



TESIS DOCTORAL

ACCIÓN COLECTIVA Y DESARROLLO LOCAL

**En municipios con población indígena mazahua del Estado de México
¿Una potencialidad ignorada?**

Autor:

Araceli Mendieta Ramírez

Director/es:

Dra. Mercedes Pardo Buendía

Dra. Isabel Wences Simón

DEPARTAMENTO DE ANALISIS SOCIAL

Getafe, julio de 2014



[a entregar en la Oficina de Posgrado, una vez nombrado el Tribunal evaluador , para preparar el documento para la defensa de la tesis]

TESIS DOCTORAL

ACCIÓN COLECTIVA Y DESARROLLO LOCAL

En municipios con población indígena mazahua del Estado de México ¿Una potencialidad ignorada?

Autor: *Araceli Mendieta Ramírez*

Director/es: **Dra. Mercedes Pardo Buendía**
Dra. Isabel Wences Simón

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Getafe, de de

A mi hijo Ian Isaac

Agradecimientos

Quiero iniciar agradeciendo a mis queridas directoras Isabel Wences Simón y Mercedes Pardo Buendía, por su interés, paciencia y aportaciones, gracias también por todo su apoyo, amistad y confianza.

Debo dar las gracias al International Fellowships Fund y al Programa Internacional de Becas de la Fundación Ford (Ford Foundation International Fellowships Program, IFP), a la Coordinación IFP México, al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) a David Navarrete, Blanca, Marina y Trini, quienes me han acompañado en este trayecto.

A mis padres Sirenia y Adalberto por su ejemplo, a mis extraordinarios hermanos Luis y Manuel por mantener tan fuerte ese lazo especial que nos une, por su motivación y estar conmigo incondicionalmente. A mis queridos sobrinos Fernando, José, Alberto, Ulises y Estefy y a mi amado hijo Ian, fuente de mi inspiración. A Isaac por su amor y confianza.

Quisiera dar las gracias también a mis queridos amigos y amigas, porque no sólo hemos compartido momentos maravillosos, sino que también me han animado siempre, especialmente a Paty, Mónica, Leonor, Móni, Ger, Lilia Elena, Jorge, Faby, Ángel, Nelly, Rosy, Yein, Juan, Tizbe, Héctor, Sara, Ana, Laura, Vivi, Sackny, Yaquelín, Ale, Manuel, Jesús, Acela, Circe, Elín, Gaby y Marisol.

Quedo en deuda con todos a aquellos que contribuyeron en este trabajo, principalmente a Oscar por acompañarme en los recorridos, a Silvia por invitarme a las reuniones y a todas las personas que tuvieron disponibilidad para atenderme durante mi estancia en trabajo de campo.

RESUMEN

En esta tesis se exploran las potencialidades de la cultura para incentivar la acción colectiva, a partir del seguimiento a organizaciones formales e informales, para examinar la relación de estas organizaciones con el desarrollo local. Las propuestas de las organizaciones informales comúnmente tienen que ver con la movilización de recursos naturales y culturales endógenos, mientras que las organizaciones formales se relacionan más con recursos exógenos y operan principalmente programas asistenciales o proyectos productivos.

Nuestro referente son los sistemas locales en los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, Estado de México. En esta dimensión territorial habita población indígena mazahua y rural, las comunidades mazahuas preservan formas de acción colectiva que incentivan los valores colectivos y refuerzan la identidad. En la década de los noventa comenzaron a participar nuevos actores colectivos en los sistemas locales de los municipios referidos, estos actores generalmente son formales y están relacionados con procesos de desarrollo local.

Considerando la naturaleza formal e informal de las organizaciones, hemos agrupado la acción colectiva en dos tipos: por un lado la tradicional, este tipo de acción colectiva consiste en formas naturales de asociación y cooperación, que regularmente pasan inadvertidas, precisamente porque la mayoría son informales, aunque están institucionalizadas en la cultura y han servido como vehículos para la reproducción cultural; por otro lado, ubicamos a la acción colectiva de los actores colectivos emergentes, la mayoría son formales y se reconocen como organizaciones, como en el caso de las Asociaciones Civiles, Fundaciones, Organizaciones de Asistencia Privada y agrupaciones ciudadanas, que se han integrado paulatinamente al ámbito local.

En este entramado de relaciones entre actores colectivos, los actores conectan a las unidades territoriales o sistemas locales con diversas dimensiones territoriales multiescalares (regional, nacional o global), que influyen a su vez en las relaciones locales. Como resultado de la articulación entre lo local y lo global, los flujos culturales han propiciado múltiples efectos en el territorio; mientras algunos círculos territoriales se han visto favorecidos y registran cambios positivos, otra parte del territorio no ha logrado superar sus condiciones de pobreza y desigualdad, en consecuencia, la brecha entre territorios ganadores y rezagados continúa ampliándose.

Para seguir a los actores colectivos y su dinámica en la dimensión local, hemos utilizado la perspectiva teórica del neoinstitucionalismo, que nos muestra la profunda red de conexiones de las organizaciones con las instituciones y los individuos, de tal manera que podamos identificar las sutiles estructuras institucionales que funcionan como macromotivaciones de la acción colectiva, y que a su vez sostienen y reproducen el sector de las organizaciones.

El neoinstitucionalismo contribuye significativamente a entender la conexión vertical de tres niveles de análisis: instituciones, organizaciones e individuos. En esta orientación teórica, la cultura es considerada una institución informal, para autores como Douglass C. North (1996, 2006, 2009), Jack Knight (1992), y Paul J. DiMaggio (1999) la cultura también es una unidad de análisis que muestra la conexión longitudinal del pasado con el presente, dando cuenta de la continuidad y el cambio de las instituciones.

La compleja red de relaciones entre actores tradicionales legitimados en la cultura, frente a los actores colectivos emergentes que poseen un fundamento legal, tiene interesantes externalidades positivas y negativas en los procesos de desarrollo local, estas externalidades son objeto de interés de esta tesis doctoral.

La reflexión que a continuación presentamos es una combinación de la teoría neoinstitucionalista y la praxis del trabajo de campo, durante el cual se realizó observación directa, etnografía de las organizaciones y grupos de discusión. Los resultados obtenidos serán puestos a disposición de las organizaciones, a fin de que la información contenida en este análisis pueda ser de utilidad para fortalecer el trabajo con la comunidad y acercar la voz de la población objetivo a los actores colectivos.

Contenido

RESUMEN.....	3
Introducción	10
Capítulo I. CONSIDERACIONES TEÓRICAS.....	17
1.1 Acción colectiva.....	19
1.1.1 La acción colectiva en la teoría de los movimientos sociales	22
1.1.2 La acción colectiva en el nuevo institucionalismo	27
1.1.3 El institucionalismo	29
1.1.4 El problema de la acción colectiva	32
1.1.5 El problema de la acción colectiva en el nuevo institucionalismo	35
1.1.6 Las posibilidades de cooperación en la acción colectiva de la comunidad	39
1.2 Las instituciones.....	45
1.2.1. El cambio social y las instituciones informales y formales	48
1.2.2 ¿Cómo proporcionan certidumbre las instituciones en los procesos de intercambio? ..	54
1.2.3 Niveles de análisis de las instituciones según Douglass Cecil North.....	59
1.2.4 Institución e institucionalización	61
1.2.5 ¿Es posible tratar a la comunidad como institución?	64
1.3 Las organizaciones como actores colectivos	70
1.3.1 Organización y ambiente	73
1.4 Poder y acción colectiva.....	77
Capítulo II. DESARROLLO LOCAL: NATURALEZA Y CULTURA	85
2.1 Desarrollo local	89
2.1.1 Desarrollo exógeno.....	100
2.1.2 Desarrollo endógeno.....	102
2.1.3 El etnodesarrollo.....	107
2.2 El nuevo institucionalismo y el desarrollo.....	109
2.3 El contexto del desarrollo local en México.....	112
2.3.1 El etnodesarrollo en México	118
2.3.2 Expectativas de desarrollo de las instituciones formales	121
2.3.3 La sociedad civil.....	123
Capítulo III. ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN COLECTIVA EN LOS MUNICIPIOS DE	
IXTLAHUACA Y SAN FELIPE DEL PROGRESO.....	127
3.1 Entorno geográfico y cultural de la región mazahua	137
3.2 El sentido de pertenencia y la pérdida de las lenguas originarias	144
3.3 Contexto de los sistemas locales.....	149
3.3.1 Familia y vivienda	151
3.3.2 ¿Expulsión o extensión de comunidad? Nuevas relaciones transnacionales	153

3.3.3 Comunidades territoriales y flujos culturales.....	160
3.3 Actores colectivos: tradicionales y emergentes	163
3.3.1. Acción colectiva en el contexto de la comunidad	165
3.4 Actores colectivos tradicionales	171
3.5 Actores colectivos emergentes: las asociaciones civiles	181
3.5.1 Sector de las organizaciones en Ixtlahuaca.....	182
3.5.2 Sector de las organizaciones en San Felipe del Progreso.....	187
3.6 Las mujeres como nuevos actores colectivos	197
3.6.1 Espacios ganados y espacios perdidos.....	201
Capítulo IV. LA CULTURA EN EL NUEVO INSTITUCIONALISMO, UNA PERSPECTIVA DE LAS INTERCONEXIONES DE LOS SISTEMAS LOCALES.....	204
4.1 Conexión de los sistemas locales con otras dimensiones socioterritoriales	208
4.2 Conexión del pasado con el presente.....	210
4.3 Conexión entre instituciones, organizaciones e individuos.....	213
4.4. Componentes simbólicos y materiales.....	217
4.5 Comunidades fuertes y débiles	222
Capítulo V. ACCIÓN COLECTIVA Y DESARROLLO LOCAL ¿UNA POTENCIALIDAD IGNORADA?.....	227
5.1 Dimensiones de desarrollo local en las organizaciones	231
5.2 Relaciones de poder entre los actores colectivos ¿oportunidad de redistribución o desigualdad institucionalizada?	235
CONCLUSIONES	241
REFERENCIAS.....	245
ANEXOS	258
Anexo 1. Distribución de la población indígena en América Latina.....	258
Anexo 2. La población indígena en México	258
Anexo 3. Distribución de la población en las Entidades Federativas de los Estados Unidos Mexicanos	259
Anexo 4. Población Indígena en el Estado de México y grado de marginación en el ámbito municipal.....	261
Anexo 5. Otros actores colectivos en el municipio de San Felipe del Progreso son los siguientes:.....	264

Índice de tablas	Pág.
Tabla 1. Problema de no cooperación	37
Tabla 2. Componentes de la Cooperación	43
Tabla 3. Medición de la Pobreza, México, 2012	132
Tabla 4. Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso: población total, total de localidades y grado de marginación	133
Tabla 5. Población indígena y grado de marginación	134
Tabla 6. Población indígena mazahua	137
Tabla 7. Hablantes de la lengua mazahua	138
Tabla 8. Jefaturas de Hogares	200
Tabla 9. La cooperación en las organizaciones formales e informales	223

Índice de Figuras	Pág.
Figura I. Esquema de niveles de análisis en la teoría del nuevo institucionalismo	59
Figura II. Mapa de la República Mexicana	127
Figura III. Mapa del Estado de México	129
Figura IV. Interrelación de los sistemas locales con otras dimensiones socioterritoriales	208
Figura V. Interconexiones de la cultura como nivel institucional	211
Figura VI. Niveles de influencia de las instituciones	214
Figura VII. Relación entre los diversos actores en los sistemas locales mazahuas y rurales	239

Índice de Gráficas	Pág.
Gráfica 1. Pobreza extrema	129
Gráfica 2. Evolución de la pobreza	130

ACRÓNIMOS

A.C.	Asociación Civil
ALPR	Asociación Local de Productores Rurales
CCI	Confederación Central Campesina Independiente
CDI	Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CONEVAL	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social
CONSUC	Consejo Nacional de Sociedades y Unidades con Campesinos y Colonos
CUI	Centro Universitario de Ixtlahuaca
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FONAES	Fondo Nacional de Apoyo a Empresa de Solidaridad
IAP	Institución de Asistencia Privada
INEGI	Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática
ONG	Organizaciones no Gubernamentales
PAN	Partido Acción Nacional
PMUDI	Pueblos Unidos por el Desarrollo Integral
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PT	Partido del Trabajo
PVE	Partido Verde Ecologista
SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SEDAGRO	Secretaría de Desarrollo Agropecuario
SEMARNAT	Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
UCIRI	Unión de Comunidades Indígenas de la Región de Ixtlahuaca

Introducción

México se ha caracterizado por sus contrastes culturales, geográficos y sobre todo por las profundas brechas de desarrollo desigual entre las regiones, estos contrastes están relacionados con las diferentes fortalezas y capacidades socioterritoriales. Mientras los territorios del norte y algunos del centro de la República Mexicana se distinguen por la madurez de sus sistemas estatales, los estados del sur presentan mayores desventajas.

El interés de diversas organizaciones por impulsar el desarrollo en las regiones más desfavorecidas ha conducido a una revaloración de “lo local”, en los sectores académico, empresarial y gubernamental. La apreciación de lo local como un sistema atiende a perspectivas teóricas de especialistas en desarrollo como Sutz y Arocena (2006), estas consideraciones explican la inclusión de aspectos sociales y de desarrollo humano en su relación con indicadores de bienestar, de educación, institucionales, tecnológicos, productivos, entre otros.

La dimensión territorial local se refiere a un territorio proxémico, en el cual las relaciones entre los actores colectivos y agentes de desarrollo son más directas y cercanas. En este sentido, la dimensión local es un escenario propicio para que surja la cooperación, el capital social sinérgico, que permite la generación de bienes comunes.

Los especialistas en desarrollo sostienen que el desarrollo comienza por ser un fenómeno local, de pequeña escala y endógeno (descentralizado), capilar y continuo o discontinuo sobre el territorio; a partir de esta condición, comienza a expandirse desde abajo hacia arriba y hacia los lados (Boisier, 2001). En términos de estos especialistas, la clave del desarrollo local está tanto en el capital sinérgico, como en las fortalezas que poseen los sistemas locales. Lo local es un espacio geográfico que entra en combinación con los procesos sociales, a partir de los cuales se define, por lo tanto, es una dimensión espacial privilegiada para la vinculación de los actores colectivos y propiciar iniciativas para el desarrollo, aprovechando las capacidades y oportunidades de la dimensión geográfica y el capital social.

La revaloración de lo local implica conocer las capacidades y oportunidades de los sistemas locales; y estas suelen ser bastante complejas, debido a la diversidad geográfica y cultural que caracteriza a nuestro país. Los actores que convergen en un espacio local no sólo tienen intereses diversos, sino que estructuran sus acciones colectivas a partir de diferentes motivaciones.

En esta investigación distinguiremos dos grandes grupos de actores colectivos: los tradicionales y los emergentes. Entenderemos por actores colectivos tradicionales a aquellas formas organizativas influenciadas y preservadas por la cultura, mientras que los actores colectivos emergentes son los nuevos actores formales que se integran en los ámbitos locales, tales como Asociaciones Civiles (A.C.) y Organizaciones no Gubernamentales (ONG).

La influencia de la globalización y la dinámica productiva regional son factores que han contribuido en la emergencia de actores colectivos, distintos a los actores colectivos tradicionales. Esta situación ha conducido a que en el ámbito local se viva una reestructuración del tejido de las organizaciones, lo cual supone cambios en las interacciones entre los actores, en la dimensión socioterritorial y en las perspectivas de desarrollo de los actores.

Lo local no sólo es una dimensión espacial privilegiada para apreciar las capacidades y oportunidades de las dimensiones geográficas, también es un escenario ideal para observar las formas en las que se estructura la acción colectiva, los componentes simbólicos y materiales que influyen en las estructuras de las organizaciones y las perspectivas de los actores con respecto al desarrollo. Lo local nos acerca a las experiencias y significados de las relaciones entre los actores. La característica común de los diversos estudios sobre lo local es que reconocen la relación de las variables culturales y de los recursos naturales localizados con el desarrollo.

En esta apreciación de lo local, podemos distinguir una serie de subcategorías espaciales, tales como el espacio público y el espacio privado; en los primeros convergen los actores individuales y colectivos, mientras que los segundos pertenecen a la dimensión cerrada donde el acceso es selectivo. Para esta tesis lo que cobra relevancia es el espacio público, en el que actores y agentes de desarrollo convergen y se interrelacionan, por ello constituye una especie de observatorio de las relaciones e interacciones del tejido social.

El espacio público es de uso común, es un bien público, donde hay libre acceso para participar en la vida colectiva. Según Patricia Ramírez Kuri (Ramírez, 2003) el espacio público también es una categoría conceptual desde la que es posible analizar los procesos políticos y sociales en su relación con el territorio. En los lugares públicos se manifiesta la diversidad y el contraste: orden y desorden; organización y disidencia; homogeneidad y heterogeneidad; identidad y alternancia; movilidad y permanencia; intercambio, pero también de incompatibilidad.

En los espacios públicos los actores colectivos impulsan y ejecutan proyectos de desarrollo local que muchas veces son ajenos a sus intereses. Esto se debe a que la población objetivo generalmente es excluida de la fase de diseño de los proyectos; por lo tanto, se trata de modelos de desarrollo local exógenos y la población receptora no alcanza a apropiarse de los proyectos y a beneficiarse de los objetivos del desarrollo. No obstante, en el ámbito municipal también hay actores colectivos con iniciativas propias que logran solucionar ciertos problemas comunes. Estos son algunos de los puntos de discusión entre los partidarios del desarrollo exógeno y los defensores del desarrollo endógeno.

Las acciones de los actores colectivos representan un instrumento para generar desarrollo local en el ámbito gubernamental y empresarial, y en el ámbito académico son una unidad de análisis a partir de las que puede apreciarse el valor sinérgico de las relaciones sociales, la ayuda mutua, mano vuelta o reciprocidad. El valor de estas relaciones recibe diferentes nombres tanto en cada cultura, como enfoque teórico, tal es el caso de la teoría del capital social, en la que se considera de vital importancia la cultura y la visión y participación de la población objetivo en el desarrollo (Fukuyama, 1999; Putnam, 2000; Olvera, 2003). Sin embargo, la acción colectiva es tan compleja internamente que caben muchas visiones y teorías sobre su funcionamiento y potencial.

Nos interesa analizar la acción colectiva en el ámbito local como expresión de las instituciones formales e informales, así como los efectos que tiene en el desarrollo local. Para explicar la formación y funcionamiento del tejido organizativo nos apoyaremos de la perspectiva teórica del nuevo institucionalismo, que enfatiza la influencia de las instituciones en la estructura de las organizaciones y su conexión con la acción

individual. Con esta teoría explicamos el papel de la cultura en la composición y preservación de las organizaciones tradicionales.

En este estudio llamamos acción colectiva a todas aquellas acciones que incentivan la cooperación, asociación o alianzas entre los individuos, para generar bienes y servicios comunes; la acción colectiva puede tener origen en la cultura o puede ser una estrategia para solucionar problemas comunes o lograr algún tipo de bien público. En ambos casos la acción colectiva está relacionada no sólo con las organizaciones, sino con sus ambientes e instituciones.

Evidentemente, los cambios socioculturales, económicos y políticos modifican los sentidos y los fines de las acciones colectivas, porque las prioridades, intereses y necesidades de los actores colectivos están directamente relacionados con los procesos políticos y sociales; así, surgen nuevos actores, intereses y relaciones en los espacios públicos. Por ejemplo, los movimientos migratorios propician la emergencia de nuevos actores en los municipios expulsores de emigrados. Ello se debe a que la organización familiar y social debe ajustarse para cumplir la función social y económica que realizaba el grupo de población que ha emigrado.

El cambio y la persistencia son indicadores de cómo funcionan las instituciones en una dimensión socioterritorial. Las divisiones y funciones de género, también son una influencia o persuasión institucional; por lo tanto, cualquier ajuste en el funcionamiento social puede ser un indicador de cambio institucional. En el enfoque del nuevo institucionalismo las organizaciones son herramientas a través de las que se preservan las instituciones, las cuales están hechas de reglas y prescripciones sociales.

La prevalencia de organizaciones tradicionales y emergentes nos ayuda a entender los contextos en los que actúan y las instituciones que las sostienen. Para este estudio, la cultura no sólo forma parte del marco institucional, sino que es una fuerza o potencial endógeno a partir del cual se construye la acción colectiva, ya que atribuye a todo lo colectivo un “valor” congruente con los patrones culturales y el sistema simbólico.

Para ilustrar las formas de las organizaciones en el ámbito local, elegimos dos municipios del Estado de México: Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso. Los municipios referidos están organizados en comunidades que funcionan como unidades territoriales o sistemas locales, dada la relación de la población con la cultura y el territorio. Entre estas comunidades también algunas son reconocidas como indígenas, otras como rurales, mientras las cabeceras municipales ya son semiurbanas. El sentido de pertenencia hacia alguno de los componentes socioterritoriales tiene relación con la formación del tipo de asociación que integran los actores, así el sentido de pertenencia llega a ser relevante para comprender las diferencias de las colectividades, comunidades y regiones, dada la diversidad cultural que caracteriza a México.

Las organizaciones comunitarias más antiguas de las comunidades rurales se han constituido en torno a cuestiones religiosas y a intereses relacionados con la propiedad de la tierra; otras organizaciones más recientes se agrupan a partir de intereses relativos a la solidaridad, salud, educación, producción agrícola, ganadera, deporte, política, entre otros. Y muy recientemente hacen presencia las asociaciones civiles y agrupaciones ciudadanas, con influencias y apoyos de Organizaciones no Gubernamentales (ONG) nacionales e internacionales con propuestas y visiones del desarrollo local externas.

El estudio de los actores colectivos ilustra el proceso de cambio social en la dimensión territorial. La acción colectiva representa un abanico de oportunidades para los sistemas locales con su presencia y acción, de tal manera que la ampliación del tejido organizativo en el ámbito local podría ser una ventaja o potencialidad.

Planteamiento del problema

La integración de nuevos actores colectivos en los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso propicia cambios en las relaciones colectivas y en el espacio público por las influencias exógenas de otros contextos. Los municipios como sistemas locales no sólo son alterados por la influencia de los actores emergentes, también existen otros fenómenos que provocan cambios en el contexto local, por ejemplo: la formación de comunidades transnacionales, los medios de comunicación, la relación con los polos urbanos. Estas influencias exógenas o flujos culturales no sólo favorecen la aculturación o sustitución de conductas culturales, sino también propician cambios en las acciones y relaciones colectivas.

Los actores colectivos tradicionales y emergentes integran la estructura organizacional de los sistemas locales, se sostienen en instituciones informales y formales respectivamente, y su actuación y negociación define el rumbo del desarrollo; no obstante, existen claras diferencias entre ambos tipos de actores, las motivaciones e intereses, los medios y los fines. Las diferencias entre los actores colectivos alcanzan al nivel institucional. Estas diferencias institucionales son opuestas en la teoría del nuevo institucionalismo (Alonso y Garcimartín, 2008), puesto que el predominio de las instituciones informales es un obstáculo para la operatividad de las instituciones formales.

Es claro que las instituciones están conectadas a través de distintas relaciones con organizaciones, y a su vez, las organizaciones están vinculadas a redes territoriales más amplias, con otros contextos culturales; de ahí es que nos preguntamos cómo las instituciones mazahuas han logrado preservar diversas formas de asociación y propensión hacia la acción colectiva en estos sistemas locales dinámicos, expuestos a las constantes influencias de diversos flujos culturales.

Nuestro referente son los sistemas locales, en los que tanto los actores colectivos, como el contexto socioterritorial están interrelacionados. Es importante mencionar que en las comunidades indígenas mazahuas y rurales, los actores colectivos poseen recursos y relaciones diferenciadas que explican las redes de poder local. Por ejemplo, las organizaciones formales gozan de reconocimiento legal y las organizaciones tradicionales sólo tienen reconocimiento social, esta diferencia no es simple, tiene que ver con medios y fines distintos de desarrollo local.

En este ejemplo los actores colectivos tradicionales son los que tienen más desventajas para poner en marcha sus propias iniciativas para el desarrollo, porque no han logrado el reconocimiento de sus capacidades en el ámbito local. La hipótesis que guía nuestro análisis es que la influencia de los flujos culturales ampara la acción colectiva formal desplazando a las organizaciones derivadas de la institución informal, este suceso aumenta la desigualdad entre los actores colectivos tradicionales y emergentes, los cuales tienen no sólo diferentes expectativas de desarrollo local, sino diferentes

capacidades y limitaciones, en este contexto la propensión de los mazahuas hacia la acción colectiva continúa siendo una posibilidad de desarrollo.

Con la finalidad de profundizar la observación de estas relaciones colectivas locales analizamos la vinculación de los actores colectivos tradicionales y emergentes con el desarrollo local en los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, para lograrlo nos proyectamos las siguientes tareas: examinar la acción colectiva tradicional y emergente que participa en el ámbito local; explicar la influencia de los niveles institucionales en la integración y estructura organizativa de los actores; mostrar la forma en la que se articulan los actores tradicionales y los actores emergentes en los sistemas locales; determinar las similitudes y diferencias entre los actores colectivos tradicionales y emergentes; explicar las ventajas y limitaciones de las formas de acción colectiva en el desarrollo local.

Acercamiento metodológico

El diseño de investigación comprende análisis de fuentes secundarias y trabajo de campo, para rescatar la voz de los actores y de la población en las comunidades. Se trata de un trabajo cualitativo donde se examina la acción colectiva, nos interesa conocer la perspectiva de la población con respecto a las acciones emprendidas por las organizaciones formales e informales, para determinar sus externalidades positivas y negativas en el desarrollo local.

El trabajo de campo comenzó a partir de mayo de 2008 y se realizó periódicamente hasta diciembre de 2013, estuvo enfocado a obtener datos e información de primera mano mediante la observación directa, entrevistas semiestructuradas y grupos de discusión, con el propósito de profundizar en la comprensión de las capacidades de los sistemas locales para generar acción colectiva y determinar el aprovechamiento de estas acciones en el desarrollo local. Aunque en principio puede parecer una investigación extensa, el área de estudio fue delimitada cuidadosamente, seleccionando únicamente las comunidades donde hay mayor población indígena y más grupos organizados, como resultado de ello, seguimos a las organizaciones emergentes (asociaciones civiles, organizaciones gestoras, religiosas, de proyectos productivos) y tradicionales, a través de la población objetivo en ambos municipios mazahuas.

La metodología, inspirada en las investigaciones sobre proyectos de desarrollo en sistemas locales concretos (Cernea, 1995) pretende examinar la conexión de las organizaciones con el territorio, la cultura y los individuos, para analizar si la visión de la población es compatible con la de las organizaciones que promueven el desarrollo, saber lo que los actores y protagonistas piensan de sus propias instituciones y organizaciones, cómo perciben su entorno y en qué consiste su proyecto de desarrollo local. Quizá uno de los aportes más importantes del presente trabajo será rescatar la voz de los actores, “porque nadie mejor puede definir cuanto les ocurre; y, si así fuera el caso, a los protagonistas corresponde indagar las posibilidades de transformar su situación” (Martínez, 2008: 7-8).

En las comunidades mazahuas la presencia de las mujeres en los espacios públicos es un acontecimiento evidente a partir de la migración, por ello, las reconocemos como nuevos actores en los espacios públicos, donde tradicionalmente participaban sólo los hombres, especialmente los adultos. La interacción social resultante de los flujos de población (dados por la migración) permite a mujeres y jóvenes trascender las limitaciones culturales o institucionales, para trasladarse del espacio privado al espacio público y asumir el papel que cumplían los jefes de familia (ahora emigrados).

La intervención de las mujeres en las acciones colectivas es reciente y se acelera en la medida que aumenta la migración masculina, su participación no sólo es relevante como miembros de las organizaciones, sino que también son protagonistas de cambios en su entorno, llenando los espacios vacíos que dejan los hombres, enfrentan la necesidad de atender asuntos que antes fueron propios de los hombres.

La migración no sólo obliga a las mujeres a ser proveedoras de sus hogares, sino también participantes de la construcción comunitaria, gestoras y líderes de asuntos de interés colectivo en sus comunidades o municipios donde participan en agrupaciones locales de diversa índole. La colaboración de los jóvenes en los grupos organizados también es importante, debido a que comienzan a tener mayor presencia en diversas

asociaciones; ocupan su tiempo libre en ‘asuntos de sentido social’; son creativos y se sienten motivados para realizar acciones colectivas orientadas a la cultura, el deporte, el trabajo comunitario o la vida política.

La presencia de organizaciones emergentes es otro acontecimiento relevante en el ámbito local, sobre todo, porque se trata de organizaciones de diversa procedencias y cobertura, que se integran a la vida pública de los sistemas locales, con diversos recursos y propuestas. De esta forma, los actores colectivos tradicionales y los emergentes son protagonistas de la reconfiguración del tejido de las organizaciones y de los procesos de desarrollo local.

Es importante mencionar que hemos trabajado anteriormente con las comunidades mazahuas, en 1999 realizamos trabajo de campo en comunidades de internos y preliberados mazahuas, como parte del trabajo de tesis “Donde el tiempo se detiene... efectos del sistema penitenciario, estudio de caso: internos y preliberados mazahuas del Centro Preventivo y de Readaptación Social de Ixtlahuaca, México”, para obtener el título de Licenciada en Antropología Social, por la Universidad Autónoma del Estado de México, en el año de 2002.

Capítulo I. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Este primer capítulo presenta un acercamiento a la teoría del nuevo institucionalismo y al marco conceptual de la acción colectiva, los tipos de instituciones, las organizaciones y el poder, para precisar el sentido en el que se emplean los términos y contextualizar las argumentaciones de los siguientes capítulos.

Es relevante comenzar mencionando que los ambientes de las organizaciones están influenciados por las instituciones; el conocimiento de las cadenas de relaciones entre las instituciones, las organizaciones y la acción colectiva, es un recurso analítico que ayuda a comprender los fundamentos institucionales de las organizaciones, la acción individual, y la lógica de las sociedades, que muchas veces no puede explicarse sin la cultura.

La acción colectiva no sólo es una expresión de los mecanismos de cooperación en un ámbito local específico, sino que es mucho más, es una dimensión de la vida social humana, es el efecto de la interacción social de las instituciones y hasta de la relación de la sociedad con su medio ambiente. La acción colectiva que nos interesa describir aquí no se refiere sólo a los actos individuales que integran las acciones colectivas o a la simple suma de preferencias, sino a un conjunto de actos cooperativos reconocidos, organizados, e incluso institucionalizados en la cultura local como es el caso de la acción colectiva en la *comunidad*.

Las organizaciones son la forma de acción colectiva ordenada y el nivel intermedio entre las instituciones y los individuos, por lo tanto las organizaciones son los actores colectivos protagonistas del ámbito local. Para entender la acción colectiva, la tradición analítica más antigua que ha contribuido a dicho entendimiento la situamos en la *teoría de los bienes públicos* de la que forma parte Mancur Olson (1992).

En este capítulo discutiremos la relevancia de los argumentos de Olson en la teoría de los movimientos sociales y en el nuevo institucionalismo, a fin de exponer la influencia de las instituciones en el nivel organizativo del ámbito local. Nos proponemos explicar el caso específico de las comunidades indígenas mazahuas y rurales de dos municipios del Estado de México: Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso.

Nuestra aproximación al tema de la acción colectiva tiene una orientación neoinstitucionalista, y debido al origen de esta perspectiva –que se explicará más adelante–, notaremos la influencia transdisciplinar¹ en el acercamiento a las relaciones entre instituciones (formales e informales), organizaciones (tradicionales y emergentes) y sujetos, cuya acción es en muchos casos efecto de la poderosa influencia de las estructuras institucionales, incluyendo la cultura y la historia, y no a manera de simple contexto, sino entendiendo en la propia cultura la institución que moldea las preferencias, las motivaciones para cooperar o actuar colectivamente (Noth, 1996; Knight, 1992).

Aunque las instituciones pueden llegar a tener dimensiones globales, son los contextos locales los que nos dan cuenta de su influencia, y justamente estos contextos nos permiten apreciar la variedad de lógicas locales que puede tener una misma institución. Las instituciones moldean y modelan las conductas deseadas socialmente mediante un sistema de recompensas y sanciones sociales, incentivando conductas deseadas y

¹ Involucra a la Economía, Sociología y Ciencia Política.

restringiendo conductas egoístas y oportunistas (a través de reglas y normas sociales) (Noth, 1996).

Las instituciones son el marco de la acción colectiva humana y su estudio es clave para entender el cambio social continuo o discontinuo, hecho relevante para explicar procesos políticos y sociales, porque dan cuenta de los acontecimientos históricos que desencadenan las rupturas, la continuidad y la permanencia cultural.

Nos centraremos en la acción colectiva, pero también precisaremos las características de los actores y del ámbito local que en sí mismo es un “lugar” privilegiado para mostrar el ambiente en que se desenvuelven los actores colectivos, los procesos y la forma de la estructura institucional. La complejidad y particularidad de los espacios locales rurales e indígenas nos permiten observar los procesos de cambio a nivel de las organizaciones, con la reconfiguración del espacio público, a través de la incorporación de nuevos actores con diferentes propuestas y formas de acción.

1.1 Acción colectiva

El estudio de la acción colectiva es relevante en las ciencias sociales porque es un hecho social, en el sentido de que es producto de la vida en sociedad, de la frecuencia de trato constante y permanente. Ya Emile Durkheim (1858-1917) hacía referencia a los hechos sociales como representaciones colectivas expresadas tanto en la mente y en las conductas de los individuos del grupo social, este orden de hechos tiene fundamento en las convenciones sociales, están dotados de una fuerza imperativa y ejercen una coacción indirecta por la cual se imponen, en términos de Durkheim, son:

[...] un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en maneras de obrar, de pensar y de sentir exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen. Por consiguiente, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, pues consisten en representaciones y en acciones; ni con los fenómenos psíquicos que sólo tienen vida en la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una especie nueva, a que se ha de dar y reservar la clasificación de sociales (Durkheim, [1895] 2004: 26).

En este contexto, los hechos sociales están lejos de modificarse o excluirse por voluntad individual, son una especie de *efecto de las instituciones*, y tienen una fuerza invisible que modela y define la acción social; la presión que ejercen en la coacción colectiva puede llegar a ser tan imperceptible, como el peso del aire sobre el cuerpo, dado que se presentan de una manera natural. En este orden de ideas, los fenómenos sociales se caracterizan por reproducir en parte un modelo colectivo y el hecho (como un todo) se reproduce en las partes (y no al revés), esto implica la independencia de los hechos sociales, de los individuales, como explica textualmente Durkheim:

“[...] se reconoce en el poder de coerción externa [...] y la presencia de este poder se reconoce a su vez, ya por la existencia de alguna sanción determinada, ya por la resistencia que el hecho opone a toda empresa individual que tienda a hacerla violenta. Sin embargo, también se le puede definir por la difusión que presenta en el interior del grupo, con tal que, teniendo en cuenta las precedentes observaciones, se tenga cuidado de añadir, como segunda y esencial característica, que existe con independencia de las formas individuales que toma al difundirse” (Durkheim, [1895] 2004:30)

En este sentido, en Durkheim ya existe un reconocimiento de la naturaleza institucional de los hechos sociales, en tanto las formas organizativas de la sociedad o acción colectiva son hechos sociales, inducidas en la vida colectiva para actuar colectivamente en función del mantenimiento de la estructura política y reproducción social. La acción colectiva cumple con las propiedades de ser externa e independiente a los individuos, observable en la representación social e influenciada por las fuerzas de las convenciones sociales; fundamento de su capacidad para moldear al individuo, a través de la conciencia colectiva.

La acción colectiva ha sido objeto de estudio de importantes teóricos del siglo XX como Mancur Olson (1992), Charles Tilly (1991), Michael Taylor (1982, 1991), Jon Elster (1991), Mark Granovetter (1991), Robert Axelrod (1996), Douglass North (2006), Russell Hardin (1982), Sidney Tarrow (1997), Thomas C. Shelling (1978), Pranab Bardhan (2005), entre otros que han contribuido con diferentes acercamientos a la construcción de un cuerpo teórico de la acción colectiva.

Existen múltiples definiciones, como enfoques de la acción colectiva, donde todos tienen en común que se trata de una acción que se ejecuta por una colectividad y no individualmente. Es el caso de académicos como María Jesús Funes y Jordi Monferrer quienes consideran la acción colectiva como “[...] toda acción conjunta que persigue unos intereses comunes y que para conseguirlos desarrolla unas prácticas de movilización concretas” (Funes y Monferrer, 2003: 23).

No obstante, definir a la acción colectiva como todo acto que implica la existencia de intereses y necesidades comunes, vuelve al concepto disperso, impreciso y vago, porque entonces, podríamos llamar acción colectiva a toda conducta colectiva, abriendo un abanico de posibilidades que vuelve impreciso el concepto y sesga el análisis.

Las diferencias sobre los conceptos de la acción colectiva comienzan cuando los teóricos mencionan los elementos que componen la acción y cada una de las teorías tiene un esquema diferente. Los enfoques teóricos que se han dedicado al estudio de la acción colectiva son la teoría de la elección racional, de los movimientos sociales, las teorías de las movilizaciones de recursos, las de estructuras de oportunidad política, el enfoque del nuevo institucionalismo, entre otros. Esto significa que hay tantas definiciones de acción colectiva, que casi podría decirse que cada académico tiene una.

Dada la diversidad de enfoques y formas de entender la acción colectiva, en los apartados siguientes, sólo nos concentraremos en dos enfoques teóricos: la teoría de los movimientos sociales y la teoría del nuevo institucionalismo, porque prestan más atención a las influencias de las variables culturales en los niveles de las organizaciones e individual, y nos proporcionan elementos de razonamiento útiles para explorar la relación de las instituciones informales en la acción colectiva.

Para el caso de la teoría de los movimientos sociales, la acción colectiva se construye a partir de la solidaridad y el conflicto social. Además la acción colectiva política llega a ser todavía más compleja al involucrar intereses, movilización, organización y estructura de oportunidad política; de esta forma la teoría de los movimientos sociales profundiza no sólo en los propósitos de la acción, sino en el origen de su articulación.

En la perspectiva del nuevo institucionalismo, la acción colectiva se manifiesta en las organizaciones y es una conducta que obedece a las lógicas institucionales y no puede explicarse aislada de las reglas, leyes o normas sociales que modelan y restringen las elecciones y acciones de los sujetos, y el coste-beneficio de la acción no sólo es económico, sino social.

La breve revisión de las propuestas de la teoría de los movimientos sociales y del enfoque del nuevo institucionalismo que presentamos en el presente capítulo, es un ejercicio que nos permite apreciar la capacidad analítica y explicativa del nuevo institucionalismo, para exponer las dimensiones de la acción colectiva local. En los casos particulares de los municipios observados, convergen dos formas de acción colectiva: la acción colectiva que caracteriza a la población indígena y rural y que está basada en instituciones informales; y la acción de los nuevos actores colectivos (o actores colectivos emergentes), donde existen complejas relaciones de poder, fundamentadas en las instituciones formales.

En la línea teórica del nuevo institucionalismo seguiremos a Douglass C. North (2006), Premio Nobel de Economía y notable historiador, quien encuentra la clave del cambio histórico en el modo en el que evolucionan las sociedades. En este esquema, la cultura

es una institución informal que conecta el pasado con el presente y su fuerza modela y da sentido a las acciones colectivas e individuales, en consecuencia, la cultura contribuye a explicar la racionalidad de las elecciones de los actores: cómo la gente toma decisiones, cómo elige en condiciones de incertidumbre o ambigüedad y los sistemas de creencias que tiene.

El interés por la cultura y la racionalidad, también es compartido por los teóricos de la elección racional; ejemplo de ello, es Jon Elster, quién nos proporciona un concepto de racionalidad (distinto al planteado por la económica neoclásica y por la propia teoría de la elección racional) donde considera la influencia de la cultura. Consideramos que esta propuesta cuenta con capacidad explicativa para analizar la acción colectiva en el contexto de las comunidades mexicanas con población indígena, ya que las formaciones colectivas están estrechamente ligadas a la cultura.

El enfoque de la elección racional ha sido criticado por varias perspectivas²: “Aunque la mayoría de los críticos coinciden en que las instituciones son producto de la acción colectiva, ellos rechazan las conclusiones racionalistas [...] afirmando que algunos aspectos de los efectos institucionales no pueden ser captados por este tipo de enfoque” (Knight, 1992: 17)³. No obstante, autores como Jack Knight encuentran una complementariedad entre el nuevo institucionalismo y la elección racional, porque los agentes no sólo eligen en función de las reglas institucionales, sino también eligen (sus acciones individuales y colectivas) a partir de sus cálculos y lógica, y pueden incorporar cuestiones de experiencia histórica, experiencia comunitaria o sentido de comunidad.

Para Jack Knight (1992) encuentra relevante el análisis de la relación entre la acción racional de los sujetos y la estructura institucional de las sociedad, esta conexión tiene que ver con los mecanismos provenientes de las instituciones sociales que funcionan como incentivos para que los actores actúen colectivamente. En función del cumplimiento de las reglas o normas emanadas de las instituciones sociales, los individuos y las organizaciones puedan tener beneficios perceptibles, es decir, el acatamiento de las reglas hace a uno mejor que los otros. El teórico neoinstitucionalista explica las instituciones sociales con supuestos de la teoría de la elección racional, dando prioridad al análisis de las consecuencias distributivas. Es importante mencionar que hay otros teóricos dispuestos a integrar la elección racional al análisis institucional, como Robert Grafstein (1992) con su propuesta del *Realismo Institucional*.

Más recientemente, otras consideraciones académicas del pensamiento del nuevo institucionalismo llevan a la reflexión sobre el dualismo material y simbólico de la cultura⁴ y la variedad de instituciones que comprende la sociedad. Así, Roger Friedland y Robert R. Alford (1999), ambos desde la perspectiva del neoinstitucionalismo, plantean que las lógicas institucionales que se desprenden de la cultura son básicas para comprender la acción de las organizaciones y los individuos.

El modelo que proponen algunos neoinstitucionalistas como Friedland y Alford (1999) contiene tres niveles de análisis: el individual, el de las organizaciones y el de las instituciones. El estudio de estos tres niveles nos lleva a ver las transformaciones

² March and Olsen, 1989; Oberschall and Leifer, 1986; Zald, 1987.

³ Traducción nuestra.

⁴ La importancia de la dimensión simbólica de la cultura y las propiedades de los símbolos se ha analizado en trabajos de antropólogos como Victor Turner (1980), quién se refirió a objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.

institucionales como transformaciones materiales y simbólicas del mundo, esto significa el reconocimiento de la diversidad cultural (tan estudiada por la antropología) en el análisis de las organizaciones y por supuesto en la acción colectiva.

Estas perspectivas tienen en común que exponen a las instituciones, las organizaciones y los individuos, como niveles de análisis conectados, donde las instituciones son las bases de las conductas colectivas; dichos niveles pueden ser tan válidos para el estudio de las sociedades tradicionales como para las sociedades hegemónicas, porque el funcionamiento de las lógicas institucionales es similar en cualquier sociedad y están fundamentadas, estructuradas y restringidas simbólicamente, técnica y materialmente.

1.1.1 La acción colectiva en la teoría de los movimientos sociales

Una teoría relevante en el estudio de la acción colectiva es la de los movimientos sociales. Desde esta perspectiva se considera que la acción colectiva es un sistema de acción dado a partir de cuatro aspectos comunes que se refieren a la dinámica de los movimientos sociales: a) redes informales de interacción, b) creencias y solidaridad compartida, c) acción colectiva desarrollada en áreas de conflicto social, y d) acción colectiva desarrollada fuera de la esfera institucional y de los procedimientos habituales de la vida social.

La propuesta analítica del enfoque de los movimientos sociales reconoce que la acción colectiva se mueve entre dos componentes esenciales: la solidaridad y el conflicto social (Tarrow, 1997; Melucci, 2002; Ibarra, 2005). Esto se debe a que los movimientos sociales son una forma de protesta contra las instituciones; de esta manera, para la mayoría de los teóricos “[...] los movimientos son interacciones mantenidas entre los interlocutores sociales agraviados, de una parte, y sus oponentes y las autoridades públicas de otra [...] La acción colectiva es el término más activo de dicha interacción, y la emplean los actores colectivos en conflicto con sus antagonistas o con las elites” (Tarrow, 1997: 67-69).

Charles Tilly⁵ fue un estudioso de la acción colectiva especializado en los movimientos sociales y quien considera que había vacíos en la forma en la que los modelos teóricos intentaban conectar el nivel individual con el colectivo. En sus análisis de los movimientos sociales pone el énfasis en el conflicto y en este sentido explica la acción colectiva en un plano de contienda, más que de colaboración. Para Charles Tilly el movimiento social es una forma de acción colectiva.

[...] consiste realmente en una serie de demandas y desafíos a los poderosos en nombre de una categoría social que carece de posición política establecida. Aunque a veces empleamos el término de conflictos del Antiguo Régimen, el movimiento social apareció realmente como una forma de negociación colectiva en los países occidentales durante el siglo XIX. Sus demandas y desafíos dependen de los grupos, como las campañas electorales dependen de los partidos. Pero en ambos casos la interacción entre los actores constituye la identidad y la unidad del movimiento (Tilly, 1991:168).

⁵ En Charles Tilly hay severas críticas a la elección racional desde su perspectiva de la sociología del conflicto (Tilly, 1991).

Los modelos corrientes de análisis de los movimientos sociales⁶ presentan problemas parecidos: retratan casi uniformemente a los movimientos como expresión de grupos concretos. Muchos modelos asignan a estos grupos estructuras inusuales: son dispersos, compuestos y fluidos. Los modelos más sofisticados dividen a los participantes en varios círculos concéntricos: la base social de la que se alimenta el movimiento, la gente que apoya el movimiento pero permanece inactiva, activistas dirigentes, y así sucesivamente. El procedimiento teórico normal consiste en identificar un conjunto más o menos coherente de personas, y explicar la acción del movimiento como una consecuencia de las características sociales de esas personas; en resumen, el procedimiento sociológico clásico (Tilly, 1991).

En tanto la unidad del movimiento es la acción colectiva para Tilly, un movimiento específico es un actor social definido, como, por ejemplo, el movimiento obrero. Charles Tilly aporta una *visión histórica* de la acción colectiva en su propuesta por la interacción estratégica, donde analiza en conjunto quiénes son los actores, cómo están organizados, los efectos de las fluctuaciones en los intereses, estrategias, oportunidades, las relaciones de poder, de conflicto y solidaridad que mantenían con otros actores; y encuentra que las transformaciones estructurales dependen de la totalidad de medios de que dispone un grupo, a lo que llama “repertorio de confrontación”.

Los teóricos de los movimientos sociales como Charles Tilly plantean tres cuestiones básicas para el estudio de la acción colectiva: 1) *por qué* actúa colectivamente la gente, 2) por qué lo hace *cuando* lo hace; y 3) cuáles son los *frutos* de la acción colectiva. Un seguidor de Charles Tilly y destacado representante de la teoría de los movimientos sociales fue Sidney Tarrow.

Sidney Tarrow inspirado en las ideas de Tilly, empieza estudiando la acción colectiva de los movimientos sociales como resultado de las decisiones individuales y aclara que “[...] aunque los movimientos casi siempre se conciben a sí mismos como algo exterior y opuesto a las instituciones, la acción colectiva los inserta en complejas redes políticas, poniéndolos así al alcance del Estado. [...] emplean formas de acción colectiva extraídas de un amplio repertorio y desarrollan tipos de organización que a menudo son réplicas de las organizaciones a las que se oponen” (Tarrow, 1997: 61).

El economista y sociólogo Mancur Olson (Olson [1965] 1992), en la década de los sesenta planteaba que el problema de la acción colectiva⁷ en los grandes grupos, es el *free rider* entendido como la conducta oportunista de aquel que no coopera pero se beneficia, o también entendido como el viaje gratis, se refiere a que en los grandes grupos no todos cooperan y que los miembros que no cooperan se benefician por igual del trabajo del grupo.

Los teóricos de los movimientos sociales que se enfocan en la acción colectiva encuentran que el problema es de naturaleza social; por ello, distinguen su enfoque de Mancur Olson y pese a la crítica que realizan no ignoran el problema planteado e incluso intentan resolverlo (Revilla, 1994: 181-213). Es importante mencionar que a

⁶ La teoría de la deprivación relativa, marco analítico cultural/*identitario*, el enfoque de la acción racional, acción solidaria, la perspectiva estructural, enfoque recursos de movilización, enfoque (nuevos) movimientos sociales (ecologismo, feminismo, pacifismo), entre otros (Ibarra, 2005: 105-114).

⁷ El problema de la acción colectiva planteado por M. Olson se trata con más detalle en el apartado 1.1.2 La acción colectiva en el nuevo institucionalismo.

pesar del debate en torno a los planteamientos de Olson, es considerado como precursor de la escuela con enfoque racionalista de los movimientos sociales (Ibarra, 2005: 106).

Las críticas que teóricos de los movimientos sociales como Sidney Tarrow (Tarrow, 1997: 40-47) realizan a Olson desde la teoría de los movimientos sociales son tres: 1) es que se basó en el estudio de grupos económicos y a partir de estos generalizó, cuando para el caso de los movimientos sociales, la coordinación es más compleja que para los grupos de interés; 2) se refiere a que en las asociaciones económicas el tamaño de los grupos es proporcional a la fuerza del grupo, mientras que los movimientos sociales carecen de tamaño establecido o afiliación concreta, así que en algunas ocasiones que aparecen en escena están en plena formación, de esta forma los movimientos sociales carecen de tamaño establecido; y la 3) tiene que ver con la composición del movimiento; Olson consideraba que un grupo estaba formado por líderes y seguidores, mientras que para los teóricos de los movimientos sociales hay una serie de relaciones más mediatizadas e informales, que a diferencia de los grupos de interés, aparecen en ausencia de organizaciones o líderes definidos.

Alberto Melucci es otro representante de la teoría de los nuevos movimientos sociales, quien señala la relevancia de la organización en el surgimiento de la acción colectiva: “Aquí la ‘organización’ no es una característica empírica, sino un nivel analítico. Mantener organizados a los individuos y movilizar recursos para la acción significa distribuir valores, potencialidades y decisiones en un campo que está delimitado” (Melucci, 2002: 37).

Melucci considera que una acción colectiva no puede explicarse sin tener en cuenta cómo se movilizan los recursos internos y externos, cómo se construyen y mantienen las estructuras organizativas y cómo se garantizan las funciones de liderazgo. Por ello, los fines, medios y ambiente, son ejes independientes “en estado de mutua tensión” que amenazan la permanencia y estabilidad de la acción colectiva como sistema. Aunque intenta conectar las organizaciones con su entorno, Charles Tilly le critica que se estanca en la misma clase de planteamientos en que no logra conectar el grado colectivo con el individual.

Los teóricos de los movimientos sociales ven los movimientos sociales como detonantes de cambio social, dado que “sus denuncias reactivas (frente a injusticias, o retrocesos) y propuestas proactivas (impulsadas por intereses, valores o utopías) inciden finalmente, en mayor o menor medida, en el conjunto de la sociedad [...] Los actores crean las solidaridades e identidades colectivas, a través de la acción concertada de uno o varios grupos que buscan el triunfo de fines más o menos partidistas o generalistas (Funes y Adell, 2003: 15).

Mediante la forma organizada los actores colectivos están en permanente negociación y renegociación para solucionar estas tensiones y conflictos sobre diversos aspectos, y para garantizar que sea posible la acción. Para otros teóricos de los movimientos sociales, cabe la posibilidad de que la acción colectiva no parta de una organización, debido a que existen diversas formas de acción colectiva “en el mercado de la acción social los ciudadanos pueden elegir un partido político, un grupo de interés, una asociación cultural. O un movimiento social. O no organizarse; limitarse a ejercer su derecho al voto” (Ibarra, 2005: 101).

En el enfoque de Melucci la acción colectiva que involucra las relaciones sociales de múltiples actores es producto del sistema de oportunidades, pero también de

restricciones a las que se enfrentan las relaciones sociales y no puede ser entendida sólo como un simple efecto de precondiciones estructurales, o de expresiones de valores y creencias. “En términos fenomenológicos, el carácter colectivo de un suceso se podría describir por la simple presencia de varios individuos, quienes en una continuidad de espacio y tiempo, muestran un comportamiento común” (Melucci, 2002: 44). En el nuevo institucionalismo estas restricciones o limitaciones estructurales son las instituciones.

Los teóricos de los movimientos sociales critican los planteamientos ‘economicistas’ sobre acción colectiva en el nuevo institucionalismo, replicando que no considera la dimensión de la solidaridad, mientras que en la teoría de los movimientos sociales los valores solidarios son los que nutren los movimientos sociales.

Aunque en la definición de acción colectiva que hacen los teóricos de los movimientos sociales incluyen el concepto de organización, las dimensiones más trascendentes son la solidaridad y el conflicto social, porque la acción colectiva se entiende en el marco del movimiento social.

Los teóricos de los movimientos sociales también critican al nuevo institucionalismo porque no cuestiona el origen de la organización colectiva, ni el paso del nivel individual al grupal, dado que se centra en la actuación; mientras que el movimiento social es más que un comportamiento colectivo, dado que puede producirse sólo con la confluencia de acciones individuales en el espacio y el tiempo.

La influencia de la teoría de los movimientos sociales ha sido evidente en trabajos sobre acción colectiva indígena en América Latina, como los de Álvaro Bello (Bello, 2004) quién llega a utilizar el concepto de *acción colectiva* como unidad de análisis, junto con *etnicidad e identidad*, mediante los cuales se propone interpretar el tipo de movimientos sociales indígenas dentro de una categoría de comprensión distinta del fenómeno de etnicidad y los ‘conflictos étnicos’.

Álvaro Bello pretende ir más allá de tratar lo étnico como fenómeno cultural; busca mostrar cómo los factores socioeconómicos se entrelazan con la cultura, la vida cotidiana y la política, a partir de la categoría de ‘acción colectiva’. Comprender los movimientos indígenas como un proceso ciudadano, significa para él percibir las nuevas formas que ha adquirido la sociedad civil, entre un abanico más amplio de problemas. Sostiene la importancia de “entender a los grupos étnicos no sólo por lo que son, sino por lo que hacen y dicen, es decir, por sus acciones colectivas en tanto sujetos sociales; de ahí la utilidad de la categoría de acción colectiva” (Bello, 2004: 14).

Bello describe a los grupos indígenas como un conjunto de pueblos, grupos y actores diferenciados por sus culturas, lenguas y formas de vida distintas; considera la utilidad de los aspectos cotidianos y los espacios locales, conectados con procesos y escenarios más complejos y extensos, para buscar interpretaciones más cercanas a los sujetos, es decir, conocer la percepción de los actores. Para Álvaro Bello la acción colectiva puede expresarse de diversas formas: “Como rebelión, como estallido social, como protesta, pero también como negociación y participación a través de los causes ciudadanos y las estructuras de representación tradicional” (Bello, 2004: 36). Bello adopta una visión antropológica, otorgando a la cultura un papel central que da sentido a la acción colectiva indígena.

En México todavía se precisa avanzar en el estudio de la acción colectiva en los pueblos indígenas, aunque el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se dio a conocer en 1994⁸ ha impulsado las reflexiones sobre los movimientos sociales y la acción colectiva, sigue siendo necesario analizar y explicar otras formas de acción colectiva vinculadas a las influencias culturales y actores informales que pocas veces son reconocidos por las instituciones formales. Se cuenta con trabajos sobre acción colectiva relacionados con la emergencia de la sociedad civil, especialmente organizaciones sociales (vecinales, organizaciones comunitarias, parroquiales, movimientos sociales, abarcando amplios sectores de la población) (Girardo, 2005), pero aún no se ha logrado documentar la expresión local de la acción colectiva de territorios con población indígena.

Silvia Bolos observa una diferencia entre las conductas colectivas y los movimientos sociales; considera que los movimientos sociales reivindican para sí mismos autonomía a diferencia de las conductas colectivas y las acciones de clase y “[...] se orientan a la resolución de problemas derivados de la complejidad de las sociedades contemporáneas (medio ambiente, género, derechos civiles y políticos, etcétera)” (Bolos, 1999:15).

Para Silvia Bolos la construcción de los actores colectivos es un proceso mediante el cual los individuos deciden participar en grupos para intentar solucionar problemas surgidos de sus necesidades y actuar conjuntamente, realizar acciones colectivas ubicándose en un espacio social frente a un adversario u opositor. El espacio social en términos de la autora en cuestión, es donde se establecen los actores colectivos y no sólo se refiere al territorio geográfico, sino al “...conjunto de relaciones sociales y políticas que los actores colectivos entablan en el proceso de su constitución como tales. En este sentido, la conceptualización sobre espacio social atraviesa este conjunto relacional así como la propia definición sobre identidades” (Bolos, 1999:19).

La acción colectiva tradicional del ámbito local indígena y rural que nos ocupa, puede tener en común con los movimientos sociales contemporáneos la existencia de redes o lazos de solidaridad e incluso de conflicto social, relaciones donde se fomentan la confianza y cooperación así como conocimientos comunes: creencias, presupuestos, intereses, necesidades, objetivos, entre otros.

También es posible que podamos encontrar organizaciones informales y que no exista el problema planteado por Olson en las organizaciones; pero sí estamos seguros de que se trata de escenarios complejos donde habrá una variedad de tipos y formas de organizaciones, ya que la misma población es diversa tanto en sus recursos, como en su relación con el conjunto de la sociedad, por lo que sus componentes son relativos. Por ejemplo, algunas formas colectivas contarán con medios de apoyo o integración, presencia de grupos de interés, propósitos altruistas y funcionales o necesarios para la propia subsistencia y reproducción social, que no lograríamos explicarlo sólo con la teoría de los movimientos sociales, porque no considera los fundamentos institucionales de las acciones colectivas.

Por último, sostendremos que pese a que la teoría de los movimientos sociales trate cuestiones de creencias y solidaridad compartidas, se concentra en acciones desarrolladas al margen de las instituciones y descuida la relación con la reproducción cultural; es decir, los niveles institucionales inducen formas colectivas que sólo pueden

⁸ Volveremos sobre este movimiento social en el capítulo II.

explicarse a partir de la simbiosis que conecta el nivel institucional con la acción social humana.

La acción colectiva que seguimos surge en el contexto de la *comunidad*⁹, entendida como un sistema sociocultural localizado, en el que los límites de la acción de los actores está definido por las instituciones; por lo tanto, la dimensión de las relaciones y el sentido de la acción colectiva, no pueden entenderse sin la consideración del contexto cultural. Consecuentemente, los planteamientos teóricos y analíticos de la perspectiva de los movimientos sociales no nos proporcionan la suficiente capacidad explicativa que ofrece el nuevo institucionalismo, mediante la conexión entre los tres niveles de análisis: institucional, organizativo e individual.

1.1.2 La acción colectiva en el nuevo institucionalismo

El pensamiento del nuevo institucionalismo florece como una propuesta de revalorizar el papel de los actores, las instituciones y el entramado de relaciones en el que están insertos; así lo “colectivo” se vuelve una de sus principales preocupaciones. El nuevo institucionalismo proporciona herramientas analíticas para examinar la realidad social, abriendo una agenda de investigación en diversos ámbitos teóricos, principalmente en la economía, la ciencia política y la sociología; y en menor medida en el estudio del derecho, la antropología, la historia, la filosofía; debido a su naturaleza interdisciplinaria, es necesario precisar que cada área de conocimiento trata de manera diferente el estudio de las instituciones.

Esta corriente es un resurgimiento del viejo institucionalismo en un intento de entender la acción humana y el cambio institucional. Las instituciones son definidas por los teóricos del nuevo institucionalismo como “[...] las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana” (North, 2000: 13). El papel de las instituciones resulta fundamental para explicar el cambio social, porque estas no sólo definen y controlan la conducta humana en sociedad, sino que dan cuenta de la continuidad y la ruptura de los procesos sociales, políticos y económicos. Por ello, como unidad de análisis, representan una fuerza teórica transdisciplinar.

El estudio de las instituciones no sólo ha tenido un origen interdisciplinario, sino que su influencia también ha sido interdisciplinaria, ha enriquecido diversas teorías y enfoques, como: la teoría de la regulación económica, economía de los costos de transacción, economía de la información, la teoría de la organización, la teoría de la acción colectiva, la elección racional, las élites políticas, el gobierno local, la economía política, la cultura política, las políticas públicas, las teorías económicas del Estado y legislación pública, entre otras (Ayala, 2005; Rivas, 2003).

En la economía, el nuevo institucionalismo nace con un interés renovado en las instituciones, para superar supuestos de racionalidad maximizadora, competencia perfecta, equilibrio, información completa, costos de transacción nulos, que fueron sostenidos por economía neoclásica, para dar más realismo a los procesos de intercambio (Alston, Eggertsson y North, 1996).

⁹ En el apartado 1.2.5 se explica el significado del término *comunidad* y su relación con las instituciones y organizaciones.

Para los neoinstitucionalistas, la racionalidad es limitada, procedimental (sujeta a reglas institucionales); en función de la utilidad, y la racionalidad individual no es equivalente a la racionalidad colectiva, por lo tanto, la maximización individual no conduce a la maximización colectiva. Esto se debe, entre otros aspectos a que el mercado es imperfecto (existen las fallas de mercado), no hay un equilibrio general, la información es incompleta y asimétrica, hay costos de transacción (North, 2006; Hirschman, 1977b; Alston, Eggertsson y North, 1996; Eggertsson, 1995; Elster, 1990).

El primer institucionalismo de autores propios de la ciencia política, pone especial atención al marco jurídico, las disposiciones administrativas que caracterizan las estructuras de gobierno, los sistemas políticos particulares y las instituciones políticas, que son analizadas en términos de desarrollo. El interés en las instituciones comenzó centrándose básicamente en la reconstrucción histórica de las formas institucionales específicas (Scott, 2008). La actividad política ha sido tratada como equivalente del mercado, y para el estudio de la política se integran supuestos de la economía y del análisis institucional proveniente de la sociología.

El nuevo institucionalismo en ciencia política no precisa de un retorno a la configuración histórica, pero trata de restablecer la importancia de los marcos normativos y sistemas de reglas para orientar y restringir los comportamientos sociales y políticos. En esta línea de análisis, el cambio institucional es un proceso que tiene que ver con la presencia de nuevos actores colectivos (organizaciones), nuevos costos de transacción, nuevas reglas del juego, como mencionaría North (2006). Una variante importante del nuevo institucionalismo en la ciencia política es que emplea el enfoque de la elección racional para explicar la construcción y el mantenimiento de las instituciones (Scott, 2008).

En el área del conocimiento de la sociología la atención en las instituciones ha sido amplia y constante, como lo prueban los estudios de Herbert Spencer (1876, 1896, 1910) y William Graham Sumner (1906) a Karl Marx (1972) Emile Durkheim ([1895] 2004), Max Weber (1924) y Talcott Parsons (1937). Este interés precede incluso al nuevo institucionalismo sociológico.

En la disciplina sociológica, para el nuevo institucionalismo resulta fundamental el papel de cultura porque contribuye a entender los motivos no económicos del comportamiento humano, así como explicar la interpenetración entre los ambientes y los escenarios organizativos, debido a que las organizaciones están conectadas a un nivel institucional con una serie de sistemas simbólicos, que no pueden explicarse sin la cultura. Para los antropólogos (Brown, 1996:13) la cultura

“[...] encierra en gran parte la misma idea que cultivación, se refiere a un proceso mediante el cual una persona adquiere por contacto con otras personas o por contacto con cosas tales como libros u obras de arte, conocimiento, habilidad, ideas, creencias, gustos, sentimientos. [...] la transmisión de formas aprendidas de pensar, sentir y actuar constituye un proceso cultural, que es un rasgo específico de la vida social humana”.

Desde la perspectiva del nuevo institucionalismo, Richard Scott expone que “la cultura no está limitada a los pensamientos o valores internos, subjetivos de los individuos, o a alguna noción amorfa de la conciencia colectiva, sino que se reconoce que constituye su propia realidad objetiva –aunque es una realidad socialmente construida–” (Scott, 1999:221), de manera que es posible apreciar el vínculo entre individuos y sus agrupaciones.

La cultura es un complejo de relaciones sociales, aspectos de significado, valores y construcciones sociales materiales y abstractas, que equivalen a la forma de apreciar el mundo, la vida y relacionarse con el entorno. El antropólogo Richard Newbold Adams advierte ya sobre la *potencialidad de la cultura* “[...], es el conjunto de significados adscrito a algún conjunto de formas o flujos de energía disponibles para el control de ese individuo” (Adams, 1983: 33), con ello no sólo se reconoce la importancia de estudiar los sistemas culturales como fenómenos sociales, sino su capacidad para influir en el mundo social y el entorno natural.

La cultura es tan diversa y compleja, que para poder entender un sistema cultural los analistas deben atender las particularidades del contexto. La consideración de la cultura ha permitido atender la influencia del ambiente en las instituciones, como una fuerza o dimensión que proporciona ventajas analíticas. Es posible que se atribuyan diferentes significados a las estructuras y esto también significa que no sólo existe una forma de ver el mundo o de racionalidad, sino muchas, debido a la variedad de mecanismos de influencia que afectan un ambiente particular, en consecuencia varían las concepciones y valoraciones de los grupos sociales con respecto a la estructura de la realidad social (Hirschman, 1977b; North, 1996, 2006; Scott, 1999; Powell y DiMaggio, 1999; Friedland y Alford, 1999; Bardhan, 2005).

La relevancia de la cultura en el estudio de las instituciones se debe a que la propia cultura es considerada una institución informal, sin la cual no podría entenderse la influencia de las instituciones en la estructura de las organizaciones en una sociedad concreta. A partir de la apreciación de la cultura podemos advertir la diversidad de tradiciones culturales y aprovechar las potencialidades de los contextos.

Es importante agregar que los neoinstitucionalistas como North (1996, 2006), Eggerstsson (1995,1996), Knight (1992), Scott (2008), entre otros, no sólo se refieren al nuevo institucionalismo como una corriente de pensamiento, sino como una teoría, de la que ellos son los cirujanos conceptuales. El antecedente inmediato de la teoría del nuevo institucionalismo fue el enfoque del institucionalismo, que consistió en explicar *por qué* surgen las instituciones, a fin de comprender el comportamiento humano, considerando que las instituciones hacen posible la interacción que nos permite observar el impacto en los intereses colectivos de una sociedad, desde esta perspectiva ya existe una valoración importante con respecto a la cultura para hacer evidentes “[...] las múltiples formas de dominación que operan en la sociedad” (Diggins, 2003: 33).

1.1.3 El institucionalismo

El institucionalismo surge como una reacción a la teoría económica neoclásica a la que debate la existencia de relaciones perfectas en el mercado. Esta perspectiva teórica se centra en el estudio de las instituciones, creadas para solucionar problemas de acción colectiva, disminuir costes de transacción, corregir problemas de información incompleta, entre otros; todos con implicaciones económicas.

Las instituciones y las organizaciones en el nuevo institucionalismo son el marco de las conductas colectivas y de las elecciones individuales. La teoría neoinstitucionalista tiene antecedentes en el institucionalismo norteamericano del sociólogo, economista y antropólogo Thorstein Veblen (1857-1929), considerado su fundador, define las

instituciones como los hábitos de pensamiento y acción dominantes en una comunidad social. A T. Veblen su formación en sociología y antropología le permitió advertir el peso de la cultura en las elecciones de los sujetos (Diggins, 2003), así intentaba comprender la influencia de los valores, tradiciones, las leyes y la cultura, en la conducta económica de los individuos, así lo constata José Ayala:

Veblen postuló que en la realidad, la economía es una red de instituciones y valores que organizan y modelan el comportamiento económico de los individuos y que, en consecuencia, los individuos no sólo reaccionaban y tomaban decisiones frente a los cambios en los precios (relativos), sino también consideraban las instituciones (Ayala, 2005: 33).

Veblen reunió los conocimientos de la economía y la antropología para encontrar la clave de las relaciones sociales, tal y como lo explica John Patrick Diggins:

El no investigó en las profundas teorías estructurales y las leyes de la oferta y la demanda, supuestamente responsables de la manera en que se comportan los mercados, sino cómo se comporta realmente la gente en su vida cotidiana. Ese giro de lo teórico a lo real induce a Veblen al mundo del posestructuralismo y particularmente el de la semiótica, la cual postula que toda realidad es una serie de signos y símbolos. En la teoría de Veblen, lo que importa no es la producción de bienes ni ganarse la vida, sino la forma en que el dinero, como símbolo, es exhibido y actúa como signo de poder” (Diggins, 2003: 35).

Veblen no sólo acerca a la economía con la antropología y ofrece perspectivas nuevas de la realidad social, sino que logra contribuir al estudio de las relaciones de poder humano, expone la influencia de las fuerzas inamovibles del pasado, de las costumbres inmutables o lo que llama los “rasgos arcaicos” (Diggins, 2003: 9-47). Para Veblen la fuerza rectora que dominaba las relaciones humanas no estaba en el mercado, sino en las prácticas culturales, particularmente el consumo en todas sus formas.

Otro personaje destacado del institucionalismo y del nuevo institucionalismo es John R. Commons (1862-1945), quién considera que el centro del análisis del nuevo institucionalismo son las instituciones a las que concibe como producto de la organización activa, las reglas de actividad y la acción colectiva. La acción colectiva puede expresarse como costumbre o como organización activa; es decir, puede tratarse de una acción desorganizada u organizada, debido a que “la acción colectiva controla la acción individual” (Commons, 1934:73).

En Veblen y Commons ya había una preocupación por los mecanismos en que ocurría la acción social y económica, ambos se esforzaron por hacer de la economía una ciencia más empírica, más real. La acción colectiva no sólo produce las instituciones, sino que es producto de éstas, y no puede explicarse sin vislumbrar los mecanismos de control y de inducción de las estructuras institucionales.

Hay más autores como Wesley C. Mitchell (1874-1948) y Clarence Ayres (1891-1972) que escribieron entre guerras de principios del siglo XX, periodo de reconocido apogeo de esta corriente de pensamiento; tras la segunda guerra mundial comenzó el declive y cobró éxito el keynesianismo en el panorama económico. Desde entonces y hasta la década de los setenta el pensamiento institucional disminuye en la economía y el estudio de las instituciones fue retomado por la sociología (San Emeterio, 2006: 49).

El institucionalismo se planteaba la búsqueda de instituciones, organizaciones o reglas óptimas, mediante la construcción de un enfoque transdisciplinar integrado por perspectivas analíticas de la economía, la ciencia política, la sociología y la

antropología, para el estudio del papel de las instituciones; de esta manera, asumía una perspectiva de análisis multidisciplinaria.

El nuevo institucionalismo recupera del institucionalismo tradicional la preocupación por las instituciones¹⁰, y aprovecha los conocimientos de las instituciones aportados desde diversas perspectivas históricas, sociológicas y la elección racional. En el nuevo institucionalismo hay un acercamiento a la elección racional, en la perspectiva de algunos especialistas en el tema el neoinstitucionalismo muestra una mayor comprensión de los fenómenos que resultan de las interacciones sociales e institucionales, como podemos ver en la siguiente cita:

El surgimiento espontáneo de las instituciones en las sociedades se explica por los modelos mentales compartidos e ideologías que determinan las percepciones de los actores en situaciones de interacción en las cuales la cultura y las creencias conductuales tienen un papel relevante. El desempeño de las instituciones depende de la interdependencia en el medio ambiente en el que operan y la interpretación de la situación en la que se encuentran los actores (Vargas, 2008: 49).

También reconoce la autonomía de los actores y la influencia de las macroestructuras; se trata de una continuación de la crítica a la economía clásica¹¹, pero con una postura más conciliadora y una visión más optimista de las instituciones que la expresada en el pensamiento de Veblen. Para los teóricos del nuevo institucionalismo, la diferencia básica entre el institucionalismo y el nuevo institucionalismo es que el primero utiliza suposiciones poco realistas y no atiende el cambio histórico; mientras que en el segundo estas debilidades intentan ser subsanadas.

El enfoque del nuevo institucionalismo¹², tiene influencia en otras tantas teorías, plantea una nueva forma de entender las instituciones y proporciona herramientas metodológicas para explicar el efecto de las estructuras institucionales en el comportamiento colectivo, la cooperación y la acción colectiva, sin tener que partir de generalizaciones abstractas referidas a diversas sociedades, como afirma el académico José Ayala:

La acción colectiva de los individuos y grupos sociales, sus contradicciones, conflictos y lucha por el poder, y por supuesto, las propias reglas, transcurren, en mayor o menor medida, en el mundo de las instituciones. El conjunto de estos elementos, no sólo las instituciones, restringen las elecciones egoístas y maximizadoras (Ayala, 2005: 27).

El neoinstitucionalismo tiene una influencia multidisciplinaria que pone en la mira a las instituciones; en la economía, por ejemplo, incorpora la consideración sobre los costos de información, de transacción y restricciones a los derechos de propiedad. En este orden de ideas, las instituciones moldean, restringen y también posibilitan la acción

¹⁰ Aunque el estudio de las instituciones no es exclusivo del institucionalismo, ni del nuevo institucionalismo.

¹¹ Crítica iniciada por los institucionalistas americanos quienes “rechazaron frontalmente” el teorema de la “mano invisible”, o el comportamiento maximizador del *homo economicus*. A diferencia del institucionalismo, el nuevo institucionalismo pretende complementar la teoría económica de gabinete dando mayor realismo a los procesos económicos e incorporando el análisis de las instituciones (San Emeterio, 2006).

¹² Es importante mencionar que entre el extenso grupo de académicos que se reconocen como neoinstitucionalistas existen discrepancias sobre si el individuo se comporta como maximizador de su utilidad, y puntos de acuerdo, como la capacidad analítica de las instituciones, el tema de los derechos de propiedad y los costes de transacción, relevantes no sólo en la economía, sino las otras áreas de conocimiento de esta teoría (San Emeterio, 2006).

colectiva, debido a que las reglas, valores y procedimientos institucionales garantizan la propia acción colectiva y evitan las conductas oportunistas. Para introducirnos más en el problema de la acción colectiva, seguiremos la reflexión que Mancur Olson (1992) realiza para entender el comportamiento de los grupos.

1.1.4 El problema de la acción colectiva

Las instituciones tienen efectos en nuestras conductas y elecciones, nos inducen a conductas deseadas socialmente, haciendo que las conductas indeseadas sean más costosas mediante un sistema de sanciones y recompensas. La acción colectiva es una conducta deseada, pero también supone un problema planteado por Mancur Olson en la década de los sesenta: la *no cooperación*.

Mancur Olson fue un distinguido economista y sociólogo, cuyo análisis sobre la *acción colectiva* contribuyó a entender la conducta de grupo, y su influencia trascendió a la sociología, la ciencia política y la antropología (Sandler, 1992). Olson mostró en *The logic of Collective Action*¹³ que las acciones de los miembros del grupo pueden mejorar, pero también pueden complicar el bienestar colectivo.

La acción colectiva sigue siendo un tema de interés en las ciencias sociales. Uno de los supuestos básicos es que la racionalidad individual no necesariamente es compatible con la racionalidad colectiva; esto significa también que los intereses individuales no son siempre los intereses de grupo, y por esta razón es posible que un individuo que participa colectivamente, actúe en función de sus intereses, oportunidades y beneficios, dando lugar a conductas oportunistas y ventajosas.

A Olson le interesaba analizar cómo era posible que existiera la acción colectiva para producir bienes comunes entre individuos con intereses individuales, y encontró que la acción colectiva se relaciona ampliamente con los bienes públicos¹⁴, dado que aquellos bienes derivados, tienen la característica de estar dirigidos a todos los miembros de un grupo y su uso o servicio no se puede excluir o impedir a nadie.

En términos de Olson “[...] aquellos que no compran o no pagan alguno de los bienes públicos o colectivos no pueden ser excluidos o impedidos de participar en el consumo de ese bien, como sí pueden serlo cuando se trata de bienes no colectivos” (Olson, 1992: 24-25); en este sentido, la acción colectiva se construye en torno a intereses y oportunidades.

Esto implica que cuando hay intereses comunes o colectivos, la acción individual sólo será capaz de contribuir con el interés común si tiene suficientes incentivos para cooperar; en este contexto surge lo que Olson llama *el problema de la acción colectiva*, que vuelve relevante el papel de las instituciones y las organizaciones, porque contribuyen a inducir y a los individuos a conductas deseadas. Esta teoría sirve para explicar *cómo* se integra la acción colectiva y los intereses e incentivos de los individuos que participan.

¹³ Título original de *La Lógica de la Acción Colectiva*, cuya primera edición fue en el año de 1965.

¹⁴ Entendemos que bienes públicos son aquellos de los que todos podemos beneficiarnos, hayamos contribuido o no de alguna forma para su provisión, como la (defensa nacional, el alumbrado público, la recepción de las señales de radio, entre otros).

Mancur Olson considera que el problema de la acción colectiva es la tendencia oportunista a beneficiarse de algún bien colectivo, sin cooperar para obtenerlo, así denomina *free rider* a quién se beneficia del trabajo de los demás con el mínimo esfuerzo. Cuanto más grande es el grupo, más posibilidades hay de que existan conductas oportunistas, mientras que en los grupos pequeños el bien individual está asociado al bien colectivo.

Olson plantea que el bien público producido es en sí el incentivo para realizar la acción, en tanto, en la medida que los agentes se beneficien, se limitan los incentivos de aquellos a contribuir de manera voluntaria a los costes, y sabiendo que todos resultarán igualmente beneficiados de los resultados, habrá una tendencia al comportamiento oportunista en donde los agentes intentarán beneficiarse a través de la acción de los otros.

Así, el tamaño y la composición del grupo, son componentes relevantes que propician el rendimiento o deterioro del bienestar colectivo. Cuanto mayor sea el tamaño del grupo, habrá más sujetos que fallen en su contribución (porque de cualquier manera será beneficiados del bien colectivo); y viceversa, si el grupo es pequeño, los sujetos tienen menos oportunidad de no cooperar, porque la vigilancia, el conocimiento de los miembros y el trato cara a cara, disminuirán los incentivos para realizar conductas oportunistas.

En opinión de institucionalistas como Todd Sandler (1992), la lógica de Olson identifica importantes factores o influencias relacionadas con los fracasos colectivos, como son el tamaño, la composición, el diseño institucional. Todos estos elementos están relacionados con el desempeño de la colectividad en la optimización del bienestar de sus miembros.

Las cuidadosas propuestas sobre la acción colectiva de Olson han aportado herramientas conceptuales y analíticas al campo de la acción colectiva y, consecuentemente, se ha generado el seguimiento del tema desde diversas áreas del conocimiento y corrientes de pensamiento como el nuevo institucionalismo y la elección racional. El problema de la acción colectiva visto desde el nuevo institucionalismo o neoinstitucionalismo, es un intento de explicar la relación de la acción colectiva y las instituciones formales e informales.

Para Jon Elster, uno de los teóricos más representativos de la teoría de la elección racional, la mayor parte de la cooperación se debe a motivaciones no egoístas, “actuar racionalmente es hacer lo mejor posible por uno mismo” (Elster, 1990: 36). Es importante mencionar que para teóricos del nuevo institucionalismo como Eggertsson (1996) los argumentos de la elección racional resultan inválidos en los estudios sociales porque lo racional es cultural. Justamente en este punto radica la relevancia del concepto de Elster, porque incluye la cultura; a partir de su crítica a los propios conceptos de la elección racional, Elster reconoce que la racionalidad no sólo cambia de una cultura a otra, sino de un individuo a otro, destacando el efecto de la diversidad cultural en las conductas, elecciones y consumos.

Para Elster la acción racional¹⁵ es instrumental, por tanto está orientada hacia los resultados; así los deseos y oportunidades sirven para explicar la naturaleza de la acción.

¹⁵ El concepto de racionalidad de Elster es resultado de la crítica que hace a la economía clásica y a la propia teoría de la elección racional de la que forma parte, donde existe el supuesto de racionalidad

La gente difiere en sus deseos tanto como en sus oportunidades, en tanto que las oportunidades son más fácilmente observables y no son entidades aisladas, sino que pueden afectarse mutuamente en forma directa. El modelo de acción racional de Elster propone mecanismos de negociación para resolver problemas de cooperación descentralizados, mientras dejaba para las instituciones formales la resolución de problemas centralizados que implicaban mecanismos legales.

Según Elster (1990) existe la posibilidad de que las personas elijan pese a que las creencias de los sujetos puedan ser erróneas y también que no puedan tener conciencia de ciertas oportunidades, pero esa elección cualquiera que sea, *es racional en tanto la gente haga lo que crea que tendrá el mejor resultado general, aunque sus resultados lleguen a ser adversos*. En este orden de ideas, Elster aporta a la elección racional un concepto de racionalidad más realista y aplicable a cualquier realidad cultural y económica.

Pero la acción también está guiada por normas sociales, así lo expone Elster, “cuando la gente obedece normas, a menudo tiene un resultado particular en la mente: desean evitar la desaprobación de la gente. La conducta guiada por la norma es apoyada por la amenaza de las sanciones sociales que hacen que sea racional obedecer las normas” (Elster, 1990:120), ya que una vez que los individuos han internalizado las normas, éstas se rigen por sí mismas.

La acción colectiva entonces surge de acciones individuales cuyo origen se encuentra en el estado de naturaleza, la cultura y las instituciones formales. En este debate se mueven las disertaciones del nuevo institucionalismo que intentan resolver el problema de la acción colectiva planteado por Olson ¿cooperar o no cooperar?

El problema de la acción colectiva despierta el interés de diversos teóricos que intentan resolverlo a través de diferentes vías: mediante la justificación de la necesidad del Estado para mantener la paz, utilizando la teoría de juegos¹⁶ (dónde el juego más famoso ha sido el *dilema del prisionero*), con explicaciones biológicas acerca del comportamiento individual, como efecto de la estructura social, la solidaridad y el altruismo.

El historiador y economista Douglass Cecil North, en su afán de comprender el desempeño económico a través del tiempo, propone el regreso al estudio de las instituciones, y es reconocido como uno de los fundadores del nuevo institucionalismo. North (2006) ve las instituciones como límites y guías para la conducta humana en sociedad, debido a que reducen la incertidumbre de los sujetos que se encuentran interactuando con información incompleta¹⁷, porque el orden institucional (formal e informal) limita las conductas egoístas y ventajosas, e incentiva conductas deseadas socialmente. En la perspectiva de North, las instituciones son una alternativa para

instrumental (maximización de la utilidad) e ilimitada. Elster concibe la racionalidad como el producto de las emociones (propias de los seres humanos) y la información limitada (límites de cálculo) que el sujeto posee sobre la factibilidad (conjunto de oportunidades) del resultado de la acción, considerando que en el mundo real no siempre es posible contar con información completa (Elster, 1990).

¹⁶ Véase Von Neumann y Morgenstern (1944) consiste en la predicción de la conducta estratégica de los actores que eligen racionalmente para maximizar su utilidad.

¹⁷ Douglass C. North (2006) ya ha superado el supuesto de la competencia perfecta y el mercado perfecto de las teorías económicas tradicionales y sostiene que en el mundo real la elección individual está basada en información incompleta y competencia imperfecta.

resolver el problema de la acción colectiva y comprender no sólo el cambio económico, sino el cambio histórico.

Hemos visto que tanto el nuevo institucionalismo como la elección racional han mostrado su interés común por explicar la acción colectiva, la elección racional y la estructura institucional. En la lógica de expositores del nuevo institucionalismo, lo que en realidad explica la acción son los deseos de la persona junto con sus *creencias* acerca de las oportunidades (Elster, 1990; Eggertsson, 1995:19; Ayala, 2005: 41; Ortíz, 2006: 21). Estos supuestos son punto de encuentro entre teóricos de la acción racional y el nuevo institucionalismo; puntos de encuentro en los que estudiosos como Jack Knight (1992) llegan a plantear una complementariedad. Knight, muestra cómo las acciones estratégicas (de la racionalidad colectiva e individual) y los juegos de negociación, tienen un lugar en el desarrollo y mantenimiento de las instituciones.

1.1.5 El problema de la acción colectiva en el nuevo institucionalismo

El nuevo institucionalismo hereda el interés de la teoría económica por comprender primero la conducta humana, para luego explicar la conducta económica de las sociedades, estas observaciones conducen a algunos exponentes de la teoría hacia la antropología. En esta línea de pensamiento Russell Hardin (1982) es uno de los teóricos después de un intenso trabajo analítico, encuentra respuestas en la cultura.

Hardin intenta explicar los resultados colectivos en términos de motivaciones individuales, haciendo una distinción antagonica entre la racionalidad individual y la acción colectiva. Sus análisis de la acción colectiva los dirige hacia la teoría de la elección pública. R. Hardin sustenta su estudio en dos tradiciones analíticas: la teoría de los bienes públicos (Samuelson, 1954 y Olson, 1952) y la teoría de juegos; hecho que lo lleva a explicar la lógica de la acción colectiva como equivalente del dilema del prisionero. Aunque explica la motivación individual de los individuos como estratégica (cada uno realiza su propio cálculo de costes y beneficios de participar en una acción concreta), resultan particularmente interesantes sus menciones a la organización comunitaria, donde considera la relevancia de las normas comunitarias y la cultura (Hardin, 1995, 2005)¹⁸.

Otros enfoques teóricos de la acción colectiva defienden que el fundamento de la acción colectiva es la cooperación o el altruismo (Taylor, 1982, 1991, 1995; Axerlod, 1996; Howard Margolis, 1981, 1982; Dawes, Van der Kragt y Orbell, 1988). Estos estudios pueden distinguirse porque no sólo consideran la relevancia del actor, sino de la acción y sus resultados sociales.

En el nuevo institucionalismo existe un interés por mostrar la fuerza coercitiva e invisible de las instituciones y se expone al actor y a las organizaciones como formas socialmente modeladas por sus contextos, donde se marcan las posibilidades y los alcances de la acción. En este enfoque, Alonso y Garcimartín definen la *acción colectiva* como “[...] el esfuerzo deliberado que realizan dos o más agentes antes de

¹⁸ Los antropólogos sostienen que las normas que rigen la interacción social son parte de la cultura (Murdock, 1987).

actuar conjuntamente a la búsqueda de un determinado resultado que se considera deseable para todos” (Alonso y Garcimartín, 2008: 46). Esta visión es bastante más optimista que la de Hardin, y nos permite estimar que los agentes se benefician más actuando colectivamente que si actuaran individualmente.

En el caso de Jon Elster, el problema de la no cooperación en la acción colectiva surge porque es difícil hacer que la gente coopere para el beneficio mutuo. Habitualmente, para el grupo es mejor si todos cooperan, aunque no cooperar puede generar más beneficios individuales y la posibilidad de conductas oportunistas en la acción colectiva; lo cual es una amenaza y un riesgo para los intereses colectivos, como acertadamente lo refiere Elster: “*Cooperar* es actuar en contra del propio interés de manera que beneficie a todos si algunos o posiblemente todos actúan de este modo” (Elster, 1990:127).

Los teóricos interesados en resolver el problema de la acción colectiva planteado por Olson (1965) intentan encontrar soluciones a la no cooperación, para lograr que todos los individuos que forman parte de un grupo cooperen mutuamente. Elster se refiere a dos tipos distintos de cooperación: a) como actos individuales y b) como pauta de conducta cooperativa (conjunto de actos). A estos tipos, también hace dos propuestas: en los actos individuales el mecanismo para solucionar la no cooperación es la *negociación* y para las pautas de conducta cooperativa funciona *la institución*.

Tabla 1. Problema de no cooperación

Problema de no cooperación	Soluciones
a) Individual	Negociación
b) Colectiva (pautas de conducta)	Institución

Fuente: Elaboración propia a partir de Elster (1990)

Elster encuentra dos errores cuando se trata de explicar la conducta cooperativa: a) creer que existe una motivación privilegiada, y b) creer que cada instancia de cooperación puede explicarse mediante una motivación. En opinión de Elster “[...] la cooperación se produce cuando y debido a que diferentes motivaciones se refuerzan unas a otras” (Elster, 1990: 132).

Otros neoinstitucionalistas que intentan resolver el problema de la acción colectiva planteado por Olson, atribuyen la *no cooperación* a la persistencia de instituciones ineficientes (Hirschman, 1986a; Jepperson, 1999; Ayala, 2005; San Emeterio, 2006; Alonso y Garcimartín 2008). En la visión del recientemente fallecido Albert O. Hirschman, estudioso de la acción colectiva, la razón del famoso fenómeno del “viaje gratis”, o *free rider*, enunciado por Olson, es que la acción colectiva implica numerosos obstáculos con respecto a la acción individual, uno de estos obstáculos es que los costes de participación podrían superar los beneficios:

“[...] un individuo racional, motivado por el interés propio, permanecerá de ordinario a un lado y esperará que otros «hagan el trabajo sucio», mientras el resultado de sus esfuerzos pueda ser disfrutado también por él, independientemente de que colabore o no” (Hirschman, 1986a: 93).

La crítica que Hirschman hace a Olson es el hecho de que sus agentes, si bien son eficientes, ingeniosos y astutos, *carecen de historia*. Hirschman se acerca más a la consideración de acción colectiva en un contexto; con ello sugiere que los beneficios-costes de las acciones de experiencias pasadas nos llevan a reaccionar de manera excesiva ante una nueva elección, y a esto lo llama “efecto de repercusión”, así señala: “Pero en sí mismo, este efecto sólo reduce los costes subjetivos y aumenta los beneficios de cualquier acción colectiva que se contemple, de modo que no destruye la lógica del viaje gratis” (Hirschman, 1986a: 92). El argumento de Hirschman es que los consumidores se desplazan a la acción pública no sólo por los resultados esperados de tal acción, sino por la decepción de errores y experiencias anteriores; y acepta que esto sólo es una explicación parcial de la acción colectiva.

Hirschman también incluye el concepto de lealtad, y explica cómo los medios (costes) de la acción se pueden constituir en fines (beneficios) (Hirschman, 1977a, 1986a). Así, según este autor, mientras más lealtad hay entre los miembros de un grupo, existen más posibilidades de mejorar los esfuerzos colectivos, mientras los miembros poco leales saldrán antes que los muy leales. Pero para que la lealtad funcione, tiene que existir la salida o abandono como posibilidad de actuación; en este sentido la actuación podría ser el fin de permanencia, abriendo la posibilidad de mejorar la organización.

Podríamos interpretar la lealtad como un grado de compromiso o identificación de los miembros de una organización, en tanto los individuos no sólo estarán vinculados al grupo por los fines o recompensas, sino por los valores comunes y el sentido de pertenencia que pueden ser una garantía colectiva de la organización.

Algunos autores como Michael Taylor (1982, 1991, 1995) Howard Margolis (1981, 1982), Dawes, Van der Kragt y Orbell (1988), han asociado el componente altruismo a la comprensión de la racionalidad en el nuevo institucionalismo para mostrar que entre las micromotivaciones del individuo no sólo hay una conducta egoísta para beneficiarse del resultado de la cooperación, sino que es posible la cooperación pensando en el beneficio altruista, donde se favorece a mucha gente.

Jon Elster (1990, 1991), con respecto a las motivaciones para la acción humana, precisa tres argumentos: primero que las decisiones para cooperar en la acción colectiva pueden estar dadas por motivaciones mixtas; segundo, expone la debilidad de la voluntad como un problema de la acción colectiva, dado que puede ser más atractivo ceder a los impulsos que provoca la debilidad de la voluntad que luchar para obtener un bien o una recompensa a largo plazo; y tercero, la decisión de cooperar puede ser ambigua, dado que la motivación de la racionalidad puede ser altruista o moralista, donde la primera es una acción puramente psicológica, mientras que la moral obedece a la condición del deber, aunque a veces resulta difícil distinguir cuando se trata de una o de otra.

Mark Granovetter desarrolla un modelo de conducta alternativa para situaciones en las que los actores tienen dos alternativas; la elección dependerá de un proceso de agregación del grupo para contar con un determinado número de cómplices de los que dependen los costes y beneficios. El concepto fundamental de este modelo es el de «umbral», que se refiere a la elección de actuar o no actuar a partir de la adhesión, y mediante secuencias temporales es posible estudiar cuándo la gente pasa de alternativas menos arriesgadas a alternativas más arriesgadas:

Sostendré que conocer las normas, las preferencias, los motivos y las creencias de los participantes en la conducta colectiva sólo pueden aportar, en la mayoría de los casos, una condición necesaria pero no suficiente para la explicación de los resultados; además, se necesita un modelo para saber cómo estas preferencias individuales interactúan y se suman.

Puesto que las teorías orientadas hacia las normas carecen de tal modelo, terminan asumiendo, implícitamente, una simple relación entre resultados colectivos y motivos individuales: si la mayoría de los miembros de un grupo toma la misma decisión con respecto a su conducta –unirse a una revuelta, por ejemplo- podemos inferir de ello que la mayoría terminó compartiendo la misma norma o creencia en relación a la situación, fuera así o no al principio (Granovetter, 1991: 72).

El objetivo de Granovetter es determinar el impacto de la estructura social (instituciones) en los resultados colectivos. Porque la gran mayoría de la literatura sobre la conducta colectiva procede como si los grupos sobre los que se discute sólo contuvieran gente que no se conoce “la estructura social dentro de los grupos que interactúan tiene una importante pero compleja relación con los resultados” (Granovetter, 1991: 85). Esta referencia nos describe la conexión entre la influencia de las instituciones y los resultados de la acción.

Los modelos de ‘umbral’ de Granovetter y los modelos de la teoría de juegos parten del supuesto de que los actores cuentan con información completa y de que cada uno de los actores que participa en la acción colectiva hace su propio cálculo del coste-beneficio de participar en una acción concreta; esta es una de las diferencias con Douglass C. North. Otra diferencia es que Granovetter propone que el funcionamiento de las redes sociales puede facilitar o dificultar el funcionamiento de cada estructura, pero para North y otros neoinstitucionalistas las redes sociales “[...] carecen de contenido, y, por lo tanto, no conllevan intereses, valores, motivos y creencias” (Friedland y Alford, 1999: 319).

La conducta colectiva a la que se refiere Granovetter se basa en una conducta individual por agregación, que es posible determinar mediante un cálculo (matemático), y no deja espacio para la consideración de otras variables, tales como los deseos de los sujetos, creencias, costumbres y diversidad, propios de la complejidad del ser humano.

Para distinguir nuestra posición sobre la *acción colectiva* de otras posiciones (Hardin, 1982; Granovetter, 1991), comenzaremos por excluir la acción colectiva espontánea, por agregación, accidental, imprevista, eventual y circunstancial; de esta forma, nos concentraremos en el caso específico de la acción colectiva en el marco de la *comunidad*, donde la acción es motivada por las instituciones y a su vez sus fines son en función de los patrones culturales y normas de sus contextos.

Desde la perspectiva que nos interesa observar la acción colectiva existe una fuerte vinculación con las instituciones, por lo tanto resulta trascendental el papel de la cultura ya que junto con las reglas y normas concernientes a la estructura formal de las instituciones definen las posibilidades de la acción y el comportamiento colectivo institucionalizado. Nos referiremos a grupos donde los sujetos no sólo se conocen entre sí, sino que comparten valores, sus interacciones están conectadas, su acción es estable, organizada y persistente, los castigos y recompensas tienen una dimensión más social y

política que económica, y su sentido de pertenecía no sólo es hacia un grupo, sino a un sistema local¹⁹.

1.1.6 Las posibilidades de cooperación en la acción colectiva de la comunidad

En la teoría del nuevo institucionalismo, Michael Taylor (1982) ha recuperado de la antropología el concepto de comunidad, que había quedado tan ajeno a las teorías políticas recientes, para mostrar que es posible encontrar la cooperación voluntaria y recíproca en un grupo, sin necesidad de que esté cohesionado por el Estado. Toma un ejemplo de la antropología, los nuer, una sociedad simple del Sudán Angloegipcio, descrita por el antropólogo Evans Pritchard (1997).

Pritchard observa las instituciones políticas y demuestra que es posible la fusión, la solidaridad y la cooperación para conservar el orden en la anarquía y la ausencia del Estado es reemplazada por un sistema de normas y valores que dictan el comportamiento colectivo.

La antropología nos ha enseñado que las comunidades poseen mecanismos de control de las conductas colectivas, como se ve a continuación en la exposición de otro famoso antropólogo político A.R. Radcliffe-Brown:

En las comunidades pequeñas puede haber poca o ninguna necesidad de sanciones penales. El buen comportamiento puede ser en gran medida el resultado de la costumbre, de la adecuada educación del individuo. Además existen otro tipo de sanciones. En primer lugar la sanción moral es distinta de la física; el individuo que ocasiona daño está sujeto a expresiones abiertas de reprobación o de burla por parte de sus conciudadanos, y de lo cual se avergüenza [...] (Brown, 2010:49).

Los rudimentos de lo que en las sociedades más complejas es la institución organizada de la justicia penal, se encuentran en los procedimientos reconocidos por el tipo de acción tomada o en el beneficio de los miembros de la comunidad, ya sea de manera directa, o apelando a medios rituales o sobrenaturales, con el propósito de castigar al delincuente o excluirlo de la comunidad (Radcliffe-Brown, 2010:51).

En términos de Radcliffe-Brown, la comunidad es un sistema local con una estructura territorial, en la que persiste gracias a que posee una maquinaria reconocida y legitimada en la costumbre, para limitar el conflicto, controlar y mantener el orden social.

En esta misma línea de pensamiento, Taylor en su *Anarchy and Cooperation* criticaba a la teoría liberal del Estado, según la cual, el Estado es necesario para que la gente coopere en los bienes públicos, ya que de otra forma las personas no cooperarían voluntariamente, en especial en los bienes públicos básicos, como: orden social y defensa. En la visión de Taylor, la comunidad posee cualidades que de alguna manera suplen al Estado. Para Taylor el problema de la acción colectiva tiene la forma del dilema del prisionero, pese a haber despertado severas críticas sobre los efectos del altruismo en la conducta, Taylor responde en *The possibility of cooperation*.

¹⁹ Aunque en los capítulos II y III se verá que existen casos de sistemas locales relacionados con comunidades transnacionales.

El modelo de Taylor (Taylor, 1982, 1991) de acción colectiva no es un modelo estático, como sucede normalmente en la teoría de juegos donde las decisiones de todos los actores se realizan simultáneamente. Ninguna decisión depende de otra tomada por otros previamente (Granovetter, 1991: 91), sino que Taylor muestra un modelo dinámico donde las propiedades centrales de la comunidad son las siguientes: hay un trato continuo que permite las relaciones directas y múltiples entre los miembros; se practica la reciprocidad (tanto “generalizada” como “equilibrada”) y se comparte un sistema de creencias y valores entre el colectivo.

La comunidad en Taylor (1991) es una condición necesaria para el orden social y es la base social más importante para la acción colectiva. La acción colectiva descrita por Taylor tiene las siguientes características:

1. Surge en la comunidad.
2. Se compone de grupos pequeños.
3. Hay mayor control de la cooperación y menos incentivos y posibilidades para conductas oportunistas (todos los miembros se conocen).
4. La cooperación y la elección no sólo se basan en incentivos económicos y materiales, sino en la aceptación social y un sistema de recompensas sociales y castigos.

Michael Taylor sostiene que la acción colectiva revolucionaria surge y se sostiene de la comunidad, porque hace racional la cooperación condicional (uso de recompensas-sanciones) y efectivo el uso de sanciones sociales. Taylor expone que es más factible que la cooperación condicional tenga más éxito en grupos pequeños que en grupos grandes:

Es más probable que tenga éxito en condiciones en las que las relaciones entre la gente son las características de una *comunidad*, no sólo porque se controla con mayor facilidad la conducta individual, sino porque una comunidad fuerte tiene a su disposición una serie impresionante de sanciones sociales positivas y negativas, que han sido enormemente efectivas para mantener el orden social y para proporcionar otros bienes públicos en todas las sociedades precapitalistas y continuaron desempeñando un importante papel posteriormente, aunque a veces mediante formas atrofiadas y atenuadas (Taylor, 1991: 108-109).

Taylor sostiene que las sanciones se pueden utilizar como incentivos selectivos, y no sólo para persuadir a los individuos para que contribuyan o participen, sino también para reforzar la cooperación condicional que siempre es un asunto precario. Taylor se está refiriendo a una comunidad más o menos cohesionada, por ello hace una distinción entre comunidades “débiles” y “fuertes”, con menos y más cohesión entre sus miembros respectivamente.

El modelo de Taylor muestra que a medida que aumenta el grupo, aumenta proporcionalmente la dificultad para lograr la cooperación condicionada, por ello resulta inadecuado aplicarlo para grandes grupos con información incompleta; hecho que ha llevado a sus críticos a calificarla como una de las visiones más pesimistas. No obstante, para el análisis que nos ocupa, la obra de Taylor representa un esfuerzo importante para examinar las condiciones específicas de la cooperación en el contexto de la comunidad. Tanto en el modelo de Taylor como en el de Elster, el altruismo es un motivo de primer orden para explicar la conducta humana y la cooperación.

Robert Axelrod (1996)²⁰ se interesa no sólo por encontrar posibilidades de que surja la cooperación entre grupos que comparten un territorio común, sino también que evolucione, de tal manera que llega a concebir la cooperación como una conducta estratégica donde la reciprocidad proporciona ventajas para la propia conservación del grupo.

Nos parece que las reflexiones de Michael Taylor y de Robert Axelrod no sólo convergen en el tema de la cooperación, sino que además se complementan, porque están develando dos lados de la cooperación (social y biológica-racional) que sirven para entender la elección individual y la propia acción colectiva.

Ambos están tratando cuidadosamente los aspectos de lugar y el tiempo, pero Taylor se concentra más en la influencia de los sistemas de valores compartidos y el sentido de pertenencia, que son variables culturales, y Axelrod muestra el lado de la cooperación como conducta estratégica, racional, de conservación del orden e incluso de supervivencia.

La esencia de los razonamientos de Axelrod sobre la evolución de la cooperación puede verse en sus proposiciones “Para que la cooperación evolucione es necesario que los individuos tengan una probabilidad suficientemente grande de volver a encontrarse, de modo que tengan algo que ganar en una futura interacción” (Axelrod, 1996: 30-31).

Según Axelrod la cooperación puede evolucionar en tres etapas:

1. A partir de individuos que fundamenten su cooperación en el principio de la reciprocidad, cuando una cierta proporción de interacciones se lleve a cabo con miembros de su mismo grupo (esto es, que exista la frecuencia de trato).
2. Una estrategia basada en la *reciprocidad* puede desenvolverse con éxito.
3. La cooperación fundada en la reciprocidad es capaz de salvarse a sí misma de la invasión de estrategias menos cooperativas.

Demuestra que la cooperación fundada en la reciprocidad resulta ser estable en el mundo biológico; de acuerdo con Darwin, argumenta que es posible la cooperación entre individuos de la misma especie e incluso de especies diferentes. Con su teoría²¹ Axelrod pretende encontrar la clave del origen y la permanencia de la *cooperación* en las pautas de las conductas observadas para animarla y sostenerla; el autor parte de los motivos que impulsan la cooperación, para determinar el efecto en un sistema social completo. Podríamos esquematizar la perspectiva de Michael Taylor y Robert Axelrod de la siguiente manera:

²⁰ Axelrod no sólo se interesa en la cooperación entre personas, también le interesan las organizaciones y aunque su enfoque es estratégico la interacción no tiene como fin vencer a los otros, sino obtener mayor cooperación, acción que señala como fundamento de la reciprocidad.

²¹ Axelrod (1996) analiza el batallón de la guerra de las trincheras que estaba formado por alrededor de 1000 hombres donde todos los oficiales y la mayoría de los soldados se conocían de vista, era una unidad suficientemente pequeña para controlar la conducta individual de sus hombres, a través de medios formales e informales. Las pérdidas de uno de los bandos eran la ganancia del otro. Mientras para los Aliados las pérdidas iguales de ambos bandos significaban una ganancia neta porque antes o después los recursos humanos de Alemania habrían de agotarse. El resultado: en condiciones de interacción sostenida, el resultado podría ser la mutua cooperación fundada en la reciprocidad. La experiencia de la cooperación mutua y sostenida modificó los pagos de los jugadores e hizo que la cooperación mutua fuera mucho más apreciada que antes.

Tabla 2. Componentes de la Cooperación

COMUNIDAD	AMBIENTE
Cultura	Ser humano
Sentido de pertenencia	Frecuencia de trato
Reciprocidad (valores)	Reciprocidad (estrategia)
Altruismo	Conservar el orden,
Motivaciones interindividuales	Motivaciones intraindividuales
Recompensas y sanciones	Supervivencia
Reduce la incertidumbre	Reduce la incertidumbre
PAUTA CULTURAL	RACIONALIDAD

Fuente: Elaboración propia, a partir de los textos de Michael Taylor (1991) y Robert Axelrod (1996).

Con la referencia a Taylor no buscamos extender o exportar el término de comunidad a otros contextos, sino que pretendemos rescatar la importancia del concepto, porque las creencias y valores que inspiran la solidaridad y la reciprocidad son una potencialidad para facilitar la acción colectiva, en tanto que la pertenencia a la comunidad como tal y a organizaciones específicas reduce la incertidumbre de los miembros que tienen más incentivos para cooperar que para no cooperar en acciones colectivas.

En el esquema de Taylor, la elección de cooperar obedece a macromotivaciones, incentivadas por el sistema de normas y valores de las comunidades. La antropología ha mostrado numerosos pueblos para los que la ayuda mutua y el trabajo colectivo son un factor beneficioso de orden cultural, indispensable para la subsistencia de algunas sociedades simples (Adams, 1983; Godelier, 1998; Harris, 1985; Sahlins, 1964).

En la línea del nuevo institucionalismo, los estudios de acción colectiva de la fallecida premio nobel Elinor Ostrom (2000) se realizan también en comunidades. Ostrom se inspira en Hardin y Olson, y aplica su análisis a fenómenos empíricos, se enfoca en procesos de autoorganización en torno a los recursos naturales. Ostrom muestra el caso de comunidades rurales e indígenas donde a partir de la autogestión se resuelven problemas relacionados con la acción colectiva a los que se enfrentan quienes comparten recursos comunes.

Ostrom identifica las instituciones subyacentes utilizadas en aquellos casos con éxito de gobierno y administración de los recursos de uso común, y compara las instituciones utilizadas con los casos en donde la autoorganización fracasa en el uso y administración de los bienes públicos locales. Su estudio se centra en cómo los individuos evitan ser oportunistas o *gorrones*, logran altos niveles de compromiso, forjan nuevas instituciones y supervisan la conformidad de las reglas con los sectores. Siguiendo el problema de la acción colectiva y la tragedia de los bienes comunes de Hardin, Ostrom plantea otras vías posibles:

Quando muchos apropiadores dependen de un recurso de un RUC -recursos de uso común-determinado como fuente de actividad económica, se ven afectados colectivamente en casi todo lo que hacen. Cada individuo debe tomar en cuenta las elecciones personales de los otros cuando evalúa sus elecciones personales [...] Las ganancias que reciben de sus esfuerzos de apropiación son menores cuando las decisiones se toman de manera independiente de las que hubieran sido de otro modo: en el peor de los casos pueden destruir el propio RUC (Ostrom, 2000:77).

En esta línea de pensamiento neoinstitucionalista, Alonso y Garcimartín encuentran dos formas de acción colectiva: como costumbre, y como organización activa; donde la primera es una acción desorganizada y la segunda es organizada. Así consideran que:

Buena parte del proceso histórico de desarrollo ha consistido en convertir reglas informales o espontáneas en reglas organizadas y conscientes, a través de un proceso de «selección artificial», es decir, deliberada. El surgimiento de la *common law*, nacida en los países anglosajones del derecho consuetudinario, constituye para Comons un ejemplo extraordinario de este proceso de selección madurado en la historia (Alonso y Garcimartín, 2008: 37).

Esta división de la acción colectiva, siguiendo a North, nos muestra cómo se lleva a cabo el cambio social, casi imperceptible en la cotidianeidad, pero evidente en las instituciones. Y no es otra cosa que el cambio en las reglas, a medida que el tamaño y las condiciones de la sociedad se van modificando, es preciso establecer mecanismos de control que mantengan el orden y aseguren el cumplimiento de normas y reglas para el mantenimiento del bien común, público o privado.

Sin embargo, hay quienes no comparten la posición de que la cooperación y la reciprocidad estén conectadas con el nivel institucional y puedan ser fundamento de la acción colectiva, como el académico Fernando Aguiar, para quién la acción colectiva sigue siendo estratégica y dinámica, como en el dilema del prisionero:

A la hora de construir modelos para explicar problemas reales de acción colectiva conviene destacar, en primer lugar, que tales acciones suelen prolongarse durante cierto tiempo y, en segundo lugar, que la participación de un individuo depende en gran medida de lo que hagan los demás (Aguiar, 1991:14).

Scitovsky también entiende la cooperación como estrategia, y se concentra en analizar la relación coste/beneficio y parte del principio de escasez, desde donde plantea cómo los individuos deben satisfacer sus deseos y necesidades, cuando disponen de medios insuficientes (Scitovsky, 1986:64). Así, sugiere que cuando el individuo ejecuta la acción (colectiva), está obteniendo un beneficio.

Para los autores de la teoría de los movimientos sociales, la acción colectiva tiene que ver con el desarrollo de una conciencia y una creencia compartida, a partir de la cual se establecen vínculos sociales; en el caso de la cooperación en la comunidad, los sujetos internalizan las pautas culturales en su cotidianeidad, desde donde se modelan los comportamientos colectivos.

Los factores contextuales de la comunidad que constriñen y orientan la acción, tienen fundamentos históricos y son hechos recurrentes y heredados de la tradición de la que son parte. En la perspectiva del nuevo institucionalismo, los factores contextuales de los que hablamos, no son otra cosa que las instituciones informales, como las costumbres, tradiciones, normas y valores colectivos, en las que dan forma a los modelos de cooperación, solidaridad y reciprocidad.

La acción colectiva que retratan los teóricos de los movimientos sociales es una acción definida por relaciones de solidaridad y conflicto, y discontinua puesto que los propósitos de los movimientos sociales son solucionar un conflicto o una serie de conflictos, hecho que los mantiene en contante negociación; mientras la acción colectiva de la *comunidad* está dada más por la colaboración que por la contienda y el fundamento de su carácter recurrente está en las instituciones; ello no descarta la posibilidad de movimientos sociales, ni de conflicto relacionados y no relacionados con

las comunidades que nos ocupan en los capítulos siguientes (territorio mazahua); sin embargo, estas cuestiones no son el centro de nuestro interés. Nuestro propósito es explicar las formas de acción colectiva y el cambio organizativo en un espacio socioterritorial específico, cuestión que será posible visualizar mediante el análisis de la conexión entre instituciones, organizaciones y acción individual.

La perspectiva del nuevo institucionalismo tiene el propósito de explicar el cambio, y encuentra en las instituciones la vía o el conducto, dado que las instituciones permanecen, pero son afectadas por los componentes socioterritoriales, la tecnología, las dinámicas de la población, los efectos de las conexiones del “sistema mundo”; así los cambios pueden manifestarse en las relaciones entre instituciones y actores. North no rechaza la teoría de la elección racional, pero entiende de forma diferente las instituciones, y considera las variables culturales, en sí mismas, como herramientas analíticas de gran utilidad tanto en la sociología, como en la antropología y la politología, creando una reflexión holística donde pueden observarse los nexos entre los subsistemas social, político, económico y cultural.

En el tema de la acción colectiva, la comunidad es un nivel organizativo que conecta con la institución informal y permite ubicar a los individuos en tres dimensiones: a) como sujetos que forman parte de un grupo social (sentido de pertenencia), b) dentro de un contexto institucional, y c) como producto de una historia colectiva; y su expresión organizada (las organizaciones) como gestoras del cambio social.

La diferencia entre la acción colectiva institucionalizada en la comunidad y otros tipos de acción colectiva es que la persistencia cultural de la primera no requiere ser sostenida por movilizaciones colectivas periódicas o por una convención social, sino que existe reiterativamente y las instituciones mismas la reconstruyen y la reactivan favoreciendo su permanencia y recursividad en la transmisión y reproducción rutinaria de los entendimientos culturales. La acción colectiva está institucionalizada en la cultura y se mantiene y renueva en la cotidianidad de la comunidad.

1.2 Las instituciones

La idea de las instituciones como fuerzas que moldean el comportamiento colectivo la encontramos desde Emile Durkheim, quien nos plantea una serie de principios tales como los siguientes: las instituciones sociales son universales, están completamente formadas, trascienden a los individuos, los individuos están influidos por estas y las reproducen en sociedad sin tener la capacidad de modificarlas. El papel de cada ser humano es tan pequeño, entre la multitud que no logra conocer lo que pasa en los demás.

La institución para Durkheim está constituida por todas las creencias y las formas de conducta instruidas por la colectividad, por eso manifiesta la idea de que las instituciones poseen una universalidad en las sociedades o colectividades, donde la génesis y funcionamiento también les particulariza y están tan vinculadas con los hechos sociales, que incluso manifiesta que la sociología podría definirse como la ciencia de las instituciones (Durkheim, [1895] 2004).

Las reglas del método sociológico, de Durkheim, son el punto de partida para que la sociología examine las instituciones sociales, como el Estado, la familia, la iglesia, el derecho de propiedad, el contrato, las penalizaciones, entre otras. Y aunque la discusión sobre las instituciones llega a ser multidisciplinar, no hay una preocupación por los actores, ni por las dimensiones sociales de la acción.

En el pensamiento de Durkheim, los hechos sociales tienen fundamentos institucionales y destaca su independencia con respecto a las acciones individuales, su poder de coerción (que puede reconocerse en las implicaciones de resistencia de la acción individual), por ejemplo: en el caso de la moral, los usos, costumbres y hasta las modas. Asimismo, advierte la característica de ejercer presión indirecta, como en el caso de la organización económica, cuyos efectos se perciben con menor claridad (Durkheim, [1895] 2004). En este sentido, todas las acciones sociales son producto de la coerción ejercida por los códigos culturales de las instituciones, tal como el propio estilo de vida de los grupos y las sociedades.

Durkheim llama instituciones a las fuerzas colectivas recurrentes, externas al individuo, “[...] a todas las creencias y a todas las formas de conducta instituidas por la colectividad [...]” (Durkheim, [1895] 2004:20) que ante el individuo están completamente formadas y está obligado a tenerlas en cuenta, pero imposibilitado a modificarlas. En la existencia colectiva, tanto las elecciones como las acciones tienen límites éticos, morales, estéticos y del llamado sentido común, definidos por las estructuras de cada sociedad y cultura. Las formas de vida y los estilos de vida para Durkheim, no son más que una costumbre que moldea la acción. La coacción es en sí misma un estado permanente que permite la preservación de la estructura social.

En el estudio de la estructura social el neoinstitucionalismo revalora la figura de las instituciones, formales e informales y encuentra que la tensión entre ambas tiene efectos tanto en el cambio en las economías, como en el cambio social (Axerlod, 1996; North, 1996, 2006; Elster, 1990, 1991; Grafstein, 1992; Knight, 1992; Powell y Dimaggio, 1999; Ostrom, 2000; North, Wallis y Weingast, 2009;).

En el análisis del destacado neoinstitucionalista Robert Grafstein (1992) una institución es una construcción humana, producto de las elecciones, decisiones, afirmaciones y reconocimiento, son convenciones de la conducta humana y comprenden objetivos sociales. Estas regularidades sociales existen porque cada día la gente refirma tácitamente su continuación.

Las instituciones formales son las reglas formales, tales como la constitución, las leyes estatutarias, el derecho escrito, los reglamentos y los contratos, hechas para servir a intereses. Las instituciones informales se refieren a la fuerza de la cultura, que se manifiesta en códigos de conducta, normas y valores, convencionalismos, hábitos, costumbres, tradiciones, patrones culturales, respuestas colectivas tácitas (como la reciprocidad), como describe el antropólogo Adamson Hoebel:

A lo largo de la vida las sanciones negativas y disuasivas de la sociedad (desprecio, ridículo, ostracismo, privación y castigo) sirven para desanimar y corregir la desviación, y las sanciones positivas de aprobación (recompensas y prestigio) sirven para inducir la conformidad hacia las normas (Hoebel, 1975: 235).

Una característica de la cultura es que posee rasgos universales y particulares²², así los aspectos particulares o especiales de la cultura que distinguen y diferencian a los grupos sociales son elementos comunes de unión e integración hacia dentro del grupo. De esta forma, los patrones culturales son prácticas y acciones recurrentes que toman un aspecto recursivo y normativo (Hoebel, 1975).

La cultura o institución informal, junto con las instituciones formales son resultado de la interacción y los patrones de conducta recurrentes que preservan en el tiempo los actores. Las instituciones son una construcción social necesaria entre la ley y la costumbre, que forman el marco de inteligibilidad social y libertad, a partir del cual los individuos esperan “[...] superar la ansiedad de la incertidumbre y garantizar la vida en común” (Aguirre, 2004: 41), en palabras de Ángel Aguirre Baztán:

Las instituciones vienen a decir al individuo: renuncia a la parte de tu libertad individual y te garantizaré la seguridad personal [...].

Por el contrario, cuando los individuos pierden la confianza en la institución y, por lo tanto, ésta les priva de la seguridad (derrumbamiento de las «certezas parentales»), los individuos la atacan y destruyen con equivalente intensidad a la «renuncia» que la institución les pedía (como sucede con la violencia anticlerical o antiestatal) (Aguirre, 2004: 42).

Las instituciones son los marcos de acción de la interacción humana; reducen la incertidumbre debida a información incompleta con respecto a la conducta de otros, porque no necesitamos improvisar o inventar qué hacer, cómo comportarnos en una sociedad donde las normas y reglas ya están establecidas, que incluso llegamos a reproducirlas inconscientemente, porque las hemos naturalizado desde el proceso de socialización. En la teoría neoinstitucionalista, Douglass C. North se ha ocupado ampliamente del estudio de las instituciones, y las entiende como las limitaciones que los seres humanos se imponen a sí mismos:

²² Hoebel nos deja como ejemplo los distintos patrones de conducta para diferenciar a hombres y mujeres, jóvenes y adultos, en todo el mundo hay diferenciación social entre personas casadas y solteras, y también cada grupo social tiene sus propias características de conducta, aplicables sólo a sus miembros. Mientras las primeras son universales, las segundas son particulares o especiales (Hoebel, 1975: 236).

Las limitaciones institucionales incluyen aquello que se prohíbe hacer a los individuos y, a veces, las condiciones en que a algunos individuos se les permite hacerse cargo de ciertas actividades. Tal como lo definimos aquí constituyen, por consiguiente, el marco en cuyo interior ocurre la interacción humana. Son totalmente análogas a las reglas del juego en un deporte competitivo de equipos. Esto significa que consisten en normas escritas formales así como en códigos de conducta generalmente no escritos que subyacen y complementan a las reglas formales, tales como no lastimar deliberadamente a un jugador clave del equipo contrario. Y como esta analogía implicaría, las normas y códigos informales a veces son violados y en seguida se aplica el castigo corrector. Por consiguiente, una parte esencial del funcionamiento de las instituciones es lo costoso que resulta conocer las violaciones y aplicar el castigo (North, 2006: 14).

North llega a construir toda una teoría de las instituciones que empieza por el individuo, en el entendido de que las instituciones son una creación humana, evolucionan y son alteradas por los humanos (North, 2006). Las instituciones son el marco dentro del cual el individuo realiza elecciones individuales dentro de límites que permitan la conservación y el orden social a través de recompensas y castigos, costes-beneficios:

[...] los patrones de interacción que regulan y limitan las relaciones de los individuos. Las instituciones incluyen las reglas formales, escritos legales, convenciones sociales formales, normas de comportamiento informales y creencias compartidas acerca del mundo, así como las formas de ejecución. La forma más común de pensar en las instituciones es que son las limitaciones en el comportamiento de los individuos como individuos; [...] (North, Wallis y Weingast, 2009: 15)²³.

En la visión de North, el castigo termina siendo una estrategia de control social, que sirve para disminuir los incentivos a conductas de trasgresión. El margen de comportamiento socialmente aceptado que determinan las instituciones es el estándar social que comparten las comunidades, grupos y culturas; en tanto, la omisión es restringida mediante los sistemas de sanciones y castigos formales e informales.

En esta línea de pensamiento, Jack Knight entiende las instituciones sociales como el producto de los esfuerzos de los actores sociales para lograr el mantenimiento y estabilidad de una colectividad “*Las instituciones sociales se conciben como un producto de los esfuerzos de algunos para restringir las acciones de otros con los que interactúan*” (Knight, 1992:19)²⁴. Así, Knight define las instituciones sociales como conjuntos de reglas que estructuran las interacciones sociales de una manera particular, para Knight las instituciones sociales son frecuentes en todo lugar donde existe una comunidad o sociedad.

Según Jack Knight las instituciones pueden tener forma de convenciones sociales, reglas y normas; todas estas formas, tienen efectos en nuestras acciones cotidianas, estructuran las relaciones de género y la vida familiar, estableciendo estándares de conducta que regulan las relaciones de una comunidad. En este sentido constituyen una importante fuente de transmisión de conocimientos en información, de una generación a la siguiente. Knight señala algunas características fundamentales de las instituciones a) proporcionan información acerca de cómo la gente se espera que actúe en determinadas situaciones; b) pueden ser reconocidas por aquellos quienes son miembros del grupo de referencia como las reglas a las cuales se ajustan en estas situaciones; y c) estructuran las elecciones estratégicas de los actores, de tal manera que se produzca equilibrio en los resultados (Knight, 1992:54).

²³ Traducción de la autora.

²⁴ Traducción de la autora, las cursivas en el original.

En esta definición que hace Knight podemos ver que en la relación que existe entre la acción colectiva y la estructura institucional, los actores sociales crean expectativas sobre las respuestas de los otros ante sus propias acciones, es decir, pueden prever los resultados de la acción. De esta manera, Knight pretende explicar cómo las instituciones estructuran las interacciones sociales y definen las posibilidades de la acción.

En la visión de Knight las instituciones sociales hacen la vida más fácil; en un mundo de interdependencia social, proporcionan un significado a la vida y al trabajo. Ellas permiten a los actores sociales producir para lograr, con otros, beneficios que ellos no lograrían por sí solos: “En algunos contextos, estos beneficios son llamados *beneficios del comercio*; en otros, *ganancias de la cooperación*; en otros más, *ventajas de la coordinación*” (Knight, 1992: 25)²⁵.

Según Robert Grafstein (1992), en las ciencias sociales las instituciones podrían entenderse como convenciones, esto es regularidades de conducta que reflejan: a) patrones rutinarios de una organización (cuya interacción compensa la incapacidad de los individuos para actuar de manera totalmente racional); b) normas que expresan los valores o intereses de la sociedad; y c) elecciones individualmente racionales.

La influencia institucional a veces es débilmente perceptible, sobre todo en el caso de la institución informal; la presión de las instituciones pueden advertirse con mayor claridad en los casos de resistencia. Asimismo, el proceso de socialización induce a los individuos a conductas colectivas de naturaleza institucional; con ello, los seres humanos internalizamos las conductas socialmente prescritas en los estilos de vida y relaciones con los otros. Los límites institucionales restringen y estructuran los márgenes de libertad individual y colectiva en convencionalismos propios de cada cultura.

En este orden de ideas, tanto North como Wallis y Weingast (2009), y Knight (1992) están de acuerdo en que las instituciones son inherentes a la sociedad misma, son una guía del comportamiento y convivencia social, y tienen fuertes implicaciones en los patrones de conducta de la sociedad. El sentido de la acción colectiva enfatiza las particularidades de las instituciones y las características de las relaciones sociales en las que los individuos están insertos; asimismo, dan cuenta de la diversidad de convenciones sociales en el tiempo y el espacio, a través del análisis de la diversidad cultural y el cambio institucional.

1.2.1. El cambio social y las instituciones informales y formales

Cuando North se pregunta ¿cómo y por qué cambian las instituciones?, encuentra que, incluso los cambios discontinuos como las revoluciones y la conquista, no llegan a ser totalmente discontinuos, sino que “son el resultado del encajonamiento de limitaciones informales en las sociedades” (North, 2006). Aunque el cambio institucional y social ha sido atendido por varias tradiciones intelectuales, North encuentra en la cultura la respuesta de la poderosa influencia del pasado sobre el presente.

²⁵ Traducción de la autora, las cursivas en el original.

Para explicar el cambio institucional North analiza las instituciones informales y formales, y sitúa a la *cultura* como la institución informal que *conecta el pasado con el presente y el futuro*. Esta conexión es la clave para entender el cambio social (y la propia elección racional), porque las instituciones culturales son el referente o coordenadas de los individuos para realizar una elección, debido a que modelan las preferencias de las personas, deseos y motivos, a través de las convenciones sociales. Los mecanismos institucionales preservan la lógica de la organización en la reproducción y transformación sociocultural.

Las instituciones son las limitaciones ideadas por el hombre que estructuran la interacción humana. Se componen de las restricciones formales (normas, leyes, constituciones), las limitaciones informales (normas de comportamiento, convenciones y códigos autoimpuestos de conducta) y sus características de ejecución. Juntos, definen la estructura de incentivos de las sociedades y las economías en concreto (North, 1996: 344)²⁶

Cuando North habla de limitaciones informales se refiere a aquellas restricciones que no están escritas, pero sirven como márgenes de la libertad de los actores. Estos límites, constituyen el legado cultural de los pueblos, que se preservan y reproducen en la costumbre, la tradición, los códigos de conducta, las normas sociales, las ideologías y todas las relaciones sociales. De esta forma, la cultura puede proporcionar a los actores estándares de conducta individual y colectiva más sólidos que las políticas deliberadas, los contratos u otros mecanismos de las instituciones formales.

En la teoría de Douglass C. North las instituciones informales son limitaciones informales que están internalizadas durante el proceso de socialización, son el referente cultural, se expresan en las acciones colectivas y consecuentemente son vigentes en todos los momentos de nuestra vida, como: los códigos de conducta, hábitos, ideologías, creencias, valores, moral, normas de comportamiento y convenciones persistentes y continuas en la historia pese a la presencia de cambios discontinuos como las revoluciones.

North recupera el concepto antropológico de cultura, siguiendo a Robert Boyd y Peter J. Richerson para quienes la cultura consiste en la “transmisión de una generación a la siguiente, por la enseñanza y la imitación, de conocimientos, valores y otros factores que influyen en la conducta” (Boyd y Richerson en 1985: 2)²⁷, de esta forma para North “la cultura proporciona el marco conceptual basado en el lenguaje para cifrar e interpretar la información que los sentidos están proporcionando al cerebro” (North, 2006: 55).

El análisis de la cultura ha caracterizado los estudios antropológicos desde sus inicios, en la antropología clásica sir Edward B. Tylor definió la cultura como “todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor, 1975: 29).

Tylor consideró relevante diseccionar una civilización en detalles y clasificar estos en grupos, para orientar la observación hacia algún aspecto específico para descifrar la distribución geográfica y la historia del aspecto observado, hasta llegar a determinar cómo se manifiesta ese aspecto que estudia en otras áreas y momentos. Estos son datos

²⁶ Traducción de la autora.

²⁷ Boyd, Robert, y Peter J. Richerson (1985), *Culture and the evolutionary process*, Chicago: University of Chicago Press. Citado en North, 2006: 55.

relevantes para rastrear el curso de una civilización en el mundo y determinar el progreso, degradación, supervivencia, renacimiento y modificación de una civilización.

Para el análisis de la cultura es importante contextualizar las costumbres en relación a la historia y conectarlas al complejo cultural del que forman parte. Tylor propone que el estudio de estos diversos aspectos de la cultura, sirven como una especie de guía para la comprensión del presente, del futuro, son una forma de entender las etapas evolutivas de una civilización. Así Tylor muestra cómo a partir de diferentes aspectos de la cultura, como el lenguaje, las creencias, las prácticas, entre otros, es posible llegar a comprender la lógica y la racionalidad en que se fundamentan las elecciones y decisiones de otras culturas.

Para finales del siglo XIX los antropólogos y sociólogos habían llegado a reconocer generalmente que todas las culturas tienen sentido, aunque este sentido pueda seguir una lógica ajena a la nuestra, según la opinión de algunos expertos como Levy-Bruhl (Murdock, 1987: 135).

El interés por el estudio de la cultura prosperó a principios del siglo XX y antropólogos renombrados como Bronislaw Malinowski, realizaron brillantes aportaciones etnográficas (Lowie, 1946), a partir de las cuales se consideró la relevancia de los aspectos culturales y sobre cambio cultural. Entre sus hallazgos Malinowski halló que en cada cultura hay diferentes instituciones mediante las cuales el hombre consigue sus intereses vitales. En Malinowski en sus reflexiones elaboró una lista de siete necesidades individuales básicas y biopsicológicas, a partir de las cuales “[...] afirmó que el organismo social o cultura era «una vasta realidad instrumental» para la satisfacción de ellas, realidad hecha efectiva por una serie de necesidades e instrumentos colectivos primarios y secundarios, directos e indirectos, bajo la forma de instituciones” (Harris, 2009: 475).

La noción antropológica de la cultura abarca el conjunto de conocimientos socialmente construidos, como respuesta humana a la adaptación y al orden social, como puede apreciarse en la siguiente definición:

Los grupos humanos, como quiera que se les defina, son cambiantes e inciertos, y las personas pertenecen a muchas categorías en competencia, que muchas veces tienen que ver con el poder y la subyugación. La gente trabaja intensamente con lo que ha recibido para responder a sus circunstancias presentes y, al hacerlo modifica su herencia cultural (Barfield, 2000: 141).

En esta lógica, podemos apreciar la dimensión universal y particular de la cultura, puesto que existe en todos los grupos sociales, pero sus características no pueden medirse con un único criterio, debido a que la cultura es el producto de complejas causas históricas locales y contiene una variedad de capacidades tecnológicas y de aprendizaje, por lo tanto, podríamos referirnos también en plural a las culturas, considerando la relatividad cultural de los pueblos, como puede apreciarse a través de la perspectiva del ilustre antropólogo George Peter Murdock:

Las culturas contienen un número inmenso de las llamadas “respuestas coadyuvatorias”, que en sí mismas no reducen los impulsos básicos sino que meramente preparan el camino para otros actos que tienen como resultado las recompensas (Murdock, 1987: 95)

Esta referencia no sólo muestra las particularidades de las respuestas adaptativas de los pueblos o diversidad cultural, sino también su capacidad coercitiva, debido a que sirve para orientar determinados tipos de conductas, es decir, define los estándares de

conducta y los hábitos culturales deseables, bajo los cuales se produce una recompensa, así Murdock identifica los mecanismos formales e informales de control social.

Finalmente, los miembros de cualquier sociedad hacen presión unos sobre otros, a través de medios formales e informales de control social, para que se ajusten a las normas de conducta que son consideradas correctas y apropiadas (Murdock, 1987: 110).

Los mecanismos de adaptación de la cultura exponen su naturaleza diacrónica y flexible para ajustarse a los cambios, aún cuando conserva conocimientos acumulados que forman parte de la herencia social de los pueblos. Murdock ha expuesto el cambio cultural como la característica principal de la cultura, a pesar de su naturaleza conservadora, cambia a través del tiempo y de un lugar a otro.

En términos de Murdock (1987) los cambios culturales suceden por la modificación gradual de costumbres culturales existentes, esta modificación relativa de generación en generación ocurre a partir de los siguientes procesos: innovación, préstamo o copia, difusión interna, integración, eliminación selectiva y socialización. Así Murdock considera que la antropología cuenta con las herramientas necesarias para estudiar el cambio cultural:

El análisis del cambio cultural constituye un campo importante de investigación antropológica, y sistemáticamente conocemos mucho acerca de los procesos por los que ocurre el cambio y acerca de los factores que lo inducen, lo aceleran, lo retardan y lo canalizan (Murdock, 1987: 138).

Las influencias del exterior de una sociedad son otro suceso que estimula cambios culturales porque altera las condiciones de la vida social. Algunos antropólogos como Erick Wolf (1982) y Ángel Palerm (2008) se han concentrado en la influencia de unas culturas sobre otras exponiendo la conexión del sistema mundo. La naturaleza dinámica de la cultura puede apreciarse en la influencia de las culturas hegemónicas cuya capacidad de expansión ha sido la vía de grandes cambios sociales y económicos.

Las influencias de las culturas hegemónicas mediante flujos culturales contribuyen a explicar el cambio cultural a partir de la conexión de la realidad local con los procesos globales. En el caso de Wolf explica que las conexiones entre Europa, África y Asia son las que hicieron posible la acumulación de conocimientos y desarrollo de nuevas tecnologías en Europa, hechos que favorecen positivamente el desarrollo del modo de producción capitalista.

En la perspectiva de Wolf el mundo es como un sistema donde “[...] cada sociedad es una cosa que se mueve en respuesta a un mecanismo interno de relojería” (Wolf, 1982: 22), ve en el capitalismo el centro, que con su expansión transformó regiones en satélites dependientes de este centro metropolitano. De la misma manera que Wolf, Ángel Palerm proporciona herramientas nuevas para analizar el capitalismo contemporáneo destacando las conexiones globales en las nuevas tecnologías, los procesos transnacionales, las culturas viajeras y las regiones fronterizas, entre otros tipos de transferencias.

Erick Wolf y Ángel Palerm han logrado explicar grandes cambios sociales y económicos a partir de la visión del sistema mundial como un organismo vivo y en movimiento, que cambia y que no puede entenderse sin alguna de sus partes con las que esta interconectadas, a su vez cada parte tiene un funcionamiento particular donde existen también una serie de conexiones internas o flujos.

En otra línea de pensamiento, los antropólogos británicos insistieron en separar el concepto de cultura del de estructura social, por considerar que el análisis de la estructura social incluye de manera precisa la red de relaciones que conectan a los seres humanos (Brown, 1996: 217) y la observación de estas relaciones es útil para poder realizar estudios diacrónicos que expliquen el cambio social,

Hemos visto como las visiones antropológicas de la cultura y el nuevo institucionalismo tienen en común que entienden la cultura como la fuente de significación de la vida social, a partir de la cual, las sociedades modelan sus proyectos comunitarios colectivos y determinan las posibilidades de la acción y los márgenes de su libertad.

En la teoría del nuevo institucionalismo Jack Knight (1992) también sigue a Boyd y Rocherson (1985) para señalar la analogía entre el aprendizaje social y la transmisión cultural. Knight, considera que ambas formas se requieren para heredar el conocimiento de las instituciones sociales a las nuevas generaciones a través de la imitación y reforzamiento de normas y reglas; las convenciones sociales también funcionan como reglas informales²⁸. En la perspectiva de Knight, la asimetría del poder es una variable que sirve para explicar la aparición de reglas informales relacionadas con los derechos de propiedad y la organización económica, sin embargo esta relación no ha sido suficientemente atendida en los análisis.

A diferencia de los estudios antropológicos North no hace una distinción entre cultura y estructura social; utiliza ambos términos indistintamente para definir a las instituciones informales, insistiendo en que la clave para entender una pauta conductual más compleja está en procesar la información, reflexión que rescata de la antropología. La disertación de North (2006) no está referida únicamente a las sociedades simples, ya que la existencia de las limitaciones informales se presenta de manera generalizada también en sociedades complejas, donde en casos de interacciones repetidas surgen posibilidades de coordinación, North se ocupa de tres facetas de las limitaciones informales: a) extensiones, interpretaciones y modificaciones de las normas formales, b) normas de conducta sancionadas socialmente, c) normas de conducta aceptadas internamente.

La forma en que la mente procesa información no sólo es la base de la existencia de las instituciones sino una clave para entender cómo las instituciones informales tienen un papel importante en la formación de la elección tanto a corto plazo como en la evolución a largo plazo de la sociedad.

A corto plazo la cultura define la forma en que los individuos procesan y utilizan la información, por cuya razón puede afectar el modo en que se especifican las limitaciones informales. Las convenciones son específicas de la cultura, como también lo son las normas (North, 2006:62).

Eggertsson comparte con North la idea de la cercanía que existe entre las instituciones informales y la visión que la gente tiene del mundo de los puntos de vista sobre la moral y las relaciones causales (Eggertsson, 1996; North, 1996, 2006). Para North es la cultura la que proporciona la clave de la poderosa influencia del pasado sobre el presente (North, 1996, 2006).

²⁸ También para Nort (2006) y para Grafstein (1992) las instituciones son convenciones de la conducta humana.

Las instituciones formales, o limitaciones formales como las llama North, son reglas escritas que para su cumplimiento cuentan con todo un sistema legal que obliga a los individuos (ciudadanos) a cumplirlas:

Las reglas formales incluyen reglas políticas (y judiciales), reglas económicas, y contratos. La jerarquía de tales reglas, desde constituciones, estatutos y leyes comunes hasta disposiciones especiales, y finalmente a contratos individuales, define limitaciones que pueden fluctuar de reglas generales a especificaciones particulares (North, 2006:67).

Ambos tipos de instituciones nos dan una noción del desempeño de las economías, la política y la sociedad; considerar solamente las reglas formales, advierte North, nos lleva a nociones inadecuadas y a menudo equívocas, debido a que en la realidad las personas eligen en función tanto de las reglas como de las convenciones colectivas dictadas por patrones culturales. Eric R. Wolf señaló las conexiones de la cultura con las ideas y el poder a nivel de relaciones, mostrando cómo se entretajan los patrones, culturalmente distintivos, con los procesos materiales y la organización (Wolf, 2001). En este esquema, define cultura de la siguiente manera:

Lo que llamamos “cultura” abarca una amplia reserva de inventarios materiales, repertorios conductuales y representaciones mentales que se ponen en movimiento gracias a muchos actores sociales, quienes se diversifican en términos de género, generación, ocupación y adhesión ritual (Wolf, 2001: 93).

El cambio histórico en las instituciones está relacionado con la evolución de las organizaciones u organismos, y justamente en las instituciones se ve el cambio social. Como Douglass C. North explicó, hay una relación simbiótica entre las instituciones y las organizaciones. Las instituciones determinan las oportunidades que hay en una sociedad y las organizaciones son creadas justamente para aprovechar esas oportunidades.

En la perspectiva de Jon Elster “las instituciones son *maneras de hacer las cosas* que surgen o evolucionan poco a poco, aunque una vez que han tomado una forma definitiva las organizaciones las pueden adoptar e implementar de manera consciente” (Elster, 2010:461)²⁹. Jon Elster define la institución “[...] como un mecanismo que pone en vigencia las reglas. Las reglas rigen la conducta de un grupo bien definido de personas mediante sanciones externas y formales”. La diferencia entre North y Elster es que Elster cuando habla de instituciones se refiere solo a instituciones formales a las que divide en privadas y públicas (según la naturaleza de las sanciones); mientras que a las instituciones informales que tienen raíces en la cultura (en North) las identifica como *normas sociales*.

Las instituciones formales a las que se refiere Elster (1990) son de dos tipos: privadas y públicas. Las privadas incluyen empresas, gremios, universidades y organizaciones religiosas. Las instituciones públicas son (para el caso de Estados Unidos como ilustración) el Congreso, la Comisión de Valores y Bolsa, la Corte Suprema y la Junta de Educación. La principal sanción de las instituciones privadas es la expulsión del grupo. Por su parte, las instituciones públicas apoyan sus sanciones en la ley y cuentan con un repertorio mayor de castigos que pueden ir desde impuestos, multas a encarcelamiento. De esta manera, el aspecto más notable de las instituciones formales es modificar nuestras conductas mediante el uso de la fuerza; obligarnos e inducirnos a realizar acciones que de otra manera no haríamos.

²⁹ Las cursivas son del original.

No es extraño que Elter tenga tantas similitudes con North; después de todo, el nuevo institucionalismo tiene influencia en la elección racional, y teóricos como Jack Knight encuentran un complemento entre ambas, debido a que los sujetos no sólo deciden en base a objetivos sociales beneficiosos, sino que también toman decisiones en base a sus cálculos en situaciones de conflicto: “en el marco de la elección racional, las instituciones sociales afectan al cálculo utilizado por los actores para evaluar su potencial y las estrategias para seleccionar su elección racional de la acción” (Knight, 1992: 17)³⁰. Indudablemente, la acción colectiva es punto común para la teoría de elección racional y la teoría del nuevo institucionalismo.

El nuevo institucionalismo no sólo centra su atención en las instituciones, sino que este interés trasciende a los actores y las estructuras intermedias en el que se ubican las entidades colectivas. En esta perspectiva de pensamiento, las decisiones individuales no pueden ser explicadas sin el contexto institucional del que forman parte, ya que el marco institucional es el que orienta el sentido de la acción y estructura los límites de la libertad.

La acción colectiva puede explicarse en términos culturales, debido a que en la cultura se estructuran las posibilidades de la acción. Y tanto las instituciones formales, como las informales modelan las conductas socialmente deseadas, a través de una serie de mecanismos que estimulan las conductas socialmente deseadas y restringen aquellas que atentan contra el orden. En el caso de la religión, por ejemplo, los ritos religiosos, los símbolos, las representaciones, los ciclos de las festividades, el misterio, el temor, entre otros, incentivan y restringen el comportamiento colectivo, estructurando estándares socialmente deseados. Así, las instituciones modelan relaciones sociales y estilos de vida, dentro de un proceso de reproducción y producción cultural.

1.2.2 ¿Cómo proporcionan certidumbre las instituciones en los procesos de intercambio?

Los teóricos del nuevo institucionalismo ya se han planteado esta pregunta, y explican que la incertidumbre de los actores sociales se refiere a la relación entre la acción y los resultados que produce realizar la acción (en el entendido de que una acción puede tener muchos posibles resultados). Los tipos de incertidumbre que los actores pueden tener según Knight (Knight, 1992: 45) son los siguientes: a) las alternativas institucionales existentes a su disposición, b) las consecuencias actuales de la elección de opciones existentes, c) las consecuencias futuras de sus actuales elecciones, d) las futuras alternativas institucionales de las que puedan disponer, y e) las futuras preferencias con respecto a sus futuras alternativas y sus resultados.

La información con la que cuentan los actores para realizar sus elecciones es incompleta, por lo tanto, la sociedad debe dedicar recursos para reducir la incertidumbre, a través de mecanismos que propicien el cumplimiento obligatorio y hagan predecibles las conductas de los otros. Tal es el caso de las leyes, normas y reglas, que proporcionan equilibrio y estabilidad al intercambio y a las relaciones entre los actores, incentivan el desempeño de los agentes y establecen estándares de medición

³⁰ Traducción de la autora.

de los atributos de bienes y servicios; la creación y preservación de reglas que regulan el comportamiento colectivo proporcionan certidumbre a los actores en las relaciones sociales, y en consecuencia reducen los costes de transacción.

En la teoría de las instituciones de North, la medición más el coste de cumplimiento obligatorio son los que determinan los costos de la negociación; asimismo, del coste de adquisición de la información surgen problemas de cumplimiento obligatorio, pero “el cumplimiento obligatorio no significa ningún problema cuando el cumplir los acuerdos beneficia los intereses de la otra parte. Pero sin sanciones institucionales, la conducta de autointerés excluirá el intercambio complejo, porque la falta de certidumbre de la otra parte hallará que le conviene atenerse al convenio” (North, 2006: 50).

La certidumbre la da la estructura institucional, porque a partir de las reglas y normas que contiene, garantiza el cumplimiento de los resultados de la acción, regula los procesos de intercambio con el propósito de prevenir y resolver disputas sobre los derechos de propiedad y de esta forma se asegura el cumplimiento obligatorio; “la información proporcionada por las instituciones ayudará a los actores a formular las expectativas necesarias para tomar una decisión que maximice sus ganancias, tomando en cuenta las acciones de los otros actores” (Knight, 1992: 56-57).

Las instituciones nos proporcionan certidumbre con información sobre las elecciones y acciones de los otros actores y la amenaza de sanciones impuestas en caso de incumplimiento. La certidumbre a su vez nos da estabilidad, y el conocimiento de esa estabilidad compartida por los miembros de un grupo o una comunidad, permite los tipos de comportamiento necesarios para lograr beneficios colectivos. Sin las instituciones sería difícil o tal vez imposible la interacción social y el intercambio (North, 2006; Knight, 1992).

Es necesario tener presente que la estructura institucional tiene particularidades en cada sociedad³¹. Estas particularidades de las instituciones tienen que ver con los aspectos históricos, la diferencia cultural, la estructura del sistema político, los sistemas territoriales y el componente organizativo (para la perspectiva neoinstitucionalista una sociedad se define a partir de las instituciones que posee). Las instituciones formales definen las reglas y los derechos de propiedad; no obstante, los problemas de coordinación y producción son una cuestión más compleja que no puede resolverse sin la referencia de las instituciones informales, ya que hay un conjunto de factores en juego: la motivación de los jugadores (su función de utilidad), la complejidad del medio, y la habilidad de los jugadores para descifrar y ordenar el medio (medición de cumplimiento obligatorio) (North, 2006).

Esta diversidad que existe con respecto a las instituciones, supone diferencias en el cumplimiento obligatorio de una sociedad a otra, por ejemplo, entre las sociedades complejas y las simples. En las sociedades complejas, el cumplimiento obligatorio tiene instituciones formales concretas; tal es el caso de la existencia de los derechos de propiedad y los contratos. Mientras en las sociedades simples, los mecanismos de cumplimiento obligatorio se aplican regularmente en las instituciones informales y pueden ser menos concretos y más complejos, como en el caso del intercambio que implica la existencia de una red muy densa de interacción.

³¹ Ya North (2006) compara la diferencia entre Beirut de 1980, con la moderna población pequeña de Estados Unidos, donde la estructura institucional puede ser totalmente diversa.

También la antropología ha puesto cuidadosa atención en las fuerzas de derechos explícitas y aún más en las implícitas que motivan la acción colectiva, equivalentes a las instituciones formales e informales. Tal es el caso de los brillantes trabajos de Maurice Godelier (1998) a partir de la explicación del fondo del intercambio, donde expone que no sólo se trata de una conexión espiritual o sagrada entre los grupos sociales, sino que es una cuestión que implica una fuerza de derechos, y señala dos fundamentos para la propia preservación de la sociedad: el contrato y lo no contractual, donde ubica el intercambio y la transmisión respectivamente, siendo estas dos bases necesarias para Godelier, las cuales no pueden existir por separado.

La explicación de Godelier (1998) respecto al fondo del intercambio tiene que ver con la naturaleza de cultura, la institución informal en términos de Prats, porque “los elementos culturales hacen referencia a la religión, el lenguaje, a las tradiciones, a las costumbres, a la ética y a las normas sociales; mientras que la estructura social hace referencia a las clases sociales y al ejercicio del poder *de facto*” (Prats, 2008: 110).

La cultura comprende recursos materiales y simbólicos que constituyen una fuerza que induce a conductas socialmente deseadas (Friedland y Alford, 1999); por lo tanto, la cultura es una fuente de certidumbre que garantiza el cumplimiento de acuerdos e intercambios. En los planteamientos teóricos del nuevo institucionalismo la cultura es también una unidad de análisis que nos ayuda a estimar las relaciones de cooperación y acción colectiva, la relación de la sociedad con el medioambiente, el uso de los recursos naturales y culturales en los proyectos de desarrollo local. La característica de la cultura es que en el cumplimiento de la regla, se autoreforza como institución informal, aún en ausencia de mecanismos legales que garanticen el cumplimiento de los agentes o actores.

En el intercambio, la reciprocidad es un incentivo para el cumplimiento obligatorio, las operaciones son repetidas y el incumplimiento es sancionado económica y socialmente. En ambos tipos de sociedades el conocimiento de la existencia y aplicabilidad de las reglas institucionales es compartido por todos los miembros del grupo o comunidad y ello estimula las conductas deseadas y restringe las no deseadas (North, 2006; Knight, 1992; Taylor, 1982).

Asimismo, cuando se cuenta con información completa, no es necesaria la presencia de instituciones, pero cuando hay información incompleta (como sucede en la vida real) es necesario contar con instituciones que proporcionen información suficiente y vigilen las posibles desviaciones. “Mientras más complejo sea el intercambio en tiempo y en espacio, más complejas y costosas serán las instituciones necesarias para lograr resultados de cooperación” (North, 2006: 81).

En términos de North, la estructura de las instituciones varía con respecto a la complejidad del intercambio económico que regulen. Por ello, una premisa de la teoría de las instituciones es que

A mayor especialización y número y variabilidad de los atributos valiosos, mayor será el peso que deberá ponerse en las instituciones confiables que permitan a los individuos participar en contrataciones complejas con un mínimo de incertidumbre en cuanto a que los términos del contrato se puedan realizar (North, 2006: 52).

El enfoque de las instituciones de North reconoce tres formas de intercambio: la primera es el intercambio personalizado que ha caracterizado a la mayor parte del intercambio

económico, el cual ha abarcado la producción en pequeña escala y el comercio local, donde la frecuencia de trato, la homogeneidad cultural y la ausencia de cumplimiento obligatorio han sido condiciones típicas. La segunda es el intercambio impersonal, donde las partes se ven obligadas por vínculos de parentesco, por lazos, por intercambio de redes o de códigos de conducta comercial. Y la tercera es el intercambio impersonal con el cumplimiento obligatorio de un tercer participante, se trata de un cumplimiento forzado, que nunca es ideal, perfecto, y los participantes siguen destinando cuantiosos recursos a tratar de “clientizar” relaciones de intercambio. En todas las formas de intercambio las instituciones reducen los costos de transacción (ignorados en la economía neoclásica).

Las relaciones de intercambio en todas las sociedades, desde las más simples hasta las más complejas, se encuentran sujetas a limitaciones, que en conjunto son las que dan forma a la elección. La elección también está sujeta a lo que Elster (1990) llama operaciones sucesivas de filtración: el primer filtro son el *conjunto de oportunidad* y las *restricciones*; el segundo filtro se refiere las acciones que están dentro de su posibilidad y tiene que ver con la elección racional y las normas sociales.

También en la visión de Elster el efecto de las instituciones en la sociedad es restringir el conjunto de oportunidades de los sujetos, no hacer imposibles determinado tipo de acciones como la transgresión de las normas sino hacerlas más costosas. Las instituciones restringen las conductas egoístas y las acciones basadas en el interés personal, ya que sin esas restricciones las acciones de transgresión serían una oportunidad, como en el caso de la delincuencia.

Las normas y valores sociales procedentes de la cultura ya son en sí mismas limitaciones de conductas no deseadas, pero también hay otras limitaciones formales reconocidas por North, como en el caso del acuerdo o convenio donde las dos partes tienen interés en minimizar el costo de la medición, y entonces los intercambios son autoreforzadores. Y aquellas que surgen en el contexto del intercambio pero que no se cumplen por sí mismas. En todos los escenarios, las reglas institucionales nos proporcionan información y certidumbre, porque sí hay normas, tendremos la certeza de la naturaleza de las sanciones por incumplimiento y nos proporcionan una expectativa de las probables acciones futuras de los aquellos con quienes interactuamos (Knight, 1992).

Otros académicos institucionalistas, como Joan Oriol Prats Cabrera, siguen a North en la equivalencia de las instituciones como *reglas del juego* y aprecian la posibilidad de que un mismo bien pueda valorarse de diferente manera:

[...] son necesarias tanto para garantizar una estructura básica de derechos y oportunidades (entitlements) para un amplio conjunto de la población, como para realizar el juicio social necesario que determine qué realizaciones son consideradas valiosas por la comunidad. La transformación de los derechos y oportunidades en realizaciones requiere de instituciones políticas que garanticen que las demandas ciudadanas se tienen en cuenta, de instituciones económicas que coordinen eficientemente la asignación de recursos y de instituciones sociales que articulen la cooperación y fomenten la confianza (Prats, 2008: 41-42).

En el análisis de las instituciones, los teóricos identifican la calidad de las instituciones por su capacidad para generar bienes comunes, por encima de los rendimientos privados; además, observan que la eficiencia del esfuerzo colectivo está en la

legitimidad que las instituciones otorgan a la acción, como señalan Alonso y Gracimartín:

[...] una institución no puede ser eficaz si no es creíble (o legítima) para los agentes implicados, porque en ese caso ignorarán (o subvertirán) el marco de restricciones que la institución impone. Lo que explica que el “trasplante” de instituciones no sea un modo eficaz de promover el cambio institucional (Alonso y Gracimartín, 2008: 22).

Debido a que Alonso y Gracimartín se refieren a instituciones que deben ser capaces de anticipar y promover el cambio, los criterios que consideran para valorar la calidad institucional son los siguientes: la seguridad (predictibilidad), la anticipación al cambio (eficiencia dinámica), eficiencia (incentivo-compatible) y credibilidad (legitimidad). Como resultado del análisis de la relación entre calidad institucional y nivel de desarrollo, estos autores encuentran que un mayor nivel de renta económica se corresponde con mejores instituciones; aunque insisten en la necesidad de considerar el componente regional.

La explicación que los neoinstitucionalistas proporcionan a la operatividad de marcos institucionales iguales o similares, con diferentes efectos en las dimensiones territoriales en las que se “trasplanta”, es que los lugares donde se reproduce la institución no cuentan con las condiciones para obligar al cumplimiento de las reglas y normas formales; por ejemplo, en los casos de los países de América Latina que han copiado modelos de desarrollo de países avanzados, no poseen mecanismos para obligar o incentivar a los agentes y en consecuencia no logran los niveles de eficiencia de los países desarrollados.

El estudio de las instituciones nos obliga a profundizar en la relación entre las elecciones individuales y la disposición hacia conductas colectivas, tomando en cuenta que las instituciones son el marco de referencia de éstas. Las instituciones explican los modelos mentales bajo los cuales operan los individuos (North, 2006; Knight, 1992), y la fuerza institucional tiene que ver con el nivel de apropiación y legitimidad de las reglas institucionales en un sistema local.

El hecho de que las instituciones modelen las preferencias, realizaciones, elecciones y acciones, nos lleva a dos importantes aplicaciones: a) en las instituciones se sostienen los modelos de realización social básica de una sociedad, por ello la calidad de vida debe establecerse en función de los referentes institucionales de la sociedad donde se pretende producir cambios; y b) el concepto de desarrollo y bienestar dependen de las lógicas institucionales endógenas, que son las que direccionan el rumbo del desarrollo local; por lo tanto, la medición del desarrollo y del bienestar también merecen considerarse en el contexto que se producen.

1.2.3 Niveles de análisis de las instituciones según Douglass Cecil North

Douglass C. North es uno de los teóricos neoinstitucionalistas que entiende con mayor claridad la importancia de la cultura en la acción individual, y por tanto en la acción colectiva, percibiendo en la cultura la clave para entender el cambio social, tanto a corto plazo como a largo plazo.

En posturas de los nuevos institucionalistas de la teoría de las organizaciones como Roger Friedland y Robert R. Alford, la cultura es el dualismo entre el nivel simbólico y el nivel material de las instituciones, dualismo que explica la variación de los patrones de conducta individual y de las organizaciones. Bajo este supuesto, una teoría social adecuada debe comprender tres niveles de análisis: los individuos, las organizaciones y las instituciones. Cada nivel está implícito en el otro, así las propuestas de Douglass C. North, Roger Friedland y Robert R. Alford aplicadas a nuestro esquema de investigación las podríamos ilustrar de la siguiente manera.

Figura I. Esquema de niveles de análisis en la teoría del nuevo institucionalismo



Fuente: elaboración propia a partir de North (2006)

Los especialistas en el estudio de la cultura como los antropólogos (entre otros) y en este caso algunos neoinstitucionalistas, encuentran que los cambios en las instituciones formales pueden tener mayor frecuencia y rapidez que los cambios culturales arraigados en las normas, valores, costumbres y tradiciones colectivas. Joan Oriol Prats sugiere que la disparidad de los cambios entre instituciones formales e informales podrían provocar inestabilidad e ineficiencia, debido a que las instituciones formales se legitiman en las instituciones informales (Prats, 2008).

La cultura en la perspectiva de antropólogos como el distinguido Marvin Harris (1982) está compuesta por elementos que contienen componentes tanto materiales, como simbólicos, y en conjunto permiten la producción y reproducción sociocultural, por ejemplo en la religión los símbolos, mitos, ritos, creencias, tabús, magia, entre otros pertenecen tienen una dimensión ideológica y material. Clifford Geertz (Geertz, 1987)

se enfoca en las cuestiones de significado, siguiendo a Max Weber, quien define al hombre como un animal suspendido en las redes de significación. Geertz argumenta que las personas construyen las acciones a partir de modelos simbólicos o planes detallados de la acción, “plantillas simbólicas” culturalmente disponibles; en este esquema de pensamiento, los símbolos son el vehículo que transportan las interpretaciones (Geertz, 1987). Aunque su metáfora sobre la cultura no era un sistema interconectado con otras variables, sino un pulpo libremente articulado y fácilmente desarticulado.

Para Roberto Varela los signos y los símbolos son las unidades mínimas de la cultura que explican el comportamiento diferencial de los actores, como vemos en la siguiente referencia:

[...] los signos y símbolos transmiten conocimientos e información sobre algo: quizá sea lo más patente; pero los mismos signos y símbolos portan valoraciones: juicios sobre lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido, lo correcto y lo incorrecto, lo deseable y lo indeseable, etc.; los mismos suscitan sentimientos y emociones: odios, amores, temores, gozos, etc.; expresan ilusiones y utopías: deseos, veleidades, anhelos, etc. (Varela, 2005: 80-81).

Los enfoques de Clifford Geertz (1987) y Roberto Varela (Varela, 2005) sobre la comprensión de símbolos significativos en la cultura, se acercan a la perspectiva de neoinstitucionalistas como Friedland y Alford. Según Roger Friedland y Robert R. Alford (Friedland y Alford 1999) mediante el sistema simbólico, propio de los recursos culturales, las personas asignan una categoría y otorgan un significado a los patrones de actividad de las organizaciones superiores; de esta forma, la acción individual únicamente se puede explicar en un contexto en el que está inserta dicha acción, y el contexto requiere entenderse por medio de la conciencia y conducta individuales. Esto es, el mundo simbólico sólo se puede entender simbólicamente en las instituciones:

Argumentamos que las instituciones deben ser reconceptualizadas como si fueran simultáneamente materiales e ideales, sistemas de signos y símbolos, racionales y trasracionales. Las instituciones son patrones supraorganizacionales de actividad humana por los cuales los organismos y las organizaciones producen y reproducen su subsistencia material y organizan el tiempo y el espacio. También son sistemas simbólicos, maneras de ordenar la realidad y, por lo tanto, dan significado a la experiencia del tiempo y espacio (Friedland y Alford, 1999: 294).

El concepto de institución de Roger Friedland y Robert R. Alford se distingue por la atención al componente cultural:

Así, las instituciones son sistemas simbólicos que tienen referentes no observables, absolutos, trasracionales, y relaciones sociales observables que las concretizan. Es por medio de estas relaciones sociales concretas que los individuos y las organizaciones procuran alcanzar sus fines, pero también dan significado a la vida y reproducen estos sistemas simbólicos. Las relaciones sociales siempre tienen un contenido tanto institucional como ritual (Friedland y Alford, 1999: 315).

La persistencia de las instituciones está en la reproducción de conductas recurrentes e institucionalizadas, por lo tanto, el cambio institucional tiene que ver con el establecimiento de nuevas relaciones sociales y nuevos órdenes simbólicos. De la misma manera que para North las instituciones son un límite, para Friedland y Alford limitan no sólo los fines de la conducta, sino también los medios disponibles para lograr esos fines, de modo que la relación medios-fines, llega a ser una analogía del dualismo materialista-idealista. Las necesidades, las preferencias y las elecciones también están

limitadas institucionalmente³², porque la racionalidad también es algo que se ha aprendido.

1.2.4 Institución e institucionalización

La cuestión de cómo una regla llega a convertirse un estándar socialmente compartido en una comunidad ha sido estudiada en el neoinstitucionalismo por Jack Knight (1992) y por Ronald L. Jepperson (1999). Este último, en sus trabajos distingue entre instituciones e institucionalización, al objeto del uso de la teoría:

La *institución* representa un orden o patrón social que ha alcanzado cierto estado o propiedad; la *institucionalización* indica el proceso para alcanzarlo. Por *orden* o *patrón* me refiero, como se acostumbra, a secuencias de interacción estandarizadas. Por lo tanto, una institución es un patrón social que revela un proceso de producción particular (Jepperson, 1999: 195).

Cuando el mecanismo de control se activa mediante el sistema de recompensas y sanciones socialmente construido, entonces el patrón está institucionalizado. Conforme a Jepperson³³ la institución no se reproduce por “la acción” “-a menos que la acción colectiva obstruya, o el choque ambiental interrumpa, el proceso reproductor-” (Jepperson, 1999: 196). Jepperson también se ocupa de distinguir el *institucionalismo* de los efectos institucionales:

Las explicaciones institucionales son las que describen efectos institucionales [...] las teorías institucionales son las que incluyen las explicaciones institucionales. El institucionalismo es una estrategia teórica que incluye las teorías institucionales y busca desarrollarlas y ampliarlas [...] el institucionalismo considera las instituciones causas, de manera que necesariamente hace hincapié en la alta construcción social y en los efectos de orden más alto. Así, en los nombres que se emplean en esta sección, el institucionalismo tiende a ser tanto “fenomenológico” como “estructuralista” (Jepperson, 1999: 207).

En los planteamientos de Alonso y Garcimartín (2008) el proceso de institucionalización requiere tres pasos: la tradición, la coacción, y la disposición compartida.

En principio, existen tres mecanismos básicos para hacer autorreplicable una institución: la tradición (se hace aquello que siempre se ha hecho); la coacción (se hace aquello obligado para evitar una sanción); y la disposición compartida (se hace aquello convenido porque se considera una opción razonable al problema de coordinación planteado). Aunque todas estas vías pueden ser eficaces, la última es la más resistente a la crítica y la que dota de mayor estabilidad al marco institucional (Alonso y Garcimartín, 2008: 109).

La formación de las instituciones es producto de la disposición compartida, y a su vez las instituciones producen diversas acciones colectivas (North 2006, Knight, 1992). El actor y por lo tanto la acción no desempeñan un papel independiente para mantener las instituciones; las instituciones más bien sirven para restringir las conductas no deseadas (Zucker 1999). Así, la acción es una forma de reproducción mucho más débil que la institución. Tanto en Jepperson (1999), como Zucker (1999) tienen presente que atentar o sancionar los actos institucionalizados puede provocar su desinstitucionalización.

³² Roger Friedland y Robert R. Alford critican a la elección racional descuidar estos límites.

³³ Para Jepperson tomar acción es alejarse de las instituciones, no participar en ellas (Jepperson, 1999).

Zucker afirma que mientras la institucionalización suele ser accidental, la desinstitucionalización³⁴ es muy pocas veces accidental.

La institucionalización es un proceso, pero también es una propiedad para lograr estabilidad, supervivencia o persistencia cultural (Jepperson, 1999; Zucker 1999). Todos los teóricos neoinstitucionalistas comparten la idea de que las instituciones poseen persistencia cultural, pero hay diferencias en las posturas en cuanto a si es o no necesaria la internalización y autorecompensa para asegurar la persistencia cultural. Según Linne G. Zucker (1999) el conocimiento social, una vez institucionalizado, existe como un hecho, como parte de la realidad objetiva, y los actos institucionalizados se deben ver como objetivos y exteriores porque se consideran parte del mundo externo; así, para los actos institucionales ya hay explicaciones creadas socialmente, pero se podrían hallar diferentes grados de institucionalización, y los escenarios también varían en el grado de institucionalización de los actos que se realizan en ellos.

Resulta muy interesante la explicación que Linne G. Zucker (1999) da sobre la transmisión de los entendimientos culturales, donde los actores transmiten los significados (como hechos objetivos) múltiples en cadena, de forma que en la transmisión cada uno comunica al siguiente actor, ya sea dentro de la misma “generación” o entre “generaciones”, independientemente de los actores transmisores anteriores; el significado variará en función del grado de institucionalización de los actos. Un ejemplo claro de la transmisión intergeneracional es la cooperación en las comunidades.

La literatura antropológica se ha encargado de mostrar la existencia de sociedades en las que tienen lugar densas redes sociales, las cuales llegan a proporcionar más incentivos para lograr la cooperación a fin de preservar el orden y restringir la transgresión, frente a otras sociedades donde la figura de la comunidad se ha disipado. Michael Taylor (1982, 1991) también ha destacado ya las posibilidades de que surja la cooperación en la comunidad.

Recordaremos que Robert Axelrod ha señalado la *enseñanza de la cooperación* como un factor determinante de la promoción de la cooperación:

Como es natural, deseamos enseñar a practicar la reciprocidad a quienes van a interactuar con nosotros, a fin de que podamos construir una relación mutuamente remuneradora. Pero nosotros tendremos también una ventaja de carácter particular si hay otras personas que apliquen el principio de reciprocidad, incluso aunque nunca vayamos a interactuar con ellas: esta conducta del otro ayuda a mantener el orden en toda la comunidad, por castigar a quienes tratan de ser explotadores. Esto hace disminuir el número de individuos no cooperantes con quienes tendremos que tratar en el futuro (Axelrod, 1996: 135).

Aunque al final Axelrod encuentra que el verdadero fundamento de la cooperación no está en la confianza o en la amistad, como lo demostró en su ejemplo sobre la guerra de las trincheras donde hasta los antagonistas pudieron aprender a desarrollar la cooperación fundada en la reciprocidad; el fundamento para la cooperación se encuentra en la *frecuencia de trato* y la *perdurabilidad de la relación* (Axelrod, 1996).

No sólo los trabajos del célebre antropólogo Evans Pritchard (Pritchard [1940] 1997) sobre los nuer en la década de los cuarenta, o la consideración de los procesos de

³⁴ Jepperson identifica la desinstitucionalización como uno de los cuatro tipos de cambio institucional, los otros tres son: la formación institucional, desarrollo institucional y la reinstitucionalización.

continuidad y cambio en la cultura, considerados desde la perspectiva de Edmund Leach (1965) y la senda de literatura etnográfica y antropológica, han mostrado la fuerza de la cultura o las instituciones informales; también neoinstitucionalistas como Elinor Ostrom discípula de North ha demostrado cómo la costumbre (conductas institucionalizadas) sustenta formas de organización para el uso y manejo de recursos naturales en comunidades campesinas.

Ostrom incluye el estudio de las instituciones en el análisis de la acción colectiva, para explicar los intereses y oportunidades de los actos colectivos. Es esta línea de pensamiento del nuevo institucionalismo, Elinor Ostrom (2000) distingue la existencia de instituciones comunitarias sólidas que han sido capaces de resolver problemas relacionados con los recursos comunes, al construir reglas para su uso y cumplirlas, haciendo posible el uso sostenido de esos recursos a largo plazo.

Ostrom (1990, 2000) considera las instituciones como las reglas del juego existentes en la sociedad que dan forma a la acción colectiva, línea de pensamiento que viene de North (2006). Con su acercamiento a la acción colectiva, demostró que la propiedad colectiva y por tanto la acción colectiva, puede ser altamente eficiente, debido a que los problemas de explotación de recursos, control y manejo colectivo se dan en contextos institucionales diversos.

Siguiendo a Elinor Ostrom, Graciela Vargas Cetina expone que “los estudios inspirados en la nueva economía institucional se están acercando a otras disciplinas, entre ellas la antropología, para tratar de comprender el lugar que la confianza, la reciprocidad y el prestigio juegan en la acción colectiva” (Vargas, 2002:18)³⁵.

En cuanto a la dimensión institucional de las elecciones, Elster (1989) entiende las instituciones como normas de comportamiento interiorizadas en los individuos y también guiada por las normas sociales; estas constituyen los límites de la acción. Otros trabajos de neoinstitucionalistas contemporáneos como Alonso y Garciamartín comparten la idea de que las instituciones son un modelo de comportamiento en la interacción humana:

Las instituciones motivan, propician y guían a los individuos a seguir un comportamiento determinado de entre los que son tecnológicamente posibles; al tiempo que permiten la formación de expectativas acerca del comportamiento del resto de los agentes sociales con los que se interactúa. Aunque los componentes de la institución son un producto social, una creación del ser humano, son exógenos a cada individuo e influyen sobre una conducta. De hecho si no definiesen restricciones para la conducta de los agentes, no cabría hablar en puridad de la existencia de instituciones (Alonso y Garciamartín, 2008: 60).

Feiock (2009) es otro de los teóricos que han expuesto que las instituciones son la unidad de referencia de todos aquellos que toman parte en la acción colectiva. Estas posturas sostienen la dependencia de las instituciones con su contexto, hecho que define el margen de las conductas colectivas y la relación entre los actores.

³⁵ Atendiendo la relevancia de la dimensión cultural, Gabriela Vargas (2002) ve en la antropología una posición privilegiada para estudiar las organizaciones, porque esta disciplina posee los recursos metodológicos para llevar a cabo una etnografía detallada de cualquier organización, para explicar las modalidades y dinámicas dentro de las cuales operan, así como los contextos institucionales que las mantienen.

En esta línea de pensamiento, la comunidad es una institución en sí misma, porque posee fundamentos simbólicos y materiales que orientan las conductas individuales y colectivas, incentivando las conductas socialmente deseadas y restringiendo otras que puedan representar riesgos para la estabilidad y orden de las sociedades. En este sentido, la comunidad cuenta con estructura organizativa, en la que la cooperación, la reciprocidad y otras conductas colectivas están institucionalizadas; asimismo, la comunidad por su tamaño cumple la función de controlar el desempeño de los agentes (organizaciones) y de los individuos.

1.2.5 ¿Es posible tratar a la comunidad como institución?

Para responder a esta pregunta primero es necesario observar cómo el nuevo institucionalismo entiende la comunidad y definirla. En este acercamiento a las instituciones, la comunidad es una unidad socioterritorial, que posee una estructura interna, con fuentes de legitimidad comunes. La homogeneidad endógena de las comunidades hace posible que puedan servir como unidad de análisis para apreciar rasgos de las instituciones.

La comunidad es un concepto y categoría de análisis relevante para esta tesis porque la población que es objeto de nuestro estudio está organizada en comunidades (rurales e indígenas), donde ha persistido una especie de solidaridad mecánica (en sentido durkheimiano) en sus instituciones, como fundamento de la acción colectiva. Knight, como el resto de los neoinstitucionalistas, indica que las instituciones existen en toda comunidad y sociedad, por lo tanto, todos los seres humanos vivimos dentro de un conjunto de instituciones.

Considerando la posibilidad de su variedad. En el nivel más básico de sociedad, un conjunto de convenciones sociales, reglas y normas afecta a la forma en la que actuamos en la vida cotidiana. Sus influencias en la vida familiar son notables y numerosas. Se estructuran las relaciones entre los sexos y los asuntos en el curso de la vida familiar; estas se establecen en los estándares de comportamiento entre los miembros de un barrio o comunidad; y constituyen una fuerte importante para la transmisión de conocimientos sociales e información de una generación a la siguiente (Knight, 1992: 1)³⁶.

Debido a que el concepto de comunidad es fundamental para explicar las relaciones entre los actores colectivos, merece la pena clarificar el uso del concepto. Existen varias definiciones de comunidad; entre las más explicativas consideramos la de Leticia Merino Pérez:

Las comunidades constituyen espacios donde se desarrollan y expresan una amplia gama de procesos y funciones; son espacios sociales de gran densidad que a menudo representan un locus para el conocimiento, una instancia de regulación y manejo de recursos, una fuente de identidad además de la encarnación de distintas instituciones, y por último un objeto de control para el Estado (Merino, 2004:127).

La comunidad constituye una unidad que involucra la dimensión territorial con procesos y relaciones sociales, conformando el escenario de la reproducción cultural. En la comunidad existen una serie de relaciones de parentesco y afinidad, que vinculan estrechamente a las personas, motivan acciones de solidaridad y reciprocidad entre estos

³⁶ Traducción de la autora.

y a su vez son fuentes de legitimidad. Podríamos decir que existe un sistema de normas y valores que constituyen el marco de la conducta colectiva como en el caso de los nuer (Pritchard [1940] 1997), en el que se inspira Michael Taylor (1982).

Las comunidades con población indígena a las que nos referimos en este estudio, a diferencia de los nuer descritos por Pritchard, están conectados con el estado regulador y con las instituciones formales; no obstante, las conductas colectivas que existen en las comunidades mazahuas se mantienen y reproducen a partir de la cultura y el mantenimiento de sistemas simbólicos y sistemas productivos³⁷, como los cultivos tradicionales.

Para los especialistas en el tema de desarrollo local, la comunidad es un *sujeto colectivo territorial*, debido a la unidad que propicia la identidad colectiva, esta cuestión ha sido explicada por Sergio Boisier (Boisier, 2001) de la manera siguiente:

Desde luego, no es el territorio como recorte geográfico el que puede operar como sujeto; si lo es la comunidad que habita tal territorio en la medida que ella misma se alimenta del regionalismo (regionalismo: un sentimiento de identificación y pertenencia a un territorio, que es permanente en el tiempo y que permite subsumir intereses particulares en un interés colectivo y que genera una cultura de características particulares, que unifica hacia adentro y separa y distingue hacia afuera) y en la medida en que es capaz de darse a sí misma un proyecto de futuro común consensuado para dar cabida a la diversidad (Boisier, 2001: 67).

Sergio Boisier en este párrafo ha logrado describir con bastante claridad la comunidad, como una unidad con capacidades endógenas o potencial local, cuya fuerza organizativa está anclada al territorio y la cultura; en estos términos, la comunidad es una unidad social donde se reúnen la influencia del pasado, las condiciones del medio ambiente, las capacidades productivas y la cotidianeidad. Ya los antropólogos han insistido en que la cultura y las identidades culturales modelan los patrones de cohesión, desintegración y conflicto (Kuper, 2001).

La comunidad es un espacio regido por tradiciones culturales, posee un fuerte capital simbólico; no obstante, esta apreciación pudiera ocasionar idealizarla, como una suerte de núcleo social hermanado, y no es ese el lugar al que queremos llegar. La entendemos más como una organización que habita un territorio y que mantiene un sentido de pertenencia, dado que comparte una memoria colectiva, arraigo al territorio, frecuencia de trato cara a cara y uso de espacios comunes.

José Arocena, especialista en desarrollo local, ha advertido del riesgo de idealizar a la comunidad y plantea también el lado conflictivo:

Es más bien un sistema de relaciones complejo que genera asociaciones entre los individuos en función a determinados valores. Pero, como en todo proceso de socialización, se trata de la creación de vínculos siempre asociados a la creación de relaciones de poder y, por consiguiente, a situaciones conflictivas. En esta forma de concebir a la comunidad estamos lejos de la pureza nostálgica o del paraíso perdido; nos ubicamos en un proceso complejo basado en las solidaridades que es necesario explicar (Arocena, 2002: 62-63).

La apreciación de Arocena contribuye a apreciar otros aspectos de la comunidad como las diferencias y desigualdad, cuando hay relaciones de poder que persiguen intereses

³⁷ Ver capítulo III.

individuales. A partir del análisis de la comunidad podemos ver que existen vacíos de las formales que dejan espacio a la negociación y al conflicto.

Como puede verse, la comunidad no es el *paraiso perdido*, pero sí es una *unidad sociocultural*; podríamos decir que posee dos tipos de componentes: unos tangibles y otros abstractos; por ejemplo, los recursos naturales y los recursos culturales. Mientras podemos apreciar a simple vista los primeros, los recursos culturales son más difíciles de apreciar, como en el caso del valor que los sistemas simbólicos otorgan a lo colectivo y las recompensas y sanciones en torno a lo grupal.

Ambos tipos de componentes tienen que ver con las posibilidades para que surja la cooperación y la acción colectiva, en la perspectiva de Michael Taylor (1991) y Robert Axelrod (1996). La comunidad agrupa y define un conjunto de rasgos materiales y simbólicos, propios de la cultura y el entorno físico, que rigen la vida y relaciones en sociedad, por ello no es absurdo tratarla como una institución, ya que empuja a los individuos a actuar como un *sujeto colectivo territorial*.

Es importante señalar que la comunidad, como otras entidades colectivas, posee características tanto de una organización, como de una institución, ya Knight ofrece otros ejemplos de este tipo de entidades, tales como el gobierno burocrático, la iglesia o la universidad (Knight, 1992: 3). El espacio territorial y el contexto cultural son fundamentales para comprender la organización de una comunidad, debido a que poseen una capacidad explicativa de las posibilidades de organización y acción colectiva local, como lo veremos en el caso de las comunidades con población indígena mazahua del norte del Estado de México.

En los capítulos siguientes mostraremos la diferencia entre la acción colectiva de las comunidades con población indígena mazahua y las comunidades con influencia de la sociedad hegemónica, donde los contextos y ambientes de ambos tipos de comunidades, hacen que unas sean más fuertes en cuestión de cooperación y ayuda mutua. Esta diferencia en el comportamiento de los actores es favorecida en las comunidades fuertes por las relaciones cara a cara, la frecuencia de trato, la conciencia colectiva y las fuentes de legitimidad comunes; todas estas cuestiones regulan el comportamiento social.

En la perspectiva de Jack Knight, hay una estrecha relación entre la ideología de la comunidad y las reglas institucionales, porque en ambas se basa la naturaleza socialmente compartida de expectativas y creencias; en North (2006), las instituciones relacionan las acciones actuales con las acciones pasadas; por lo tanto, son una fuente de información. Con esto, Knight asegura que la historia de las relaciones sociales se internaliza en sus instituciones e ideología y es transmitida a través de las expectativas sociales y creencias: “El hecho de que el conocimiento de esta información sea socialmente compartido une a los miembros de una comunidad” (Knight, 1992: 82)³⁸.

En la comunidad las fuentes de legitimidad tienen que ver con las convenciones colectivas, el sentido de pertenencia, el uso de la lengua, la participación en la organización religiosa y sistema productivo; mientras más fuentes de legitimidad tiene una comunidad, más intensidad puede haber en las relaciones de cooperación, solidaridad, ayuda mutua y reciprocidad.

³⁸ Traducción de la autora.

Deseamos dejar claro que existe una diferencia entre tratar a la comunidad como institución y como organización. Por eso, sostendremos que la cultura, los valores colectivos y las normas de la comunidad son componentes de un nivel institucional, en tanto que determinan los estándares de la vida colectiva; pero los actores colectivos, las acciones, las relaciones, las formas de vivir la cotidianidad, la división del trabajo, los roles de género, las formas de cooperación, reciprocidad y ayuda mutua, corresponden a un nivel de las organizaciones, aunque están inspiradas en las instituciones, en términos de Douglass C. North.

En la comunidad el orden está dado por las instituciones, y el hecho de priorizar los valores colectivos, contribuye a preservar las estructuras institucionales, las propias organizaciones y los sistemas de relaciones. Ahora podemos responder al cuestionamiento planteado *¿es posible tratar a la comunidad como institución?* Es posible porque el sistema de normas y valores que mantienen los estándares de conductas colectivas socialmente deseables y el orden de la comunidad, son una propiedad institucional. La comunidad es una de las entidades organizadas que posee atributos tanto de las instituciones, como de las organizaciones, esta cualidad modela la vida colectiva.

Más adelante nos referiremos a comunidades específicas, que agruparemos en indígenas y rurales porque comparten rasgos comunes, como el tamaño, el sentido de pertenencia, el arraigo al territorio, usos y costumbres; y rasgos particulares que las distinguen unas de otras, como la autodefinición y autoreconocimiento en torno a su origen o en torno a su actividad productiva. Las comunidades que forman parte de nuestro estudio son lo suficientemente grandes para distinguirse una de otra, pero también son suficientemente pequeñas para que todos los habitantes se conozcan aunque solo sea de vista.

Asimismo, las diversas comunidades que trataremos se encuentran vinculadas a la sociedad hegemónica en distinta intensidad, mediante diversas vías: el contacto permanente por la migración pendular intermitente (característica del proceso de migración nacional), el uso de medios de comunicación, la proximidad a los polos urbanos, el empleo, el comercio, entre otros. Los etnógrafos de la región mazahua han hecho constantes referencias a la comunidad indígena con respecto a sus relaciones con otras sociedades:

No queremos afirmar que los indígenas representan formas pasivas y adaptables a las imposiciones externas; por el contrario, la tesis que anima este apartado dice que la incorporación de elementos foráneos a las comunidades les permite a éstas la posibilidad de perpetuarse como unidades políticas y culturales; es decir, como comunidades indígenas. De ahí que partimos de reconocer que la comunidad indígena no es una corporación cerrada sino un proyecto político de construcción de sociedad, donde al estar abierto a las determinaciones e influencias externas representa una condición necesaria para alcanzarlo (González, 2005: 32).

Las etnografías de la región mazahua identifican tres niveles de organización que vinculan a los individuos con su comunidad en un espacio geográfico: a) la familia indígena, b) el sistema de parentesco y matrimonio, y c) el sistema de cargos. Estas instituciones encierran una organización y dictan un comportamiento colectivo que mantiene y renueva las relaciones entre familias consanguíneas y no consanguíneas, así “[...] la comunidad indígena es una suerte de proceso articulador de familias domésticas, unidas por líneas de parentesco consanguíneo y ritual y cargos de autoridad

religiosa y política, capaz de sobrevivir, siempre cambiando, en distintos contextos sociales” (González, 2005: 220).

La comunidad indígena permite que la reciprocidad perdure porque se mantiene, renueva y reproduce en las instituciones; la reciprocidad está institucionalizada en la ayuda mutua o en la solidaridad. La reciprocidad es un valor de la comunidad; como conducta recurrente se manifiesta en diversos aspectos de la vida social, por tanto en la socialización va implícito un principio de reciprocidad que se inculca a los miembros de la comunidad.

Las consideraciones sobre la comunidad en las reflexiones del neoinstitucionalista Jack Knight (1992) son una respuesta ante quienes critican que la elección racional omite los efectos de la comunidad y la historia; y al mismo tiempo, nos ofrece una definición que logra conectar la acción social con la comunidad, porque muestran las instituciones como un recurso de transmisión del conocimiento social (cultura) y la información de una generación a la siguiente entre los miembros de una comunidad.

También, vemos que tanto North como Elster y Knight están de acuerdo en que las instituciones rigen la conducta de un grupo bien definido de personas mediante sanciones. Pero Elster sólo se está refiriendo a las instituciones formales, mientras North y Knight se refieren a las instituciones sociales internalizadas en estilos de vida: la cultura.

Hemos registrado dos puntos nodales en la postura neoinstitucionalista de North: a) la cultura es la clave para explicar el sentido de la elección y b) la información (que nunca es plenamente abarcable por los individuos) provoca la necesidad de la presencia de las instituciones para estructurar las interrelaciones humanas. Este es un reconocimiento significativo del peso de las instituciones informales y formales en las relaciones y elecciones sociales.

La fuerza teórica de la teoría de las instituciones de North está en lograr el reconocimiento de la diversidad de la estructura institucional³⁹ y, por tanto, de la racionalidad, la acción colectiva, la cooperación y el cambio social. Quizás sea conveniente subrayar que la cultura y la historia han resultado de mayor utilidad para el institucionalismo sociológico, que para el económico y político.

A manera de conclusión insistiremos en que la *comunidad* es un espacio socioterritorial localizado, donde sus miembros heredan, comparten y reproducen una serie de patrones culturales, creencias y valores a través de las organizaciones tradicionales; y también comparten un territorio, un sentido de pertenencia, arraigado en la memoria colectiva. En esta reproducción cultural persisten las instituciones.

Las instituciones formales e informales no son contrarias, sino complementarias y no puede explicarse la acción social humana sin alguna de estas, puesto que marcan las coordenadas de la interacción, modelan los intereses y las preferencias de los actores, y restringen las conductas egoístas; en otras palabras, permiten la propia conservación y orden de una sociedad.

³⁹ Un riesgo del neoinstitucionalismo mencionado por Zecker (1999) es convertirse en una empresa taxonómica sin lograr la explicación de los procesos o las estructuras.

La diferencia entre las instituciones formales e informales son los mecanismos que utilizan para garantizar su cumplimiento, el tipo de contenidos que las fundamentan, los costes y recompensas que implica el cumplimiento de las reglas. Las instituciones informales son más persistentes, sus cambios son más lentos que en las formales, y sus reglas no están escritas. Las instituciones informales no sólo son el referente de un estilo de vida, sino que son un modelo que guía la vida colectiva en una sociedad.

Es muy posible que la influencia de ambos tipos de instituciones no sea equilibrada en el contexto de una comunidad; sobre todo si consideramos que el estilo de vida está construido socialmente sobre un conjunto de costumbres tradicionales o rasgos culturales⁴⁰, los cuales se fundan y preservan en la herencia y la influencia de los factores ambientales, y se modifican gradualmente a causa de las innovaciones y alteraciones del entorno cultural y natural.

Las instituciones formales influyen en las comunidades a través de los flujos de información y gobiernan las sociedades hegemónicas, es por eso que existe diferente intensidad de la influencia institucional formal e informal en los sistemas locales, por lo tanto, cada comunidad puede poseer características específicas en una misma región. Las comunidades se adaptan a las influencias externas y tienden a asimilar y acumular conocimientos, este proceso tiene que ver con lo North reconoce como cambio cultural, en los cuales la cultura se adapta a las condiciones de la sociedad.

Las culturas contienen una inmensidad de respuestas al cambio, además de la variedad de respuestas adaptativas al medio, desde este punto de vista las comunidades y las propias costumbres colectivas cambian gradualmente, con respecto a las alteraciones de la vida social, las migraciones, las catástrofes naturales y sociales, las relaciones políticas, las influencias de otras culturas, las sequías, la adopción de nuevas tecnologías, catástrofes, entre otros.

Hasta aquí es pertinente mencionar que en la teoría del nuevo institucionalismo ha prosperado integrando aportaciones de diferentes disciplinas como la economía, sociología, antropología y ciencia política, para la comprensión de los complejos funcionamientos de las instituciones. Esta complementariedad nos permite integrar del enfoque económico⁴¹ el cálculo estratégico de los actores con diferentes recursos; de la perspectiva sociológica y la antropología la consideración de la cultura y la estructura social (como componentes de las instituciones informales); y de la tradición politológica, las relaciones entre los actores.

⁴⁰ “El antropólogo conoce comúnmente los hábitos de grupo o costumbres como “rasgos culturales”...[.]”(Murdock, 1987: 68).

⁴¹ El enfoque del nuevo institucionalismo económico mantiene la distinción entre instituciones eficientes e ineficientes, influencia seguida en Joan Oriol Prats Cabrera (2008).

1.3 Las organizaciones como actores colectivos

Las organizaciones en el esquema de pensamiento de Durkheim, son exteriores e independientes a los individuos conscientes y reproducen la presión coercitiva en la vida colectiva (Durkheim, [1895] 2004). En términos del nuevo institucionalismo, las organizaciones son el nivel intermedio que conecta a las instituciones con los individuos, y propician que la acción humana esté estructurada colectivamente. El análisis de las organizaciones no es reciente; ya Talcott Parsons establece la proposición fundamental de que “las colectividades son siempre los *agentes* de desempeños específicos de una función de la sociedad. Las personas en sus roles desempeñan funciones en (y para) colectividades, pero no directamente en los sistemas sociales totales” (Parsons, ([1969] 1996: 115).

Cuando hablamos de las organizaciones nos referimos a asociaciones entre individuos, donde hay una jerarquía de liderazgo, hecho que distingue a la organización estable de otros tipos de agrupamientos ocasionales (Aguirre, 2004). Partimos del conocimiento de los precursores y teóricos de la ciencia social, de que el ser humano es un ser social que tiende al trabajo colectivo, la división de tareas y el liderazgo. Sabemos que en toda sociedad existen acciones realizadas en grupo y con diferentes grados de orden, con fines, medios y condiciones específicas, como en el esquema analítico de la acción humana social de Talcott Parsons (1937).

En el nuevo institucionalismo hay una distinción clara entre organizaciones e instituciones, equivalente a los jugadores (organizaciones) y reglas (instituciones) con las que juegan (Eggertsson, 1996: 6-24; North, 2006)

En contraste a las instituciones, las organizaciones están formadas por grupos específicos de individuos que persiguen una mezcla de objetivos comunes e individuales a través del comportamiento parcialmente coordinado. Las organizaciones coordinan las acciones de sus miembros, así que una organización es más que la suma de acciones de los individuos (North, Wallis y Weingast, 2009: 15)⁴².

Las organizaciones hacen posible la acción colectiva con base en las reglas institucionales; y como las organizaciones son el nivel organizativo de la sociedad, consecuentemente existe una variedad de formas en que funcionan en cada lugar, época y cultura. Las organizaciones no sólo son una expresión de las decisiones y acciones colectivas, también son un recurso metodológico y punto de referencia de la estructura institucional, por tanto, de la vida colectiva de una sociedad.

Para Jon Elster “las organizaciones son *actores colectivos*, definidos por su capacidad para la toma centralizada de decisiones” (Elster, 2010: 460)⁴³. De acuerdo con Elster, una característica compartida de las organizaciones es que prácticamente todas, independientemente de su finalidad, protegen los intereses de sus miembros. Estamos refiriéndonos a intereses comunes. Las organizaciones son formas de la acción colectiva, que proporcionan mayores beneficios y menores costos sociales que la acción individual, asimismo, mantienen el orden, estabilidad y seguridad, disminuyendo la incertidumbre; estas cualidades contribuyen a mantener y en algunos casos a intensificar la acción colectiva.

⁴² Traducción de la autora.

⁴³ Las cursivas son del autor.

Mancur Olson distingue la acción colectiva que procede de organizaciones, de la acción individual no organizada, donde la figura colectiva ampara los intereses comunes o de grupo, porque proporciona un beneficio inseparable y generalizado “[...] y aunque con frecuencia sirven también a intereses puramente personales e individuales, su función característica y primordial es fomentar los intereses comunes de grupos de personas” (Olson, 1992:15).

Para Olson una función fundamental de las organizaciones es la provisión de los bienes públicos o colectivos, de esta manera “los bienes colectivos son los bienes característicos de una organización, ya que los bienes no colectivos ordinarios pueden ser siempre proporcionados por la acción individual” (Olson, 1992: 26). De acuerdo con la visión tradicional, Olson se suma a la idea de que las organizaciones y los grupos son ubicuos, dado que existe una propensión natural de los seres humanos a agruparse.

En la teoría neoinstitucionalista la relevancia de las organizaciones u organismos está en su interacción con las instituciones. Douglass C. North se ocupa también de las organizaciones y las explica como “agentes de cambio institucional” porque conforme evolucionan los organismos, alteran las instituciones:

Son grupos de individuos enlazados por alguna identidad común hacia ciertos objetivos. Modelar los organismos es analizar las estructuras de gobernación, las capacidades, y la forma de aprender haciendo determinará el éxito de la organización a lo largo del tiempo. Qué organismos cobren vida y cómo evolucionen son hechos determinados fundamentalmente por el marco institucional. A su vez, ellos influyen en la forma en que evoluciona el marco institucional. Pero como observamos antes, el acento en este análisis recae en las instituciones que son las normas subyacentes del juego y el acento en las organizaciones (y en sus empresarios) recae primordialmente en su papel como agentes del cambio institucional; por consiguiente, el énfasis está marcado en la interacción entre instituciones y organismos (North, 2006:15).

Las organizaciones resultan relevantes para la teoría neoinstitucionalista porque pueden modificar y alterar la relación entre instituciones y costos de negociación. El enfoque de North recae en las organizaciones creadas para maximizar la riqueza, la renta y aprovechar otras oportunidades que proporciona la estructura institucional en la sociedad, por lo tanto, la existencia de estas entidades supone la posesión de conocimientos previos acumulados basados en la especialización, para avanzar en sus objetivos. Esta lógica lleva a North a presentarlas como agentes de cambio.

Así, las organizaciones eficaces dependen de la existencia de instituciones que crean las reglas que todo el mundo (incluidos los directivos) deben aceptar, en consecuencia subordinar sus necesidades e intereses personales a los de la organización en su conjunto. Este requisito general de todos los sistemas institucionales se consigue en las distintas sociedades con una amplia gama de normas, incentivos y sanciones que el gobierno, las relaciones internas entre los miembros y entre los administradores y los trabajadores, y sus relaciones externas con los consumidores o clientes y con otros organismos (Brett, 2001: 6).

Las organizaciones⁴⁴ son la expresión colectiva de los actores, que para ser eficientes necesitan que las instituciones alienten su desarrollo mediante los límites formales e informales, obligando e incentivando tanto a los individuos como a los actores que integran una acción colectiva específica, a desempeñar comportamientos deseados y

⁴⁴ Ángel Aguirre Baztán define la organización “[...] como compuesta de *interacción* grupal, coordinada por una *jerarquía* de liderazgo, en la que se constituye un *orden racional* de tareas, que de hecho supone una *división de trabajo*, de cara a la consecución de unos objetivos” (Aguirre, 2004:21).

castigar a las conductas oportunistas⁴⁵, para restringir las conductas egoístas que afectan a las organizaciones y la sociedad. De esta manera, las instituciones proporcionan certidumbre al aportar información suficiente y disminuir mediciones y supervisiones costosas.

A juicio de Silvia Bolos, las organizaciones se desarrollan en un campo de conflicto por los recursos, y expresa la relación entre la acción colectiva y recursos, de la siguiente manera:

La posibilidad de que se produzcan acciones remite a la existencia de necesidades producto de la escasez de recursos (materiales o simbólicos) y que sean representadas colectivamente como problemas a los que hay que darles una solución, es decir, que signifiquen un problema (Bolos, 2003:27).

Para Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio, el nuevo institucionalismo en el análisis de las organizaciones sociales tiene influencias antropológicas y sociológicas, manifiestas en su énfasis en la cultura y su interés en el cambio social. Así, las instituciones son algo más que la suma de preferencias y de intereses individuales y colectivos, como se aprecia en la siguiente referencia:

El nuevo institucionalismo en la teoría de la organización y en la sociología comprende el rechazo de los modelos de actor-racional, un interés en las instituciones como variables independientes, una nueva orientación hacia las explicaciones cognoscitivas y culturales y un interés en las propiedades de las unidades de análisis supraindividuales que no pueden ser reducidas a agregados o a consecuencias directas de los atributos o motivos de los individuos (Powell y Dimaggio, 1999: 42).

La diferencia entre el viejo y nuevo institucionalismo, según Powell y Dimaggio, es que en el primero las organizaciones se consideraban como *todos orgánicos*, mientras que en el nuevo “lo que se institucionaliza son las formas organizativas, los componentes institucionales y las reglas, no las organizaciones específicas” (Powell y Dimaggio, 1999: 49). El nuevo institucionalismo trata las organizaciones como grupos unidos flexiblemente de elementos estandarizados. Para estos académicos, el punto no es evaluar la eficiencia o ineficiencia de las instituciones, sino llegar a explicaciones sólidas de cómo las instituciones incorporan las experiencias históricas en sus reglas y lógicas organizativas.

Ronald L. Jepperson y John W. Meyer objetan la teoría social y económica clásica donde las organizaciones son el producto natural de actores e intereses “privados”. Para el neoinstitucionalismo, la sociedad moderna es una sociedad de organizaciones y “[...] los actores, los intereses y las funciones implícitas están legitimados públicamente, como lo están las organizaciones constituidas: la organización moderna es una criatura de la autoridad pública” (Jepperson y Meyer, 1999: 263).

Las organizaciones y su conexión con las instituciones informales no sólo ha sido objeto de interés de diversas disciplinas de las ciencias sociales, además de la economía, ciencia política, antropología y sociología; esto ha permitido el enriquecimiento teórico del nuevo institucionalismo, pero también la existencia de una serie de líneas de investigación, entre las que podemos destacar los trabajos de Elinor Ostrom (1990, 2000), en los que puede apreciarse una combinación interdisciplinaria para explicar la existencia de instituciones comunitarias sólidas dedicadas a administrar los bienes comunes, con grados relativos de éxito durante largos periodos. Estas formas de acción

⁴⁵ Denominado *free rider* por Olson y origen del problema de la acción colectiva.

colectiva no sólo están ancladas a la cultura, sino también al aprovechamiento y conservación de los recursos naturales.

Para Ostrom la cuestión esencial en los estudios de caso que presenta es que las comunidades han sido capaces de resolver problemas relacionados con los recursos comunes, al construir reglas para el uso de recursos y asumirlas, para hacer viable la conservación y uso sostenible de esos recursos a largo plazo y resolver problemas ambientales. Encuentra también que las comunidades rurales e indígenas cuentan con atributos como la confianza, reputación y reciprocidad, que combinados con otras variables estructurales y el tamaño del grupo, permiten solucionar diversos problemas de la acción colectiva.

Leticia Merino, siguiendo a Elinor Ostrom, muestra casos de comunidades donde una pequeña élite domina el manejo del bosque y se beneficia inequíticamente de él.

[...] la heterogeneidad y las estratificaciones sociales son comunes a la mayoría de las comunidades indígenas y campesina del México actual, [...] no todos participan, o se benefician de igual forma de la construcción y reproducción de las comunidades. [...] Esto sucede a menudo en las comunidades con altos niveles de estratificación social y/o diversidad étnica, donde los grupos más pobres tienden a ser marginados de estas capacidades (Merino, 2004: 131-132).

La reciprocidad y la cooperación son una manera eficaz de provisión de bienes individuales y colectivos, los cuales resultarían considerablemente más costosos fuera de esta lógica. La reciprocidad “implica reaccionar de manera positiva a las conductas igualmente positivas de los otros, mientras que a sus acciones negativas se responde con alguna forma de castigo” (Ostrom, 2000: 12).

1.3.1 Organización y ambiente

La valoración de la influencia del ambiente en las organizaciones ha llevado a los teóricos neoinstitucionalistas como John W. Meyer y Brian Rowan (1999); Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (1999); W. Richard Scott (1999); Ronald L. Jepperson (1999); Lynne G. Zucker (1999); Marco Orrù, Nicole Woolsey Biggart y Gary G. Hamilton (1999), entre otros, a atender el paralelismo entre las organizaciones y la sociedad en las sociedades modernas, donde las organizaciones llegan a ajustarse o adaptarse a sus ambientes mediante interdependencias técnicas e intercambio, que reflejan *el modo estructural de la realidad construida socialmente*; a este paralelismo lo llaman *isomorfismo de las instituciones con su ambiente*, no obstante, existe poco acuerdo sobre los efectos que tiene el isomorfismo en las organizaciones.

En el caso de John W. Meyer y Brian Rowan, aunque aceptan que las organizaciones tratan con sus ambientes dentro de sus límites e imitan los elementos ambientales en sus estructuras, argumentan que las implicaciones de los procesos internos organizativos de las instituciones, son distintas.

En la perspectiva de estos académicos, el isomorfismo promueve el éxito y la supervivencia de las instituciones, las cuales se legitiman en las instituciones y en el ambiente, y por lo tanto se reduce la posibilidad de fracaso “[...] la organización se hace legítima y usa tal legitimidad para fortalecer su apoyo y asegurar su supervivencia”

(Meyer y Rowan, 1991: 89). Cuando las organizaciones no están institucionalizadas en sus ambientes, es más probable que fracasen, porque únicamente dependen de su eficiencia y efectividad. La hipótesis que sigue a la propuesta de isomorfismo de las organizaciones y sus ambientes es que las organizaciones formales surgen y se hacen más complejas a medida que el Estado se vuelve más complejo.

Para Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio, hay un isomorfismo (competitivo e institucional) en los campos organizativos; es decir, las organizaciones que enfrentan las mismas condiciones ambientales tienden a homogeneizarse. Su argumento es que “las organizaciones compiten no sólo por recursos y clientes, sino también por poder político y legitimidad institucional, por una condición social y económica buena” (DiMaggio y Powell, 1999:109). Mediante el isomorfismo institucional, DiMaggio y Powell quisieron aportar una perspectiva sobre la lucha política por el poder organizativo y la supervivencia. El hallazgo de DiMaggio y Powell es que la supervivencia y permanencia de las instituciones no tiene que ver con su eficiencia, sino con su habilidad para obtener recursos de otras organizaciones que las consideran legítimas.

Richard Scott y John W. Meyer (1999) se apoyan en la tipología de Ronald Warren (1963) sobre el patrón de relaciones horizontales (organizaciones que tienen el mismo nivel jerárquico en la comunidad) y verticales (existencia de niveles jerárquicos en la estructura del sistema extracomunitario de autoridad y poder) en las organizaciones, para proponer un modelo que logre solucionar deficiencias de modelos anteriores (modelos del conjunto de las organizaciones y modelos de campo interorganizaciones).

En el modelo de Scott y Meyer, las organizaciones están incorporadas a sistemas de relaciones más amplios. Los vínculos entre organizaciones similares y disímiles son de igual interés, incluyen tanto vínculos verticales como horizontales, y se consideran trascendentales los aspectos institucionales y técnicos de las organizaciones y de los ambientes. Así, aportan al estudio de las organizaciones el concepto de *sector social* para definir a las organizaciones que actúan en una misma área, que proporcionan similares servicios, productos y funciones, así como al conjunto de organizaciones que influyen de manera crítica en el desempeño de organizaciones focales. Necesariamente los vínculos verticales y no locales deben tenerse en cuenta para entender la estructura y funcionamiento de las organizaciones en la sociedad contemporánea.

Los nuevos institucionalistas que hemos referido comparten la idea de paralelismo en las organizaciones y su ambiente o entre las organizaciones de un mismo campo organizativo Roger Friedland y Robert R. Alford (1999) critican la falta de estudios sobre el escenario institucional y la carencia de instrumentos teóricos para entender el contenido institucional o las condiciones particulares de institucionalización y desinstitucionalización, aunque DiMaggio y Powell ya argumentan sobre la necesidad de la política para explicar las fuentes de institucionalización y desinstitucionalización.

Friedland y Alford (1999) adoptan de Hirschman el concepto de *interés*. Aseguran que éste es la clave de la estabilidad y cambio institucional, y que los intereses se conforman institucionalmente. Aún más, las transformaciones institucionales son transformaciones materiales y simbólicas del mundo, con efectos no sólo en la estructura del poder y los intereses, sino en la propia definición de éstos.

Cada uno de los órdenes institucionales más importantes de las sociedades occidentales contemporáneas tiene una lógica central –un conjunto de prácticas materiales y de construcciones simbólicas- que constituye sus principios de organización y que está disponible para que las organizaciones y los individuos construyan con base en ella [...]

Estas lógicas institucionales están fundamentadas simbólicamente, estructuradas organizacionalmente, sostenidas políticamente y restringidas técnica y materialmente, y por lo tanto tienen límites históricos específicos (Friedland y Alford, 1999: 314).

La antropología ha demostrado que los órdenes institucionales a los que se refieren Friedland y Alford son de igual importancia en las sociedades no occidentales, donde las conductas instrumentales expresan la cosmología social en igual grado que en las sociedades modernas.

Hemos visto el interés de los neoinstitucionalistas en ubicar a las organizaciones dentro de una estructura organizativa horizontal y vertical (Scott y Meyer, 1999: 154-190), y también encontramos que las organizaciones formales se concentran en primera instancia en torno a los actores, así que hay un amplio repertorio de estas: organizaciones religiosas, gobiernos locales, partidos, asociaciones, entre otras. Todavía hay una división más: las públicas y las privadas, donde las primeras se institucionalizan en el Estado y las segundas en la sociedad (Jepperson y Meyer, 1999: 261-293).

En Ronald L. Jepperson y John W. Meyer (1999) hay una alusión al surgimiento de nuevos grupos de acción y nuevas funciones sociales en la sociedad moderna, dando licencia tanto a los individuos como a los grupos para que sean *actores* o miembros de intereses y funciones, como si estuvieran imbuidos de bienes colectivos, creando agentes de cambio social.

Pero los “actores” sociales ordinarios o “funcionarios” también tienen una posición como portadores ya sea de “intereses” válidos o de “funciones” reconocidas. Esos agentes transmiten el cambio institucional exógeno (por ejemplo, los derechos de la mujer o la necesidad de una industria nacional de computadoras), pero también desarrollan las instituciones que ya existen. En la práctica, la mayoría de los nuevos “intereses” o “funciones” surgen de grupos o funcionarios que ya tienen una posición y responsabilidad, y son una reelaboración de los “intereses” y “funciones” que ya tienen tal posición (Jepperson y Meyer, 1999: 289).

Resulta muy ilustrativa y útil la forma en la que Jepperson y John W. Meyer muestran el proceso en el que surgen los nuevos actores y los nuevos intereses; no obstante, en su modelo no dan importancia alguna a la cultura porque entienden que está implícita en el sistema de reglas sobre las que se ha constituido la organización política moderna. Hecho que diferencia nuestra posición, debido a que el examen de los actores colectivos que nos ocupa posee un contexto y características diferentes del modelo funcional de la organización política moderna esbozado por Jepperson y Meyer, ya que nos estamos refiriendo a un contexto indígena y rural, donde los recursos culturales y las condiciones sociales dan significado a la acción.

Con base en los argumentos desarrollados por Douglass C. North (2006) y Friedland y Robert R. Alford (1999) planteamos que sólo podrá comprenderse el significado de la cooperación, del intercambio y las relaciones sociales en las conductas colectivas en el marco de las instituciones formales e informales, donde los recursos materiales y simbólicos de la cultura son el fundamento de las conductas colectivas y de las organizaciones tradicionales.

En suma, este análisis se encuentra delimitado en organizaciones formales e informales del ámbito local en dos municipios mazahuas Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso en México. Se trata de una perspectiva de los actores colectivos desde la teoría neoinstitucionalista, a partir de la cual es posible apreciar la naturaleza cultural y las

relaciones de las organizaciones a quienes consideramos *actores* en la estructura organizativa.

En esta estructura organizativa la cultura no sólo es considerada una realidad socialmente construida, sino un recurso analítico para comprender y explicar las condiciones del entorno, las fuentes y características de la acción colectiva, la racionalidad de los actores y sus funciones dentro de la estructura social. Y conservaremos el concepto de *actor* de Ronald L. Jepperson y John W. Meyer para referirnos a las organizaciones tradicionales como *actores tradicionales* y a las nuevas organizaciones que se han establecido en los sistemas socioterritoriales como *actores emergentes*.

Existen numerosas tipologías de organizaciones, Ángel Aguirre Bastán (2004) distingue entre las organizaciones abiertas (comunidad, escuela, hospital, la industria, un ayuntamiento y empresas) y las cerradas (tienen en común la segregación-aislamiento, como las sectas, utopías, sociedades secretas, cuarteles, internados, entre otras): “[...] la organización *cerrada* es aquella en la que su «interior» recela del «exterior», mientras que en la organización *abierta*, el interior debe su existencia al exterior” (Aguirre, 2004: 42). Y las organizaciones con metas internas (pervivencia y expansión) y externas (logro de resultados en el exterior –con lucro o sin lucro).

Las organizaciones poseen diferentes recursos para mantener su liderazgo o autoridad, poder y control, articularse interna (José Arocena, 2002) y externamente con respecto a su entorno, posicionarse en la estructura de las organizaciones. Así, las organizaciones como actores colectivos locales (tradicionales y emergentes) integran complejos sistemas de interacción en los sistemas socioterritoriales, y estos implican relaciones de poder y competencia por los recursos y los clientes. Por lo expuesto, la observación sistémica de los actores colectivos sería incompleta si no se consideran las estructuras de poder.

1.4 Poder y acción colectiva

El tema del poder ha recibido gran atención en las Ciencias Sociales, por diferentes disciplinas y perspectivas teóricas, y es un hecho que los institucionalistas también identifican procesos y relaciones de poder en el nivel de las organizaciones. Para nuestro análisis, el poder es un concepto esencial, porque la acción colectiva es una acción política, dada la relación diferencial entre los actores colectivos en una dimensión territorial.

En este interés teórico, uno de los conceptos más influyentes de poder en el pensamiento social, ha sido el de Max Weber, quién interpreta el poder en forma de dominación y lo definió como “[...] la probabilidad de que uno de los actores de una relación social se encuentre en posición de imponer su voluntad a pesar de la resistencia, cualquiera que sea la base de esta probabilidad” (Weber, 1964:152).

La noción del poder ha sido estudiada desde diferentes disciplinas como la antropología política y la sociología política, las cuales nos han mostrado que existe una multiplicidad de formas de poder, y también a partir de estos análisis del poder podemos advertir que el poder está presente en todas las relaciones sociales.

Otros destacados sociólogos especialistas en el tema, han sido Michel Foucault y Pierre Bourdieu, quienes presentaron las teorías del *biopoder* y el *habitus* respectivamente, ambas exhiben los mecanismos o fuerzas invisibles a partir de las cuales la sociedad mantiene el poder. Foucault (1993) explica el poder como una relación de fuerzas donde las personas ejercen y resisten el poder, se concentra en el control de cuerpo y la vida, como objetos administrables del poder, para producir individuos atomizados y cuerpos dóciles mediante el castigo, se refiere a la *estrategia de poder*, como el conjunto de recursos que se utilizan para obtener y mantener el poder, en esta perspectiva se vislumbra el poder de las instituciones y las organizaciones, sobre el individuo y es importante conocer la fuente de poder y sus efectos.

En cuanto a Bourdieu explica el proceso de naturalización de las estructuras sociales, mediante fuerzas controladoras de poder que inducen hacia conductas socialmente de una manera tan sutil, que llegan a resultar imperceptibles en la cotidianidad (Bourdieu, 2002; Varela, 2005; Gledhill, 2000).

La acción colectiva no está exenta de relaciones de poder, tanto al interior de los grupos, como al exterior, entre agentes y actores del sector de las organizaciones, tal como lo mostró la teoría del intercambio social, a mediados de la década de los 60 y 70, la teoría referida, representada por Peter Blau (1964), ilustraba el origen del poder a partir del intercambio social; en este ejercicio, la teoría del intercambio social distinguía entre el intercambio entre iguales y entre superiores e inferiores, donde el primero suponía un intercambio competitivo y equilibrado en obligaciones; mientras el segundo tipo de intercambio se caracteriza por ser desigual, con posibilidad de generar dependencia y relaciones de poder (Varela, 2005; Gledhill, 2000). La acción colectiva en sí misma es una fuente de poder, que tiene la posibilidad de transformar el ámbito local.

Los sistemas de poder tienen manifestaciones diversas en cada cultura, tal como lo han expuesto los antropólogos en la década de los 40s (Brown, 1996; Fortes y Pritchard, 2010; Malinowski, 1973; Pritchard, 1997), se centraron en el poder político coercitivo,

aun cuando la coerción pudiera adoptar una forma moral, en lugar de física. Así, encontraron fundamentos para comprender el poder en una perspectiva sistémica.

Los antropólogos estructuralistas ingleses, hallaron que en las sociedades “aestatales”, las relaciones de matrimonio y parentesco eran fenómenos políticos relacionados con las formas gerontocráticas de poder. Asimismo, en el caso de sociedades “sin estado” se desarrollaron una serie de mecanismos de defensa contra el poder coercitivo de los jefes, en contraste al poder colonial (Gledhill, 2000), hecho que contribuía al equilibrio, la igualdad y a la toma de decisiones consensadas (Brown, 1996; Fortes y Pritchard, 2010; Harris, 1985; Malinowski, 1973; Pritchard, 1997).

En la perspectiva del antropólogo Edmund R. Leach, el poder no puede comprenderse separado de la estructura social, porque es una parte de esta y contextualiza el poder en una dimensión sistémica cultural y estructural, a partir del análisis del sistema político de la población Shan y Kachin, en el noreste de Birmania, donde el poder estaba asociado a las prácticas rituales y al parentesco. Leach entiende que las relaciones de poder no sólo se explican en lo relativo al control de los recursos, sino que la consideración de la cultura pone en evidencia relaciones más profundas de las fuentes del poder.

En última instancia, las relaciones de poder de toda sociedad deben basarse en el control de bienes reales y de las fuentes primarias de la producción, pero esta generalización marxista no nos lleva muy lejos. La forma en la que se evalúan recíprocamente los bienes y servicios particulares es un fenómeno cultural que no puede deducirse de primeros principios (Leach, 1965: 141).

Como vemos, el poder en las sociedades simples puede estar vinculado al sistema religioso, o de parentesco, y es necesario explicarlo a partir de la estructura social y de la cultura (asimismo, Leach ubica el cambio y el conflicto como parte de las relaciones en la estructura social). Por lo general, el concepto de poder es entendido como la capacidad de conseguir obediencia de otros (ya sea individuos o grupos) (Bouza, 1996: 40), dando pauta a referencias sobre el poder material, poder individual, poder personal, entre otros; no obstante, una de las principales lecciones de los antropólogos británicos, derivada de la heterogeneidad de las formas de poder, es que “[...] es posible que las sociedades existan y florezcan sin que exista una división entre opresores y oprimidos, los que coaccionan y los que son objeto de coacción” (Gledhill, 2000:32).

Richard Newbold Adams considera que el entendimiento del poder no sólo es necesario para el estudio de la política, sino también para el estudio de la cultura y la red de relaciones sociales que se manifiestan en la cultura:

El poder sobre el individuo es una faceta psicológica de una relación social en el sentido de que puede afirmarse que tiene su asiento físico dentro de los sistemas nerviosos de los actores; es una relación social porque existe en virtud de la complementariedad de la preocupación social de cada actor por el otro (Adams, 1983: 38).

Adams hace una distinción relevante entre poder en general o *poder social* y su uso físico, y separa el *poder* del *control*, afirmando que el poder es un fenómeno sociopsicológico mientras que el control es un fenómeno físico. El poder deriva del control relativo que un actor, una parte o una unidad de operación, ejerce sobre los elementos del ambiente que son un conjunto de formas o flujos de energía que interesa a los participantes. Para Adams, el desarrollo de la cultura está conectado con el desarrollo tecnológico; esto implica, que a mayor complejidad cultural y tecnológica,

deben existir mecanismos de control más sofisticados. Adams destaca la conexión e intercambio entre el sistema cultural y el ecosistema- De esta manera, Adams plantea que:

Es el control del ambiente por parte del actor lo que constituye la base del poder social; sin embargo, esa base sólo puede operar si es culturalmente reconocida por los actores. Es posible que el reconocimiento no afecte el control, pero afectará la capacidad de usar ese control e influir sobre los demás (Adams, 1983: 29).

Para Adams, la base del poder no sólo reside en el *control* de los medios de producción, sino también en el control total de los procesos de conversión. En consecuencia, el poder social se basa en el control de los procesos energéticos que le interesan al grupo o a la sociedad.

El interés por el dinamismo de las organizaciones sociales, lleva a Richard N. Adams a clasificar las unidades que operan (organizaciones), en términos de su complejidad; mientras más compleja es la cultura, surgen nuevos tipos de organizaciones, que se distinguen de las antiguas por la centralización del poder y su fundamento formal más que cultural. Mientras en este modelo las unidades que operan surgen de la solidaridad, el poder está desagregado entre todos los miembros de estas unidades y las unidades en sí mismas son vehículos de supervivencia; las dinámicas cultural y tecnológica propician el surgimiento de formas colectivas más complejas, cuya característica es la centralidad del poder y la estructura jerárquica de los miembros.

Resulta especialmente relevante el modelo de los vehículos de supervivencia porque va más allá del estudio de una respuesta organizativa; expone cómo la dinámica fundamental de los seres humanos les lleva a la formación de organizaciones sociales, cuyo objetivo principal es regular, reglamentar y disciplinar; así, a medida que la sociedad se hace más compleja, surgen nuevos vehículos instrumentales.

Este modelo ilustra cómo el incremento de controles existentes en una organización social tiene también nuevos focos de poder, que constantemente servirán como fuentes de poder dentro de un sistema, y le interesa distinguir que las formas y flujos energéticos tienen que ser relevantes para algún sistema de valor y significado, es decir, ser culturalmente reconocidos en un sistema social. De esa forma, para ejercer el poder se tiene que compartir una cultura; de otra manera sólo se podría ejercer un control.

Para el caso de nuestra investigación, podríamos considerar que las organizaciones tradicionales (políticas, administrativas, religiosas, económicas y sociales) son las unidades que operan, ya que han servido como vehículos de la cultura, fuente de su legitimación, y la expresión de otras formas organizativas más complejas como las organizaciones emergentes, que se han integrado al ámbito local, son resultado de la complejidad cultural y tecnológica.

Estos análisis sobre el poder, sus dispositivos y sus escenarios nos permiten acercarnos al *poder local* concerniente a la relación entre actores que toman decisiones en un espacio sociopolítico definido, donde cada actor trata de controlar las relaciones de fuerzas con la intención de orientar los sucesos en su favor Rolando Sánchez Serrano, explica como se estructuran las relaciones de poder local:

El poder local se configura a partir de las relaciones entre personas, grupos, organizaciones sociales, líderes, políticos y autoridades locales, donde cada actor individual o colectivo

trata de lograr sus objetivos y mejorar su “posición” dentro del ambiente de poder: el municipio (Sánchez, 2005:66).

En la teoría del nuevo institucionalismo, el poder está estrechamente relacionado con los límites de propiedad. La propia definición de las instituciones evidencia la existencia de conflictos distributivos que deben resolver las instituciones (North, 2006; Knight, 1992). Douglass C. North (2006) ha mencionado ya la existencia de organizaciones u organismos creados para maximizar o preservar las ventajas de las élites en la sociedad. Y Thráinn Eggertsson (1996), a partir del sistema de derechos de propiedad, describe la distribución de poder en la sociedad; Eggertsson se refiere a las relaciones desiguales que existen en los procesos de intercambio, donde la esclavitud es un ejemplo extremo de las relaciones asimétricas de poder.

Jack Knight también se interesa por la cuestión de la asimetría del poder en la comunidad y su relación con los conflictos distributivos; así otorga al poder un papel explicativo en los análisis de las instituciones sociales: “Ejercer el poder sobre alguien o algún grupo es afectar de algún modo las alternativas a disposición de esa persona o grupo” (Knight, 1992:41). Knight se refiere a la asimetría en la posesión de recursos que se utilizan en la búsqueda de sus fines, que en su visión constituye una característica importante de la asimetría del poder. Según esta concepción, las organizaciones no sólo tienen poder para afectar al conjunto de oportunidades de las personas, de los grupos y de otras organizaciones, sino que disponen de una evidente desigualdad de recursos, que conduce a que entre ellas mismas exista asimetría de poder.

Otros académicos del nuevo institucionalismo como James M. Buchanan (1996), W. Richard Scott (1999), Jepperson y Meyer (1999), Roger Friedland y Robert R. Alford (1999), Steven Brint y Jerome Karabel (1999), José Ayala Espino (2005), José Antonio Alonso y Carlos Garcimartín (2008), Joan Oriol Prats Cabrera (2008), y abordan la cuestión de la asimetría del poder, dados los conflictos distributivos, la diferencia de recursos (la tecnología empleada, territorio, ambiente, entre otros) y las consecuencias no deseadas (externalidades) de las instituciones.

Joan Oriol Prats Cabrera (2008) se refiere a una desigualdad históricamente gestada, que dificulta la superación de los problemas de acción colectiva, porque la desigualdad facilita las estrategias de supervivencia política de las élites, que utilizan las instituciones para proteger sus privilegios económicos y políticos.

El orden político requiere superar el conflicto distributivo entre los actores o grupos relevantes. Estos actores son los que tienen la capacidad de influir en la creación de las normas y a menudo han sido representativos del conjunto de la sociedad. Los conflictos distributivos hacen referencia a las pugnas que existen entre dichos actores por el reparto de las ganancias derivadas del orden establecido, algo que se expresa en instituciones que rigen la interacción entre los distintos actores y que dependen del poder relativo de cada uno.

[...] la desigualdad agrava los problemas de acción colectiva (Olson, 1965). En situaciones de desigualdad, los costes de organización de la mayoría más desfavorecida todavía son más elevados que los de la minoría, cuyos beneficios están más concentrados. Los mayores costes de organización y los beneficios difusos desincentivan el hecho de que la mayoría emprenda el cambio institucional. Por el contrario, los grupos minoritarios obtienen más beneficios por miembro y tienen menores costes de organización, lo que reduce sus costes por invertir en mantener sus privilegios. Esta situación provoca que aumenten las dificultades de articular el cambio institucional y facilita que un grupo imponga su voluntad sobre el resto para proteger sus intereses (Prats, 2008: 89-90).

Para los neoinstitucionalistas no resulta ajeno el tema de la desigualdad, ya que los conflictos distributivos son una realidad que ellos mismos han incorporado a su agenda de investigación. La perspectiva institucional de W. Richard Scott subraya en especial las relaciones de autoridad, y entiende por autoridad al poder legitimado y normativamente regulado: “Cuando se autoriza el uso del poder a una organización, presuntamente está apoyado o restringido por las acciones de los funcionarios superiores que pueden supervisar su empleo adecuado” (Scott, 1999: 229). En muchas áreas existen múltiples fuentes posibles de autorización.

En todo caso, las relaciones entre las organizaciones también son relaciones de poder, porque “los individuos y agentes toman decisiones económicas y políticas en una economía con información incompleta y asimetrías de poder, lo cual genera incertidumbre y conflictos distributivos” (Ayala, 2005: 51). Ángel Aguirre Baztán (2004) distingue entre el *poder como técnica* y el *poder como dominación*, donde el segundo es el que prevalece más entre grupos: “La cooperación es una forma no agresiva de relación asimétrica (jerárquica) con el poder” (Aguirre, 2004: 85).

En el modelo moderno de acción colectiva de Jepperson y Meyer (1999), el poder tiene que ver con un sistema distintivo de reglas que organiza a las personas y su actividad en términos de recursos definidos universalmente, y de medios para fines colectivos, donde la organización económica moderna toma formas nacionales como *nuevos contenedores de poder*. En el caso de las organizaciones privadas, la responsabilidad está delegada en funcionarios o agentes de las subunidades, que representan la autoridad pública o colectiva. Así, las organizaciones políticas modernas tienen dos conjuntos de actores colectivos que dirigen la organización económica: los funcionarios del Estado y los gerentes de las empresas.

Según Jepperson y Meyer, la interpenetración de las organizaciones formales con la organización política y la sociedad, consigue que el poder de las organizaciones políticas modernas se convierta en una autoridad institucionalizada “los sistemas institucionalizados de interés y función modifican considerablemente la aplicación del poder en las sociedades modernas. Todas estas organizaciones políticas son sistemas de poder de masas, en el sentido de movilización de recursos. Y todos basan las desigualdades del poder en el control inmediato diferencial de los recursos” (Jepperson, 1999: 273).

Aunque para Jepperson y Meyer las variables culturales no tienen valor explicativo en su modelo funcional de la organización política moderna, para nosotros la cultura es el fundamento de la cooperación para la acción colectiva en las comunidades mazahuas, y sólo mediante su valoración podremos comprender la naturaleza de la acción colectiva tradicional.

Roger Friedland y Robert R. Alford (1999) se encargan de explicar cómo las transformaciones institucionales son simultáneamente transformaciones materiales y simbólicas del mundo y dan cuenta de los límites, los instrumentos y la estructura del poder, y no es posible entender la conducta individual u organizativa sin ubicarlas en un contexto institucional. Estos autores se refieren a que los fundamentos de la tecnología simbólica del poder están en la cultura; en si el poder como fundamento y praxis es una propiedad cultural e institucional.

Roger Friedland y Robert R. Alford argumentan que los individuos pueden internalizar los símbolos y las prácticas; sin embargo esto no es una limitante para que reconozcan

la posibilidad de que los individuos manipulen, reinterpreten o utilicen a conveniencia las reglas:

A veces, se internalizan las reglas y los símbolos y resultan en una conformidad casi universal; pero en otras, son recursos manipulados por individuos, grupos y organizaciones.

El éxito de cualquier tentativa de cambio institucional no depende simplemente de los recursos que controlan quienes los proponen, sino de la naturaleza del poder y de las reglas institucionales específicas por las que se producen, asignan y controlan los recursos. La naturaleza institucional del poder proporciona oportunidades específicas no sólo para la reproducción, sino también para la transformación (Friedland y Alford, 1999: 321).

Con esta afirmación Friedland y Alford llevan el concepto de poder más allá del mero control diferencial de los recursos de Jepperson y Meyer (1999: 261-293). Entienden que la naturaleza del poder es una forma para considerar las posibles fuentes de poder: material, simbólico u otro. La propia transformación de la estructura institucional depende de las acciones de los individuos y las organizaciones, que no sólo reproducen estas instituciones, sino que también las transforman. El intercambio con límites en las instituciones es un ejemplo de cómo pueden llegar a utilizarse las lógicas institucionales y a su vez es ejemplo de transformación institucional.

Regalar es una agresiva construcción material y simbólica de los aspectos comunes de la “interioridad”, de la que fluye lógicamente la obligación. Por medio de regalos, las personas de menor estatus toman posesión de personas poderosas cuya sustancia han penetrado con la suya. La acumulación de capital simbólico puede compensar la falta de riqueza material o cargo burocrático. Los individuos utilizan la lógica institucional del parentesco para penetrar las definiciones estatales de las necesidades y las categorías sociales (Friedland y Alford, 1999: 327).

En una investigación empírica, Steven Brint y Jerome Karabel muestran cómo los campos de las organizaciones son escenarios de las relaciones de poder, y los actores con mayores recursos materiales y simbólicos, están en ventaja respecto a los otros. En su análisis de los orígenes y transformaciones institucionales expresaban la importancia de realizar un análisis de los centros de poder que limitan el desarrollo de las organizaciones y una teoría acerca del porqué de la existencia de tales limitaciones. Para estos institucionalistas “los intereses institucionales se generan en el contexto de estructuras y espacios; en esencia, se trata de estructuras de poder y espacios de oportunidad en el entorno” (Brint y Karabel, 1999: 413). Su trabajo se centra tanto en las estructuras de poder, como en los campos de oportunidad del conjunto de la sociedad. En términos de Brint y Karabel, los campos de oportunidad son equivalentes a las teorías de adaptación al entorno, e incluyen tanto los nichos de mercado, como la competencia entre organizaciones:

En este punto, nuestro análisis es congruente con la idea de que las organizaciones, así como las especies biológicas, se “adaptan” a su entorno (con la importante excepción que señalamos en el análisis de los centros de poder institucional que modelan los “espacios” abiertos). Una teoría de interpretar la adaptación ambiental es decir que las organizaciones sobreviven si se ajustan a nichos de la ecología de las organizaciones existentes. De esta forma, el desarrollo de las organizaciones puede verse como una búsqueda para explotar el ambiente libre en el entorno (Brint y Karabel, 1999:428).

El poder en las organizaciones tampoco ha pasado desapercibido en el neoinstitucionalismo económico, porque académicos como José Antonio Alonso y Carlos Garcimartín lo reconocen en las organizaciones:

Caracteriza a toda organización un sistema de poder autónomo, disfrutar de una cierta perdurabilidad temporal, más allá del cambio de los individuos que la componen, y la presencia tanto de una autoridad legítima como de reglas de acción en su seno. El Estado será el ejemplo supremo de una organización. En el interior de cada organización rigen unas reglas de acción que pueden ser espontáneas, o conscientes y deliberativas (Alonso y Garcimartín, 2008: 37).

El premio nobel James M. Buchanan (1996) proporciona un marco de referencia en el que expone “que una institución pueda funcionar, significa que resulte eficaz o eficiente para proporcionar al individuo los objetivos o metas impredecibles en cualquier momento determinado, que él pueda desear alcanzar gracias a la acción colectiva durante una secuencia de periodos futuros” (Buchanan, 1996:61).

En cuanto a la estructura formal de las instituciones, podemos encontrar en los trabajos de Jack Knight que distingue cómo los individuos de una comunidad y los grupos tienen diferencias en la permisividad para que un actor obtenga ventajas estratégicas de recursos, y por lo tanto de poder, con respecto a los otros; al mismo tiempo tanto North como Knight proponen que los análisis de las instituciones sociales puedan servir para diseñar y crear instituciones más favorables.

Si bien North (2006) en su trabajo de *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico* ya ha superado la idea de calificar a las instituciones en eficientes e ineficientes, como hace en sus anteriores trabajos, y se interesa más por la relación entre formalidad e informalidad en el cambio institucional. Knight y otros teóricos del nuevo institucionalismo insisten en continuar haciendo estas distinciones entre las instituciones eficientes de las ineficientes (Eggertsson, 1995; Prats; 2008; Ayala, 2005; Alonso y Garcimartín, 2008; Bardhan, 2005, entre otros) y es que esta visión constituye una visión taxonómica y calificativa⁴⁶, que lleva a aplicar el uso de juicios de valor a las sociedades, y por lo tanto, atenta contra el reconocimiento de la diferencia y la diversidad cultural, que implica una singularidad y especificidad de las estructuras institucionales y los sistemas locales.

Hemos hallado una complementariedad en las posturas de los antropólogos, economistas y sociólogos en cuanto se discute el tema del poder y su sustento cultural; también podemos decir que existen ciertas discrepancias en lo que se refiere a calificar a las instituciones, debido a que las valoraciones de la eficiencia o ineficiencia de estas sólo deben hacerse dentro del contexto cultural de cada una.

Ciertamente los académicos del nuevo institucionalismo presentados tienen en común que explican la asimetría de poder (y por lo tanto de recursos) como consecuencia de la relatividad de información que poseen los actores y agentes, los conflictos distributivos, la diferencia en la asignación y manejo de recursos, cuestiones que enfatizan los conflictos distributivos resultantes de las contradicciones de conductas maximizadoras y de la propia historia.

La contribución de la antropología al análisis del poder es bastante clara en la exposición de Richard N. Adams, a partir de ubicar las organizaciones que funcionan como vehículos de supervivencia primarios y secundarios, donde los primarios son de larga duración y forman parte de la reproducción social, y por lo tanto poseen recursos de naturaleza cultural y su poder está enlazado a los patrones culturales; mientras las

⁴⁶ Visión calificativa común de los programas eurocentristas del desarrollo que trataremos en el siguiente capítulo.

organizaciones secundarias o emergentes no están ancladas a la cultura y su permanencia y poder suelen ser limitados.

La reflexión que hacemos sobre las relaciones de poder sirve para exponer las ventajas y desventajas entre los actores colectivos cuando fundamentan su acción en las instituciones sociales; los actores colectivos adquieren poder dentro de una comunidad mientras sus acciones sean legales o legítimas, y ambas cuestiones tienen que ver tanto con las instituciones formales, como informales. No se trata de evaluar la eficiencia de las instituciones, sino de obtener herramientas conceptuales adecuadas para entender la fuerza de las instituciones y organizaciones en los sistemas locales específicos.

Capítulo II. DESARROLLO LOCAL: NATURALEZA Y CULTURA

La consideración de las influencias naturales y culturales en los sistemas locales, son la base de nuestros planteamientos sobre desarrollo local. Lo “local” ha sido el centro de interés para académicos como: José Arocena (2001, 2002), Manuel García Docampo (2007), Sergio Boisier (2001, 2005), José Luis Coraggio (2004, 2006), Oscar Madoery (2001) Cristina Girardo (2005), Francisco Alburquerque Llorens (2004, 2007), Lluís Fina (2002), Pranab Bardhan (2005), porque constituye una unidad de análisis que vincula las diversas dimensiones de la vida social en un espacio territorial; lo local es la fusión del orden natural y humano en una dimensión territorial.

En la perspectiva de los estudios sobre la dimensión territorial, en lo *local* está la clave para explicar el desarrollo económico y los cambios en los espacios multiescalares. Lo local es más que el espacio donde transcurre la vida de los actores, es un escenario que nos proporciona una visión integral de la relación entre los componentes bio y socioterritoriales de un espacio concreto. En esta dimensión territorial vemos cómo la cultura y el medio ambiente ejercen una influencia o presión en la sociedad, como componentes de un sistema, como explica Marshall D. Sahlins:

Los recursos naturales, cuando representan un factor en el tipo de producción predominante, rigen la trayectoria que seguirán la tecnología y la población: los límites de una región lluviosa son por sí mismos una frontera cultural, independiente de que coincidan en ser los mismos que dicha región ha fijado políticamente (Sahlins, 1964: 160).

José Arocena tiene en cuenta que lo local se refiere a algo relativo, debido a las diferencias de recursos naturales y ecosistemas que existen en una región. Lo local se caracteriza por su especificidad, aunque siempre toma en cuenta la conexión entre lo local y lo global, como dos procesos espaciales que tienen una relación inevitable. Arocena identifica dos niveles fundamentales en lo local: el socioeconómico y el cultural:

En este primer nivel, para que exista sociedad local debe haber riqueza generada localmente sobre la cual los actores locales ejerzan un papel decisivo, tanto en los aspectos técnico-productivos como en los referidos a la comercialización. En estos casos, los grupos locales definen sus diferentes posiciones en el sistema en función de su influencia sobre la utilización del excedente. Se construirá así una jerarquía social regulada por la mayor o menor capacidad de cada uno de sus miembros de influir en la toma de decisiones sobre la utilización del excedente (Arocena, 2002: 23).

[...] En este nivel cultural, la pertenencia se expresa en términos de identidad colectiva. Para que exista sociedad local es necesario que el conjunto humano que habita el territorio comparta rasgos identitarios comunes (Arocena, 2002: 24).

José Arocena (2001, 2002) insiste en que la relatividad del espacio *local* lo hace singular, único y diferenciado de otras realidades locales, y portador de regularidades estructurales.

[...] realidad única e irreplicable, en tanto especificidad pura, parece no admitir leyes generalizables, ni modelos estructurados en base a racionalidades absolutas. Cada vez que estamos frente a una sociedad local estaríamos en presencia de un sistema totalmente singular, puramente contingente (Arocena, 2001: 34-35).

Arocena no sólo señala la particularidad de una dimensión socioterritorial o sistema local, además hace dos especificaciones importantes: a) los individuos forman parte de

un sistema de relaciones de poder, y b) son portadores de una identidad colectiva o sentido de pertenencia (al grupo y al territorio) heredado mediante su historia colectiva y el sistema de normas y valores internalizado que hacen que el grupo actúe como una unidad. La relevancia de los componentes culturales en *lo local* también es apreciada por José Luis Coraggio, en cuya perspectiva la memoria colectiva y la interacción personal es lo que une a los habitantes de un territorio, y no pierde de vista la conexión con lo regional y nacional:

Por lo “local” no nos referimos a algo minúsculo, parroquial, localista, sino a la condición común de una población que comparte una historia de asentamiento (que muchas veces desconoce) y la vida cotidiana cara a cara- aunque sea de manera más o menos conflictiva o solidaria-, en un territorio de radio variable, cuyos problemas están inmediatamente interconectados, y desde donde se vincula a otras localidades o microrregiones y a su más amplio entorno regional o nacional (Coraggio, 2006: 24).

Lo local se puede conceptualizar de dos formas diferentes: como *entidades locales* y como *sistemas locales* en la perspectiva de Manuel García Docampo (García, 2007). Y es justamente en el contexto de los *sistemas locales* donde surgen los actores colectivos. Las entidades locales son los espacios y límites normativamente establecidos. La característica central de estos espacios es que gozan de una demarcación propia y reconocimiento formal; un ejemplo es el municipio. En cuanto a los sistemas locales, son aquellos territorios donde la interacción cotidiana no sólo propicia el establecimiento de roles y funciones sociales de proximidad entre sus miembros, sino que también genera procesos identitarios entre su población, que hacen posible que ésta pueda expresarse como un actor colectivo.

Según se observa, Docampo con la expresión *sistemas locales* no sólo hace referencia a la integración de todos los componentes de un espacio geográfico, sino también a la interacción entre esos componentes, al grado que puedan tratarse como una unidad. Lo local es un complejo socio-espacial que suele ser aplicado al municipio como marco territorial o a otros ámbitos supramunicipales o inframunicipales.

A partir de las consideraciones anteriores, entendemos el espacio local como una dimensión territorial socialmente construida, a partir de la cual los habitantes establecen relaciones de pertenencia al territorio, y con ello, cohesión interna, que hace posible que los ámbitos locales puedan llegar a integrar complejos sistemas locales. A partir de las relaciones con el territorio, puede explicarse el significado del *lugar* en las pautas culturales, la memoria colectiva, la organización política, económica y religiosa y las relaciones entre los actores y con el medio.

El sentido de pertenencia al territorio como espacio localizado, propicia arraigo porque es el “lugar” geográfico donde las personas viven sus experiencias inmediatas, satisfacen sus necesidades vitales y sociales, desarrollan su ciclo de vida, son una colectividad, se identifican no sólo con su grupo social, sino con su entorno y los recursos naturales localizados, a partir de los cuales establecen sus actividades de subsistencia y organización, en consecuencia está cargado de experiencias y significados. La relación con el territorio está presente en todos los aspectos de la vida social, en los casos de migración, la gente sigue vinculada de alguna forma al territorio (a veces idealizado), a los sistemas productivos y a la comunidad. Ambas dimensiones implican una relación simbiótica en un sistema local o sociedad local.

Arocena (2001, 2002), Coraggio (2006) y Docampo (2007) comparten la idea de que lo local no sólo es un territorio con límites determinados o un conjunto de elementos;

debido a que también existen sistemas locales caracterizados por sus interrelacionados socioculturales y con el medio, esas relaciones permiten que un grupo social pueda reconocerse como actor colectivo y pueda diferenciarse de otras unidades socioterritoriales o de otros sistemas locales. En este sentido, el ámbito local no sólo es un espacio con elementos específicos, sino que estos elementos naturales y culturales están relacionados y definen las posibilidades de desarrollo de éstos niveles territoriales, por ello, es un lugar estratégico para observar las relaciones y producción de acción colectiva y producción de bienes comunes.

El ámbito local ha sido identificado como el más conveniente para analizar las características de acumulación, formación de capital humano, capacidades productivas, relaciones entre los actores colectivos y otras que hacen que los territorios puedan identificarse como ganadores o perdedores, en el sentido de la geografía económica.

El ámbito local no sólo es un nivel de análisis, sino también un recurso analítico útil para el estudio del desarrollo local⁴⁷, como lo muestran los trabajos de destacados especialistas en lo local, quienes relacionan la desigualdad con la diferencia de recursos del medio y las relaciones de poder entre los actores. En esta línea de análisis, diversos autores utilizan variables culturales, sociales e incluso psicológicas o de comportamiento, como es el caso de Precado y Míguez (2007).

En lo *local* se vinculan los problemas de mercado de trabajo, de desigualdad, de pobreza, de oportunidades, de sustentabilidad y, en consecuencia, de desarrollo. Lluís Fina se encarga de analizar las relaciones existentes entre los recursos naturales disponibles, los factores culturales y educativos y las características específicas del entramado institucional, en los *procesos de desarrollo económico y generación de empleo*. En opinión de este autor, para poner en marcha procesos de desarrollo, el nivel local podría también presentar ventajas al facilitar el contacto, las interrelaciones informales, y la cooperación de los diversos agentes tanto públicos como privados (Fina, 2002: 137-214).

En los trabajos de Ma. Jesús Funes Rivas y Ramón Adell Arguilés (2003), lo local también tiene un papel protagonista; además plantean una reflexión acerca de las externalidades positivas y negativas de los cambios locales en la población, como puede verse en el siguiente texto:

Los cambios particulares locales que, sumados simultáneamente, producen constantemente reajustes y consecuencias no intencionadas en todo el sistema social. Ello origina un progreso, en cierta medida depredador, que mientras ofrece oportunidades para unos, acarrea graves injusticias para otros (Funes y Adell, 2003: 14).

Los efectos no deseados o externalidades de los procesos de desarrollo son consecuencias no previstas, estas pueden ser positivas o negativas, en cuanto a las externalidades negativas, es posible que puedan llegar a ser devastadoras para el medio ambiente o las relaciones sociales, hecho que han destacado los teóricos dedicados al estudio del medio ambiente y desarrollo (Leff, 2001; Arocena, 2001, 2002; Stavenhagen, 2001; Solís, 2008).

⁴⁷ Manuel García Docampo (2007), Lluís Fina (2002), Ma. Jesús Funes Rivas y Ramón Adell Arguilés (2003), Joan Oriol Prats (2008), Francisco Albuquerque (2004, 2007), Ma. Jesús Funes Rivas y Ramón Adell Arguilés (2003), José Arocena (2001, 2002), José Luis Coraggio (2004, 2006), Andrés Precado Ledo y Alberto Míguez Iglesias (2007)

Un ejemplo de externalidades negativas son los proyectos de desarrollo en áreas naturales que no sólo contaminan, sino que rompen con el equilibrio ecológico y hasta social, al provocar cambios radicales en las actividades de subsistencia. En los casos de los sectores productivos, la falta de recursos humanos especializados, o el sistema de comunicaciones y transporte, entre los integrantes de las cadenas productivas, puede incrementar los costos de transacción de las empresas y generar conflictos.

A manera de conclusión, planteamos que las posibilidades, tendencias y potencialidades para el desarrollo deben explicarse como el resultado de las relaciones recíprocas entre la cultura y el medio ambiente en los sistemas locales. Bajo la lógica de esta perspectiva, realizaremos algunas consideraciones teóricas para el desarrollo local.

2.1 Desarrollo local

La literatura sobre desarrollo local aparece en la posguerra y se refiere principalmente a cuestiones relacionadas con compensar y reconstruir los territorios perjudicados por la Segunda Guerra Mundial y desarrollar la otra parte del mundo que no había sido afectada por la guerra, pero se encontraba en territorios poco favorecidos (García, 2007; Arocena, 2002).

Según José Arocena (2002), el surgimiento del desarrollo local fue hacia fines de la década de los setenta, a raíz de la crisis que sufrieron los países industrializados para movilizar a las poblaciones marginadas, a fin de resarcir los efectos negativos del mercado. En la década de los setenta se comprueba que las transferencias de países ricos a países pobres no son las mejores vías para potenciar el desarrollo, y se comienza a ver el territorio como un *espacio*⁴⁸ *socialmente construido* y soporte de una serie de potencialidades humanas (García, 2007: 14). Pero es hasta la década de los ochenta que proliferan los estudios sobre desarrollo local como una respuesta de las localidades y regiones a los desafíos globales y estructurales.

En el ámbito académico del desarrollo local durante los últimos 25 años ha realizado importantes avances para sentar las bases de lo que podría ser una teoría del desarrollo local, a la que la economía ha hecho importantes aportaciones (García, 2007), especialmente, el enfoque de la economía neoinstitucional, el cual subraya los vínculos indisolubles con el orden social, otorgando con ello mayor atención al espacio y la geografía.

El enfoque del desarrollo local considera *lo local* como una categoría de análisis para conectar procesos sociales, económicos, ambientales, culturales y tecnológicos, con las prácticas, políticas y estrategias del desarrollo endógeno (Madoery, 2001). Se trata de una visión sistémica, en la que el territorio tiene un papel activo en los procesos políticos y sociales, que contribuye a explicar el carácter localizado del desarrollo y las razones por las que algunas regiones atraen mayor productividad que otras.

La idea de que el desarrollo tiene un carácter localizado es compartida por diversos enfoques teóricos y disciplinas, como la sociología, la antropología, la filosofía, la geografía, entre otras. El tratamiento multidisciplinario del desarrollo local ha propiciado que se conecte este concepto con otros campos de interés y otros tipos de desarrollo: endógeno, regional, comunitario, desarrollo económico local, los programas europeos de desarrollo rural, el desarrollo territorial, sustentable, comarcal, humano, autocentrado, de base, entre otros. Todas estos campos pudieran parecer paralelos y tienen en común el interés por el espacio geográfico y el intento por superar las formas que adoptó el desarrollo en la segunda mitad del siglo XX, no obstante, los diversos enfoques teóricos asocian los tipos de desarrollo mencionados con complejos elementos de la dimensión territorial (Boisier, 2001; Arocena, 2002; Precado y Míguez, 2007).

Ante la cercanía de tantas categorías, es conveniente precisar que el desarrollo local tiene dos ejes conceptuales, que han sido claramente expuestos por los geógrafos Andrés Precado Ledo y Enrique Míguez Iglesias (2007):

⁴⁸ Manuel García Docampo (2007) distingue entre territorio y espacio y lejos de entenderlos como sinónimos, señala que el primero es soporte geográfico del segundo y Sergio Boisier (2001) entiende el territorio como una entidad local.

- a) Como metodología de intervención social, a fin de promover un cambio estructural y social, como en el caso del desarrollo local comunitario.
- b) Como estrategia del desarrollo económico aplicado a sistemas productivos locales, donde el desarrollo local se explica como una respuesta local a los procesos globales y estructurales de producción.

El primer eje conceptual están situados los estudios de Antonio Vázquez Barquero (2007), Manuel García Docampo (2007), Oscar Madoery (2001), Sergio Boisier (2001, 2005), Lluís Fina (2002), Precedo y Míguez (2007), José Luis Coraggio (2004).

El segundo eje conceptual de desarrollo local podría ubicarse los análisis de Francisco Alburquerque Llorens (2007), Romeo Cotorruelo Menta (2001), Javier Alfonso Gil (2001), Patricio Morcillo (2001).

Podríamos agregar una tercera categoría para aquéllos especialistas que se encuentran entre ambos ejes conceptuales, como es el caso de José Arocena (2001), quién otorga una categoría integral a lo local, destaca el papel de los actores y no descarta la posibilidad de tratar el desarrollo local como una estrategia ante la relación global-local y el modelo de acumulación capitalista.

En ambos ejes del desarrollo local han sido consideradas las variables endógenas territoriales, como lo describen Precedo y Míguez:

Es bien sabido que en el modelo de desarrollo regional la iniciativa, las decisiones, procedían de arriba hacia abajo, es decir, el tipo *from above*, mientras que en el modelo de desarrollo endógeno eran del tipo *from below*, esto es de abajo a arriba. Y en ese modo de generar iniciativas y en su dinamización reside tal vez el principal factor diferencial del desarrollo local con respecto a otros modelos. Estamos, por tanto, ante un entorno local en el que el motor del desarrollo reside en la capacidad de generar iniciativas locales, individuales o de grupo, basadas en la aportación añadida de innovación, diseño y calidad a los recursos endógenos tradicionales, poseedores de un *know how* heredado, o a otros nuevos para los cuales existan ventajas comparativas (Precedo y Míguez, 2007: 81).

De acuerdo con los dos ejes conceptuales del desarrollo local, nuestra postura se encuentra entre ambos, debido a que en los territorios que nos interesa exponer, existen actores colectivos cuya finalidad es promover cambios, mientras otros actúan colectivamente para propiciar el desarrollo local, como respuesta a los cambios en sus contextos. Para ello, es conveniente mostrar el potencial endógeno que poseen los territorios en cuestión.

El reconocimiento de la estructura de las regiones, lleva a una consideración más explícita de los factores endógenos o territoriales del desarrollo. En términos de Douglass C. North (2006), el desarrollo más que un proceso de acumulación del capital, es un cambio institucional (manifiesto en la historia) y organizativo. El nuevo institucionalismo hace evidente cómo las mismas fuerzas (sociales, económicas) no generan los mismos efectos; esto tiene que ver con las especificidades de los sistemas locales.

Sergio Boisier (2001, 2005) distingue el desarrollo territorial, regional y local, para este autor, el desarrollo territorial puede estar más relacionado con una escala geográfica (puede tratarse de un territorio natural, equipado u organizado), el desarrollo regional y el local contienen una dimensión espacial, una sociocultural y una individual, que los

hace similares; sin embargo, las relaciones entre los actores individuales y corporativos es relativa en la dimensión local y regional:

Se espera, razonablemente, que un territorio «local» sea un territorio proxémico en el cual las relaciones inter-personales, los contactos «cara a cara» y las tradiciones familiares y sociales sean de mayor importancia que las relaciones interpersonales mediatizadas por instituciones y que las tradiciones sean cuando menos tan importantes como el marco legal (Boisier, 2001: 62)

Esta acotación de Boisier, con la que identifica el territorio local, es el tipo de relaciones que se mantienen en las comunidades que nos interesa mostrar. Boisier identifica los contextos locales, como el escenario en donde surge el capital social o capital sinérgico, que permite la generación de bienes comunes:

Se ha sostenido también –y éste es el punto crucial- que tales capitales intangibles y en particular, el capital sinérgico, se encuentran más fácilmente en espacios sociales y territoriales pequeños, de naturaleza proxémica, en que los contactos cara a cara, las costumbres y las tradiciones son muy importantes (Boisier, 2001: 71).

Este capital sinérgico que identifica Boisier es una ventaja o potencial endógeno, que poseen los sistemas locales, como las comunidades, donde la gente se agrupa como respuesta a los cambios en su entorno. Así, Boisier sostiene que el desarrollo comienza por ser un fenómeno local, de pequeña escala y endógeno (descentralizado), capilar y continuo o discontinuo sobre el territorio. La condición para que este desarrollo pueda desplegarse como un proceso endógeno es que se encuentre descentralizado. A partir de esta condición, comienza a expandirse *desde abajo hacia arriba y hacia los lados* (Boisier, 2001).

Sergio Boisier (2001, 2005) define el desarrollo como un fenómeno local, es decir, localizado e incrustado en las características económicas, técnicas, sociales y culturales de ese lugar particular; así, expresa que *lo local* es más importante y significativo que en el pasado y con base en la aseveración de Perroux (1950) explica que el crecimiento se manifiesta en puntos o polos de crecimiento⁴⁹, debido a que tanto en los países desarrollados, como en vías de desarrollo rara vez existe homogeneidad en toda su superficie. Tanto Perroux como Boisier comparten la idea de que el desarrollo es un fenómeno dependiente de una trayectoria; en consecuencia, es históricamente evolutivo y endógeno, aunque su base material sea exógena porque los tomadores de decisiones son externos al territorio.

En la perspectiva de Boisier (2001, 2005), el desarrollo del territorio está directamente relacionado con la voluntad y capacidad de los actores locales y las potencialidades locales, capacidades productivas, así como la utilización del conocimiento tradicional que permite combinar y aprovechar las ventajas de la globalización, en opinión de Boisier el aprovechamiento del patrimonio cultural debe ser el aporte de las universidades.

Boisier también destaca tres enfoques complementarios sobre el desarrollo local: como una matriz de estructuras industriales; como proceso endógeno de cambio estructural; y

⁴⁹ También Alberth O. Hirschman (1981) explica la existencia de “puntos de crecimiento” o “polos de crecimiento” y advierte sobre el riesgo de desarrollo o crecimiento desigual en un espacio geográfico, para Hirschman esto significa una condición inevitable del crecimiento mismo una polarización con efectos en la migración interna.

como empoderamiento de la sociedad local. Este último plantea la necesidad de ayudar a construir y explotar las capacidades endógenas y la necesidad de contar con sociedades locales organizadas, condiciones necesarias para transformar el crecimiento en desarrollo.

No sólo Boisier relaciona el desarrollo local con el cambio estructural, también Manuel García Docampo define el desarrollo local como “[...] un proceso de crecimiento y cambio estructural, que afecta a una comunidad territorialmente definida, y que se concreta en una mejora del nivel de vida de sus habitantes” (García, 2007: 17). García Docampo insiste en la necesidad de políticas que activen las estructuras productivas, ello no sólo implica aspectos económicos, sino cuestiones sociales, culturales e incluso políticas.

García Docampo también pone atención en el papel de las instituciones al hablar del marco estructural de los actores sociales, que hace referencia al nivel institucional, donde las regularidades y relaciones sistemáticas son indicadores de los límites y características de la unidad local, este marco estructural o institucional puede generar externalidades positivas o negativas en las iniciativas locales, por ello el proceso de desarrollo tiende a asociarse con el cambio.

Existen otras posiciones sobre el desarrollo local que hacen que el concepto resulte mucho más complejo, sobre todo cuando se toca el tema de la globalización a partir del cual lo local y sobre todo los polos de crecimiento han adoptado nuevas formas, y por lo tanto mayor heterogeneidad entre las regiones. A partir de esta lógica global, nada de lo que suceda en el ámbito local, podrá ser un fenómeno delimitado.

En la visión del autor Enrique Gallicchio (2006) identifica seis enfoques más desde los que puede analizarse el desarrollo local: como participación, la visión neoliberal, como municipalismo, como desarrollo económico local, como ordenamiento territorial y como forma de análisis social.

Por su parte, José Luis Coraggio (2004) hace una categorización similar a la de los geógrafos Andrés Precado Ledo y Enrique Míguez Iglesias (2007), donde distingue el desarrollo exógeno impulsado por el mercado y el identificado como endógeno:

- a. Una tiene que ver con una extensión del mercado capitalista y se caracteriza por el individualismo y la competencia; así, los agentes locales competitivos permanecen y los que no lo son quedan desplazados. Además, en opinión de Coraggio, no hay un propósito de integrar a la población.
- b. La otra, es una perspectiva endógena que pugna por la autonomía y diferenciación, y se centra en el desarrollo desde abajo, otorgando a la sociedad y a las comunidades un papel predominante, en tanto se caracteriza por su rechazo al mercado global.

El primer orden obedece a una condición del mercado, y la segunda se construye partiendo de la revaloración socioterritorial de la comunidad, el patrimonio natural y el patrimonio cultural. Mientras el desarrollo exógeno es identificado con un modelo de crecimiento económico, donde lo más importante es el incremento libre del capital, se caracteriza por políticas verticales, donde el desarrollo tiene un efecto cascada en el mercado, que al final de su derrama alcanza a salpicar de sus beneficios hacia otros ámbitos.

Frente al desarrollo exógeno, el desarrollo endógeno es visto como un proceso *horizontal* del desarrollo, donde es importante que los actores locales sean los protagonistas del desarrollo local, para lograr su completa participación, aprovechar sus conocimientos, relaciones y organizaciones como recursos beneficiosos que son garantía de sostenibilidad; por supuesto, esos recursos se han preservado a través de la cultura y también existen posibilidades para el uso y aprovechamiento del medio, como en el caso de las plantas medicinales que exploran los laboratorios en busca de alternativas para nuevos medicamentos.

La clasificación de Coraggio no es contraria a la de Andrés Precedo y Alberto Míguez (2007); más bien podríamos encontrar una correspondencia entre el tratamiento del desarrollo local como una estrategia para maximizar los sistemas productivos y la visión exógena de la categorización de Coraggio (2004).

Los ejes conceptuales para entender el desarrollo local propuestos por Precedo y Míguez (2007), tienen en común con Manuel García Docampo (García, 2007) y Sergio Boisier (2001, 2005) el reconocimiento de las variables endógenas, como recursos naturales y culturales localizados que contribuyen o pueden contribuir de manera efectiva al cambio estructural de las regiones.

Coraggio (2004), aunque está convencido de la desigualdad de oportunidades que genera el desarrollo local vertical, encuentra extremas las dos posiciones sobre desarrollo local, la vertical y horizontal o endógena, así que prefiere ubicarse en una variante intermedia del desarrollo local endógeno, donde las fuerzas colectivas e instituciones de organización política y social de orden nacional, regional o incluso global son necesarias para la acción en el ámbito local, de otra manera los proyectos serían inviables. En la variante de desarrollo local endógeno enunciada por Coraggio, es necesaria la intervención de otros ámbitos y recursos para realmente lograr el desarrollo; al final también podría verse como una postura mixta que está entre la intervención y la no intervención para el desarrollo local, sólo que aquí hay una variedad de opiniones que divergen en cuanto a la intensidad de la intervención de agentes externos.

En opinión de Coraggio (2004), la intervención de fuerzas endógenas como de fuerzas exógenas permitirá que los proyectos sean viables. Coraggio ha insistido en la necesidad de que el Estado cree condiciones favorables para el desarrollo en vez de dejar los proyectos completamente en manos de los actores regionales. Se trata de diseñar una intervención orientada hacia una acción, considerando todos los componentes que están en el “lugar”; ello no sólo requiere incluir a los componentes de un espacio territorial específico, sino considerar las relaciones que poseen los sistemas locales, tales como los agentes locales, poseedores del conocimiento tradicional y portadores de los procesos de interacción, así como la cultura como capital para el desarrollo; para Coraggio, la combinación del conocimiento de los actores colectivos locales y agentes externos servirá para anticipar las posibilidades (prever las externalidades) y orientar las acciones.

[...] una cuestión importante a diagnosticar es qué consecuencias tienen las reestructuraciones tecnoeconómicas, políticas y sociales sobre la distribución y valoración de saberes y capacidad de acción autónoma para tal objetivo. En particular, al propiciarse el desarrollo desde ámbitos locales, qué está pasando con los saberes, las tradiciones, los conocimientos, y en general las capacidades de los agentes locales y externos, públicos, sociales y privados, para sostener y conducir su propio desarrollo o reproducción en el pasado.

En un contexto de cambio vertiginoso, la capacidad de aprender, las matrices cognitivas previas y su capacidad para comprender los cambios materiales y simbólicos, se convierten en un recurso fundamental para el desarrollo. Para una opción que apuesta una apertura regulada y menos asimétrica, no se trata ni sólo ni principalmente de acceder al conocimiento enlatado que producen las grandes corporaciones. Se trata de cómo ubicarse en un espacio de intercambio simbólico a partir de los saberes locales y, también, de buscar formas de valorizar esos saberes en el mercado global (Coraggio 2004: 79).

Coraggio tiene en cuenta que los sistemas locales poseen ventajas que para potencializarse realmente necesitan conocer el contexto global. En esta misma línea de pensamiento del desarrollo combinado o mixto, Oscar Madoery (2001) desde una perspectiva neoinstitucionalista explica el territorio, objetivo de desarrollo local, como un espacio de conflicto de intereses desde el punto de vista de los protagonistas (los actores locales), porque el territorio también es un espacio de sinergias, estrategias conjuntas, poder compartido, y porque el desarrollo no sólo consiste en una acumulación de factores productivos, sino también de aprendizaje colectivo, cambio cultural y construcción política generado por los actores locales a partir de sus propias capacidades. Madoery describe la combinación del desarrollo local exógeno con el endógeno de la siguiente manera:

[...] del desarrollo asistido de manera exógena al territorio, hacia otra visión generada endógenamente; del desarrollo como algo adquirido, al desarrollo como algo construido a partir de capacidades relacionales de los actores personales e institucionales locales, de proximidad no sólo geográfica, sino fundamentalmente, organizativa e institucional (Madoery, 2001: 201-202)

Vemos como Madoery encuentra en las instituciones un eje central a partir del cual los actores actúan colectivamente en función de las condiciones de sus contextos sociales y territoriales. En la perspectiva de Madoery y José Arocena, los factores históricos, la memoria colectiva, la identidad y el territorio son factores de desarrollo en la medida que potencien sus mejores capacidades. Arocena (2002) describe de forma puntual esa relación entre los actores locales y el territorio:

El actor humano forma parte de una historia, pero si es realmente actor es también portador de una alternativa [...] La relación del hombre con su territorio se desarrolla en un nivel profundo de la consciencia, en ese nivel en el que quedan registrados los aspectos más permanentes de la personalidad individual y colectiva (Arocena, 2002: 29).

Para Arocena, el componente identitario es el que estimula y vertebra el potencial de iniciativas del grupo humano. La dimensión territorial, a través del fundamento histórico, da sentido a la identidad local (por su trasmisión generacional y la pertenencia al territorio); de esta forma, según Arocena, el componente territorial es una especie de palanca de conversión productiva y renovación social.

Mientras Madoery (2001) pone el énfasis en las instituciones, Arocena precisa la importancia del referente geográfico territorial, donde se conectan los procesos y toma sentido la historia, los aspectos sociales, institucionales y ambientales, se vuelven referentes de los actores, como si fueran coordenadas del sentido de pertenencia. Finalmente, ambos análisis nos conducen a la valoración de las relaciones, que son las que transforman los elementos del territorio en sistemas locales, tanto a partir de las instituciones, como del territorio. Arocena encuentra en estas relaciones el establecimiento de poder que ejercen aquellos que poseen el control de los recursos.

Entre los aspectos centrales del desarrollo local que destaca Madoery, el territorio, las organizaciones y la acción colectiva tienen papeles centrales, porque se priorizan las

relaciones horizontales propias de las instituciones informales, alternativas a las redes formales públicas y del mercado.

José Arocena (2002) plantea tres enfoques sobre desarrollo que se refieren a diferentes formas de aprehensión de lo local:

- a) *Enfoque evolucionista*: supone la existencia de un proceso evolutivo de las sociedades (análogo a la evolución de las especies de Darwin) que desemboca en las llamadas sociedades desarrolladas. En este modelo:

Las tradiciones locales son simples obstáculos a la introducción de técnicas portadoras de desarrollo. La evolución universal corre el riesgo entonces de detenerse en las puertas de lo local. Este último se vuelve un bastión de resistencia que debería ser suprimido en nombre del progreso, del desarrollo y de la evolución (Arocena, 2002: 70).

- b) *Enfoque historicista*: las desigualdades y la experiencia acumulada demostraron que no hay una fórmula para el desarrollo. Y se plantean otros modos de desarrollo partiendo de que cada sociedad es única, por esta razón la endogeneidad se privilegia claramente. Esta tesis de desarrollo deviene de los años sesenta:

Para el historicismo, cada proceso de desarrollo está marcado por una historia específica construida sobre las opciones políticas de las elites que orientaron el devenir social. La palabra clave no es el progreso sino la estrategia; la lógica del progreso no está más dirigida por una ley socioeconómica «natural», sino por una opción política contingente adaptada a cada realidad específica (Arocena, 2002: 74-75).

- c) *Enfoque estructuralista*: explica la mecánica de estructuras y sistemas sociales, de esta forma las sociedades locales son dependientes respecto de un sistema nacional:

En esta concepción, el desarrollo es concebido como un proceso sistémico cuyos componentes estructurales son, por lo tanto interdependientes. Se pondrá entonces el acento en las diferentes posiciones que las unidades sociales ocupan en el sistema mundial. El éxito de un proceso de desarrollo exige una acción sobre esa posición estructural. La determinación fundamental no proviene de una ley evolutiva de la profundidad de un campo histórico, sino de la racionalidad de un sistema (Arocena, 2002: 80).

En esta apreciación analítica, Arocena muestra en el primer caso una visión exógena, como la visión del mercado capitalista; una posición endógena sostenida en el enfoque historicista en la que contempla tanto la diversidad y la especificidad de la dimensión local; y en la tercera, destaca las conexiones que lo global tiene con lo local, no ve la dimensión local como una isla social o territorial, sino que reconoce la conexión de los componentes naturales y culturales localizados, y además.

Arocena (2002) no sólo hace una descripción de los enfoques de desarrollo, también señala las debilidades de cada uno: en el enfoque evolucionista hay un reduccionismo del papel de lo local; el enfoque historicista no considera el lugar que lo local tiene dentro de un sistema global; y en el caso del enfoque estructuralista, no considera la capacidad de la acción local para producir su propia realidad social.

En las discusiones planteadas es importante observar cómo se conectan los recursos naturales y culturales, las capacidades de los actores locales y las instituciones, en sistemas endógenos, exógenos o mixtos. Y en cualquiera de estos casos, se trata de sistemas anclados a las instituciones, como puede apreciarse en las exposiciones de

especialistas en el tema. Como Madoery (2001) Boisier (2001, 2005), Arocena (2002), Coraggio (2004), Albuquerque (2001,2004, 2007), Precado y Míguez (2007) y otros especialistas más. Antonio Vázquez Barquero (2001, 2002, 2007) pone en evidencia la influencia del nuevo institucionalismo y con base en North (2006), identifica la capacidad de las instituciones para condicionar los procesos de acumulación del capital y, por lo tanto, del desarrollo económico. A estas consideraciones es relevante agregar que el componente cultural ha sido señalado el cuarto pilar para el desarrollo sostenible, por el Bureau Ejecutivo de Ciudades y Gobiernos Locales Unidos⁵⁰.

En la línea del nuevo institucionalismo, las instituciones tienen un papel decisivo en el desarrollo:

Al determinar los incentivos que guían la conducta de los agentes, las instituciones condicionan la habilidad que una sociedad tiene para poner en pleno uso sus factores productivos y para someterlos a una más intensa dinámica de acumulación y mejora. Las instituciones se conforman, por tanto, como causas profundas o ulteriores del desarrollo (Alonso y Garcimartín, 2008: 10).

El académico neoinstitucionalista Pranab Bardhan (2005) ha atendido el análisis de las instituciones en ámbitos locales y comunidades, donde encuentra que en las pequeñas comunidades es posible observar indicadores para valorar las capacidades de desarrollo.

Más allá del contacto cara a cara en la comunidad (cuando las transacciones no son de aplicación automática), las instituciones que una sociedad desarrolla (o falla en desarrollar) para el comercio a larga distancia, crédito, y otros mercados intemporales e interestaciales, constituyen un importante indicador de la capacidad de desarrollo de la sociedad (Bardhan, 2005).⁵¹

En el contexto de los estudios de Bardhan, se discute sobre los impedimentos institucionales indígenas para el desarrollo, discusión que considera válida y significativa, tanto para los países con una historia colonial, como para los países pobres que no tienen una historia colonial. En los países con una herencia colonial, pobres y en vías de desarrollo es preciso reconocer que los agentes promotores de desarrollo con frecuencia han diseñado intervenciones exógenas, donde no se han considerado las características y potencialidades localizadas, hecho que ha contribuido a los fracasos y pérdidas de asignaciones para el desarrollo.

Michael M. Cernea llega a coincidir con Bardhan al plantear la necesidad de incorporar a los actores locales, a quienes reconoce como protagonistas de la dimensión local, ya que son la población objetivo en el diseño de los proyectos de desarrollo rural. Señala: “[...] el modelo adoptado por los procesos que no dan primacía a las personas entra en conflicto con el modelo intrínseco a los verdaderos procesos sociales de desarrollo, en cuyo centro se encuentran, simplemente, sus protagonistas” (Cernea, 1995: 33). El papel

⁵⁰ El Bureau Ejecutivo de las Ciudades y Gobiernos Locales Unidos aprobó este Documento de Orientación Política el 17 de noviembre de 2010, en el marco de la Cumbre Mundial de Líderes Locales y Regionales-3er Congreso Mundial de CGLU, celebrado en la ciudad de México (www.agenda21culture.net; www.cities-localgovernments.org).

⁵¹ Beyond the face-to-face village community (when transactions are not self-enforcing), the institutions that a society develops (or fails to develop) for long-distance trade, credit, and another intemporal and interspatial markets provide an important indicator of that society's capacity for development. Traducción de la autora.

de las fuentes exógenas (préstamos, asignaciones) debe emplearse como una palanca que debe eliminar las restricciones y movilizar el desarrollo.

La elaboración de propuestas para el desarrollo rural inducido que propone Cernea, está centrada en la población objetivo como protagonistas de los proyectos, por ello, destaca la necesidad de incluir a los actores locales en todas las etapas del proyecto, incluso desde la evaluación previa al diseño; valorando aspectos como: las características socioculturales y demográficas de los beneficiarios locales, las características de la población afectada indirectamente, la organización socioeconómica del área del proyecto, la aceptabilidad cultural del proyecto y compatibilidad con las necesidades de los beneficiarios, la estrategia social para lograr la participación de los beneficiarios. La metodología para lograr que la población objetivo se apropie de los proyectos, se basa en el intercambio de información y conocimientos entre los expertos locales y externos. Este intercambio también ha sido reiterado por Arocena (2002), Coraggio (2004) y Antonio Vázquez Barquero (2001, 2002, 2007).

El caso de Francisco Albuquerque (2004, 2007) se refiere específicamente al desarrollo económico local orientado a la acción estratégica para potenciar los sistemas productivos locales; por esto podemos ubicarlo en el segundo eje conceptual de Precado y Míguez (2007) de aquéllos que estudian el desarrollo como una estrategia para potenciar los sistemas productivos locales. Sin embargo, los análisis de Albuquerque resultan relevantes porque incorpora variables culturales, sociales e incluso históricas al estudio local. En este mismo sentido destaca el peso de la influencia del pasado en los valores territoriales, la identidad, diversidad y flexibilidad y su conexión con los *sistemas productivos locales* que no sólo incluyen a la gran industria, sino a la totalidad local.

El desarrollo económico local no es desarrollo social o solidario. Se trata de alentar la introducción de innovaciones tecnológicas, de gestión, sociales e institucionales en el seno de los sistemas productivos locales, a fin de generar condiciones de creación de empleo y renta de forma viable y sostenida (Albuquerque, 2007: 74).

La prioridad de Albuquerque, sin duda, son los sistemas productivos locales, para los que considera fundamental el aprovechamiento de los recursos endógenos, entre ellos la construcción de capital social comunitario. En su perspectiva, es preciso aprovechar las oportunidades externas proporcionadas por otros sistemas productivos. Albuquerque (2001, 2004, 2007) tiene muy claro que las fronteras de los sistemas productivos no tienen que coincidir con las fronteras municipales, así el desarrollo municipal es una parte del desarrollo económico local. Los recursos endógenos se maximizan en lo local, no desde un nivel central, y en la movilización y la participación de los actores locales.

Como puede observarse, existe un amplio repertorio de interpretaciones sobre desarrollo local, el eje conceptual muy a menudo tiene que ver con la procedencia de las iniciativas. En algunos países de América Latina las políticas de desarrollo han copiado y reproducido durante años las políticas de los países desarrollados.

En países con una enorme diversidad cultural y una estratificación económica muy compleja, como México, lo único que se ha logrado es dejar fuera de los procesos económicos a los pueblos originarios insertos en el autoconsumo, que han quedado cada vez más distanciados del tan anhelado progreso. Ante ello surgen propuestas de diversos campos académicos para replantear otras formas más incluyentes de desarrollo,

Hoy, más que nunca se presenta la necesidad de conocer no solamente otras formas de desarrollo, sino otras lógicas, cosmovisiones y maneras de considerar lo que es el desarrollo y sus fines, si es que los hay, que se tengan y puedan alcanzar. Es en esta necesidad donde resurge la reconstrucción de las formas alternativas de organizar quizá siempre existentes pero que por largo tiempo fueron desdeñadas o ignoradas. Éste es el valor que retoma la consideración hacia los pueblos indígenas en la actualidad, desde sus maneras y formas de relacionarse con su entorno, hasta su manera de relacionarse consigo mismos. Se trata de la historia del Estado (la Unidad), con los pueblos indígenas que ahí conviven (unicidad) (Gutiérrez, 2008b: 110).

Daniel Gutiérrez hace alusión a la necesidad de insertar las propuestas de desarrollo de sistemas locales ignorados, tales como lo de los pueblos indígenas, para incorporar esas iniciativas a los proyectos de desarrollo territorial del Estado. En este tipo de planteamientos no sólo se pone en valor el territorio, sino también la cultura como factores intangibles o inmateriales para el desarrollo.

El peso de la cultura como factor para el desarrollo local tiene que ver con atender y aprovechar las ventajas de los sistemas locales, como el capital social y el conocimiento de su ambiente, para lograr sostenibilidad, participación, equilibrio, solidaridad, cohesión y cooperación. Los factores culturales relacionados con la memoria histórica local son los que propician mayor permanencia y significación a los procesos de valorización de los recursos locales (Precedo y Míguez 2007; Alonso y Garcimartín, 2008).

En los planteamientos de los autores expuestos, es claro que el desarrollo endógeno requiere el concurso o la participación de otros ámbitos regionales, estatales o nacionales, que puedan potenciar los recursos endógenos; que se requiere dar voz a actores colectivos locales, para que recuperen el protagonismo de sus propios procesos de desarrollo; y la acción local sea orientada a lograr un cambio social y estructural.

Igualmente, resulta relevante la valoración hacia los procesos de descentralización para lograr el desarrollo local, que implican la atribución de poderes centralizados hacia los gobiernos locales, para que puedan actuar como agentes y tomar decisiones sobre sus propias esferas. Podríamos decir que la descentralización es una forma de detonar el desarrollo local, y en tanto el municipio adquiera más poder y recursos, el crecimiento y desarrollo sería más equilibrado. En la perspectiva de Uriarte (2002), la descentralización sin desarrollo local es una variante del centralismo y el desarrollo local sin descentralización es posible, pero tiene horizontes restringidos.

Las posturas en favor del desarrollo endógeno o crecimiento de “abajo” hacia “arriba”, no descartan la vinculación con otras dimensiones territoriales, agentes y políticas de desarrollo; aunque las ventajas endógenas de los ámbitos territoriales son importantes, no están aisladas del exterior, así que se trata de vincularlas a las realidades regionales, nacionales y globales. También se trata de aprovechar las ventajas del intercambio de conocimientos y tecnologías globales, para fortalecer los gobiernos locales, lograr la calificación de los recursos humanos, crear estrategias innovadoras de desarrollo.

De igual forma, queda claro que la cultura y el territorio son factores de desarrollo endógeno, pero estos factores no son pasivos, ni aislados, ni receptores, sino que funcionan interrelacionados (mediante un mecanismo estímulo-respuesta) y constituyen el sistema local; incluso las comunidades pueden tratarse como sistemas locales y como sujetos colectivos territoriales, porque se constituyen como unidad a través de la memoria colectiva y el sentido de pertenencia, así actúan como comunidad territorial.

Por último, es importante agregar que el lugar que ocupa el desarrollo en el enfoque del nuevo institucionalismo no es nuevo, ya Douglass C. North, Jack Knigh, Joan Oriol Prats (2008), Pranab Bardhan (2005), y otros académicos han trazado una línea teórica del desarrollo, y Boisier (2001), García (2007), Madoery (2001), Vázquez (2001, 2002, 2007) como de Albuquerque (2001, 2004 y 2007) bajo la influencia del nuevo institucionalismo han destacado el papel de las instituciones en los procesos de desarrollo local, en este orden exponen la cultura como un potencial acumulado de los sistemas locales. Esta misma orientación también puede verse en Coraggio (2004), Precedo y Míguez (2007), Arocena (2001), Fina (2002), Funes y Adell (2003), Cernea (1995), entre otros especialistas que no necesariamente son neoinstitucionalistas, que consideran la posibilidad de que la población objetivo no sólo sea receptora, sino agente de cambio, actores portadores de alternativas para el desarrollo local.

El modelo de desarrollo local que nos llama la atención de las exposiciones anteriores es aquel modelo integrador, en donde los actores (individuales y colectivos), el territorio y la cultura están conectados, y poseen un papel activo en los procesos locales, de tal forma que algunos tipos de relaciones entre los actores, con las instituciones o con el territorio, constituyen potencialidades locales que pueden aprovecharse en los proyectos de desarrollo, como la ayuda mutua, la confianza, las organizaciones tradicionales, los conocimientos heredados, la medicina tradicional, entre otros.

La conexión de los componentes locales hace que la comunidad funcione como un sistema abierto, unidad socioespacial o bien como *sujeto colectivo territorial* (Boisier, 2001). Las dimensiones de los sistemas locales pueden ser supramunicipales o inframunicipales, porque no hay una dimensión cuantitativa en términos de número de habitantes o kilómetros cuadrados. Para el caso de esta investigación, el municipio es una de las delimitaciones espaciales de lo local, pero también lo es la comunidad. Podemos ver a las comunidades como entidades locales, totalidades socio-espaciales, sistemas locales o sujetos colectivos, porque sus actores son portadores de una identidad colectiva, su interacción es cara a cara, comparten pautas culturales y convenciones comunes y forman parte de un sistema de relaciones que los caracteriza y diferencia de otras comunidades.

Tanto en el pensamiento del nuevo institucionalismo, como del desarrollo local se ha considerado cuestiones de poder y de desigualdad. Joan Oriol Prats ha tocado la cuestión sobre relaciones de poder entre los actores locales y entre los territorios. Funes y Adell (2003) destacan las ventajas que ciertos actores colectivos poseen en contraposición con las desventajas que llegan a afectar los intereses de otros. La influencia del pensamiento neoinstitucionalista aporta al estudio del desarrollo local y la acción colectiva, una visión de totalidad socio-espacial, donde la lógica institucional nos ayuda a comprender las elecciones, acciones (individuales y colectivas) y la racionalidad de los actores. La relación de lo local con otros procesos y otras entidades territoriales tiene que ver también con la influencia de las instituciones en las relaciones de los actores, las cargas culturales y la racionalidad de los sujetos.

Llegados a este punto, nos concentraremos en explicar brevemente la diferencia entre el desarrollo exógeno y endógeno, porque en estos esquemas pueden explicarse las influencias e intervenciones de otras dimensiones espaciales en el ámbito local.

2.1.1 Desarrollo exógeno

La noción de desarrollo exógeno está directamente ligada al supuesto teórico evolucionista que expone Arocena (2002) donde lo local es entendido como la ausencia de tecnología moderna y por lo tanto de atraso, con respecto a las sociedades industrializadas, consideradas como el objetivo de esta lógica de desarrollo. En este caso, se justifica la intervención de los agentes de desarrollo que orienten las políticas de crecimiento de los actores locales.

El desarrollo exógeno tiene que ver con una lógica de intervención externa a los sistemas locales. Generalmente las iniciativas externas para el desarrollo se han orientado hacia los sistemas productivos, derivadas de una línea evolutiva marcada por las sociedades industrializadas, con las políticas integradoras del mercado donde lo más importante es el crecimiento del capital y el progreso técnico (Arocena 2002; Coraggio, 2004). La extensión del mercado a regiones y ámbitos locales tiene la finalidad de aprovechar los recursos del medio, sin considerar las externalidades en el ambiente, el territorio, la cultura y los actores; en consecuencia su lógica es solamente de acumulación del capital.

Autores como Enrique Gallicchio lo identifican como la visión neoliberal del desarrollo local, impulsado por organismos multilaterales de crédito y por el Estado-Nación, y que han tenido lugar en la década de los noventa en diversos países de Latinoamérica, proyecto que impidió dar “[...] prioridad a procesos de verdadera construcción de la sociedad, en el sentido de capital social” (Gallicchio, 2006: 61). El desarrollo exógeno toma como modelo de desarrollo a los países del primer mundo, donde estas regiones están favorecidas por los procesos de acumulación e innovación, los sistemas de producción tecnificados y la creciente sociedad del conocimiento, en contraposición con las regiones pobres que no cuentan con estado de bienestar y reina la desigualdad.

El desarrollo inducido es visto como una estrategia para insertar a las regiones pobres en el moderno sistema económico mundial; no obstante, los territorios más vulnerables se encuentran en desventaja para competir con las regiones más poderosas. En esta competencia desigual “[...] el crecimiento tiende a beneficiar acumulativamente a las economías de mayor desarrollo, en detrimento de las más atrasadas” (Moncayo, 2003:40).

Asimismo, la intervención de los modelos exógenos con frecuencia no considera las particularidades locales, que pueden provocar el fracaso de los proyectos. Los efectos desiguales de las políticas de desarrollo económico y tecnológico, han dejado olvidadas regiones enteras en el planeta. Ese desarrollo “[...] ha destruido y contaminado gravemente el medio ambiente, marginado e incrementado los niveles de pobreza y aumentado las tensiones y la violencia” (Solís, 2008: 16).

Precedo y Míguez (2007) también han expuesto algunos riesgos del desarrollo exógeno a nivel de los actores locales.

[...] de acuerdo con la experiencia, cuando la aplicación de programas de desarrollo local se limita a trabajar con factores exógenos o externos al individuo, si estos estímulos externos cesan, el proceso de desarrollo se paraliza, como ocurre con los modelos de

cambio basados en las subvenciones o los estímulos coyunturales o rutinarios carentes de arraigo local (Precedo y Míguez, 2007).

Mientras Prats observa los efectos de las políticas de desarrollo de las instituciones de occidente en los países en desarrollo:

El auge del institucionalismo para el desarrollo se ha traducido en políticas de reforma institucional que han tendido a «trasplantar» las instituciones de occidente a los países en desarrollo. [...] Cuando las instituciones formales se implantan olvidando el contexto cultural y la estructura del poder, las instituciones informales pueden subvertir el funcionamiento de las instituciones formales (Prats, 2008: 158-159).

En esta reflexión Prats, muestra cómo las influencias externas pueden no estar legitimadas y ser sustituidas por las instituciones informales, lo cual implica conflictos de inestabilidad y crisis. Otras consecuencias advertidas por Prats (2008), y por Sen (2000), son las limitaciones y fricciones que propicia la diferencia de poder.

En la perspectiva de antropólogos como Rodolfo Stavenhagen, las políticas de desarrollo exógenas han provocado más externalidades negativas que positivas en los países en vías de desarrollo, como la polarización (económica y social) manifiesta en la estructura de clase, desigualdad regional y conflictos étnicos (por derechos, por recursos y por poder): “Por lo general, los grandiosos esquemas de desarrollo que los gobiernos del Tercer Mundo tanto aprecian no están diseñados para beneficiar a la población local sino a las élites urbanas y rurales” (Stavenhagen, 2001:176).

La posición del desarrollo exógeno enfrenta serios cuestionamientos con respecto a la destrucción social y natural que ha dejado a su paso. Aunque también existen propuestas de un tipo de desarrollo combinado con el desarrollo endógeno, que están más orientadas hacia los beneficios económicos de los sistemas productivos y de las empresas.

Para Arocena las organizaciones no gubernamentales (ONG) son parte de esas intervenciones externas en los sistemas productivos en las unidades socioterritoriales (Arocena, 2002).

[...], la intervención externa parte de un supuesto inaceptable: las sociedades humanas necesitan de agentes externos que les muestren el camino.

[...] De todas formas, y aceptando la lógica del debate, es necesario reconocer que la lógica de intervención externa existe y ha tenido una importancia no menor en los procesos de dinamización local.

Las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG) son las estructuras que han impulsado este tipo de acción profesional orientada a la asistencia y al asesoramiento de los grupos locales (Arocena, 2002, 143).

En algunas ocasiones las ONG están establecidas fuera del ámbito local y es desde donde proporcionan asistencia, desconociendo las características de los contextos y la visión que los actores locales conciben como desarrollo; pero también es posible que adquieran la categoría de actores locales cuando se involucran con las unidades socioterritoriales, de tal forma que actúen en conexión.

Ciertamente el desarrollo y la competitividad tienen un carácter localizado, pero la experiencia regional nos ha enseñado la relevancia de considerar los factores endógenos en los procesos de desarrollo. No sólo se trata de imponer políticas que han funcionado en las regiones ganadoras, se trata de que los actores se apropien de los proyectos

aprovechando sus recursos endógenos y se beneficien también de las ventajas que les proporciona la globalización. Los efectos negativos del desarrollo exógeno en la escala regional, han llevado a nuevas propuestas como el desarrollo endógeno.

2.1.2 Desarrollo endógeno

El término endógeno prospera en América Latina en la década de los ochenta (Vázquez, 2007; Moncayo, 2003), como hemos visto se deriva del enfoque teórico historicista de desarrollo y se refiere a un tipo de desarrollo autónomo, autosostenido y localizado. En las teorías del crecimiento endógeno cobra importancia la calidad de los suelos, el clima, los recursos naturales, el capital humano, el capital social, el conocimiento y la infraestructura, entre otras particularidades locales.

El desarrollo endógeno, a diferencia de otros modelos, está orientado a la acción local, a fin de activar las propias potencialidades de un contexto socioespacial, con el aprovechamiento de las ventajas que crean las instituciones, los recursos naturales y tecnológicos; y sobre todo, se trata de devolver el protagonismo de los procesos de desarrollo a los actores locales (Arocena, 2001; Boisier, 2001; Madoery, 2001; García, 2007; Vázquez 2001, 2002, 2007).

En palabras de Sergio Boisier:

[...] el desarrollo endógeno se produce como resultado de un fuerte proceso de articulación de actores locales y de variadas formas de capital intangible, en el marco preferente de un proyecto político colectivo de desarrollo del territorio en cuestión.

Todo proceso de desarrollo endógeno se vincula al desarrollo local de una manera asimétrica: el desarrollo local es siempre un desarrollo endógeno, pero este puede encontrarse en escalas supra locales, como la escala regional por ejemplo (Boisier, 2001: 65).

Boisier señala que para que sea posible lograr el desarrollo endógeno debe haber descentralización, es decir, redistribuir el poder para que se tengan instituciones con personalidad jurídica, con recursos y presupuesto (Boisier, 2001).

En el mismo sentido que Boisier, Oscar Madoery (2001) añade que el desarrollo debe ser considerado cada vez más como endógeno, por su proximidad a la cultura local, a los valores, actitudes y comportamientos.

Por lo tanto, representa un proceso de construcción y maduración sumamente complejo, que involucra además de los necesarios niveles constantes y crecientes de crecimiento económico, interacciones sociales, instituciones acordes, pautas culturales y relaciones de poder favorables al mismo. También es un proceso de aprendizaje donde el tiempo, la historia y el espacio condicionan las actividades que llevan a cabo los agentes políticos, económicos y sociales” (Madoery, 2001: 2007).⁵²

Sin duda es Madoery uno de los expertos en desarrollo local que mejor ilustra la conexión de las instituciones con la cultura y con el desarrollo. Al contextualizar el funcionamiento del sistema económico en un entorno cultural, reconoce la necesidad de incorporar el papel de las instituciones y las organizaciones a los procesos de desarrollo

⁵² Las cursivas y negrillas son nuestras.

local, para cambiar el significado del papel de los actores individuales y colectivos, debido a que las racionalidades (económicas y sociales), se encuentran enraizadas en el contexto cultural, institucional y en las opciones estratégicas (Madoery, 2001).

Como hemos visto en la primera parte de este capítulo, existen dos posturas de pensamiento en la conceptualización de desarrollo endógeno, José Luis Coraggio (2004) ya las ha discutido: La primera tiene que ver con dejar que la gente promueva su propio tipo de desarrollo desde su marco social y cultural, lejos de la contaminación o manipulación del mercado y de los agentes externos.

Se trata de una propuesta de crecimiento horizontal o del nivel local, donde a través de las iniciativas locales se pretende hacer uso de las potencialidades ecológicas locales y regionales para mejorar la calidad de vida, sin la intervención de agentes externos. Este punto de vista es identificado por Antonio Vázquez Barquero (2007), como la visión populista del desarrollo endógeno, según este autor, se trata de una visión optimista, con muchas limitaciones porque desconoce que es preciso articular el desarrollo con los sistemas productivos (nacionales e internacionales) y no se tiene en cuenta el papel de las instituciones y las organizaciones.

La segunda postura es más abierta y admite la participación de agentes de desarrollo externos que propicien las condiciones favorables para que puedan ejecutarse los proyectos; pero esa participación debe servir sólo como palanca que impulse el desarrollo, de ninguna manera deberá dirigir los proyectos. Dentro de esta segunda orientación se sitúa la propuesta de Manuel García Docampo (2007), Francisco Alburquerque (2001, 2004), Sergio Boisier (2001, 2005), Brugué, Front y Gomà (2003), José Luis Coraggio (2004), Antonio Vázquez Barquero (2001, 2002, 2007), Michael M. Cernea (1995), José Arocena quienes proponen perspectiva una más abierta a lo global, más vinculada a otros sistemas productivos.

Manuel García Docampo (2007), en la misma línea neoinstitucionalista de Oscar Madoery, sustenta que las instituciones y las organizaciones articulan los elementos de desarrollo endógeno y además ejercen una función canalizadora de los recursos exógenos y encuentra en el capital social un recurso intangible que puede desarrollar potencial. García Docampo enumera cinco grupos de elementos que integran el desarrollo endógeno:

[...] los referidos al territorio como marco físico (desde los orográficos, a los edafológicos, incluyendo la existencia de las costas, la hidrografía, la flora y la fauna); la estructura de asentamientos existente (incluyendo también las infraestructuras y equipamientos), el contingente demográfico que ahí habita (con su estructura y potencial de crecimiento –o de despoblación–); la estructura económica existente y el marco patrimonial (cultural) (García, 2007: 29).

García Docampo concilia las visiones extremas de desarrollo endógeno, ya que para él las ayudas exógenas surgen como demandas de los ámbitos locales y pueden incorporarlas a sus propias estrategias.

Dentro de esta postura, si bien José Arocena (2001) destaca la singularidad de lo local y la capacidad de construcción de los actores locales es una de las condiciones más importantes para el desarrollo local, incluso se refiere al *potencial local*, no considera adecuado tratar al desarrollo local como un hecho aislado, sino insiste en que es necesario tener apertura a lo global porque podría proveer la emergencia de oportunidades. Aunque Arocena (2002) advierte que las oportunidades no están al

alcance de todos, sino que el sistema local debe contar con ciertas capacidades y ciertos niveles de desarrollo.

La propuesta de Philip Lowe, Jonathan Murdoch y Neil Ward (1997) corresponde un poco más a la primera categoría, debido a que conceptualiza el desarrollo endógeno como un desarrollo local generado por impulsos locales y basados en gran medida en los recursos propios de cada zona y en la valoración de las personas y los grupos, para determinar si son objetos o sujetos del desarrollo. Proponen la metodología del análisis de redes como medio para analizar el desarrollo rural, y consideran que en las regiones que siguen siendo periféricas puede ocurrir que, simplemente, no son capaces de generar desarrollo desde dentro y, por lo tanto, dependerán más del desarrollo externo.

Los modelos de crecimiento endógeno cobran importancia a mediados de la década de los ochenta, y defienden la flexibilidad frente a las formas rígidas de organización de la producción del modelo neoclásico de crecimiento estándar.

[...] se impone durante los ochenta un nuevo paradigma basado en el estudio de los factores locales. Ya no se habla de crecimiento sino de desarrollo endógeno para ser más preciso, pues el adjetivo endógeno permitía destacar, por un lado, la herencia clásica de Smith, y por otro, la necesidad de entender el desarrollo desde el territorio (Muñiz, 2002: 122).

En la teoría del desarrollo endógeno vemos cómo ha tomado fuerza la consideración de la relación naturaleza-cultura, asociando el saber local a los recursos de los territorios; parte de la hipótesis de que todos los territorios disponen de un conjunto de recursos (económicos, humanos, institucionales y culturales), que constituyen su potencial de desarrollo endógeno, y que las transformaciones del modo de desarrollo han hecho aparecer nuevas potencialidades.

Vázquez Barquero identifica diversas visiones de desarrollo local: la visión populista que ya hemos mencionado; la visión evolutiva que es una respuesta a los desafíos de la globalización; la visión del desarrollo humano que se apoya en la visión evolutiva y la visión cultural, que detalla de la siguiente manera:

[...] el desarrollo endógeno se puede entender como un proceso culturalmente sostenible en el que el hombre constituye el elemento central del proceso no sólo porque sus capacidades y su creatividad son la base en la que se apoya el proceso de acumulación y progreso de las localidades y territorios, sino porque el hombre es el beneficiario del esfuerzo de transformación económica y social (Vázquez, 2007: 53).

Según Vázquez Barquero⁵³ las iniciativas de desarrollo local en la vida real, o en la acción, aparecen como la forma que toma el desarrollo endógeno, ya que son las respuestas de los actores locales a los efectos negativos de la globalización. En esta lógica Vázquez opina que el desarrollo endógeno no se produce en el vacío sino que tiene profundas raíces institucionales y culturales: “[...] los agentes económicos toman sus decisiones en este entorno organizativo e institucional y, por supuesto, no siguen siempre las prescripciones teóricas de los modelos económicos” (Vázquez, 2001: 89).

En los distintos estudios de Vázquez Barquero (2001, 2002 y 2007) no sólo hay una valoración de lo local, también lo hay hacia la cultura, las instituciones y las organizaciones, hecho que lleva a este especialista a encontrar más capacidad para competir en aquellas ciudades y regiones que tienen un sistema de instituciones que les

⁵³ Sergio Boisier (Boisier, 2001: 70) critica a Vázquez Barquero de intercambiar libremente el término “crecimiento” por “desarrollo”.

permiten producir bienes públicos y generar las relaciones de cooperación entre los actores, que impulsan el aprendizaje y la cooperación.

Para Vázquez Barquero “[...] los recursos locales juegan un papel determinante en la dinámica económica y espacial [...]” (Vázquez, 2002: 102), así el territorio no es un receptor pasivo en los modelos de crecimiento, sino más bien tiene un papel activo y valora la relevancia de los recursos externos en los procesos de desarrollo local.

El desarrollo endógeno se puede conceptualizar como un proceso, cuyo nacimiento, desarrollo y maduración se apoya en una combinación de causas que van desde el estado de necesidad hasta la disponibilidad de recursos naturales y locales, con fuerte demanda en el mercado. Todos estos procesos contienen, al menos, dos dimensiones: una económica, en que los emprendedores locales demuestran su capacidad para la organización de los factores productivos con niveles de productividad suficientes para ser competitivas en los mercados; otra, sociocultural, en que los valores y las instituciones locales sirven de base al proceso de desarrollo y se fortalecen en el ejercicio de la propia estrategia (Vázquez, 2002: 103).

Al nivel local se detecta, por ejemplo, la dotación de una determinada estructura productiva, mercado de trabajo, capacidad empresarial, recursos naturales, estructura social y política, tradición y cultura, sobre los que puede articularse el proceso de crecimiento económico y cambio estructural.

Hay que mencionar además la posición integradora de Francisco Alburquerque Llorens (2007) en la cual la valorización de los recursos endógenos existentes en cada territorio y el aprovechamiento de conocimientos y recursos externos son complementarios para generar iniciativas de desarrollo local.

Según Alburquerque, hay dos tipos de tensión que impulsan las iniciativas de desarrollo económico local: la primera es provocada por el desarrollo democrático que aumenta la responsabilidades del municipio⁵⁴ para atender demandas básicas de desarrollo y empleo de la totalidad de la población; y la segunda, es introducida por la situación de crisis y reestructuración económica en general que empuja a los actores empresariales privados a modernizarse ante las nuevas exigencias productivas (Alburquerque 2001, 2004, 2007).

A estas tensiones se suma la descentralización, es decir, todo un proceso de reorganización que tiene entre sus objetivos la valorización de los recursos endógenos de cada ámbito local, organización de redes entre actores públicos y privados, búsqueda de nuevas fuentes de empleo e ingreso a nivel local de forma viable y sostenida, superación del enfoque asistencialista en los fondos de inversión social y los programas de lucha contra la pobreza y búsqueda de acuerdos estratégicos en relación con los bienes ambientales y el desarrollo sustentable. Como se puede ver en los trabajos de Alburquerque, el desarrollo local en la acción involucra aspectos sobre desarrollo socioeconómico, humano, sostenible e institucional.

Ya que nos referimos al desarrollo local como un desarrollo vinculado a un territorio específico con condiciones muy específicas, volveremos a la cuestión participativa que Manuel García Docampo (2007) ha mencionado. Proseguimos nuestro análisis con Brugué, Front y Gomà, quienes explican cómo se articula la participación ciudadana en el municipio, donde los gobernados parecen estar más dispuestos a reactivar sus

⁵⁴ Para Alburquerque los gobiernos locales tienen la responsabilidad en la producción de gestión del hábitat y equipamientos colectivos.

relaciones con los gobernantes, y aunque los autores mencionados se refieren al municipio en España, esta situación no es ajena a las prácticas de participación colectivas del municipio mexicano.

[...] los ciudadanos ya no se conforman con pagar unos impuestos sin saber muy bien –en un acto de confianza ciega- cómo se utilizan, sino que pretenderían convertirse en accionistas, en propietarios que vigilan y supervisan las actividades de aquellas instituciones que trabajan con sus recursos (ámbito económico). Además, estos ciudadanos estarían hartos de ser tratados como usuarios receptores de servicios –de lo que hay, nos guste más o menos- y, en consecuencia, intentarían comportarse como clientes o consumidores que exigen a la Administración lo que quieren y en qué condiciones (ámbito prestacional). Finalmente los ciudadanos ya no se conformarían con limitar su participación política al cheque en blanco que supone emitir un voto periódicamente, mientras que pretenderían asumir su coedición de ciudadanos con opiniones que se quieren expresar y proyectar sobre el día a día de las actuaciones públicas (ámbito político) (Brugué, Front y Gomà, 2003:118-199).

Los cambios en los comportamientos colectivos son parte de las dinámicas locales y del aumento y diversidad de los actores colectivos. Las formas de asociación entre individuos resulta relevante tanto a nivel local, como global, por los flujos de información propios de la interconexión de los sistemas territoriales, a esta influencia también se debe la transición de los valores (colectivos a los individuales), la existencia de comunidades transnacionales, el uso de nuevas tecnologías, los cambios en roles de género entre otras cuestiones que impactan en la cotidianeidad de los sistemas locales.

Como puede observarse, el aspecto primordial que diferencia el desarrollo endógeno y exógeno es el origen y las características de su iniciativa. En suma, el desarrollo local significa el retorno al territorio, a la región y a la comunidad, y por tanto a una perspectiva micro del desarrollo; debido a que los grandes modelos no nos han proporcionado las respuestas adecuadas a las necesidades sociales, este giro abre un conjunto de oportunidades a modelos de desarrollo que puedan construirse con base en las características espacio-geográficas y culturales, esto implica también devolver el protagonismo de las acciones colectivas a los actores locales.

En cuanto a los elementos que constituyen el desarrollo endógeno, Félix Cadena comparte esta visión integral y propone un proyecto participativo de construcción de actores colectivos para incentivar el desarrollo microregional endógeno como respuesta a los efectos negativos de la globalización sobre los espacios microregionales. Aunque su propuesta es a nivel de empresas, donde sugiere la posibilidad de trabajar en cadenas productivas, es importante su reflexión sobre la capacidad organizativa para la cooperación solidaria en proyectos de bienestar, utilizando recursos de las propias comunidades.

Las estrategias de desarrollo microregional endógeno:

[...] suponen no solamente una delimitación geográfica o de división política administrativa, sino fundamentalmente implican esfuerzos importantes para la construcción social de esos espacios económico, ecológico, cultural y político social que constituyen una microregión (Cadena, 2003: 296).

Ante la diversidad local y regional, se requiere atender las características específicas de los actores locales, el territorio y las instituciones para lograr desarrollo local endógeno. El desarrollo endógeno tiene un carácter territorial, y a pesar de que existen diversas interpretaciones, hay un acuerdo común en que el desarrollo endógeno está definido por el origen de las iniciativas, la combinación de factores económicos, políticos,

ambientales, culturales e institucionales de cada territorio o microrregión. En esta perspectiva, la dimensión microregional es un sistema local en el que deben considerarse todos los componentes para proponer formas alternativas de desarrollo.

A nuestro juicio, la visión populista sobre desarrollo endógeno resulta bastante limitada y no da apertura para aprovechar las ventajas que pueden proporcionar otros sistemas productivos a las unidades socio-espaciales locales. Mientras la visión mixta es más abierta, participativa y complementaria. El binomio cultura-naturaleza del etnodesarrollo o desarrollo local compartido, es la estrategia que promete menos problemas de acción colectiva y mayor equilibrio entre los actores, los agentes y la población objetivo. Reconocer a los pueblos originarios como actores y como protagonistas es una forma de corresponsabilidad entre actores, para aportar alternativas y atender los efectos negativos del desarrollo desigual en México.

Aunque autores como Arocena (2001, 2002) y Coraggio (2004, 2006) también han anunciado el riesgo de centrarnos en lo local y llegar a idealizar la comunidad; para este caso, consideramos relevante partir de lo local para mostrar la estructura organizativa de los agentes del desarrollo local, debido a que lo local no es una isla, sino está vinculado de diversas formas a procesos globales. El estudio de casos específicos como el que nos ocupa, nos permitirá observar la influencia de las instituciones formales e informales en la acción colectiva de las organizaciones tradicionales (endógenas) y emergentes (endógenas y exógenas), y a su vez, conocer los efectos de este sector de las organizaciones en el desarrollo local.

2.1.3 El etnodesarrollo

El etnodesarrollo es un derivado del desarrollo endógeno, resultado de las respuestas locales a las políticas exógenas. Esta noción es una reacción a la secuencia de desarrollo marcada por los llamados países de “Primer Mundo”, tendencia que no necesariamente corresponde al significado de desarrollo que tienen los ámbitos locales o los pueblos indígenas. Según Daniel Gutiérrez, “el desarrollo está establecido para favorecer lo individual y lo material, y no lo comunitario y lo simbólico, que son dos de los factores de mayor presencia en las comunidades de los pueblos llamados originarios” (Gutiérrez, 2008b:119).

Los proyectos de “desarrollo” y “modernización” que se desprenden de las ideas occidentales han llegado a tener efectos perjudiciales no sólo entre los pueblos indígenas, sino en el ambiente y otras minorías étnicas donde se han impuesto. Algunas de estas externalidades negativas son expuestas por Rodolfo Stavenhagen:

[...] de deforestación y desertificación, la contaminación y el envenenamiento ambientales, a la pauperización, la marginación, la polarización social y la dependencia, las consecuencias del llamado “mal desarrollo”, o desarrollo perverso, representan una de las grandes tragedias humanas de nuestro tiempo (Stavenhagen, 2001: 146).

La etnicidad y el etnodesarrollo son aspectos asociados al tema del desarrollo local, por considerarse una alternativa de desarrollo para aprovechar el potencial de los pueblos originarios, y parece lógico desde el punto de vista antropológico y sociológico porque

justamente la etnicidad hace referencia al sentido de pertenencia de un grupo o comunidad, y eso implica que las instituciones informales manifiestas en las pautas culturales, valores, normas morales pueden llegar a ser garantía de acciones colectivas.

Hechas las consideraciones anteriores, vamos a revisar la postura de los especialistas en el estudio la cultura (antropólogos, sociólogos, etnólogos) que reconocen en el conocimiento previo acumulado de los grupos originarios un capital intelectual y no sólo un conocimiento tradicional.

Son precisamente los aspectos asociados a la etnicidad y a las creencias los que ahora forman parte esencial de los análisis en torno a las políticas de desarrollo en las comunidades étnicamente diferenciadas con respecto a la llamada etnia dominante (criollos, mestizos, urbanos, seculares, etc.) (Gutiérrez, 2008b: 110).

La noción de etnodesarrollo ha superado la tipificación evolucionista que acerca a las culturas menos tecnificadas a lo primitivo y las más tecnificadas al desarrollo y propone una nueva forma de ver el desarrollo que no puede medirse o calificarse con escalas importadas de los modelos económicos hegemónicos, sino desde la percepción del contexto étnico y de los actores que elaboran y ejecutan los proyectos.

El etnodesarrollo se caracteriza por la autonomía y la autogestión que permite a los pueblos indígenas recuperar el protagonismo y dirección de su propio desarrollo a los actores colectivos locales. Podríamos decir que el etnodesarrollo es una postura mixta entre el desarrollo endógeno y desarrollo exógeno, donde los protagonistas de los proyectos son la población objetivo. Aunque en el esquema de Coraggio (2004) bien podríamos situarlo como la variante del desarrollo endógeno que permite el aprovechamiento de otros recursos externos para el aprovechamiento de los sistemas locales.

En la lógica del etnodesarrollo, los actores colectivos internos son la población originaria que aporta sus conocimientos tradicionales heredados, para innovar en la planeación e instrumentación de proyectos de desarrollo. Y los actores externos son las agencias de desarrollo y el Estado, que participan contribuyendo a que los proyectos sean posibles, ya que no se trata tampoco de deslindar al Estado, sino de promover proyectos viables y sustentables.

El término etnodesarrollo en México, ha ocupado la atención de figuras como Enrique Valencia (Valencia, 1999) y Guillermo Bonfil Batalla (Batalla, 1995). Este último incorporó a sus reflexiones la preocupación por los prejuicios y discriminación que sufren los individuos y comunidades indígenas por el uso de su lengua materna; desde el punto de vista de Bonfil la libertad lingüística es parte fundamental del etnodesarrollo.

La etnia y las comunidades indígenas es un tema obligado para este estudio, porque una parte importante de la población asentada en los municipios que analizamos son indígenas y mantienen instituciones y organizaciones que los distinguen y diferencian de la sociedad hegemónica⁵⁵ y de otras etnias dentro de la región y en el territorio nacional; por lo tanto, conocer la posición y composición de los actores colectivos de esta región es fundamental para comprender las características de la interacción en los espacios públicos y su efecto en el desarrollo local.

⁵⁵ Nos referiremos a la sociedad dominante también como sociedad mayor debido a que en tamaño es notablemente más grande que cualquier grupo étnico.

2.2 El nuevo institucionalismo y el desarrollo

Como hemos mencionado, el carácter localizado del desarrollo y la valorización de lo local es una cuestión que no ha pasado inadvertida en el enfoque neoinstitucionalista. Para explicar algunas tendencias conductuales colectivas en el sistema local seguiremos a Douglass C. North (2006) y Jack Knight (1992), Joan Oriol Prats (2008) y otros expertos en el estudio del desarrollo local como Pranab Bardhan (2005), Manuel García Docampo (2007), Oscar Madoery (2001), José Antonio Vázquez Barquero (2001, 2002 y 2007), Francisco Alburquerque Llorens (2004, 2007), para quienes los procesos de desarrollo local, deben explicarse en el contexto de las instituciones, las organizaciones y la cultura.

En los estudios de desarrollo económico, académicos como Joan Oriol Prats (2008) se han propuesto incorporar a los análisis de desarrollo el estudio de las instituciones formales e informales. En los trabajos de Prats hay un seguimiento a la idea de que las instituciones no son el único fundamento del desarrollo y propone dos factores más para agregar a los estudio del desarrollo: geografía y territorio.

La endogeneidad impide analizar adecuadamente la causalidad, que puede ir de las instituciones al desarrollo o viceversa. Por un lado, unas mejoras instituciones promueven el desarrollo a través de una mejor coordinación de los actores económicos. Por otro lado, el desarrollo promueve mejores instituciones porque promueve los recursos humanos y económicos necesarios. [...] A su vez, los mayores recursos económicos reducen los incentivos a la corrupción y mejoran la calidad de las instituciones. De esta forma, calidad institucional y desarrollo son variables que se retroalimentan mutuamente (Prats, 2008: 76).

Tal como puede verse en la cita siguiente, Prats deduce que la desigualdad de poder y de cooperación entre los actores son obstáculos para resolver problemas de la acción colectiva y promover el desarrollo porque hay menos acuerdo en la dirección a seguir. Desde el punto de vista del autor, en Latinoamérica la desigualdad ha contribuido al subdesarrollo de la región en su conjunto.

Los efectos de la desigualdad originados por las dotaciones iniciales y la herencia colonial se trasladaron entonces al ámbito de la política tras los procesos de independencia. La captura del poder político por parte de las élites económicas se produjo a través de su mayor capacidad para «comprar» alianzas y, sobre todo, por su control sobre los medios de producción, la tierra, el trabajo y el capital. El control de estos medios de producción permitió, en primer lugar, la construcción de las «nuevas instituciones latinoamericanas» y posteriormente, la utilización de dichas instituciones para perpetuarse en el poder. ¿Cómo respondían a la política agraria, la hacienda pública y las políticas educativas a la estrategia de supervivencia política con la finalidad de facilitar el control de las instituciones? (Prats, 2008: 98).

En los planteamientos hechos por Prats puede verse la relación entre el capital, los factores endógenos o territoriales del desarrollo y las instituciones. En la visión de Prats, la desigualdad regional también tiene un carácter localizado, debido a que en los espacios confluyen externalidades positivas y negativas que favorecen o complican los procesos de crecimiento y desarrollo de los territorios. El entorno (natural y cultural) contribuye a la intensificación de las desigualdades regionales. Y, como es evidente el crecimiento tiende a favorecer a las regiones de mayor desarrollo en detrimento de las menos desarrolladas.

El nuevo institucionalismo sirve al enfoque de desarrollo local para comprender los factores determinantes del crecimiento territorial, la relevancia de las instituciones y el tejido organizativo en que se sostienen la articulación entre actores locales. Entendidas las instituciones como el conjunto de reglas y normas que articulan y organizan el sentido de la vida social, regulan la conducta de los individuos y su relación con el medio. Lo expuesto implica que el desarrollo local es la expresión de las fuerzas institucionales, el territorio y la historia, la combinación de estos componentes explican la acción individual y colectiva⁵⁶ como efecto las estructuras institucionales. En la perspectiva de Antonio Vázquez Barquero, la herencia cultural es determinante en el desempeño económico de una región:

La cultura recoge los valores, las normas y los principios que se transmiten de generación en generación a través de la familia, la religión y los grupos sociales, y que se pueden facilitar o entorpecer los resultados económicos. El éxito de la actividad económica dependen de los factores culturales como el espíritu del trabajo, la capacidad de ahorro, la tenacidad, la honestidad, la tolerancia, así como las normas e instituciones que regulan las relaciones entre las personas y organizaciones del territorio (Vázquez, 2007: 45).

En este punto, la influencia de la transmisión cultural se manifiesta en el aprendizaje colectivo y las redes de cooperación. El desarrollo local es el resultado de la densa trama de instituciones, los actores colectivos y los recursos naturales localizados, todos en un plano territorial de endogeneidad del desarrollo.

El tema de instituciones, la cultura y la geografía llega a ser el centro de la explicación del desarrollo territorial y el funcionamiento institucional en diferentes países y contextos. Esta noción es expresada por Prats de la siguiente forma:

El análisis organizativo-institucional desde la economía del desarrollo ha omitido el papel de las instituciones informales, de la cultura y de la estructura social. [...] la relación que existe entre las reglas de carácter formal e informal es clave para entender por qué algunas instituciones han funcionado en algunos lugares y no en otros (Prats, 2008: 138-139).

En la aproximación al desarrollo y la acción colectiva desde el nuevo institucionalismo de José Antonio Alonso y Carlos Garcimartín (2008), no sólo se plantea la importancia de la calidad institucional en el desarrollo, sino también subrayan el papel de las condiciones locales en las respuestas institucionales, como vemos a continuación:

[...] es posible que las instituciones implantadas en el Nuevo Mundo hispano hayan sido ineficientes, pero ese juicio no puede derivarse de su mero contraste con un modelo óptimo universal, sino con el estudio de las condiciones específicas de las sociedades implicadas (Alonso y Garcimartín, 2008: 93).

Ambos autores insisten en la relevancia de estudiar las particularidades de cada contexto local y profundizar en la especificidad de las instituciones, a partir de los resultados podría estimarse la calidad institucional, y con ello, el nivel de desarrollo de los ámbitos locales. Alonso y Garcimartín encuentran una relación entre las instituciones impuestas, la desigualdad y los niveles de desarrollo; así, explican la eficiencia institucional a partir de la credibilidad o legitimidad de las instituciones.

Por eficiencia se entiende la capacidad que un marco institucional tiene para reducir costes de transacción y generar comportamientos incentivo-compatibles: es decir, que dan lugar a un equilibrio en el juego institucional del que todos pueden salir beneficiados desde una

⁵⁶ La acción colectiva cimentada en la confianza social es entendida por otros enfoques como capital social como una especie de fuerza cultural que empuja a los ciudadanos a participar en asociaciones que buscan el bien común (Fukuyama, 1995; Putnam, 1993).

perspectiva dinámica (o cuando menos, donde los ganadores puedan compensar a los perdedores). A su vez, por credibilidad se entiende la capacidad que el marco institucional tiene para modular la conducta de los agentes; es decir, para definir contratos intemporales válidos. Ambos criterios son necesarios: no vale de nada disponer de una institución supuestamente eficiente si no condiciona la conducta social; y, al tiempo, nada garantiza que disponer de instituciones legitimadas den lugar obligatoriamente a respuestas óptimas (Alonso y Garcimartín, 2008: 106).

El argumento de estos autores es que las instituciones formales trasplantadas no llegan a ser eficaces en determinados contextos porque no tienen credibilidad, esto es que no son legítimas; aunado a ello, los ámbitos locales no han creado condiciones para que las reglas o normas puedan operar.

La relevancia del análisis del desarrollo bajo la perspectiva teórica del nuevo institucionalismo no sólo permite atender la diversidad cultural, valorando sus organizaciones y entorno territorial como propiedades, capacidades e incluso potencialidades para el desarrollo local, también, supera las valoraciones etnocentristas, al considerar el desarrollo no sólo en función de las características del territorio y de las externalidades positivas y negativas de las regiones.

Para el caso de los municipios que nos ocupan en este estudio, la perspectiva de análisis del neoinstitucionalismo nos ayuda a explicar la conexión entre el desarrollo local y la estructura organizativa formal e informal; estas exploraciones son evidencia de la influencia de las instituciones formales e informales en las formaciones colectivas.

Los elementos simbólicos y materiales, las reglas expresas y las normas tácitas de las instituciones formales e informales, así como las condiciones específicas locales, son componentes de los sistemas locales y tienen efectos en las formas de asociación y acción colectiva. Esta especificidad de las instituciones nos permitirá examinar la legitimidad de las instituciones y sus efectos en los procesos de desarrollo local.

2.3 El contexto del desarrollo local en México

La consideración de la dimensión territorial permite apreciar la influencia de diferentes dimensiones territoriales multiescalares en lo local, y distinguir los factores endógenos y exógenos del desarrollo. En este contexto, el término “territorialización” designa la dependencia de las actividades económicas de los recursos territorialmente específicos y el carácter localizado del capital (Storper, 1995).

Albert O. Hirschman (1986b) señala que hay una gama de posibilidades de desarrollo que se construye en función de las características y posibilidades de los territorios y alcances de las sociedades y culturas. En el caso de México la discusión del desarrollo se ha vinculado a los contextos étnicos, dada la diversidad cultural de nuestro país. México es el país con mayor diversidad indígena de América Latina⁵⁷ (ver Anexo 1), aunque esta población indígena sea minoritaria a nivel nacional (15%)⁵⁸, “[...] este país cuenta, en términos absolutos, con el mayor número de ciudadanos que gozan de identidad indígena [...]” (Gledhill, 2000, 191).

En términos culturales, la República Mexicana es territorio originario de 56 grupos indígenas diferenciados, dentro de los cuales no sólo se comparte un estilo de vida, un territorio, una historia, una lengua⁵⁹, una organización social y un sentido de pertenencia o identidad; también, se comparten condiciones específicas y significados que dan sentido colectivo a las interacciones sociales.

En este escenario, la etnicidad es un componente central de la cultura mexicana, y se refiere a la diversidad étnica que caracteriza al territorio nacional, dada la presencia de grupos indígenas y no indígenas. Entendemos la etnicidad como el sentido de pertenencia que permite a un grupo reconocer sus similitudes y diferencias con respecto a otros grupos y al conjunto de la sociedad. Fundamentalmente el término hace referencia a dos componentes: el identitario y el cultural.

Si entendemos como componentes de la etnicidad a las relaciones pluriétnicas, podremos observar a la etnicidad como la interacción, convivencia, intercambio o relación entre grupos distintos (culturalmente y en condiciones económicas diferenciadas). En la perspectiva de Daniel Gutiérrez se “hace referencia fundamentalmente a dos aspectos: el querer pertenecer a un grupo o una colectividad, sea de manera física, simbólica o espiritual; y la existencia en el planeta de una serie de grupos organizados, ordenados, conglomerados en grupos dominantes de poder, que pregonan el auspicio universal del sentido de las relaciones y las acciones entre grupos diferenciados culturalmente” (Gutiérrez, 2008: 13-14). Con esta exposición agregamos un elemento más a la etnicidad: *el poder*, que supone relaciones dominantes de unos grupos sobre otros.

⁵⁷ Además de la diversidad cultural de América Latina, también hay desequilibrio y profunda desigualdad que la caracteriza, ya Arocena (2001) muestra la presencia de crecimiento e inflación, aumento de producto industrial asociado al aumento de pobreza extrema, aumento de inversión extranjera y aumento de la deuda externa aunado a la debilidad de las instituciones locales latinoamericanas. América Latina no es una región de regularidades, sino internamente diversa y diferenciada cultural, geográfica, económica y políticamente.

⁵⁸ La población indígena representa alrededor del 15% del total de la población mexicana, una muestra es su diversidad lingüística, ya que actualmente conservan 56 lenguas originarias (Stavenhagen, 2001: 180).

⁵⁹ Nos referimos a la lengua como una forma lingüística que aglutina un conjunto de variantes con una forma estándar.

Los términos grupos étnicos o etnias son usados indistintamente por Rodolfo Stavenhagen para referirse a colectividades que se identifican a sí mismas, o son identificadas por otras, mediante características culturales, “los elementos más comunes utilizados para diferenciar a los grupos étnicos son lengua, religión, tribu, nacionalidad y raza” (Stavenhagen, 2001:1). Y la diversidad indígena es producto “[...] de bases culturales prehispánicas distintas y de relaciones coloniales y con las diversas sociedades nacionales, configura un complejo panorama étnico; panorama único pero desigual, que finalmente es el que singulariza al México indígena de nuestros días” (Nolasco, 1988:109). Como José Luis Iturrioz Leza aclara, los pueblos indígenas son los descendientes de los pueblos originarios de muchas zonas del planeta:

No es que los autores sugieran que el resto de la población procede de otras galaxias [...] Todos descendemos de los habitantes originarios del planeta, pero mientras unos pertenecen a unas culturas nacionales o internacionales centralizadoras, unificadoras, homogeneizadoras, estandarizadoras, otros mantienen numerosos rasgos culturales que representan una continuidad más directa de culturas diferenciadoras, atestiguadas desde hace milenios (Iturrioz, 1995: 17).

Las culturas indígenas son para Iturrioz Leza una trayectoria marcada por los ancestros que los pueblos indígenas conservan; no es que piensen y actúen igual que sus antepasados, sin variación alguna, sino que preservan un sistema de valores y normas que han combinado en diferente intensidad mediante el contacto con otros grupos indígenas y con la cultura nacional.

En México el Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece que la Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada en sus pueblos indígenas, a quienes define como aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el territorio actual. Con el propósito de determinar a la población indígena, también se especifica que conservan total o parcialmente las culturas, las instituciones y la organización social de los pueblos prehispánicos, y que existe una conciencia de la identidad indígena; es decir, las personas y comunidades reconocen su identidad étnica.

La población indígena en México se refugió de la sociedad hegemónica (mayoritaria o dominante) (representada en diferentes momentos históricos por la colonia, el cacicazgo y las políticas integradoras del Estado) en los lugares menos deseables para poder subsistir y preservar su lengua y costumbres. A pesar de ello, han logrado mantener sistemas tradicionales religiosos, de producción y consumo, de relación con el medio ambiente (Bonfil, 1970; Caso, 1980; Nolasco, 1988, Pozas 1986).

La ubicación segregada o marginal de las comunidades indígenas no las liberó del control de los caciques, quienes custodiaron el monopolio de la comunicación política con las figuras de autoridad; las formas caciquiles mantuvieron a las comunidades conectadas a otras dimensiones territoriales y a su vez los medios a través de los cuales se establecía la comunicación dentro del país estaban controlados por personajes claves, que mediante la combinación de favores y represión, aseguraban la estabilidad política (Bartra, 1986:325-353).

Los caciques han sido las vías para que el estado penetre en las culturas locales y, a la vez, establecen una estructura institucional burocratizada para su gestión (Gledhill, 2000). Es decir, han sido vehículos para la integración y conservación una estructura institucional formal; estas formas organizativas no se han perdido en el tiempo, sino que

continúan funcionando en élites locales, formas organizadas, líderes políticos, que actúan como mediadores políticos entre las comunidades y el sistema político regional y nacional.

La articulación de la sociedad local con el Estado sólo sirvió a intereses particulares, ya Stavenhagen expone que los intentos de las políticas de desarrollo del gobierno de la “Revolución” no lograron integrar a los pueblos indígenas en los proyectos nacionalistas pese a los decididos intentos disfrazados de proyectos de “desarrollo de la comunidad”, cuya “[...] meta era asimilar e integrar a las poblaciones indígenas; en la práctica significaba la desaparición de las culturas indias [...]” (Stavenhagen, 2008:383).

Aculturación y cambio fueron considerados sinónimos de evolución y desarrollo. Pero en general el indigenismo no fue tan importante por su acción directa, sino por su capacidad de proporcionar el marco ideológico para las perspectivas de amplios sectores de la sociedad política y civil [...] También para la escuela surgida de la Revolución mexicana la castellanización obligatoria era percibida como un componente básico de su cruzada civilizatoria: la redención del indio pasaba por su desaparición (Bartolomé, 1997a: 28).

La etnicidad, y más concretamente el indigenismo, han sido objeto de análisis de la antropología mexicana desde la revolución de 1910; adicionalmente los estudios antropológicos posrevolucionarios sirvieron como fundamento a las políticas indigenistas de los años subsecuentes. Es hasta la segunda mitad del siglo XX cuando los científicos sociales declaran su desacuerdo con los proyectos integracionistas del Estado, como en el caso de Guillermo Bonfil Batalla en 1970 se ocupa del tema de la *tensión* entre la cultura indígena frente a la cultura nacional, al señalar las relaciones asimétricas de dominados y dominantes; donde se enaltece al indio muerto (en los museos y en las narraciones históricas) mientras se desprecia al indio vivo en la vida cotidiana. Este hecho permanece en la sociedad mexicana hasta nuestros días⁶⁰. Conviene recordar que cuando esos indios míticos estaban vivos en la colonia, el Porfiriato, la Reforma y la posrevolución, fueron igualmente despreciados por la sociedad hegemónica, como lo describe Iturrioz y Gledhill.

Como resultado del proceso de colonización y de un proceso de fusión ulterior se ha producido la desindianización, la pérdida de la identidad colectiva precolonial en una gran parte de la población, que asume el pasado con orgullo más o menos simbólico y ritualizado como glorioso, pero lo concibe más como un pasado del territorio, como un paisaje arqueológico donde las culturas indias son fósiles condenados desde hace 5 siglos a desaparecer, sin presente ni futuro. Sin embargo lo indio ha sobrevivido y tiene en los países del área (Mesoamérica) una presencia insoslayable (Iturrioz, 1995: 19).

La identidad mestiza constituye el núcleo de la identidad mexicana en la cultura nacionalista oficial, pero la parte india de los mestizos se valora en dicha cultura sobre todo en relación con el folclore y los yacimientos arqueológicos. Los indios contemporáneos siguen disfrutando de sus derechos sociales, económicos y humanos reducidos, en una sociedad en la que el color de la piel continúa estando relacionado con el prestigio social (Gledhill, 2000:192).

Las huellas de estas relaciones asimétricas están manifiestas en las condiciones desiguales de reparto de propiedad de la tierra, control político de las élites y tardío derecho al sufragio; en consecuencia, en las comunidades indígenas se reconoce un

⁶⁰ Un ejemplo de ello lo podemos ver en la criminalización de la pobreza, hecho descrito por Beatriz Horcasitas Urías, (2000), *Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

atraso manifiesto en los bajos niveles educativos, ingresos reducidos y predominio de un modo de producción precapitalista que se expresa en calidad de vida de los grupos indígenas.

Todas estas condiciones han inducido a prejuicios hacia la población indígena, quienes con gran frecuencia llegan a considerarse como una parte arcaica de la nación mexicana que debe desaparecer para dar paso a la modernidad, entendida como integración y asimilación a una occidentalización planetaria, según Miguel A. Bartolomé. Este hecho ha contribuido no sólo a estereotipar a los indígenas, sino a una discriminación que ha llevado a muchos pueblos a la negación de su propio origen:

En efecto, numerosas comunidades campesinas que no hablan lenguas nativas mantienen prácticas económicas, sociales y culturales no muy diferenciadas de las que se realizan en los pueblos indios. Asumir una filiación étnica supone entonces, en uno de sus niveles, superar los estereotipos denigrantes adjudicados a la condición indígena (Bartolomé, 1997a: 24).

Las profundas desigualdades, la discriminación y la relativa forma de subsistencia y autoconsumo que caracteriza el sistema de producción de los pueblos indígenas, son algunos de los factores que han contribuido a la permanencia de una población indígena como la más pobre “[...] ligada a nuestra sociedad en la misma forma que un esclavo al amo, y el uno no se comprende sin el otro [...]” (Bonfil, 1970: 61). Con ello se propició la negación de los pueblos indígenas, del derecho a elegir por sí mismos su propio destino, como lo expone Guillermo Bonfil:

[...] apenas si es necesario aducir pruebas para aceptar el hecho contundente de que las culturas indígenas, en tanto oprimidas y sojuzgadas, no han estado durante los últimos cuatro y medio siglos en condiciones de desarrollar sus potencialidades. Más aún, muchas de sus características les han sido impuestas, a veces violentamente, desde fuera, y se ha buscado imbuir en el indio una falsa conciencia de sí mismo expresada en una manera de autodefinirse no en términos de su propia cultura, sino siempre en relación y por contraste con la cultura nacional. La cultura nacional ha intentado apropiarse incluso del pasado indígena y hacerlo suyo; ¡no sólo se niega al indio de hoy: también se le despoja de su pasado y se pretende que para que lo recupere deje de ser indio! (Bonfil, 1970: 53).

En esta reflexión Bonfil demanda una visión crítica de la antropología hacia la cultura y la sociedad, para evidenciar y afrontar la enajenación sociocultural de la que son objeto los pueblos indígenas, donde es necesario entender especialmente los mecanismos de poder mediante los cuales funciona y está organizada la sociedad mayoritaria.

Más aún los conocimientos acumulados por la población indígena fueron demeritados y reducidos a superstición, folklore, religiosidad, en tanto la única concepción racional y legítima de desarrollo fue la impuesta por la sociedad hegemónica, primero con los conquistadores, después con el Estado-nación y finalmente con los fenómenos de globalización financiera y cultural.

Coincidimos totalmente con Daniel Gutiérrez cuando indica que la nostalgia e incertidumbre generada por la crisis de la modernidad, es la que está permitiendo volver la vista a las *sociedades culturalmente diferenciadas*.

La incertidumbre se ve alimentada, a la vez con las pocas opciones que tienen a su alcance las comunidades indígenas para trascender como comunidad a partir de la construcción de sus propias producciones de sentidos, junto con las pocas opciones que tienen a su alcance de trascender económica y socialmente. Éstas se han volcado en procesos de migración más intensos y con caracteres de reivindicación comunitaria, que ya no sólo están vinculados con la necesidad de mejorar niveles de vida económicos y sociales, sino

también culturales, tanto en el interior de las comunidades como en el exterior. El impacto externo que han tenido estos procesos de migración en términos culturales es el de trascender culturalmente fuera de la comunidad de origen (Gutiérrez, 2008b: 128-129).

Gutiérrez encuentra que el proyecto de modernidad en la población indígena, lejos de producir sujetos individuales y autónomos, provoca que sean desarraigados. Y sin identidad colectiva sólo hay sujetos tácitos que viven en la nostalgia por sus comunidades y regiones de origen, y reafirman su sentido de pertenencia mediante manifestaciones culturales que reproducen y mantienen. Cuando estos vínculos socioculturales llegan a trascender incluso las fronteras de una nación, forman las llamadas comunidades transnacionales (Anderson, 1999), como en el caso de la migración de México a Estados Unidos, donde familias y comunidades se encuentran viviendo en ambos lados de la frontera.

El famoso etnólogo y sociólogo mexicano Roger Bartra también reconoce la condición desigual del indígena en la sociedad hegemónica, cuando rechaza y discute el mito del *indígena desintegrado*, donde se asume que aquél que no logra integrarse en condiciones de *igualdad* es porque no ha sido suficientemente inteligente o hábil. Según Bartra, “este mito trata de encubrir el hecho real de la explotación con la pantalla de una supuesta desintegración; se plantea que el indio es pobre y es explotado porque es un ser inferior [...] El desarrollo del capitalismo en las zonas indígenas no ha significado más que la muerte del viejo racismo y su resurrección bajo nueva forma” (Bartra, 1986: 348).

El antropólogo argumenta que tras las políticas indigenistas, las clases dominantes siguen explotando a los pueblos indígenas, y el Estado, con la imagen del indio, alimenta el mito de la unidad nacional al articular a los indígenas a *nuestros* orígenes o *nuestro* pasado como nación mestiza, pero le negamos *el derecho a existir en el presente*.

El discurso de las raíces sugiere un modelo orgánico vertical, donde las élites se ubican en la cúspide como punta de lanza del progreso, y la vasta masa de campesinos, entre ellos los indígenas, constituyen cimientos, o tal vez simplemente los materiales de construcción o, como se prefiere decir oficialmente, “nuestras” raíces. Las raíces deben estar bajo la tierra, y tal vez eso explica el empeño por mantenerlas enterradas. [...] La relación con los indígenas durante estos 500 años ha estado caracterizada de manera prevalente por las acciones de imposición, de sustitución, de suplantación, de reducción, de sometimiento, etc., que son otra de las tantas maneras de negación de los otros (Iturriz, 1995: 30-31).

Esta posición es totalmente respaldada por Lourdes Arizpe (1975) en su famoso trabajo sobre las mujeres migrantes mazahuas y otomís en la Ciudad de México, en el que demuestra que no existe una integración social de los inmigrantes indígenas en la ciudad, sino que se forman unidades con características específicas en condiciones de vida precarias, empleos con bajos ingresos e inserción al sector informal, dado el rechazo, discriminación étnica y desigualdad.

Rodolfo Stavenhagen, uno de los antropólogos con mayor reconocimiento internacional en el tema del indigenismo, y a pesar de que en su periodo de formación académica participó en la configuración de las políticas indigenistas, ha llegado a diferir completamente de esa orientación integracionista. Según Stavenhagen, la definición y caracterización de las etnias en la época contemporánea, la llamada *cuestión étnica* sólo puede contemplarse con relación al Estado, y a las problemáticas derivadas de esta relación.

Es importante mencionar que en la década de los sesenta la perspectiva hacia los pueblos originarios comienza a cambiar, y cobran visibilidad una serie de movimientos indígenas. Así para mediados de los ochenta las movilizaciones se hicieron más visibles, como Miguel A. Bartolomé explica:

Esa renovada presencia ya había sido advertida por las instituciones estatales a mediados de los setenta, y trataron de manipularla a través de la lógica del sistema corporativo vigente, buscando incorporarla al movimiento campesino oficial. Sin embargo la dinámica de los movimientos indígenas trascendió esos intentos de cooptación (Bartolomé, 1997a: 32).

Para Stavenhagen la etnia parece ser uno de los principios básicos de interacción social, y los atributos étnicos pueden ser tanto objetivos como subjetivos. Objetivos en cuanto a que el grupo comparte una lengua, religión, territorio, organización social, características biológicas heredables; y subjetivos porque se cuenta la conciencia individual, sentido de pertenencia o identidad, internalización de los valores espirituales, símbolos, creencias compartidas que dan sentido a la vida comunitaria, y constituyen una fuentes de recursos para resolver los problemas cotidianos:

Debido a que los factores objetivos y subjetivos de la etnicidad están sujetos a cambio por factores internos y externos, las etnias pueden situarse en un eje de mayor a menor “etnización”. De igual manera, las etnias están sujetas a procesos de “etnización”, “reetnización” y “desetnización” constantes en los cuales las relaciones entre los factores objetivos y subjetivos mencionados sufren modificaciones (Stavenhagen, 1992: 57).

El reconocimiento de los atributos étnicos (sea cual fuere su intensidad) revisados en los trabajos de Bonfil, Bartra, Stavenhagen, Arizpe y Gutiérrez, hacen posible sostener en los conocimientos etnológicos, antropológicos y sociológicos, la relevancia de impulsar proyectos que involucren a la población objetivo, esto es, a la población indígena en los proyectos de intervención, para detonar la acción participativa y la apropiación de expectativas de desarrollo.

Las organizaciones tradicionales no sólo aportan saberes, sino la fuerza coercitiva de la institución informal y, por lo tanto, su utilidad no sólo consiste en conocer el contexto y prever el efecto que tendrá un proyecto en la población objetivo, sino que aumentará las perspectivas de acción colectiva y evidentemente la viabilidad de que sea sustentable y tenga impacto social.

Salomón Nahmad, otro antropólogo mexicano especialista en el tema, deja claro que debe existir una adecuación a las características culturales locales de los proyectos específicos derivados de las grandes políticas nacionales, porque presentan una visión externa:

[...] una visión macroeconómica, sin incluir a los actores sociales de las regiones que viven en modelos microeconómicos. La adecuación entre ambos modelos requiere un estudio previo y de un proyecto integral que incluya el ajuste de los proyectos diseñados desde el exterior para que la población en que intervendrán se apropie de ellos. [...] Las acciones políticas se transforman en proyectos sociales en los cuales el sujeto es la sociedad. Cada vez es mayor la demanda de los pueblos de ser tomados en cuenta en la instrumentación de las políticas de desarrollo; y cada vez ofrecen mayor resistencia y se convierten en contestatarios por no ser consultados ni incluidos con su participación activa y vigilante en la elaboración y ejecución de proyectos (Nahmad, 1985:16).

La insistencia en tomar en cuenta a los pueblos indígenas no sólo como receptores, sino como protagonistas de sus propios proyectos de desarrollo, se refuerza a partir del surgimiento del movimiento indígena EZLN (Ejército Zapatista de Liberación

Nacional) en 1994, porque justamente este grupo organizado surge como una reacción al sistema político que hasta entonces ha sido incapaz de ver a la población indígena como actor social.

En la síntesis etnográfica de Miguel A. Bartolomé, una de las propuestas del EZLN que tuvo mayor efecto entre los grupos indígenas fue la referida a la autonomía de los pueblos indígenas, orientada a que las regiones, comunidades y municipios indígenas puedan autogobernarse con autonomía política, económica y cultural:

Sin embargo, a pesar de la claridad y agresividad del mensaje emitido por la guerrilla zapatista, el carácter indio del levantamiento fue oficialmente negado al principio, y en la actualidad se insiste en que los mayas están manipulados. Resulta demasiado difícil aceptar que uno de los símbolos de identidad nacional cuestione al mismo Estado cuya profundidad histórica contribuye a fundar. Por otra parte el racismo implícito en la sociedad política supone que los nativos requieren una dirección externa (Bartolomé, 1997b: 180).

Independientemente de las distintas interpretaciones que se han desprendido del movimiento indígena zapatista, este movimiento ha sido punto de partida para considerar a la cuestión étnica dentro de una dimensión política en México y hacer visibles las condiciones marginales en las que vive esta parte de la población. Tal como lo menciona Edgar Esquivel Solís: “La movilización indígena fomentó amplias discusiones y explicaciones de todo tipo, para nosotros una de las enormes contribuciones ha sido que recuperó la discusión de las enormes desigualdades nacionales [...]” (Esquivel, 2008:21). El EZLN dio lugar a la creación de diversas iniciativas para considerar el reconocimiento de la igualdad en la diferencia y crear condiciones de respeto a la diferencia étnica.

2.3.1 El etnodesarrollo en México

Existen diferentes posicionamientos con respecto a las políticas de desarrollo y a la cuestión étnica; y son justamente esas diferencias las que han llevado a políticas públicas desarrollistas o populistas. A lo largo del proceso político, surge una nueva posición de desarrollo compartido, dirigida a la preservación cultural, a la que algunos llaman etnodesarrollo, la cual...

[...] sostenía el potencial de cambio y desarrollo como sustancial de la etnicidad, en la medida que ésta pudiera contar con la capacidad autónoma para decidir el uso de sus recursos culturales, tanto propios como apropiados. En otras palabras, esta posición suponía y auspiciaba el etnodesarrollo como la estrategia más adecuada para replantear las relaciones entre los pueblos étnicos y el Estado [...] (Valencia, 1999:120).

El etnodesarrollo es una especie de autodesarrollo, que sólo es posible si se da crédito a las capacidades de los grupos étnicos en tanto protagonistas de sus sistemas locales; por ello, Guillermo Bonfil Batalla proponía como primer paso el reconocimiento étnico como unidad política:

El etnodesarrollo consiste en un cambio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza –hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural- a favor de los grupos sociales que pugnan por el desarrollo de su cultura propia (etnias, regiones, localidades) (Bonfil, 1995: 471-472).

Así, los territorios deberían adquirir la categoría de pueblos, capaces de tomar sus propias decisiones y “guiar su propio desarrollo”. Es importante mencionar que este académico deja claro que el etnodesarrollo trata de combinar la innovación con la tradición, sin rechazar una ni privilegiar la otra, como una forma de ampliación de los contenidos de la cultura.

Rodolfo Stavenhagen describe el etnodesarrollo como un derecho y una libertad que los indígenas y el resto de grupos étnicos reclaman sobre su tierra y recursos naturales, así como sobre tomar parte en los cuerpos y procesos donde se decide su destino, a fin de hacer frente a los retos de la vida moderna mediante el uso de sus propios recursos culturales, como se ve en la siguiente reflexión:

El etnodesarrollo significa que una etnia –ya indígena, ya tribal o de otra clase- conserva el control sobre su propia tierra, sus recursos de organización social y su cultura, y es libre de negociar con el Estado, el tipo de relación que desea entablar (Stavenhagen, 2001:152).

El etnodesarrollo es una forma de desarrollo local y regional, cuya principal condición para lograr su éxito en los sistemas locales, es que el Estado provea de contexto favorable para invertir en proyectos que potencien los recursos culturales. Especialistas de otras áreas, como la economía, vinculan constantemente los recursos culturales con el desarrollo y aunque no mencionan el término etnodesarrollo comparten la idea de recuperar los recursos culturales y naturales en el diseño de proyectos para lograr mayor impacto social. Este es el caso de José Luis Coraggio.

Asumir un proyecto nacional o multinacional para lograr el desarrollo desde la periferia, implica también ver la propia especificidad, la diferencia, como recurso y no como defecto, como potencial de futuros cambios y no como *status quo* a sostener intocado. No se trata de reconocer la diferencia para fijarla, idealizarla o meramente conservarla incontaminada, sino como punto de partida efectivo de nuevos procesos de desarrollo social. Incluso puede ser fundamental recuperar y revitalizar tradiciones que se estaban perdiendo, que hasta pueden ser vistas como recursos culturales desde la perspectiva del desarrollo económico (Coraggio, 2004: 72).

El concepto integrador de José Luis Coraggio sobre lo local y lo regional, es fundamental porque entiende que no sólo se trata de un territorio, sino de “todo lo que está allí” y eso incluye a un sistema en el que interactúan los agentes, procesos sociales, contextos, cultura, reciprocidad y cooperación comunitaria. El desarrollo local que propone Coraggio exige un cambio en el enfoque, donde se incorpore a la gente no únicamente a los indígenas, sino a toda aquella población que sea objetivo de un proyecto de desarrollo. En este orden de ideas, el etnodesarrollo podríamos ubicarlo como una categoría de desarrollo local.

En otro orden de ideas, conviene destacar que cada vez está más extendida y validada la relación cultura-naturaleza, expuesta por el famoso investigador ambientalista mexicano Enrique Leff, que se refiere a una nueva racionalidad ambiental que incorpora a su análisis los potenciales de la relación entre la naturaleza y la cultura. Leff se refiere al surgimiento de estrategias territoriales alternativas de *etno-eco-desarrollo* en el reclamo de los pueblos por el uso y manejo del medio, a través de sus recursos culturales:

[...] estas poblaciones marginadas y abandonadas, renacen como actores sociales y políticos, generando nuevos derechos de apropiación de sus tierras, de los recursos naturales, de sus saberes prácticos y del conocimiento científico-tecnológico, al tiempo que redefinen sus identidades culturales en este proceso de demarcación y reubicación de sus diferencias ante la globalización (Leff, 2001).

Leff llama a revisar los criterios aplicados de *desarrollo regional desequilibrado ecológicamente y socialmente desigual*; y aunque distingue el valor de las propuestas endógenas de las comunidades indígenas y rurales, nos deja claro que los proyectos culturales y de desarrollo sustentable de cada comunidad implican estrategias del saber tradicional y del conocimiento científico.

La racionalidad ambiental a la que se refiere Leff consiste en la reapropiación de la naturaleza y la cultura para lograr un desarrollo sustentable más inclusivo donde los protagonistas vuelvan a ser las comunidades indígenas y rurales para poder aprovechar sus conocimientos acumulados, las relaciones, valoraciones y significaciones sobre la naturaleza a fin de recuperar procesos de producción, pero también de construir potenciales ecotecnológicos en cada región. Esta nueva racionalidad está asociada a la idea de reducir las externalidades negativas ambientales, sociales y económicas que vivimos.

Es relevante al respecto la distinción que Iván López (2012) realiza entre sostenibilidad ‘débil’ y ‘fuerte’, basada precisamente en la inclusión y transversalidad de la democracia participativa e inclusiva en los tres pilares que componen la arquitectura del desarrollo sostenible (el económico, el medioambiental, y el social).

Por añadidura, para el caso de las poblaciones indígenas, las hay que habitan regiones potencialmente ricas, como menciona Miguel A. Bartolomé, sólo que los recursos naturales son expropiados por grupos externos:

Sus ríos generan energía que no los alumbraba, sus cultivos están sometidos a reglas de mercados que ellos no controlan, sus bosques son objeto de tala irracional y sus minerales son extraídos sin beneficio para los dueños de la tierra. El control y no sólo el derecho al uso de estos recursos económicos, de acuerdo con sus propias necesidades y siguiendo sus propias lógicas de producción y consumo, representa un paso fundamental para la concreción de cualquier modelo autonómico. No puede haber relaciones igualitarias con pueblos empobrecidos y despojados (Bartolomé, 2007a: 34-35).

El común de los académicos que hemos reunido en este apartado es que comparten la idea de la relación recíproca entre la cultura y la naturaleza, hacen alusión a que este binomio es algo más que una cuestión meramente territorial, dado que ambos componentes se vuelven complementarios, por lo tanto también se vuelven claves para la planeación del desarrollo y del etnodesarrollo, que no es otra cosa que el auto desarrollo mediante la transformación de los receptores en actores, apoyados por agentes externos que hagan viables sus proyectos. Vale la pena mencionar que Leff (2001), Cernea (1995) Coraggio (2004), Girardo (2005) llegan a tratar lo local y lo regional indistintamente.

Aunque tenemos un panorama interdisciplinario, nuestra posición no es ecléctica, sino que acudimos a diversos autores de diversas disciplinas complementarias para mostrar cómo cada vez se hace más necesario tomar en consideración el papel de la cultura en el desarrollo y en nuestro caso abordar la *cultura* como una *institución informal*, persistente, modeladora de las preferencias de los actores y capaz de generar confianza y certidumbre a los agentes de desarrollo local.

La relevancia del orden social, los territorios y los recursos naturales también ha sido tema de interés para los teóricos del nuevo institucionalismo, así, han relacionado algunos obstáculos del desarrollo con la información asimétrica, incompleta y lenta (Bardhan, 2005; North, 2006; Prats, 2008 y Ostrom, 2000). La noción del desarrollo

local en el institucionalismo tiene muy en cuenta las ventajas que proporcionan las reglas informales porque contribuyen a resolver los problemas de la acción colectiva (North, 2006; Prats, 2008), y cuando restringen las conductas oportunistas, permiten el intercambio y flujo rápido de información.

La estructura institucional permite reducir los costes de vigilancia, negociación y producción y aumenta la confianza entre los actores, estimula la capacidad empresarial, fomenta la formación de redes y coordinación entre actores y estimula los mecanismos de aprendizaje e interacción (Vázquez, 2007).

Mientras más pequeñas son las organizaciones, tienden a ser más eficientes, porque la interacción directa de los miembros facilitan los acuerdos, el control, la vigilancia y reduce los costes y sanciones; aunque también existe la posibilidad de que la cultura o relaciones informales, como la llaman los neoinstitucionalistas, provoque fricciones o relaciones negativas como advierte Prats (2008); un ejemplo de interrelación positiva es la cooperación, y un ejemplo de interrelación negativa podrían ser algunos grupos de presión con objetivos ajenos al etnodesarrollo y redes clientelares. Y en el caso de agentes que no comparten las mismas instituciones informales que la población objetivo, se requieren más mecanismos de intercambio y que garanticen el cumplimiento de las normas, como veremos en el siguiente apartado.

Los términos globalización y la localización están estrechamente relacionados debido a que el reconocimiento de las particularidades socioculturales y geográficas, representan estrategias de crecimiento para las regiones. En el marco del proceso de globalización, la agenda emergente caracteriza el desarrollo con objetivos más amplios que el mero crecimiento o estabilidad económica, y el enfoque de la economía neoinstitucional subraya los vínculos indisolubles con el orden social, otorgando con ello mayor atención al espacio y la geografía.

La nueva geografía económica contribuye a explicar las particularidades que contribuyen al reconocimiento de regiones ganadoras y perdedoras. El reconocimiento de la región en el análisis del desarrollo favorece la estimación del potencial endógeno, donde las prácticas productivas tradicionales y las formaciones colectivas son partes alternativas para el desarrollo local, cuyas macromotivaciones pertenecen a un nivel institucional, la cultura.

2.3.2 Expectativas de desarrollo de las instituciones formales

En México, el modelo de desarrollo propuesto en el periodo de 1988-1994 por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari marca un hito en la historia del campo mexicano, y del desarrollo, el ámbito rural fue sometido a drásticos programas de ajuste y estabilización, entre los cuales podemos mencionar la apertura del ejido al mercado de tierras y la desaparición del sistema de precios de garantía para la mayoría de los granos básicos y oleaginosas, excepto del maíz y del frijol (Hernández, 1992: 235-260) con lo cual inicia un proceso de redefinición de las relaciones entre campesinos, organizaciones y el Estado.

El modelo de desarrollo impulsado por el Estado, sobre todo a partir de la puesta en marcha de las políticas neoliberales y la firma del Tratado de Libre Comercio de

América del Norte (TLCAN) en 1994. “Una década antes de iniciado el TLCAN⁶¹ se opta por una clara adopción de un modelo económico de rasgos exógenos que significó a la larga un cambio cualitativo en los procesos y espacios de acumulación del capital” (Delgadillo, 2008: 73)

Desde el periodo del presidente Salinas, las políticas públicas comenzaron a adecuarse a las necesidades del mercado; en algunos casos de manera drástica, como la modificación del marco legal del campo mexicano en 1992, con el caso del artículo 27 de la Constitución Política⁶², donde la propiedad ejidal (forma de tenencia de la tierra surgida de la revolución) de la tierra hasta entonces intransferible, podía ser privatizada, dando a los ejidatarios títulos de propiedad parcelaria, hecho que permitía a las empresas extranjeras adueñarse legalmente de terrenos que fueron áreas de cultivo. Se daba así una apertura comercial a los grandes grupos corporativos transnacionales.

El futuro no forzosamente les dará la razón; muchos agricultores, privados y ejidales, podrán padecer la nueva legislación en vez de aprovecharse de ella. La desregulación de la tenencia de la tierra facilitará procesos de concentración en las tierras de buena fertilidad (privadas y ejidales), en detrimento de la agricultura familiar. Desde el punto de vista del gobierno, esta tendencia es correcta, ya que su modelo económico se basa en la gran empresa (Carton, 1993: 328).

Esta reforma tuvo consecuencias mayores: la destrucción de comunidades agrarias indígenas, la creación de nuevas formas de concentración de la tierra (el regreso del latifundismo), la expulsión de millones de familias rurales a las ciudades, la polarización económica entre entidades federativas y la desigualdad social.

Otro indicador representativo del impacto social que ha tenido el TLCAN lo representa la migración de la población mexicana a ciudades de Estados Unidos [...] es sin duda un proceso acumulativo y derivado de diversas circunstancias históricas de la población mexicana, cabe resultar su agudización a lo largo de los últimos 20 años [...] el movimiento migratorio se ha incrementado exponencialmente; el producto mexicano ha crecido muy poco, sin que su distribución adquiriera mayor progresividad [...] (Delgadillo, 2008: 77).

La experiencia de México tras más de veinte años de operación del modelo económico de apertura comercial, ha sido de fracaso. Las políticas de desarrollo han resultado demasiado genéricas, ineficaces y lejanas a las realidades locales, como puede apreciarse en la siguiente exposición de Grijalva:

La convergencia entre regiones está lejos de ser una realidad; la apertura comercial ha mostrado poca capacidad para promover la creación de empleos formales, aumentos en salarios reales y del mejoramiento de las condiciones laborales que se requerían para elevar el nivel de vida de la población en nuestro país y que se ofrecían como una dulce promesa del nuevo modelo (Grijalva, 2006: 195).

Con la puesta en marcha de las políticas neoliberales y la apertura comercial, la intervención del Estado se orientó más al mercado, hecho que desecadenó una serie de actos masivos entre el sector de las organizaciones rurales, dados los costes económicos y sociales generados para el campo y la devastación de políticas proteccionistas hacia

⁶¹ TLCAN o NAFTA por sus siglas en inglés, es un acuerdo regional entre los gobiernos de Canadá, México y Estados Unidos, firmado en enero de 1994, con la finalidad de crear una amplia zona de libre comercio.

⁶² Los postulados constitucionalistas de la Revolución Mexicana promulgaron el 6 de enero de 1915 la “[...] Ley Agraria que consagraba el derecho irrenunciable al acceso a la tierra para los campesinos que la trabajaban. Este principio de redistribución de la tierra a los campesinos se consagró en el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en el año de 1917 [...] El gobierno posrevolucionario concibió la creación de los ejidos como una forma de organización productiva y de representación de los campesinos organizados y, también, como un instrumento de control político” (Martínez, 2006: 273).

los sectores campesinos, donde la pobreza se incrementó drásticamente, algunas respuestas campesinas pueden observarse en la siguiente exposición:

Como el esquema de precios de la concertación supone la negociación entre los productores, los industriales y los consumidores, eliminando cada vez más la intermediación estatal como mecanismo regulador del mercado de granos, los productores tuvieron que enfrentarse a la Unión Nacional de Avicultores, a la Asociación Nacional de Fabricantes de Alimentos Balanceados, a la Canacindra o a Albamex, y a una posición oficial que destacaba la necesidad de mantener los precios en el marco del Pacto de Estabilidad y Crecimiento Económico (PECE). El precio establecido a través de este innovador mecanismo sólo favoreció a grandes productores que tenían capacidad competitiva, lo que permitió generar ganancias extraordinarias en contrapunto con las pérdidas de la mayoría de los campesinos (Hernández, 1992: 247).

Las reformas al artículo 27 de la constitución vuelven inoperante la relación tradicional entre los campesinos, las organizaciones y el Estado, porque los productores quedan expuestos ante las fuerzas del mercado, compitiendo desigualmente con sistemas agrícolas muy superiores en niveles de productividad, capitalización, tecnificación y subsidio.

La apertura comercial contribuyó a la aparición de nuevos actores en el escenario nacional, hecho que también supone la presencia de nuevos enfoques sobre desarrollo. Así algunos autores consideran que la intervención de agencias de desarrollo promueve cambios importantes en el ámbito local, regional y nacional: “La creciente participación de agencias internacionales de desarrollo y ONG mexicanas, desde los años sesenta y setenta, trajo consigo nuevos enfoques de desarrollo [...]” (Herrera, Lutz y Vizcarra, 2009: 103).

2.3.3 La sociedad civil

El sector de las organizaciones no gubernamentales, de nivel nacional, se incrementa en la década de los noventa, y junto con esta expansión participativa que llega al ámbito local, aparecen nuevos conceptos asociados al desarrollo local, como: equidad, sustentabilidad y participación. Tanto José Arocena (2002), Brugué, Front y Gomà (2003), José Luis Coraggio (2006) y Manuel García Docampo (2007), se han referido de manera puntual a la participación como una condición necesaria y casi indisoluble para hablar de desarrollo local endógeno, porque a partir de ésta vemos cambios en la formación de la acción colectiva y el desarrollo local, y en las relaciones gobernantes-gobernados. El desarrollo local tiene que ver con el desarrollo igualitario, perdurable en el tiempo y con la participación de la sociedad civil, dando a la ciudadanía un papel más activo.

La proliferación y expansión de organizaciones de la sociedad civil representa un nuevo sentido a la acción colectiva en el ámbito de la comunidad. Entendemos por sociedad civil “un espacio en el cual participan las asociaciones que proyectan su acción hacia la construcción de ciudadanía participativa y otros actores individuales que se constituyen en referentes sociales o que forman colectivos transitorios o permanentes [...] En este espacio simbólico se construye poder y se hace política en diálogo o enfrentamiento con el poder político y el poder económico. Ni separado ni aislado de la esfera de lo político y lo económico, es el escenario del conflicto y del consenso social” (Roitter, 2005: 40).

Autores, como Juan Carlos Rubinstein y Mario M. Roitter identifican en la sociedad civil dos componentes: el espacio y los actores sociales. El componente espacial⁶³ es un “locus” específico, donde los individuos llevan a cabo actividades en interacción, en un tiempo dado; la interacción es protagonizada por los actores sociales, articulados con base en una estructura o en la práctica cotidiana (Rubinstein, 1994: 1-7). Por su parte Mario M. Roitter, define a la sociedad civil como:

Un espacio en el cual participan las asociaciones que proyectan su acción hacia la construcción de ciudadanía participativa y otros actores individuales que se constituyen en referentes sociales o que forman colectivos transitorios o permanentes –movimientos sociales, coaliciones, foros, etc. En este espacio simbólico se construye poder y se hace política en diálogo o enfrentamiento con el poder político y el poder económico. Ni separado ni aislado de la esfera de lo político y lo económico, es el escenario del conflicto y del consenso social (Roitter, 2005: 40).

Alberto J. Olvera no sólo coincide con Mario M. Roitter en que la sociedad civil es un *espacio de conflicto*, considerando la pluralidad de intereses, principios y valores de los actores, sino que reconoce la heterogeneidad sociocultural y de los procesos de formación de las sociedades civiles e identifica al ‘espacio público’ como su punto de referencia, tampoco es una entidad abstracta, sino una red de espacios que van desde lo microlocal hasta lo internacional, así Olvera explica la sociedad civil de la siguiente manera:

La sociedad civil es un resultado contingente de la construcción de la modernidad que sólo se consolida plenamente con la democracia y el Estado de derecho. La sociedad civil porta la promesa de una relación crítica con los sistemas económico y político, pero la actualización de ese potencial es contingente y no necesaria. Dentro de la sociedad civil existen intereses contrapuestos y contradicciones económicas, políticas y culturales. Es un espacio de conflicto dentro del cual se procesan intereses y principios al mismo tiempo que se crean modelos de interacción con el mercado y el Estado que pueden o no favorecer la institucionalización democrática (Olvera, 2003: 30-31).

Estos conceptos nos sirven para perfilar la relación entre sociedad civil y acción colectiva, así como precisar el papel de las instituciones que explica Olvera con bastante claridad. Para esta investigación entenderemos por sociedad civil las formas asociativas y participativas de actores sociales heterogéneos organizados, que interactúan en los espacios públicos y se expresan mediante la acción colectiva, con propósitos multidireccionales (económicos, políticos, religiosos, civiles, culturales, deportivos y recreacionales), sin llegar a la transgresión de la ley y orientados a intereses comunes para grupos y personas.

Ciertamente, la sociedad civil es una representación en sí misma de acción colectiva, y teóricos como Jean Cohen y Andrew Arato consideran que su importancia es semejante a la del Estado y a la del mercado, así la definen como “una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo de las esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública” (Cohen y Arato, 2000:8). Esta postura destaca dos componentes principales de la sociedad civil: las instituciones formales que defienden los derechos de los ciudadanos y el conjunto de movimientos sociales que se materializan en nuevas formas de solidaridad y transforman el tejido social.

⁶³ Fernando Múgica lo llama el *espacio público* (Múgica, 1999: 3-26).

En la definición de Cohen y Arato no se incluye la dimensión cultural, sin embargo otros autores como Alberto Olvera la subrayan para insistir en los principios de tolerancia y aceptación, base de la coexistencia en la diferencia. Para los expositores de la antropología política, no es posible explicar la sociedad civil sin cultura, esta disciplina define la sociedad civil como una categoría de actores organizados.

Enrique Luque (1996), en sus ensayos de *Antropología Política*, explica la interrelación entre organización, cultura e industrialización, en la dinámica social. Luque aborda el estudio de las organizaciones como nuevas realidades configuradoras de la cultura, propone la incidencia de la diversidad cultural en los modelos de organización, y la organización misma como forma de cultura, equiparando ambas como configuradoras de las realidades sociales, donde seguirá la aparición constante de actores que se organizan.

El antropólogo considera el fenómeno de las organizaciones como un indicador que da cuenta de la transformación de las sociedades tradicionales en modernas, como consecuencia de la industrialización y el cambio social. Para este trabajo su aportación más importante, es la forma en la que muestra la influencia de correlación entre la dinámica cultural y las nuevas formas de organización sobre los procesos de cambio social.

Los cambios sociales en las estructuras rurales de países con economías avanzadas son efecto de diversidad cultural y de condiciones políticas y económicas diversas. Jesús Oliva ha planteado la reestructuración que experimentó la sociedad tradicional rural a una ruralidad totalmente heterogénea en las sociedades postindustriales contemporáneas. Mientras la ruralidad tradicional estaba estrechamente vinculada a lo agrario, la tierra, el trabajo y la familia, el concepto de ruralidad tenía una importante capacidad explicativa sobre el papel de los actores, en los escenarios rurales.

A partir de los años setenta, cuando el dinamismo económico, social y demográfico propio de los procesos de las economías avanzadas, complejizan o diversifican los escenarios rurales con la emergencia de nuevos actores, cuyo papel ya no alcanza a ser explicado por su relación con la tierra y el trabajo. Sólo los patrones de consumo y estilo de vida permiten comprender el dinamismo de la pluralidad de actores y la complejidad de los nuevos espacios rurales segmentados (Oliva, 1999: 43-62).

A partir de un enfoque interaccionista simbólico, el autor evidencia la complejidad de comportamientos y formas de pensar de grupos sociales en escenarios diversos, e insiste en la necesidad de trascender la perspectiva descriptiva, para incorporar una dimensión ideológica (percepción de los actores) que permita comprender la continua reconstrucción del sistema social local.

Las organizaciones civiles no gubernamentales forman campos organizativos distintos, y su cobertura se extiende en ámbitos territoriales relativos (internacionales, nacionales, estatales, regionales, locales, entre otros), de la misma manera sus intereses son diferentes; son un fenómeno organizativo global con expresión local que proliferan en las últimas dos décadas del siglo XX (Mazzotti, 2008: 23-48).

Estos actores emergentes, generalmente pertenecen al ámbito formal de las instituciones, y tienen cobertura en distintas dimensiones geográficas. En las comunidades que forman parte de nuestra observación es posible ubicar actores

emergentes relacionados con la dimensión internacional, nacional, regional y municipal. Esta multiplicidad de actores ilustra la forma en la que se configura el espacio público.

Giovanna Mazzotti (2008) señala que el desenvolvimiento histórico organizativo guarda una relación con el modo en que se entiende el desarrollo, y hace una tipología que agrupa en tres generaciones. La primera generación es asistencialista y apolítica, la segunda desarrollista orientada hacia los pobres y la tercera promueve el desarrollo sustentable y es de carácter político.

Los rasgos que caracterizan a las organizaciones de la primera generación son: que realizan acciones puntuales de ayuda humanitaria en situaciones de emergencia; ofrecen servicios específicos y de carácter asistencial; y carecen de la participación del beneficiario del proyecto, al que consideran un receptor necesitado pero pasivo, ignorante de sus propias necesidades.

[...] las organizaciones de segunda generación que portan en sus prácticas y en su discurso la idea de desarrollo con una orientación más política –concienciadora y educativa– que productiva; el beneficiario de los proyectos es considerado, a diferencia de las primeras, como agente de transformación de sus propias condiciones, en el modelo causal de organizaciones civiles de desarrollo (Mazzotti, 2008: 68-69).

Siguiendo la perspectiva del nuevo institucionalismo, podríamos decir que los fundamentos institucionales de las organizaciones eran externos a los ámbitos de la sociedad donde operaban. En este caso, han sido instituciones internacionales las que otorgan a los sectores de las organizaciones un marco legal para su existencia y las organizaciones intentan legitimarse localmente en las acciones que ejecutan. Las instituciones determinan el perfil de las organizaciones, su funcionamiento, su estructura, objetivos, misión, relación con el beneficiario, ejecución de los programas y en muchas ocasiones hasta la relación con otros actores colectivos.

Los procesos de interacción en los espacios públicos implican cambios en la organización colectiva local, por lo tanto, transformación de la sociedad civil, porque permanentemente se enfrentan actores tradicionales y emergentes, en espacios de actuación y decisión, para tomar parte en la vida política y pública de sus comunidades y municipios. Las formas de organización y actuación implican negociaciones, confrontaciones de grupos con distinta influencia ideológica, motivaciones e intereses, en contextos de desigualdad, como es el caso de los municipios de estudio.

Las asociaciones civiles son nuevos actores sociales, que participan e influyen en el espacio público local, “La forma en que las asociaciones se inserten en este nuevo espacio que, en el caso mexicano, hasta muy recientemente había estado dominado por la relación corporativa, abre asimismo nuevas posibilidades de análisis” (Puga, 2005: 101). La sociedad civil es la coexistencia de un conjunto heterogéneo de actores que se encuentran en permanente transición, por tanto sus características son diferenciadas en cada espacio y tiempo. En consecuencia, estos actores orientan sus acciones técnicas y profesionales desde lógicas o racionalidades distintas y muy específicas.

Finalmente consideramos que las *propuestas endógenas* de desarrollo local son la respuesta a las condiciones desiguales de las regiones para elevar la calidad de vida de la población. El papel de las organizaciones ha sido fundamental; sin embargo aún queda pendiente reconocer a las organizaciones informales que han contribuido significativamente al bienestar local, algunos ejemplos los veremos en el siguiente capítulo.

Capítulo III. ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN COLECTIVA EN LOS MUNICIPIOS DE IXTLAHUACA Y SAN FELIPE DEL PROGRESO

El Estado de México es la entidad más poblada del país, se encuentra en la región centro de la República Mexicana, está integrado por 126 municipios, en los que habitan 15.175.862 personas⁶⁴ según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)⁶⁵ (ver anexo 2). Los municipios con mayor densidad de población se ubican en torno a la capital del país y conforman la zona metropolitana⁶⁶; de esta manera, el Estado de México comparte características urbanas con la capital del país.

Figura II. Mapa de la República Mexicana



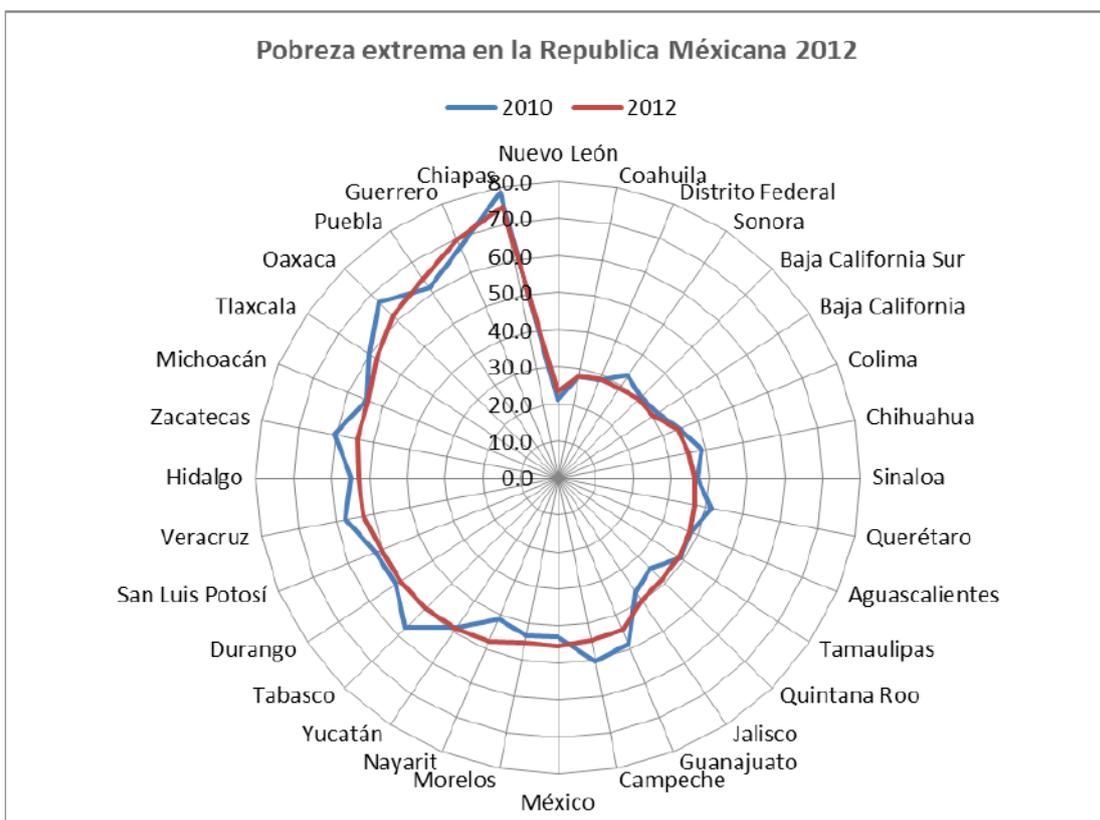
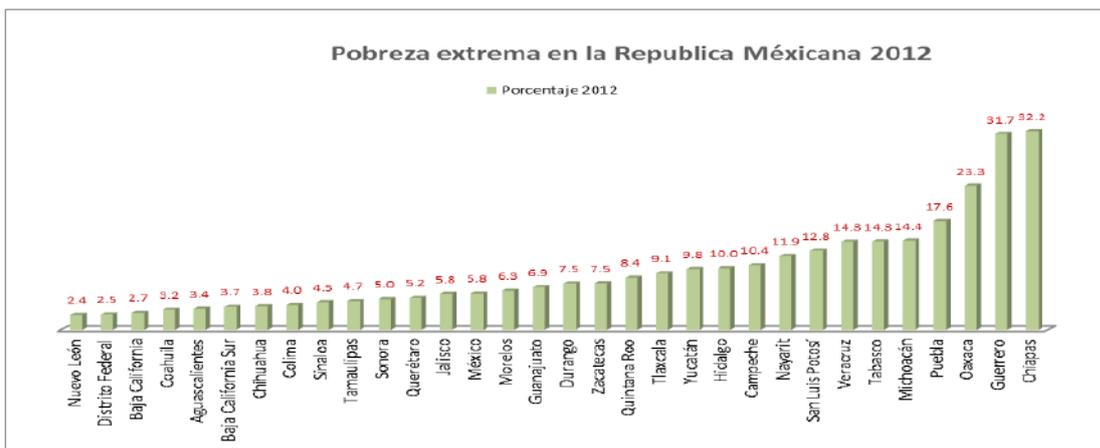
El territorio nacional se caracteriza por su diversidad geográfica y cultural, la desigualdad de recursos y capacidades y por las condiciones de pobreza y desigualdad localizada, como se aprecia en las siguientes gráficas:

⁶⁴ En 2007 la población era de 14 millones, 345 mil, 284 personas, que representan el 13.6 % del total nacional (Consejo Estatal de Población en 2007).

⁶⁵ <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?ent=15> consultado el 19 de abril de 2011, Censo de Población y Vivienda 2010.

⁶⁶ La zona metropolitana es el territorio urbano que integra las 16 Delegaciones del Distrito Federal, 60 municipios aglomerados, 59 de los cuales pertenecen al Estado de México y 1 del Estado de Hidalgo. Según datos del INEGI en 2010 esta zona contaba con alrededor de 20 millones de habitantes y según datos de la ONU, en el año 2012 es junto con Nueva York la tercera aglomeración humana más poblada del mundo (http://es.wikipedia.org/wiki/Zona_Metropolitana_del_Valle_de_M%C3%A9xico). Consultado el 9 de marzo de 2013.

Gráfica 1. Pobreza extrema



La configuración geográfica y cultural del Estado de México es diversa, porque Cincuenta y nueve de sus municipios forman parte del área metropolitana, otra parte importante de la población en la entidad se localiza en zonas rurales y además es uno de los estados con mayor cantidad de población indígena, casualmente caracterizada por altos índices de marginación y pobreza. Las particularidades de esta dimensión territorial revelan su diversidad geográfica, económica, política y sociocultural.

Con respecto a la cuestión geográfica, el territorio mexiquense cuenta con valles, cerros y lomeríos.

Figura III. Mapa del Estado de México



Fuente: Datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (en <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medicion/Pobreza%202012/Anexo-estadistico-pobreza-2012.aspx>, consultado el 18 de diciembre de 2013).

Tanto el país como el Estado se caracterizan por una brecha profunda de capacidades y una dramática desigualdad, lo que hace que los esfuerzos de desarrollo de los sistemas locales parezcan insuficientes. Por ejemplo, en la gráfica anterior observamos un patrón de distribución de la pobreza totalmente distinto y mucho más acentuado entre los estados del sur, sin duda alguna, este es un ejemplo claro de las diferencias entre norte y sur.

En el Estado de México la desigualdad interregional es evidente en los ámbitos locales, con respecto a la distribución y tamaño de la población entre un municipio y otro, los diversos patrones de asentamientos, grado de urbanización, características de las viviendas, actividades económicas e influencia del sistema mundial. Según datos del Rankin Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, del Foro Consultivo Científico y Tecnológico A.C. (Dutrénit, 2013:103), el Estado de México sólo registra 920 usuarios de computadora, por cada mil integrantes de Población Económicamente Activa (PEA) en 2011. Y con respecto al acceso a los medios de comunicación para la Ciencia Tecnología e Innovación, se posiciona en el último lugar de las 32 entidades federativas con una proporción de sólo 0.02, de cada 100 mil habitantes 2013, mientras el Estado de Sonora tiene uno de los mejores desempeños (posición 2) con una tasa de 1.05 por cada

100 mil habitantes. Este ranking es una evidencia de la enorme brecha entre los estados y entre las regiones.

A pesar de que la entidad no se encuentra entre los estados más afectados por la pobreza, a partir del análisis del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) con respecto a la evolución de la pobreza en el Estado de México, podemos ver como la pobreza se ha intensificado en 2010 y 2013; mientras la pobreza extrema mostró su más alto nivel en 2010 y aparentemente disminuyó en 2012.

Gráfica 2. Evolución de la pobreza



Fuente: Datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (en <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medición/Pobreza%202012/Anexo-estadístico-pobreza-2012.aspx>, consultado el 18 de diciembre de 2013).

Tabla 3. Medición de la Pobreza, México, 2012

Porcentaje, número de personas y carencias promedio por indicador de pobreza, 2010-2012						
Indicadores	Porcentaje		Miles de personas		Carencias promedio	
	2010	2012	2010	2012	2010	2012
Pobreza						
Población en situación de pobreza	42.9	45.3	6,712.1	7,328.7	2.5	2.0
Población en situación de pobreza moderada	34.3	39.5	5,370.8	6,383.1	2.2	1.8
Población en situación de pobreza extrema	8.6	5.8	1,341.2	945.7	3.6	3.4
Población vulnerable por carencias sociales	32.2	29.5	5,031.2	4,766.1	1.9	1.8
Población vulnerable por ingresos	5.6	7.8	878.8	1,263.1	0.0	0.0
Población no pobre y no vulnerable	19.3	17.4	3,026.9	2,808.1	0.0	0.0
Privación social						
Población con al menos una carencia social	75.0	74.8	11,743.3	12,094.8	2.2	1.9
Población con al menos tres carencias sociales	26.6	17.8	4,159.4	2,869.9	3.5	3.3
Indicadores de carencia social						
Rezago educativo	18.5	15.4	2,896.9	2,492.7	3.1	2.6
Carencia por acceso a los servicios de salud	30.7	25.3	4,807.4	4,097.7	2.8	2.5
Carencia por acceso a la seguridad social	59.0	64.8	9,235.5	10,468.5	2.5	2.0
Carencia por calidad y espacios en la vivienda	12.9	10.2	2,021.5	1,649.3	3.4	3.0
Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda	15.9	11.5	2,489.5	1,863.9	3.2	2.9
Carencia por acceso a la alimentación	31.6	17.7	4,938.9	2,858.0	2.7	2.6
Bienestar						
Población con ingreso inferior a la línea de bienestar mínimo	14.5	15.9	2,261.3	2,578.0	2.8	2.1
Población con ingreso inferior a la línea de bienestar	48.5	53.1	7,590.8	8,591.8	2.2	1.7

Fuente: estimaciones del CONEVAL con base en el MCS-ENIGH 2010 y 2012. Datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (en <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/Paginas/Medición/Pobreza%202012/Anexo-estadístico-pobreza-2012.aspx>, consultado el 18 de diciembre de 2013).

Estas cifras dan idea un poco de las condiciones de los municipios y aunado a esto, habría que agregar la diversidad municipal entre los municipios conurbados y los municipios rurales. El municipio es una dimensión territorial relevante debido a que es el espacio inmediato de la estructura de poder federal y aunque es autónomo forma parte del poder institucionalizado del Estado, en el que su libertad constitucional es limitada. Asimismo, las organizaciones formales (públicas y privadas) con presencia en el ámbito municipal, están vinculados a diferentes escalas territoriales de poder (federal, estatal e incluso internacional), tal es el caso del Comisariado Ejidal, los programas federales de desarrollo social y las asociaciones civiles de carácter nacional o internacional. Todos estos actores colectivos no requieren la opinión del Ayuntamiento para llevar a cabo su acción.

En cuanto a la diversidad sociocultural y de la estructura de los sistemas locales, tiene que ver con la convivencia de población indígena y no indígena, debido a que la entidad ha sido el territorio originario de cinco grupos indígenas: otomíes, mazahuas, tlahuicas, nahuas y matlatzincas. Además, en los polos urbanos existe población indígena de otros

estados. En el Censo de Población y Vivienda 2010⁶⁷, se registraron 156 mil 681 indígenas de diversas entidades federativas, mientras los grupos étnicos originarios del Estado de México eran cerca de 222 mil 075 personas, de los cuales los mazahuas son los más numerosos por contar con 116,240 hablantes de la lengua, esto constituye el 53.85 % de la población indígena originaria del estado.

Los pueblos indígenas originarios de la entidad se ubican básicamente en el medio rural, mientras que las zonas urbanas son los espacios territoriales donde se establece la población indígena proveniente de otras entidades de la República Mexicana, asentada indistintamente en la zona metropolitana. La situación en la que vive la población indígena en las zonas rurales y la zona metropolitana es completamente diferente, en cuanto a la disponibilidad de servicios, construcción de la vivienda, uso del espacio, actividades de subsistencia, comunicaciones, entre otros.

El Estado de México es uno de los estados con mayor población indígena del país (ver anexo 3). Como podemos ver, los pueblos originarios constituyen minorías étnicas, dado el tamaño de su población; de estas minorías étnicas nos interesa concentrarnos en la población mazahua ubicada en la región del noroeste del Estado de México, específicamente en los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso. Estos municipios tienen características comunes, entre ellas, la ubicación, son municipios colindantes, con fuertes flujos de comercio y relaciones, una intensa migración nacional y transnacional, sus localidades funcionan como sistemas locales vinculados a un sistema mayor, que es el municipio, además ambos municipios cuentan con la mayor concentración de población indígena mazahua y con altos índices de marginación en el Estado de México, según las estimaciones del Consejo Nacional de Población (CONAPO).

Tabla 4. Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso: población total, total de localidades y grado de marginación

Entidad Federativa	Población Total	Total de Localidades	Grado de Marginación									
			Alto		Bajo		Medio		Muy Alto		Muy bajo	
			Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%
Nacional	111,855,519	107,458	62326	58.00	7164	6.67	12045	11.21	22443	20.89	3480	3.24
Estado de México	15,170,395	4,451	2898	65.11	459	10.31	639	14.36	269	6.04	186	4.18
Ixtlahuaca	141,481	62	51	82.26	3	4.84	4	6.45	0	0.00	4	6.45
San Felipe del Progreso	121,391	103	96	93.20	2	1.94	1	0.97	4	3.88	0	0.00

Fuente: Elaboración propia con base en estimaciones de CONAPO (Consejo Nacional de Población).

Nota: Las estimaciones del CONAPO se realizaron con base en el INEGI, *Censo de Población y Vivienda 2010, Principales resultados por localidad*.

El índice y grado de marginación en los municipios y entidades federales es estimado a partir de 9 variables, relacionadas con la educación, vivienda, servicios e ingresos. En el caso del municipio de Ixtlahuaca destaca que el 53 % de su población ocupada, tiene ingresos de hasta dos salarios mínimos, esto equivale a 11 % de su población es

⁶⁷ Censo de Población y Vivienda 2010, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

analfabeta, 24 % no concluyo la primaria, 16 % de las viviendas no cuentan con servicio de drenaje entubado, 25 % no cuentan con servicio de agua potable entubada.

Los municipios rurales se han identificado como los más pobres y marginados y aunque en nuestros estudios de caso las cabeceras municipales tienen características semiurbanas, la periferia continúa siendo rural y mantiene la agricultura como actividad básica de subsistencia, combinada y complementada con otras actividades económicas, regularmente en el sector informal, con bajos ingresos o empleo no remunerado. La organización comunitaria ha contribuido a preservar la cultura y reproducción material de los pueblos indígenas; sin embargo, la desigualdad de medios y recursos para el desarrollo humano han limitado las posibilidades de crecimiento económico de la población.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas junto con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) cuentan con un Catálogo de Localidades Indígenas 2010⁶⁸, integrado por 64,172 localidades, de las cuales el Estado de México cuenta con 2732, en las que 413 localidades tienen una proporción indígena mayor al 40% de su población total; 1938 tienen una densidad de población con menos de 40% de población indígena; y, 381 localidades tienen menos de 40 de población indígena y más de 150 indígenas entre su población total, como se muestra en el siguiente cuadro:

Tabla 5. Población indígena y grado de marginación

Dimensión Geográfica	Localidades Indígenas	Más de 40%	Menos de 40%	Localidades de Interés	Muy alto	Alto		Medio	Bajo	Muy Bajo
						Absoluto	%			
Nacional	64172	34263	2118	27791						
Estado de México	2708	396	1931	381	80	1667	61.6	463	360	138
Ixtlahuaca	59	26	22	11	0	50	84.7	4	3	2
San Felipe del Progreso	101	73	15	13	4	94	93.1	1	2	0

Fuente: Elaboración propia con base en estimaciones del Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional de Geografía y Estadística.

Nota: Las estimaciones corresponden al Catálogo de Localidades Indígenas 2010 (http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578) Consultado el 10 de marzo de 2013.

En opinión de algunos investigadores locales, las condiciones de pobreza y desigualdad de los mazahuas son problemas estructurales:

Evidentemente la situación de pobreza de los indígenas mazahuas, y de forma general de la mayoría de la población indígena en México y América Latina, no es un fenómeno reciente y por ende no sólo atribuible a factores externo-coyunturales, contingentes o temporales. Las circunstancias que hacen de la ocurrencia un problema estructural parten de elementos cuyo grado de influencia sobre los patrones de comportamiento económico-productivos de los campesinos indígenas ha sido lo suficientemente amplio y profundo e históricamente

⁶⁸ http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578.

determinante como para afectar, de manera predominante, las relaciones económicas y sociales derivadas de la producción (Patiño, 2006:52).

La población mazahua también se ha caracterizado por conservar la lengua nativa, aunque mayoritariamente son bilingües; de igual manera, conservan patrones culturales que los distinguen del resto de la sociedad. Sin embargo, para el caso de los censos de población y las organizaciones públicas y privadas, el criterio oficial de identificación de este sector de la población, es el uso de la lengua nativa, juicio considerado como insuficiente por los antropólogos (Nahmad, 1998)⁶⁹, quienes consideran relevante el sentido de pertenencia de la gente. La discusión con respecto al uso de la lengua mazahua es un tema relevante para comprender la relación y posición de la población indígena en la sociedad mayor, pero este tema lo trataremos posteriormente.

En un país pluricultural y pluriétnico como México, las instituciones formales refuerzan la igualdad de derechos y obligaciones para todos los habitantes, pero no la igualdad de oportunidades. Esto es, la población indígena también continúa siendo la más pobre, con menos nivel educativo, por lo tanto, las actividades que realizan generalmente son de subsistencia, tal como muestran los índices de marginación y pobreza. En este sentido, las condiciones desiguales de la población y de las regiones, son detonantes de pobreza y desigualdad, que han afectado más a unas zonas que a otras, como lo describe Juan Campos, cuando señala que los más pobres son “[...] particularmente grupos que viven en el campo, en las regiones indígenas del país y grandes segmentos de la población urbana” (Campos, 2003:182).

En los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, la población mazahua no se encuentra aislada del conjunto de la sociedad⁷⁰, debido al flujo migratorio y la relación de las comunidades con los centros industriales y urbanos. Así que no podemos hablar de la población indígena como un sector aislado del resto de la población, debido a que la población referida interactúa permanentemente en los espacios públicos, y los sistemas locales mantienen vínculos multiescalares de otras dimensiones geográficas regionales, nacionales y globales, como lo señala el siguiente segmento de una etnografía de la región:

[...] se encuentran fuertemente influidas por los modelos urbanos de consumo y estilo de vida moderno, al mismo tiempo que existen algunas singularidades culturales que se manifiestan en los tiempos rituales, que marcan las diferencias con las comunidades de mestizos vecinos y la sociedad occidental, en términos generales (González, 2001: 20).

Las características culturales de la población mazahua, están conectadas con la vida ritual, las formas de parentesco, las actividades productivas y las características de la dimensión territorial y simbólica. Las costumbres y valores son parte de la educación de los individuos y de la preservación del orden social. En la vida colectiva interactúan permanentemente población indígena y no indígena, como señala Juan Carlos Patiño:

Las comunidades indígenas son sistemas suficientemente abiertos para que el mercado no les sea ajeno, es más, éste forma parte de su tradición cultural desde épocas precolombinas, tradición y vínculo que todavía subsiste, a pesar de la distancia que separa la concepción occidental de la indígena y de la influencia del primero sobre el segundo (Patiño, 2006:33).

⁶⁹ Salomón Nahmad explica el sesgo que existe de la proporción indígena en los conteos oficiales, por utilizar un indicador único

⁷⁰ Aunque si hay comunidades aisladas de los servicios públicos.

La organización territorial del municipio está organizada con respecto a localidades, que indistintamente pueden identificarse como comunidades. La dimensión geográfica de las comunidades rurales en México es diversa y a menudo está estrechamente relacionada con la propiedad de la tierra:

En el contexto rural mexicano la comunidad puede coincidir con el núcleo agrario, como sucede en muchas comunidades agrarias, que tienden a ser más incluyentes que los ejidos; o bien, ser más amplia que el núcleo agrario, como es el caso de la mayoría de los ejidos del país; o incluso ser más reducida que la comunidad agraria, como acontece en aquellas comunidades indígenas que integran varias localidades, entre las que no existen lazos comunitarios reales (Merino, 2004:133).

En los municipios que nos ocupan, los términos localidad y comunidad han llegado a emplearse indistintamente por los habitantes de esta región, para referirse al grupo de gente que comparte un espacio geográfico y además comparte algún otro rasgo en común como parentesco y afinidad, propiedades o intereses en común, servicios, sistemas de valores, sentido de pertenencia, instituciones regulatorias, tradiciones, costumbres, creencias, símbolos y significados⁷¹.

El principal rasgo que distingue a las comunidades indígenas de las comunidades rurales es que su población se autodefine como indígena⁷², es decir, existe un sentido de pertenencia al grupo y al territorio, por compartir el uso de la lengua materna, mantener tradiciones, costumbres, valores, y relaciones en el marco de espacios geográficos concretos y significativos. Mientras las comunidades rurales se identifican en función de su actividad productiva, debido a que ellos producen lo que consumen; el sentido de pertenencia no se limita al uso de la lengua materna. La gran proporción de población económicamente activa de la región se dedica a la agricultura, silvicultura, ganadería y artesanías, en muchos de los casos realizan otras actividades complementarias para la subsistencia, como comercio ambulante, albañilería, entre otros.

Las comunidades tanto indígenas como rurales mantienen una serie de relaciones que integran a los habitantes más allá del sentido de pertenencia, como en las prácticas productivas y religiosas, los usos y costumbres, entre otras, que sirven de mecanismos para empujar a la acción colectiva, tal como se ve en la siguiente descripción:

La comunidad es propietaria de conocimiento tecnológico, siendo el referente cognoscitivo de ésta, por lo que el consentimiento del colectivo en el proceso de instrucción-aprendizaje es esencial en la reproducción y difusión de este conocimiento, sin que esto signifique que los grupos domésticos carezcan de tecnologías propias. Así, los procedimientos administrativos de fuerza de trabajo y medios de producción se presentarán tanto en forma de conocimiento comunal (uso de la tierra, sistemas de riego, etcétera), como familiar; en dependencia de la magnitud de bienes por administrar y/o a las particularidades de cada colectivo (Patiño, 2006: 37).

Para el análisis de la acción colectiva en los espacios públicos municipales, hemos considerado el caso de dos municipios donde la población mayoritaria es rural⁷³, pero

⁷¹ Vease la producción social de sentido en Herber Blumer, donde el interaccionismo simbólico concibe lo social como el marco de interacción simbólica de individuos, y concibe la comunicación como el proceso social a partir del cual se construyen simultánea y coordinadamente los grupos y los individuos.

⁷² Aunque para el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) el indicador que distingue a las comunidades rurales es que su población tenga menos de 2500 habitantes.

⁷³ En México, de manera convencional, el tamaño de las localidades es uno de los principales criterios para clasificarlas como rurales, mixtas o urbanas. La mayor parte de la literatura clasifica como urbanas a

también tienen la mayor concentración de población indígena en sus comunidades: Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso. La población indígena se encuentra distribuida de la siguiente manera:

Tabla 6. Población indígena mazahua

Municipio ⁷⁴	Población total	Población indígena	Porcentaje de población indígena
IXTLAHUACA	141,482	19,973	14.11
SAN FELIPE DEL PROGRESO	121,396	33,646	27.71
ESTADO DE MÉXICO	14,007,495	379,075	2.70

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI).

Es importante señalar que el Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas identifica en su *Catálogo de Localidades con Población Indígena 2010*, elaborado en coordinación con el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática a un número distinto de población indígena en ambos municipios (Ver anexo 3).

aquellas localidades con más de 15 mil habitantes y como rurales aquellas con menos de 2500 habitantes (PNUD México, 2008: 2).

⁷⁴ Fuente: II Censo de Población y vivienda 2005, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI).

3.1 Entorno geográfico y cultural de la región mazahua

Los mazahuas, son el grupo indígena más numeroso de la entidad, distribuidos en 427 comunidades de trece municipios en la región noroeste del Estado: Almoloya de Juárez, Atacomulco, Donato Guerra, Ixtapan el Oro, Ixtlahuaca, Jocotitlán, El Oro, San José del Rincón, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, Valle de Bravo, Villa Victoria y Villa de Allende.

Tabla 7. Hablantes de la lengua mazahua

AÑO	HABLANTES DE LA LENGUA MAZAHUA
2005	95,411
2010	116,240

Fuente: II Censo Intercensal de Población y Vivienda y Censo de Población y Vivienda 2010.

De los trece municipios referidos, San Felipe del Progreso e Ixtlahuaca son los municipios con mayor concentración de población indígena mazahua en el Estado de México. Ambos son territorios en movimiento, debido a la presencia de polos urbanos, organizaciones de nivel territorial multiescalar, flujos migratorios dada la influencia del sistema global; todo ello, implica cambios en la estructura socioterritorial y algunas características socioespaciales de los sistemas locales; por ejemplo, los efectos de la migración incentivan la formación de nuevos actores colectivos y la transformación de la vivienda mazahua.

En el caso de San Felipe del Progreso, no sólo ocupa los primeros lugares en dimensión geográfica, también ocupa los primeros lugares en los índices de marginación y pobreza de la entidad, además de que presenta un flujo de migración intermitente hacia otras entidades y a Estados Unidos. A partir de la migración, podemos observar una paulatina transformación cultural del territorio, la participación de las mujeres como actores colectivos, y cambios en la construcción de la vivienda, sobre todo en los casos de familias de migrantes que trabajan en Estados Unidos.

San Felipe del Progreso es un municipio ubicado al noroeste del Estado de México, a una altura de 2560 metros sobre el nivel del mar (msnm) aproximadamente y el clima es templado-subhúmedo, cuenta con una superficie de 361.13 kilómetros cuadrados⁷⁵, en cuanto al relieve, posee: valles, planicie, lomeríos, llanuras y montañas. La cabecera municipal se encuentra asentada sobre la parte del valle y cuenta con carreteras que lo conectan con los municipios circundantes: Jocotitlán, Ixtlahuaca, Villa Victoria, San José del Rincón y El Oro. San Felipe del Progreso se encuentra organizado en una cabecera municipal, delegaciones y subdelegaciones que a su vez se integran por barrios, pueblos, rancherías y ejidos:

[...] la región forma parte de la cuenca hidrológica Lerma-Chapala-Santiago. Se trata de un sistema de drenaje que desemboca en la presa Tepetitlán (ubicada en la zona central de San Felipe del Progreso). La presencia de esta presa que suministra de agua de riego al oriente municipal y la existencia de algunos cuerpos de agua y ríos permanente como el San Felipe,

⁷⁵ Fuente: <http://www.sanfelipedelprogreso.gob.mx/municipio>, 12 de enero de 2012.

el San José y la Feria, le confieren a San Felipe del Progreso una posición ventajosa en cuanto a la disponibilidad de agua (Cadena, Franco y Campos, 2007: 432-433).

La cabecera municipal tiene el mismo patrón de asentamiento que el resto de los municipios, los asentamientos son concentrados con población predominante mestiza, los servicios públicos y el comercio y abasto también está concentrado en el centro del municipio.

En el Estado de México, las cabeceras municipales se encuentran controladas en cuestión política, social, cultural y económica por población mestiza, o bien no indígena, como lo describen las etnografías de la región: “En todos los municipios con población indígena del Estado de México, la cabecera es dominada por la población mestiza, y en muchos casos ostenta lo que podemos llamar una cultura fuertemente mestiza y anti-indígena” (Korsbaek, 2009: 32), mientras la población rural e indígena se asienta en localidades circundantes, “En todo caso, no está totalmente claro dónde terminan las comunidades indígenas y dónde empiezan las comunidades mestizas, ya que la mayor parte de las comunidades mestizas tiene un pasado indígena y tiran una parte de sus raíces culturales de este pasado” (Korsbaek, 2009: 49).

Según el Plan de Desarrollo Municipal existen 204 localidades de las cuales 15 tienen mayor densidad de población: Santa Ana Nichi, Providencia, San Onofre-Carmona, San Antonio Pueblo Nuevo, San Agustín Mextepec, San Nicolás Guadalupe, San Pedro el Alto, San Miguel la Labor, San Juan Xalpa, Emilio Portes Gil, San Lucas Ocoatepec, San Antonio de las Huertas, Ejido de San Pedro el Alto y Calvario del Carmen Dolores Hidalgo. Las localidades referidas comparten la distribución geográfica de la cabecera municipal: asentamientos, servicio y comercio concentrado en el centro y asentamientos dispersos en los contornos. El resto de las localidades rurales e indígenas presentan baja densidad de población, asentamientos dispersos e instalaciones educativas de nivel básico.

San Felipe del Progreso ha sido un municipio predominantemente rural, considerado uno de los municipios con más altos índices de pobreza y marginación del Estado de México. “Desde el punto de vista de la marginación, entendida ésta como un fenómeno estructural que incorpora diversas formas e intensidades de exclusión de los beneficios del desarrollo, la población de la región ha presentado, a lo largo de los años, los mayores índices de marginación a nivel estatal” (Cadena, Franco y Campos, 2007: 439).

La población indígena constituye cerca del 27.71 %⁷⁶ de la población total, esto es 33,646 hablantes de la lengua mazahua, de una población total de 121,396 habitantes, distribuidos en las delegaciones o localidades del municipio de San Felipe. La mayor concentración de población puede ubicarse en la zona suroeste del municipio, en las localidades de: Santa Ana Nichi, San Miguel la Labor, Las Palomas, Guadalupe Cote, San Nicolás, Calvario del Carmen, Mesa de la Agüita. Las comunidades asentadas en la franja de la frontera con San José del Rincón y las zonas periféricas son las que tienen

⁷⁶ Según el Censo de Población y Vivienda de 2010, INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía).

mayores problemas de accesibilidad y escasez de servicios básicos. El grado promedio de escolaridad de la población es de 6.1⁷⁷.

La Administración municipal está integrada de manera similar tanto en San Felipe como en Ixtlahuaca, dado que ambos tienen como fundamento legal para el gobierno municipal la Ley Orgánica Municipal del Estado de México. La estructura orgánica de la Administración en el municipio está organizada de la siguiente manera: cabildo, un presidente municipal, un secretario del Ayuntamiento, Síndicos y Regidores⁷⁸. La administración municipal está representada en las comunidades en la figura de los delegados y comisariados, ambos cargos son elegidos por la comunidad.

En el caso del municipio de Ixtlahuaca, podríamos decir que la cabecera es un nodo comercial de comunicación, debido a que este lugar conecta a los municipios aledaños, a través del tianguis (comercio informal) más grande del norte del Estado de México. Además, cuenta con una terminal de autobuses que conecta al municipio con las comunidades, municipios aledaños y principales ciudades de la región.

Ixtlahuaca se localiza en la parte noroccidental del Estado de México y limita al noreste con San Felipe del Progreso; a diferencia de San Felipe se localiza sobre una llanura y sus lomeríos son suaves, aunque hacia el municipio de San Felipe alcanza una altura de entre 2917 a 3327 msnm, mientras el valle se encuentra alrededor de 2500 msnm (Sánchez, 2005), la superficie es de 336.49 kilómetros cuadrados⁷⁹. La nomenclatura tiene origen en la voz náhuatl, significa “llanura, tierra llana despoblada de árboles”, eso nos lleva directamente a evidenciar los escasos recursos forestales, a cambio de una superficie plana para el cultivo y acceso al riego de una porción importante de terrenos de cultivo. Los problemas que llegan a tener algunas áreas de cultivo, son las inundaciones provocadas por las intensas lluvias en verano y con ello la pérdida de las cosechas, principalmente de maíz; por otro lado, los terrenos son propicios para cultivos de flores de ornato y cempasúchil, elemento fundamental de la celebración del día de muertos.

El municipio de Ixtlahuaca en contraste con San Felipe del Progreso es considerado un municipio semiurbano: su cabecera tiene 7114 habitantes, esto hace que en la Ley Orgánica de Municipios del Estado de México adquiera la categoría de Villa, en tamaño menor que una ciudad y mayor que un pueblo. Su distancia aproximada de la capital del Estado de México es de 32 kilómetros. La actividad agrícola junto al comercio y servicios son la base económica del municipio, el comercio ocupa un lugar importante en el abasto de los municipios del norte del Estado, cuenta con uno de los más importantes tianguis de la región norte del Estado de México, donde se abastecen las comunidades de los municipios vecinos.

En el tianguis se concentran productores intermediarios y consumidores de la región noroeste del estado, los productos que se ofrecen son generalmente provenientes de cultivos locales, como maíz, avena para forraje, frijol, trigo, tomate, flores, plantas (de ornato y medicinales) y frutos silvestres (como los hongos de monte o de maguay),

⁷⁷ Censo de Población y Vivienda de 2010, INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía).

⁷⁸ 13 en San Felipe del Progreso y 12 en Ixtlahuaca, Fuente: página de internet de los municipios (<http://www.estadodemexico.com.mx/portal/sanfelipedelprogreso/index.php?id=5> y www.ixtlahuaca.gob.mx Consultado el 26 de abril de 2010).

⁷⁹ <http://www.estadodemexico.com.mx/portal/ixtlahuaca/> 12 de enero de 2012.

carbón, leña y animales, artesanías –textiles, cerámica, barro, madera, entre otros– procedentes de diversas comunidades, además de productos de origen industrial (alimentos, bebidas, ropa, zapatos, utensilios de cocina, entre otros) y en los últimos años también pueden verse productos chinos de gran variedad.

En las últimas administraciones municipales, el ayuntamiento ha mostrado interés en reforzar el uso de la lengua originaria y el sentido de pertenencia mazahua, a través de talleres de danza mazahua, apoyo a proyectos de artesanías, enseñanza de la lengua mazahua, concursos de belleza mazahua, donde las jóvenes mazahuas no sólo muestran la belleza de la mujer mazahua y la elaborada ropa típica, sino también el dominio del idioma mazahua, pronunciando un discurso en lengua mazahua.

Las localidades más pobladas de Ixtlahuaca son: San Pedro de los Baños, San Bartolo del Llano, Santo Domingo de Guzmán, Emiliano Zapata, La Concepción de los Baños, Santa Ana Ixtlahuacingo, San Juan de las Manzanas, San Cristóbal de los Baños y Santa María del Llano.

En ambos municipios las actividades económicas relativas al sector primario ocupan un lugar importante. Por ser la base de la economía de familias rurales y mazahuas siembran principalmente maíz porque es la base de la dieta familiar y de la economía campesina, recurren al autoconsumo con más frecuencia que el resto de la población, para sembrar también frijol, trigo, cebada y habas en mono o policultivos, también emplean huertos e invernaderos familiares y colectivos; “[...] el autoconsumo no constituye un modo de producción, sino una forma de consumo. Su antigua base productiva, la economía natural, ha sido sustituida por una economía mercantil simple” (Bartra, 1986:342).

En Ixtlahuaca se ubican 24 comunidades con población mazahua, de las cuales siete presentan mayor concentración: Guadalupe Cachi, San Pedro de los Baños, San Bartolo del Llano, La Concepción de los Baños, San Cristóbal de los Baños, Jalpa de los Baños y Santo Domingo de Guzmán.

La agricultura es de temporada, con cultivos anuales aunque una pequeña parte de los campesinos y casi todos los empresarios agrícolas tienen acceso al riego, los terrenos de cultivo que se encuentran sobre la planicie o valle, son menos accidentados que los cultivos escalonados o sobre pendientes de los cerros. Las formas de tenencia de la tierra que caracterizan a esta región son: comunal, ejido y pequeña propiedad.

Los campesinos e indígenas emplean una tecnologías rudimentarias y modernas, donde puede encontrarse todavía la yunta, que consiste en el uso del arado de metal mediante animales de tracción (caballos, mulas, toros), aunque también se emplean tractores, abonos y semilla comprada; y el empresario agrícola suele utilizar maquinaria agrícola, abonos, fertilizantes químicos, semillas mejoradas y mano de obra barata de la gente de la región y produce para el mercado regional o nacional y para exportación, sus cultivos son habitualmente de maíz y jitomate (actualmente está creciendo la floricultura). Algunas descripciones destacan su carácter agrícola, como se ve a continuación:

Siendo un territorio esencialmente agrícola y conservando formas de organización productiva y técnica tradicional, manifiesta un alto grado de parcelación de la tierra. Esta situación obliga a los habitantes asentados en la región a suplir carencias sobre la base de

fuentes de ingreso alternativas que fundamentalmente se originan en actividades diferentes a la ocupación principal y por lo general son temporales (Patiño, 2006:49).

Entre los campesinos y los empresarios agrícolas hay grupos de trabajo colectivo de pequeños productores que se encuentran asociados a través de organizaciones, asociaciones civiles o proyectos productivos que cuentan con invernaderos de hortalizas, jitomate, nopales, setas u otro alimento, donde dedican una parte al autoconsumo y otra parte a la venta. Estos grupos emplean durante el ciclo agrícola, una mezcla de recursos tradicionales y modernos de conocimientos y tecnologías.

Tanto en San Felipe del Progreso, como en Ixtlahuaca, las llanuras permiten las actividades pecuniarias, el pastoreo y la ganadería, que ha llegado a ser de gran importancia en la región, así, encontramos grupos locales organizados en torno a esta actividad. En la mayoría de los casos colectivos e individuales, los ganaderos reciben créditos del gobierno estatal y federal para la crianza y engorda de vacunos y bovinos.

Otra de las actividades complementarias de la economía doméstica entre las familias campesinas e indígenas es la cría de aves de corral y cría de animales domésticos. El ingreso familiar se complementa con distintas actividades de subsistencia como artesanías (ropa tejida de lana, bordados, joyería artesanal de plata) y comercio informal, así que podemos decir que mantienen una economía de subsistencia, en la que regularmente participa toda la familia. Estas medidas complementarias de ingreso familiar, son reconocidas también en otros trabajos, como se ilustra en el párrafo siguiente:

Si bien el cultivo del maíz representa tradicionalmente una labor que auspicia una seguridad psicológico-material de las familias, la artesanía, el cultivo del zacatón, el mantenimiento del ganado de diversos tipos y aves de corral, paulatinamente ocupan un espacio de tiempo más relevante y asumen un rol más notable en la constitución de sus ingresos (Patiño, 2006: 65).

El mismo investigador reconoce la actividad productiva como un híbrido de dos orientaciones productivas:

[...] los procesos e redistribución de riqueza en todas las sociedades se cimentan en el principio de otorgar certidumbre agregada al individuo y a su familia por parte de las instancias dedicadas a cumplir la responsabilidad de instrumentar los dispositivos adecuados para ello; esto último, y el carácter híbrido de las prácticas productivas, a final de cuentas, definen y permiten reconocer dos vertientes que concretan los mecanismos redistributivos de riqueza en las comunidades mazahuas, a saber: comunal-tradicional (endógeno-intracomunal) e institucional moderno (exógeno-extracomunal). Esta tipología, aunque simplificada, admite la posibilidad de comprender que las dos formas se manifiestan vigentes, interactúan y se amalgaman en la medida que permiten a las familias aprovechar los beneficios de ambas en su proceso de desarrollo [...] (Patiño, 2006: 84-85).

Desde el punto de vista de Juan Carlos Patiño, los mecanismos redistributivos comunales se refieren a las prácticas productivas comunales, como se detalla en la siguiente cita:

En este tenor distinguimos tres funciones que cumple la autoridad tradicional, relacionadas, de una u otra manera, con la vida económica de la comunidad: gestión y manejo de recursos colectivos, organización, y administración de justicia (derecho consuetudinario) (Patiño, 2006: 85-86).

Estas referencias muestran la naturaleza eminentemente colectiva de las diversas dimensiones de la vida social mazahua, su fundamento en los procesos históricos; no obstante, las influencias exógenas de las organizaciones e instituciones formales han contribuido a debilitar las acciones y organizaciones colectivas tradicionales.

En cuanto al cuidado de la salud también existe una combinación híbrida de medicina alópata, los recursos homeópatas y medicina tradicional; la preferencia hacia el uso de alguno de estas alternativas para la salud tiene que ver con las opciones de la gente en sus entornos geográficos, tales como: distancias a los centros de salud, calidad de la atención del personal médico, costumbres, gravedad del padecimiento, grupo de edad de los pacientes, costo de las consultas y curaciones, entre otros.

Aunque en ambos municipios se cuenta con clínicas de salud y hospitales, los conocimientos de la medicina tradicional representan un recurso heredado de las generaciones pasadas y una alternativa mediante los cuales las personas pueden prevenir y atender ciertos padecimientos, sobre todo en los casos de la población más pobre y alejada de los servicios. De esta forma, los hueseros, hierberos y curanderos siguen teniendo un lugar relevante en la organización social.

Con respecto a la estructura política de las comunidades campesinas e indígenas, es necesario mencionar que la elección de representantes y figuras de autoridad tiene similitudes con el proceso de elecciones municipales, estatales y federales y también rasgos de la organización tradicional local. No podemos hablar de la existencia de una organización política puramente indígena o el predominio de una organización política derivada de los mecanismos electorales oficiales, debido a que en las comunidades de ambos municipios existe una combinación de elementos de la *cultura mayoritaria* o *cultura nacional*⁸⁰ y los usos y costumbres de la población indígena mazahua, para la elección de representantes de la comunidad y la figura o figuras de autoridad.

Aunque las organizaciones formales se encuentran ancladas al sistema político mexicano, en las comunidades indígenas para que un individuo pueda tener algún cargo de autoridad, es necesario que antes ocupe una serie de cargos públicos, en los que demuestre sus capacidades para el servicio público, la recompensa de un buen desempeño en algún cargo, es el reconocimiento y prestigio ante la comunidad. Los cargos rotativos y las decisiones colectivamente tomadas son mecanismos de control para las autoridades tradicionales. En palabras de Miguel A. Bartolomé:

Las formas de gobierno local se basan en la autonomía municipal, cuyos funcionarios son los que desempeñan los puestos de un sistema de cargos político-religioso rotativo, al que pueden ingresar todos los de la comunidad de acuerdo con sus edades (Bartolomé, 1997b: 168-169).

A manera de conclusión mencionaremos que ambas cabeceras municipales son los centros administrativos del municipio y tienen características semiurbanas, con asentamientos concentrados en el centro y dispersos en la periferia. Los asentamientos concentrados cuentan con servicios públicos como: luz eléctrica, drenaje, teléfono, calles pavimentadas, servicios médicos y educativos de nivel básico, medio y nivel superior.

⁸⁰ “[...] cultura nacional la que constituye un proyecto y a la vez un soporte de un estado-nación” (Iturrioz, 1995: 15).

En lo referente a las condiciones de vida de la población de comunidades rurales e indígenas mazahuas, el conjunto de oportunidades para el desarrollo personal y colectivo es limitado, entre otras cosas, por cuestiones como la deserción escolar, falta de oportunidades para los jóvenes, bajos salarios, insuficiencia de empleos, terrenos de cultivos irregulares y accidentados y los bajos precios de los productos agrícolas en el mercado, han colocado a la migración como una estrategia de subsistencia.

Tal parece que opera una especie de selección natural, donde sólo una parte de la población de las regiones rurales y mazahuas, logra incorporarse productivamente en el funcionamiento social. El resto, ante la marginación social, abandona sus lugares de origen en busca de alternativas para ellos y sus familias, enfrentándose a múltiples riesgos que en ocasiones llegan a costar la pérdida de la salud, la libertad y la vida.

El fenómeno de la migración resulta relevante porque ha tenido mucho que ver en la transformación de los actores colectivos, y del territorio, debido a que los *espacios vacíos* que dejaron los migrantes en las redes y organizaciones sociales han sido ocupados por las mujeres. La intensidad migratoria es un tema de interés para organizaciones formales establecidas en la región mazahua, tales como el Patronato Promazahua, que tiene programas encaminados a arraigar a los jóvenes al territorio, a fin de combatir la migración.

3.2 El sentido de pertenencia y la pérdida de las lenguas originarias

El uso de la lengua mazahua por parte de la población indígena local, como medio de comunicación, ha disminuido considerablemente en esta región. En algunas comunidades sólo los grupos de mayores conservan el mazahua⁸¹ como lengua materna; entre las principales causas están: las políticas educativas del siglo XX que impusieron el castellano por encima del resto de las lenguas indígenas y el trato discriminante que se les ha dado a los hablantes de idiomas indígenas en nuestro país.

Los procesos como la migración, la influencia de los medios de comunicación y las políticas educativas han desplazado la lengua mazahua a los espacios privados. Debido a la estigmatización y discriminación, como lo describe Antolín Celote, “el mazahua se utiliza en el ámbito comunitario restringido, y tiene una escritura que sólo utilizan profesionales: poetas, algunos profesores y estudiosos de la lengua” (Celote, 2006: 19).

La migración a los polos de desarrollo urbano ha traído consigo desarraigo y la pérdida del sentido de pertenencia y, en consecuencia, la pérdida de la lengua, pérdida agravada por la discriminación y prejuicios que desde hace siglos han existido en México hacia los indígenas (Bartra, 1986; Bonfil, 1970; Caso, 1980; Nolasco, 1988; Pozas, 1986; Arizpe, 1975; Stavenhagen, (1992, 2001, 2008) Iturrioz, 1995; Bartolomé, 1997).

El uso del español, lengua dominante, sobre las lenguas originarias, como el mazahua, ha representado estatus y acceso a la estructura de poder comunitaria (Celote, 2006). En reflexiones de especialistas sobre el tema, como la de José Luis Iturrioz, se muestra la connotación despectiva hacia el término *indígena*: “Ocurre que con ‘indígena’ se asocian implícitamente rasgos como ‘antiguo, ancestral, arcaico, primitivo’, ‘pretécnico’, ‘atrasado’, ‘marginado’, ‘minorizado’, etc. ¿Y quién considera ser objeto de tales calificativos? [...] (Iturrioz, 1995:17).

Desafortunadamente, el desprecio hacia los pueblos originarios, ha tenido efecto en las comunidades de habla mazahua⁸². Entre los mazahuas se extendió la idea de que al olvidar la lengua, la vestimenta tradicional y el origen se despojarían de estereotipos y disminuirían las diferencias físicas y culturales con los “otros”, los propios de la sociedad mayoritaria. Y es que en México el mestizaje no es sólo un asunto biológico, sino social y cultural, como lo expone Miguel A. Bartolomé:

[...] por ello personas racialmente indígenas pueden asumirse y definirse culturalmente como mestizas. De esta manera ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular.

⁸¹ “El mazahua ocupa, por su número de hablantes, el décimo primer lugar entre las 62 lenguas que sobreviven en México [...] Estado de México se ubica la mayor población de hablantes de mazahua” (Celote, 2006:49).

⁸² Para Bonfil Batalla la lengua es más que un vehículo de comunicación “(no es mera forma externa del pensamiento: es el pensamiento mismo)”, por eso el problema del idioma para él, es la visión prejuiciada que mantiene la sociedad hegemónica sobre las lenguas indígenas, “Esta ideología colonialista se expresa en diversos niveles: desde el lenguaje popular cotidiano, aferrado en llamar “dialectos”, con un sentido claramente peyorativo, a las lenguas indias, hasta la negativa sistémica de los organismos públicos a oficializar el uso de esas lenguas, a enseñarlas como lengua materna en las escuelas correspondientes [...] llega a ser combatida como “corrupción del idioma nacional” y estigmatizada como lenguaje socialmente “bajo” (de “nacos”, de “indios”). La reducción del número o del porcentaje de hablantes de lenguas indígenas [...] se despliega como un logro educativo y se anuncia, con timbres de orgullo, como una prueba del avance y progreso....) (Bonfil, 1995: 478).

Por lo tanto es relativamente factible realizar el llamado *tránsito étnico*, es decir que un indígena puede llegar a incorporarse al sector mestizo a través de la renuncia a su cultura tradicional, si sus condiciones materiales se lo permiten. Este acto supone tanto la aceptación de un estilo de vida alterno como una negación del propio, incluyendo la no enseñanza de las lenguas a sus hijos (Bartolomé, 1997a: 24).

Actualmente, el rechazo de la lengua se ha generalizado, y las personas que han sufrido discriminación, no sólo han renunciado a hablar su lengua materna; sino también han dejado de enseñarla a sus hijos, bajo la lógica de que sí ellos ya no hablan mazahua no serán humillados. Podemos ver que la discriminación hacia lo indígena ha provocado el rechazo de su lengua y pérdida del sentido de pertenencia, incluso comunidades como las mazahuas, ha llegado a avergonzarse de su origen⁸³. Hay numerosas evidencias de ello en los trabajos sobre los mazahuas, como se muestra en las siguientes descripciones:

La actitud negativa que tienen los mazahuas acerca de su cultura y su lengua les provoca antivalores, falta de identidad social y étnica, lo que les genera una baja autoestima que da como resultado la negación de su propia identidad (Celote, 2006: 50).

En las últimas décadas a la estigmatización segregacionista hacia “el indio” se ha sumado una especie de apartheid social, laboral, etcétera en contra de los individuos con bajo o ningún nivel de escolaridad que los margina y empobrece aún más, sin tomar en cuenta que el pecado original de esta situación reside primeramente en la condición primera de discriminación contra las comunidades indígenas (Patiño, 2006:137).

Con el abandono de la lengua materna, los mazahuas han perdido un poco de su identidad como grupo y de su forma de entender el mundo, porque no sólo han cambiado los nombres de su entorno, sino también el sentido de las palabras mazahuas que no tienen traducción al español; con el desplazamiento del mazahua, se pierde una parte del simbolismo de la cosmovisión mazahua, y esto resulta relevante para nuestro estudio porque con el rechazo de la lengua, también se rechazaron otros elementos culturales de la población indígena, como “[...] los sistemas de cargos cívicos religiosos, los adoratorios católicos familiares, el compadrazgo, el trabajo de ida y vuelta -o reciprocidad-, [...] fueron considerados obstáculos para ascender a un estatus social y económico tanto en el interior, como en el exterior de la comunidad (Celote, 2006: 37). Dichos elementos, son fundamento de la acción colectiva tradicional.

Entre los principales factores que han contribuido a la pérdida de la lengua materna podemos mencionar las políticas educativas, la desigualdad de oportunidades (la gente que no habla español no tiene oportunidad de insertarse en el ámbito laboral), la insuficiencia de la agricultura como medio de subsistencia, la influencia de los medios de comunicación y ante ello, la necesidad de migrar, entre otros. La siguiente cita ilustra cómo las políticas indigenistas (mencionadas en el capítulo II), mediante la prohibición de hablar cualquier lengua que no fuera español en la escuela, incidieron en el desplazamiento de la lengua mazahua, se trata de un fragmento del antropólogo Felipe González:

⁸³ “[...] aquí los mismos maestros bilingües son los primeros que se avergüenzan de ser mazahuas y tratan de esconderlo y tratan de quitarse el estigma de la indigeneidad a través de la educación, no, yo ya soy maestro y yo ya no soy mazahua, o ya no hablo el otomí” (Entrevista al Licenciado Norberto Ríos Cortés el 15 de octubre de 2009).

En una ocasión estuvimos en San Juan Atzingo, comunidad tlahuica que se encuentra al sur de la entidad. Recuerdo perfectamente que cuando les explicábamos la importancia que tiene conservar las lenguas originarias, un anciano comenzó a llorar mientras explicaba que cuando él era niño sus maestros le pegaban cuando lo escuchaban hablar en su lengua materna (González, 2007: 247).

Hemos acudido a esta referencia porque estos métodos utilizados para castellanizar a los niños indígenas se aplicaron a todos los grupos originarios, y en la región mazahua hay muchas historias similares a las de este anciano. La lengua es una forma de expresar y transmitir maneras de ver el mundo, patrones, valores y relaciones culturales; la lengua refuerza el sentido de pertenencia de una comunidad haciendo una referencia constante a un “nosotros” como unidad:

Pero hay más: las lenguas son el vehículo de las expresiones literarias y poéticas; son el instrumento que hace posible compartir, y pasar de generación en generación, los mitos y creencias de una comunidad cultural. Así como el indio sin tierra es un indio muerto – según afirma el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas-, del mismo modo la comunidad étnica sin lengua propia es una comunidad agonizante (Stavenhagen, 2001: 181).

Otras valoraciones de actores locales también advierten el deterioro de la lengua mazahua:

[...] mmmm si, hay municipios que tienen una menor cantidad de población indígena; sin embargo, la problemática es la misma. Yo creo que ese asunto del indigenismo se ha diluido mucho hoy desafortunadamente, digo desafortunadamente, pues porque ha sido un desacierto aculturar a los pueblos originarios y durante muchos años fue todo un proyecto de los gobiernos en el país para tratar de aculturar, es decir, de integrarlos y de castellanizarlos y de cristianizarlos y obviamente eso deteriora pues la lengua, la cultura, la solidaridad y las formas de organización social de las diferentes etnias en el Estado. Hoy desafortunadamente todas esas formas de producción que ellos tenían, sus lenguas, su cultura está en grave peligro. Y, el asunto del indigenismo, pues se ha diluido, prácticamente ha sido absorbido por la cultura occidental avasalladora [...] (José Dolores Garduño González, entrevista del 20 junio 2010).

La pérdida de la lengua materna ha sido una forma de extirpar una parte medular de la cultura mazahua. Por otro lado, el desprecio a lo indígena, manifestado en las múltiples formas de discriminación ha tenido efectos mayores, dado que no sólo se continúa diferenciando a pobres o indígenas sino que también se han llegado a criminalizar estos perfiles por parte de la sociedad hegemónica (Horcasitas, 2000).

Las comunidades rurales de ambos municipios tienen orígenes mazahuas, pero han dejado de hablar la lengua y rechazan la pertenencia indígena. Sólo las comunidades que hablan mazahua se reconocen a sí mismas como parte de la cultura mazahua, pero no como indígenas, debido a que este término les resulta ajeno y despectivo. La población que no se reconoce mazahua se identifica a sí misma como mestiza; así, el elemento que distingue a las comunidades mazahuas es el uso de la lengua materna.

Es necesario agregar que ante esta pérdida del sentido de pertenencia hay acciones orientadas al reconocimiento, conservación y uso de la lengua mazahua en los dos municipios. En Ixtlahuaca se han diseñado diversos proyectos para mantener su uso, tales como: cursos de idioma mazahua, actividades culturales (donde se propicia el uso del idioma mazahua) y actividades para los jóvenes, entre ellas un concurso anual de belleza mazahua donde las participantes lucen la ropa típica y además deben escribir y dirigir un discurso en mazahua al público.

En el municipio de San Felipe del Progreso se ha creado en 2004 la Universidad Intercultural del Estado de México⁸⁴, con el propósito de incidir en el desarrollo de las regiones, aprovechando los capitales intelectuales y el conocimiento acumulado de los actores regionales proyectado desde la lengua y cultura de los portadores.

Para el ciclo escolar 2006-2007 la universidad tenía una matrícula de 487 alumnos, de los cuales el 70% eran mujeres y los estudiantes mayoritarios eran de origen mazahua (335) y además asistían estudiantes de otras etnias como: otomí, náhuatl, tlahuica, matlatzinca, mestizo, miskito y mixteco; en tanto, 177 tenían una “competencia lingüística activa” es decir, hablaban y entendían la lengua, 126 sólo la entendían y 184 únicamente hablaban español (González, 2007: 268).

Las acciones de recuperación de la lengua mazahua, emprendidas por las autoridades municipales de Ixtlahuaca y educativas de San Felipe del Progreso, esperan que la población revalorice su cultura y su identidad, y en algunos casos, buscan incorporar a la población mazahua a proyectos de desarrollo local y municipal como parte de sus políticas municipales.

También hemos hecho referencia a que los municipios mazahuas en cuestión son los principales expulsores de migrantes. En estos movimientos migratorios es más probable que el sentido de pertenencia se mantenga en la migración transnacional, que en la migración nacional, pese a que la migración nacional se ha caracterizado por ser pendular y la migración transnacional por ser prolongada y, en algunos casos, permanente.

La migración nacional ha llevado a la aculturación⁸⁵ de los emigrados debido a que han adoptado estilos de vida de las poblaciones en las que trabajan. La migración transnacional es un fenómeno que ha logrado agrupar y en algunos casos organizar a las personas de una región o cultura, hecho que les permite conservar, añorar y revalorizar los usos y costumbres de sus lugares de origen, como veremos más adelante en el apartado sobre migración.

Es importante mencionar que las nuevas tecnologías han tenido un papel significativo en la comunicación de los mazahuas en otros países con su familia y comunidad de origen. Así, han llegado a observarse casos en que los migrantes ocupan cargos religiosos, envían dinero a sus familias para que paguen gastos de celebraciones religiosas y la comunidad les reconoce a ellos⁸⁶.

Hasta aquí podemos afirmar que las diferencias etnolingüísticas en los sistemas locales pueden acentuar tensiones, racismo y clasismo, y en consecuencia la desigualdad, condiciones que afectan las relaciones sociales y disminuyen la disponibilidad para la cooperación, sobre todo en las comunidades rurales, que son las expuestas a las influencias exógenas y a la sustitución de las instituciones informales por las formales.

⁸⁴ “La Universidad Intercultural se erige como una plataforma que trascenderá aquellas visiones que ven en los indígenas meros sujetos de subsidio público, pues aquí se trata de formar a sujetos completos que propongan formas de desarrollo local y fórmulas de interacción social sustentadas en los valores y las éticas de los lenguajes y las culturas originarios” (González, 2007: 255-256).

⁸⁵ “Es el proceso de cambio cultural que se produce por el encuentro de dos sistemas culturales autónomos, y que da por resultado la creciente similitud entre ambos” (Barfield, 2000:1).

⁸⁶ Fuente: trabajo de campo.

Aunque hemos hablado de una distinción etnolingüística entre las comunidades mazahuas y rurales, ambas comparten rasgos culturales en diferente forma e intensidad, tales como el culto religioso, las actividades productivas de subsistencia, el sistema de creencias y valores, entre otros, que finalmente son una mezcla de la herencia indígena y colonial y las influencias de los flujos culturales.

Las diferencias entre ambos grupos de comunidades pueden llegar a ser, en ocasiones, casi imperceptibles a primera vista; sin embargo, la comunidad indígena mantiene formas más arraigadas de articulación entre sus miembros, dadas por el sentido de pertenencia, la reciprocidad y ayuda mutua, la cooperación con fines religiosos, el sistema de cargos, el uso de la lengua mazahua, la vestimenta tradicional y sobre todo, la autoafirmación de su origen mazahua.

Como hemos visto, ser indígena no se refiere sólo a una cuestión biológica, sino social y cultural, porque es posible que las personas nieguen las culturas originarias y adopten otros estilos de vida, haciendo posible el llamado *tránsito étnico* del que habla Miguel A. Bartolomé. Lo anterior ha llevado a que en los conteos de población se utilice como único indicador para determinar el tamaño de la población indígena al uso de alguna de las lenguas originarias. Lo cual conlleva tremendos sesgos porque hay población bilingüe que tiende a negar su lengua materna, creyendo que de esta manera afirma su condición mestiza.

Por lo expuesto, para contextualizar las formas de acción colectiva mantendremos la separación meramente analítica de la población indígena y no indígena. A las personas que no se identifican a sí mismas como indígenas, nos referimos a ellas como no indígenas o bien, las identificamos por su actividad económica, ya sea como campesinos o población rural. Esta distinción se debe al desacuerdo, variación y ambigüedad de las estimaciones para determinar la condición indígena, y al respeto a la autodefinición de las personas y las comunidades, debido a que el propósito de nuestro trabajo es reconocer a las organizaciones tradicionales, la acción colectiva y a la población indígena como actores, protagonistas y gente capaz de definirse y determinar su propia condición social y cultural.

3.3 Contexto de los sistemas locales

La población mazahua de los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del progreso ha sido objeto de abundantes trabajos antropológicos y sociológicos; en ellos se ilustra la organización social, conocimientos tradicionales, costumbres, prácticas religiosas, sistemas de parentesco, procesos migratorios, estudios de género, actividades productivas. Por esta razón hemos recurrido a ellos en varias partes del presente trabajo a fin de profundizar en el conocimiento de esta población. De esta manera se clarifica el contexto en el surge nuestro objeto de estudio: las relaciones sociales entre los actores colectivos.

A lo largo de nuestra exposición hemos insistido en que los territorios y cultura mantienen una interrelación tipo estímulo-respuesta y que juntos constituyen un sistema local porque actúan como una unidad que posee una historia colectiva y un sentido de pertenencia tanto al grupo social, como al territorio. Las comunidades mazahuas y rurales no son la excepción, cada comunidad constituye en sí misma un sistema local con sus propias organizaciones políticas, religiosas, sociales y económicas que se encuentran vinculadas a la sociedad mayoritaria por diferentes vías. Las organizaciones son un medio de conexión entre la población, el Estado y el mercado.

Aunque las comunidades mantienen diversas formas de articulación con la sociedad hegemónica, las relaciones intracomunitarias han mantenido diversas formas organizativas para suministrar bienes y servicios, tales como construcción de escuelas, caminos, puentes, entre otros; ejemplo de ello es la comunidad de San Lorenzo Tojico en Ixtlahuaca, donde construyeron su propia escuela secundaria (veremos, este caso más adelante en el apartado dedicado a los grupos comunitarios).

En el municipio de San Felipe del Progreso la inversión en la educación de los niños y jóvenes es aproximadamente el 2 % de las remesas de los migrantes (Guadarrama, 2007: 67). Y en la cabecera municipal se cuenta ya con opciones educativas de nivel superior que se encuentran en lugares cercanos y accesibles para cursar estudios: Tecnológico de Estudios Superiores, Escuela Normal, la Universidad Intercultural del Estado de México.

El municipio de Ixtlahuaca también cuenta con espacios para la educación superior: Centro Universitario de Ixtlahuaca (CUI) “José Donaciano Morales” con Facultades de: Derecho, Psicología Contabilidad, y Computación; la Unidad de Estudios Superiores; la Escuela Normal de Profesores; y el Instituto Universitario del Estado de México (IUEM).

Aunque se han incrementado los centros educativos, sigue habiendo falta de oportunidades de empleo y, en consecuencia, limitaciones para el acceso a la educación, sobre todo para aquellos que provienen de familias con escasos recursos. La inserción en la escuela y al empleo, son un mecanismo de integración social y la crisis de estos mecanismos de integración tiene efectos negativos en los jóvenes. Es cierto que hay una brecha entre ricos y pobres, un desequilibrio territorial y étnico en los municipios en cuestión y en consecuencia existe una desigualdad de oportunidades. En la evaluación de organizaciones, como Humanismo Vivo A.C., las condiciones locales son las siguientes:

En primer lugar el crecimiento de la población desordenado. Ó sea tenemos una tasa de crecimiento de la población que pues no es la deseada, está creciendo mucho la población en las zonas pobres. En segundo lugar un crecimiento urbano desordenado, caótico, todo mundo pone una casa donde se le ocurre y eso verdaderamente es un desacierto. Y pues en tercer lugar yo creo que la escolaridad muy baja entre la gente, todavía tenemos analfabetismo y... la escolaridad pues el promedio aquí será de cuarto año de primaria, muy por abajo de la media nacional. Y eso, obviamente pues afecta en forma negativa para pues el desarrollo de estas comunidades. (José Dolores Garduño González, 20 junio 2010).

Aunque la escolaridad se ha elevado y muchos jóvenes llegan a alcanzar nivel medio básico, en algunos casos licenciatura, todavía encontramos casos de deserción escolar, por falta de oportunidades y porque algunos adolescentes esperan seguir la ruta de la migración de sus padres, hermanos, familiares y amigos, *el sueño americano*.

En sociedades con profundas desigualdades de oportunidades, insuficiencia de fuentes de empleo y de integración para los jóvenes, los desintegrados tienden a realizar actividades marginales o antisociales. En el caso específico de las comunidades mazahuas, los sectores de jóvenes en semiexclusión social tienden a la migración en busca de trabajo e ingresos para proveer y mejorar las condiciones de vida de su familia.

En algunas comunidades mazahuas no sólo ha salido la población emigrada, también han llegado nuevos sectores y agentes a la región a causa de las externalidades de la influencia de la cultura hegemónica y los flujos culturales: industrias, empresas agrícolas locales, asociaciones políticas, asociaciones civiles, asociaciones religiosas, comerciantes, entre otros. Todo ello, ha dado lugar a un proceso económico-político-ideológico que en opinión de Roger Bartra es la clave del “problema indígena” ya que este proceso “[...] ha liquidado la existencia social del indio, al “integrarlo” al mundo capitalista” (Bartra, 1986:325-353).

Estamos frente a municipios cuyas relaciones colectivas están en constante cambio, dados los flujos de población, el uso de nuevas tecnologías de comunicación y las influencias urbanas dadas mediante el contacto cultural. La incorporación de nuevos actores, nuevas tecnologías, nuevas formas de articulación de la sociedad, no ha conllevado impulsar un proyecto común en los espacios públicos, que integre a los diversos actores locales.

También los procesos de migración transnacional están teniendo efectos significativos en la vida de las familias de los migrantes y de las comunidades de origen; de tal modo que ante el fenómeno de emigración masculina, las mujeres toman los espacios públicos, pero no sólo como seguidoras de los líderes, sino como protagonistas del ámbito local, y a partir de las necesidades de comunicación de las familias transnacionales se amplía gradualmente el uso de nuevas tecnologías, y el acceso al ciberespacio, como un nuevo tipo de espacio público.

Es importante recordar que en los planteamientos del nuevo institucionalismo, los roles de género y la organización de la vida familiar es parte de la influencia de las instituciones sociales; por lo tanto, consideramos relevante describir la estructura de la vivienda y la familia mazahua.

3.3.1 Familia y vivienda

En las comunidades mazahuas no sólo es importante la familia nuclear y consanguínea, también la familia extensa es relevante en las relaciones económicas y políticas. La familia extensa, incluye no solamente a parientes consanguíneos, sino también a los parientes por relaciones de afinidad; este hecho explica un poco que la población indígena mazahua valore las relaciones de compadrazgo y llegue a considerar a sus compadres como parte de la familia extensa, dado que esta cercanía contribuye a ampliar la dimensión de las relaciones de intercambio y ayuda mutua.

La explicación de los asentamientos, está relacionada con la estructura de las familias nucleares y extensas; por lo tanto nos dice mucho acerca de su organización. En las comunidades mazahuas de los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, la distribución geográfica de las familias extensas tiene similitudes como la siguiente: las familias agrupan sus viviendas en torno a propiedades, terrenos de cultivo comunes o alrededor de la vivienda de los padres.

Las características de la distribución de las viviendas tienen que ver con la herencia; generalmente la población mazahua hereda la casa de la familia paterna al hijo mayor o al hijo menor, mientras el resto obtiene una porción de la propiedad. En este sentido, la dimensión de los espacios en los que las personas construyen su vivienda llega a dar una idea de la cantidad y extensión de las propiedades y del tamaño de las familias.

Las familias de espacios rurales, que no se identifican como indígenas, llegan a tener este mismo tipo de distribución espacioterritorial. El acomodo característico permite advertir las relaciones de parentesco, no sólo para los habitantes, sino para los observadores externos.

En la actualidad, la migración ha producido cambios en la vivienda, el tamaño y características de las viviendas de familias que reciben remesas suele distinguirse de las viviendas tradicionales, por lo tanto son un indicador de las condiciones socioeconómicas de las familias. Esto es relevante porque cuando la migración no era tan intensa, había mayor homogeneidad al interior de las comunidades; con esta homogeneidad nos referimos a que los hogares eran construidos con materiales como el adobe (mezcla de lodo y paja), generalmente las viviendas tradicionales no tenían suelo, ni servicios, y los tamaños y estructuras eran similares, como lo detallan etnografías como la siguiente:

Las casas del estilo tradicional están construidas con adobe, el techo es de tejas a dos caídas. Algunas están desprovistas de ventanas, su piso es de tierra y poseen dos cuartos, la cocina y el dormitorio, en uno de los cuales se ubica el tapanco, que se ocupa para almacenar el maíz. La cocina se utiliza también para guardar los instrumentos agrícolas y los recursos energéticos: boñiga, leños y cañuelas, que son usados para la preparación de alimentos. [...] Las nuevas viviendas, en cambio, están construidas con tabiques y techos de concreto, y son de tipo urbano; tienen varias habitaciones distribuidas según las necesidades de cada familia. Contrastan con las viviendas de tipo tradicional ya que, por ejemplo, en la cocina se ha sustituido el molcajete por la licuadora y el fogón por la estufa; y en los dormitorios, los petates por las camas y los altares sagrados (en las familias católicas) por la televisión (Celote, 2006: 22, 23).

En estos días es más probable encontrar diferencias en la vivienda entre los hogares donde hay migración internacional, que entre campesinos y mazahuas que viven de la comunidad. Los emigrantes no sólo destinan la aplicación de las remesas a bienes de consumo, sino también a la construcción y mejora de sus viviendas⁸⁷. En consecuencia, el cambio en el paisaje cultural ha sido una de las externalidades de la migración transnacional.

Las características de la vivienda evidencian la situación económica en la que se encuentran las familias y sobre todo los hogares donde hay emigrados. También las comunidades con mayor número de emigrantes se distinguen del resto en el aumento de camionetas y automóviles; la extensión de obras públicas (brechas, caminos, escuelas...) donde llega a haber participación de las remesas; y la ampliación de algunas cabeceras municipales.

Tanto la vivienda mazahua como la rural tradicional comparten la misma morfología, el tamaño puede llegar a distinguir las casas de los no indígenas, pero los materiales utilizados son los mismos: paredes de adobe, piedra o ladrillo y los techos a doble agua con tejamanil, lámina de asbesto o metálica, teja o madera y pisos de tierra, madera o piedra. La cocina de leña o fogón (cuatro o cinco piedras para cocinar los alimentos) con salida de humo, está separada de la habitación principal.

El altar u oratorio a la virgen de Guadalupe, los santos y también dedicados a los antepasados de las familias, son un lugar especial dedicado para la religión y el culto, de esta manera constituyen una parte importante en la disposición y uso de los espacios domésticos en algunas comunidades mazahuas:

Los oratorios familiares, edificios de material construidos para fines de culto, pueden ser considerados como una institución de la organización social que vincula a grupos o unidades familiares domésticas socialmente reconocidas como parientes en línea paterna, que en su mayor parte habitan en un mismo paraje y se reúnen para fines de culto y acción ritual (González, 2005:119).

Felipe González, en sus etnografías sobre el pueblo mazahua, nos ilustra como el oratorio familiar no sólo está relacionado con el parentesco en línea paterna, sino con el sistema de cargos o mayordomías, conformando una parte importante de la organización social (González, 2005, 2008).

El solar o traspatio es otro espacio significativo; se encuentra en la parte trasera de la casa y es el lugar donde se llevan a cabo actividades familiares y productivas, como encuentros y fiestas familiares, ceremonias, o actividades productivas familiares como el desgrane y limpia del maíz, entre otros.

Los primeros cambios en la vivienda han consistido en la sustitución de materiales, dimensión y uso de los espacios. La imagen de la vivienda rural fue separándose de la mazahua en los materiales de construcción, con paredes de tabique o tabicón, de dos o tres habitaciones, con cocina de gas y sala-comedor, techos planos de losa, puertas y ventanas exteriores de metal.

⁸⁷ 14% de las remesas, según estudio de Xóchitl Guadarrama (Guadarrama, 2007:67).

La manifestación de los cambios en la vivienda había sido principalmente en cabeceras municipales y asentamientos concentrados, hasta que la migración cambió ese orden, debido a *nuevas* edificaciones entre asentamientos dispersos y en áreas donde no hay servicios. Son diseños innovadores que conservan partes tradicionales como la cocina de humo, con el *fogón* y el altar, se trata de las viviendas de los migrantes.

Mediante los diseños que los migrantes copian y reforman, introducen en las comunidades nuevos elementos y técnicas arquitectónicas, con creativas combinaciones de estilos. Además, se han incorporado otros materiales (como: pisos de pasta, loseta, talavera, parquet) y acabados (pilastras, ventanales, cornisas voladas, pináculos, arcos, bóvedas y otros), que las construcciones tradicionales no tenían, donde se transfieren variados elementos de las edificaciones norteamericanas, el resultado son construcciones únicas y diferenciadas que contrastan con el paisaje de la vivienda tradicional y la geografía de los municipios.

Así, podemos encontrar casas en construcción y terminadas, con diferentes dimensiones y hasta tres niveles, en asentamientos dispersos, solares, lomeríos y mesetas de cerros, en comunidades consideradas de alta marginación⁴ y que generalmente no cuentan con algunos servicios públicos (como sistema de drenaje, agua potable o luz eléctrica).

Las mezclas, recombinaciones e inventiva, crean nuevos estilos por sus variados elementos. Podríamos decir que los migrantes y las familias indígenas no sólo están recombinando e inventando sus propios espacios privados, sino también el paisaje de las comunidades indígenas en el área de estudio.

Estas genuinas innovaciones están asociadas a familias donde hay migración transnacional y en otros casos a gente que ha acumulado riqueza. Aunque en los casos de familias ajenas a la migración sus construcciones no son tan diferenciadas del estilo convencional y el diseño y estructura de los espacios es menos complejo, de modo que no hablamos de un paisaje material homogéneo, sino diferenciado. En algunas áreas la composición de las viviendas es mixta, una parte antigua en adobe y otra parte adosada o separada están construidas en materiales comerciales.

La inversión en la vivienda es más común entre migrantes solteros y matrimonios jóvenes, en tanto los migrantes padres de familia tienen la obligación de proveer a sus familias y sus prioridades son los gastos relacionados con la alimentación, gastos escolares y salud.

Un problema generalizado entre los habitantes de condición indígena, rural y familias de emigrantes, son los servicios básicos y aunque hay comunidades que cuentan con servicios regulares de agua potable, luz eléctrica y drenaje, otras todavía muestran un escaso acceso a éstos.

3.3.2 ¿Expulsión o extensión de comunidad? Nuevas relaciones transnacionales

El tema de la migración se encuentra fuertemente vinculado a la discusión del desarrollo local por un lado y a la presencia de las mujeres como protagonistas de la acción colectiva en los espacios públicos por otro. En el caso de las comunidades mazahuas, la

desigualdad de acceso a bienes y servicios, así como las condiciones económicas, han empujado a la población a migrar. Las comunidades indígenas del municipio de San Felipe del Progreso, son las más afectadas por la desigualdad en diferentes aspectos, como su localización, debido a que sus asentamientos son periféricos con respecto a los centros urbanos, ello está relacionado con la falta de medios de transporte y comunicación, el acceso limitado a los servicios, la escasez de fuentes de empleo, entre otros.

El fenómeno de la migración aparece en estos lugares como un proceso recurrente, dada la polarización de la riqueza, el acceso diferenciado a los recursos y a la propiedad de la tierra. La intensidad migratoria ha dejado su huella en los cambios del paisaje cultural, la dinámica de la población, en las acciones y relaciones colectivas, en las relaciones de género y grupos de edad. En términos generales, consideramos que los efectos migratorios en los ámbitos locales son importantes porque no sólo están relacionados con procesos locales y escenarios más extensos, representan una forma de interconexión cultural y reajuste de lo local.

La migración es un proceso sociocultural que implica el traslado de residencia temporal o permanente a un lugar distinto al de origen. En las comunidades mazahuas es además una estrategia que permite la supervivencia del grupo familiar. Ciertamente, tiene más implicaciones en la vida social, debido a que “[...] también genera cambios y rupturas en el interior de las comunidades” (Barrientos, 2004: 14). Leticia Merino describe la migración como una alternativa para la subsistencia familiar:

En las distintas regiones campesinas e indígenas del país, la migración permanente y temporal se ha convertido en una opción cada vez más necesaria para lograr la subsistencia familiar. La migración tiende a ser mayor entre quienes carecen de derechos ejidales (Merino, 2004: 132).

En el Estado de México, podemos distinguir dos importantes tipos de movimientos migratorios: primero la migración nacional donde las personas, familias o comunidades migran a otras ciudades dentro del país; y segundo, la internacional o transnacional, que consiste en la expulsión de trabajadores a otros países. Los movimientos migratorios internos y transnacionales afectan igualmente a la población rural e indígena.

Los movimientos migratorios han modificado las dinámicas locales en los municipios referidos, por la adaptación de las familias ante la ausencia de los migrantes y por los efectos no intencionados del propio proceso de migración. El *primer proceso* de migración fue interno. Desde inicios del siglo XX, los municipios mazahuas se han caracterizado por ser parte del fenómeno migratorio campo-ciudad, incluso se han tipificado como municipios expulsores de hombres y mujeres, los destinos de estos hasta la década de 1980 habían sido el Distrito Federal y su periferia urbana, hoy llamada zona metropolitana⁵, las zonas industriales y urbanas de la región de Toluca, en menor medida Ixtlahuaca y Atlacomulco y las ciudades fronterizas (Ciudad Juárez, Reynosa, Matamoros, Tijuana, Piedras Negras...).

Encontramos que los centros industriales de mayor influencia para las comunidades mazahuas son: Atlacomulco, Jocotitlán e incluso la misma ciudad de Toluca; de la misma manera los centros urbanos de Toluca y la ciudad de México (así como Morelia y Guadalajara en la década reciente) se constituyen como puntos principales de atracción para la mano de obra mazahua, en tanto que conectan a las comunidades y a las ciudades a través del mercado de trabajo, principalmente en la industria de la construcción, donde

los mazahuas laboran como albañiles, en el trabajo doméstico y en el comercio ambulante (González, 2001: 19-20).

Las primeras generaciones de migrantes favorecieron la formación y expansión de redes y unidades domésticas, a través de las cuales familias extensas se incorporaban a la vida urbana. Los motivos de la migración eran insertarse al medio laboral, buscando mejorar sus condiciones de vida, pero debido a las desventajas y desigualdades en las ciudades, fueron empleados en el sector informal, principalmente como trabajadores de la construcción, empleadas domésticas y más tarde vendedores ambulantes.

En las décadas de 1960 y 1970 “la migración es una estrategia familiar de vida ante la descomposición de la economía campesina; las estrategias familiares operan con una lógica colectiva y con una división sexual del trabajo” (Velasco, 2007: 204). El flujo de la población migrante era pendular, debido a que trabajaban fuera durante la semana y regresaban a sus hogares los fines de semana, días festivos, fiestas familiares, patronales y religiosas.

Con la frecuencia de visitas se mantenían los vínculos familiares y los lazos comunitarios, en consecuencia se generaban redes de migrantes y unidades domésticas⁸⁸ en las ciudades de destino. La migración ha sido una fuente de ingreso familiar y el desplazamiento no destruyó los vínculos entre los migrantes y los lugares de destino. En las comunidades mazahuas y rurales, los migrantes también pueden considerarse como agentes de cambio, debido a que con la influencia del medio urbano⁸⁹ se vuelven portadores de bienes y conocimientos para sus comunidades de origen, así puede verse el flujo de información entre lo local y otras dimensiones geográficas y culturales.

Paulatinamente, los migrantes conseguían subsistir y obtener ventajas de su condición de emigrados, especialmente cuando lograban estabilidad e integración en las ciudades de destino y se establecían temporal o definitivamente; en consecuencia, la adaptación a lo urbano ha sido parte del proceso sociocultural de los emigrados, quienes entretejen el nuevo estilo de vida con ciertos patrones culturales, como parentesco, ritos, alimentación, compadrazgo, herencia, división sexual del trabajo y un sistema de valores distintos a los de la vida urbana.

Los inmigrantes indígenas en la ciudad de México son los indígenas desintegrados de los que hablan Roger Bartra (Bartra, 1986) y Lourdes Arizpe (Arizpe, 1975), cuyas condiciones de desigualdad y discriminación los obligaron a formar los cinturones de miseria en la zona metropolitana del centro del país, como en el caso de *Los hijos de Sánchez* que describió Oscar Lewis (Lewis, 1978). Con todo, la ciudad ha constituido una alternativa de empleo (y subempleo) para la población de los municipios rurales e indígenas, con la expansión de las industrias manufactureras que permitió a los migrantes un ascenso económico y social.

Afortunadamente, no todos los migrantes engrosaron las estadísticas de pobres en las ciudades, ya que en las comunidades de estudio también se relatan historias de personajes que se superaron, aunque quizás sean sólo unos pocos, gente que salió

⁸⁸ Las unidades domésticas son unidades económicas que se autoabastecen y sus miembros pueden o no estar emparentados (Chayanov, 1974; Palerm, 2008; Cohen 2004).

⁸⁹ Los jóvenes incorporaron palabras novedosas a su código lingüístico, adoptaron modas, comportamientos y consumos a su vida cotidiana (Fuente: Trabajo de campo 2007-2010).

huyendo de la miseria de sus comunidades y hoy sus casos se narran como ejemplo de trabajo y éxito.

La migración nacional hacia las grandes urbes sigue predominando en las comunidades rurales y mazahuas de Ixtlahuaca y los desplazamientos continúan siendo un fenómeno que rebasa las capacidades del transporte colectivo en los días festivos de las comunidades y municipios (1° de noviembre, día de muertos; el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe y día del santo patrono de sus comunidades).

En días previos a estas celebraciones, la terminal de autobuses de Ixtlahuaca, una de las más importantes del norte del Estado ya que conecta al municipio con el Distrito Federal y otras ciudades, se ve atiborrada de gente que arriba al municipio para dispersarse hacia las comunidades u otros municipios de la región. Los domingos y lunes (día de plaza e inicio de la semana laboral) posteriores a estos días festivos la terminal de autobuses vuelve a saturarse de gente que debe hacer dobles o triples filas desde las 5 o 6 de la mañana para trasladarse a los centros urbanos; estos días aumenta el número de unidades de transporte para satisfacer la demanda.

El *segundo proceso* de migración es transnacional y consiste en la salida temporal o definitiva del país, de trabajadores y familias. En el caso de los municipios de estudio, existe mayor intensidad de migración transnacional entre la población de San Felipe del Progreso, que Ixtlahuaca. La dirección de migración transnacional es principalmente a Estados Unidos y Canadá. Esta es más reciente que la migración interna o nacional. “Entre 1915 y 1930, las migraciones mexicanas se multiplicaban [...]. El sur de Estados Unidos y ciudades como Chicago se pueblan con mexicanos que trasladan sus costumbres, [...]. Se les declara y se saben ciudadanos de segunda y, por instinto de supervivencia, idealizan las tradiciones que en sus lugares de origen se modifican o van desapareciendo” (Monsiváis, 1993: 470).

En las décadas de 1940-1970, la migración a Estados Unidos se caracterizó por ser mano de obra campesina y por contratos temporales, a través del “Programa Bracero” (1940 a 1964) creado para satisfacer la demanda de fuerza de trabajo en los campos agrícolas estadounidenses, para remplazar a los hombres que habían ido a la guerra. De esta forma, miles de trabajadores mexicanos fueron mano de obra barata para el vecino país del norte, y a este tipo de migración propició una migración intermitente y paulatina en los años posteriores.

Aunque en la década de 1980 las externalidades que provocó la crisis financiera⁹⁰ agudizaron la desigualdad y propagaron los círculos de carencia entre los hogares de campesinos e indígenas, “el déficit se incrementó al tiempo que los salarios de los

⁹⁰ La crisis financiera que protagonizó México en 1981-1982 fue originado por el descenso mundial de la cotización del petróleo, su moneda estaba sobrevaluada y su deuda externa se había incrementado considerablemente, hecho que debilitó la balanza de pagos, así el 1 de septiembre de 1982 dio a conocer radicales medidas: “la nacionalización de la banca, el establecimiento del control de cambios (nunca practicado antes) debido a la imposibilidad de hacer frente a la demanda de dólares por el público en general y al mismo tiempo cumplir los vencimientos próximos y el pago de intereses sobre los numerosos créditos externos ya contratados, incluso los muy recientes de 1981-1982. [...] Para México, 1982 concluyó con decrecimiento del PIB de 0.6%, en términos del dólar, con mercado negro de campos e imposibilidad de controlar los movimientos de fondos a través de la frontera con Estados Unidos, con 99% de inflación, con menor volumen de exportaciones de bienes y servicios, con aumento de desempleo y sin acceso alguno al crédito externo” (Urquidí, 2005: 394-395).

trabajadores agrícolas se estancaron; los bienes de consumo urbano inundaron los mercados rurales, y encontrar empleo en las ciudades dentro del sector de servicios, e incluso dentro del informal, se volvió más difícil” (Arizpe, 2006 :111), así se intensificó la migración a Estados Unidos.

En la década de los noventa se registra una intensidad migratoria hacia Estados Unidos, dado que se habían estimado 4.3 millones de mexicanos en ese país y para 2002 ya había 9.9 millones (González, 2006). En apreciación de Javier Delgadillo:

[...] en el 2005 el número de migrantes mexicanos ascendía a casi 12 millones, [...] con fuertes lazos sociales, económicos y culturales con prácticamente todas las regiones y municipios de México. Este flujo indocumentado está integrado por población en edad laboral y es predominantemente masculino, situación que se ha acentuado en el periodo del TLCAN, alcanzando flujos promedios anuales de casi 400 mil migrantes temporales mexicanos (Delgadillo, 2008: 78).

La Secretaría de Relaciones Exteriores estima que existen 400.000 salidas de migrantes anuales, y los mexicanos conforman el 60 % de hispanos, que es la primera minoría en Estados Unidos. De esta manera se ha llegado a afirmar que uno de cada siete trabajadores mexicanos (14% de la fuerza laboral mexicana), se encuentra en Estados Unidos (González, 2008).

La migración a Canadá es más reciente y presenta una tipología diferente a la de Estados Unidos: es temporal, dado que depende de contratos para trabajar en los campos agrícolas; es legal, dado que las empresas emiten un perfil, seleccionan su mano de obra y facilitan la entrada (y salida) oficial de los migrantes. Sin embargo, Estados Unidos es el lugar de atracción porque está cerca, el clima es más semejante al de México y les pagan más.

En México la migración representa una estrategia de subsistencia dada la insuficiencia de empleos, bajos salarios y la desigualdad de oportunidades. Guadalupe Barrientos (2004), al igual que Leticia Merino (2004) encuentra en la migración una consecuencia de la economía global y la pobreza local:

La expulsión masiva de hombres y mujeres indígenas más allá de las fronteras nacionales es una de las consecuencias más dramáticas y visibles de la economía global. Los pueblos se vacían y les son arrebatados nichos de riqueza ecológica muy preciados por las corporaciones que desarrollan alta biotecnología (Barrientos, 2004: 28).

Las remesas constituyen un ingreso importante para la economía mexicana, apenas “en 1980 se recibían 2.2 millones de dólares; en 2001 8.9 millones de dólares” (González, 2006: 229-230), para 2003 el país mantiene un ingreso por remesas de 13,650 millones de dólares y en 2007 se recibe un monto de 23, 979 millones de dólares por concepto de remesas, según cifras de la Secretaría de Relaciones Exteriores. En cálculos de la CEPAL, México es el país de América Latina y el Caribe que más ingresos por remesas recibe y constituyen el 5 % del PIB.

Los flujos de transferencias internacionales tienen una importancia intraétnica fundamental; no sólo representa el ingreso para muchas familias, sino también es una de las principales fuentes de divisas para la economía mexicana, “las remesas de los migrantes rurales representan ahora la segunda fuente de ingresos del país (después del petróleo). Si estos migrantes no enviaran remesas, muchas áreas rurales serían áreas de

desastre económico, con consecuencias políticas y sociales imprevisibles” (Arizpe, 2006: 112).

Si bien, dentro de las múltiples apreciaciones sobre las remesas se hallan connotaciones negativas y positivas, la entrada de capital ha propiciado cambios en la economía familiar, local y regional. Entre los argumentos pesimistas se habla del abandonado del campo, la escasa inversión en la agricultura, generan insuficiente estímulo para el desarrollo local, dependencia, inflación, polarización social y salarial, inestabilidad y la destrucción del proceso económico.

La visión optimista, reconoce que existen otros aspectos positivos que no se habían contemplado, los migrantes no sólo aportan dinero a sus familias sino a sus comunidades, en diversas formas, participando en la celebración de fiestas religiosas y patronales, aportando dinero para la restauración de iglesias, en proyectos con los que se han logrado mejoras en algunos servicios públicos para las comunidades de origen (carreteras, suministro de agua y alcantarillado, entre otros) (González 2006), y en este sentido, los migrantes también son actores del desarrollo local, debido a que contribuyen en formas diversas al bienestar de las comunidades, y las remesas estimulan la circulación de capital, aunque esa discusión queda fuera del objeto central de esta tesis.

La migración transnacional en los municipios con población rural y mazahua presenta particularidades que distinguen a los municipios referidos del resto del país y que han propiciado cambios en la cultura y organización social de las comunidades y regiones indígenas. Podemos mencionar las siguientes⁹¹:

- La migración es básicamente ilegal, hecho que hace vulnerables a los migrantes ante diversas formas de explotación y violación de sus derechos humanos.
- La necesidad de representación de los jefes de familia, obliga a las mujeres a incorporarse a la toma de decisiones de las estructuras de representación tradicional y participan en la escena pública como nuevos actores sociales.
- Los flujos culturales no son tan evidentes como el proceso de migración nacional, dadas las frecuencias de trato entre emigrados y lugares de origen, aunque la inversión, construcción y mejoramiento de sus viviendas está transformando el paisaje cultural de las comunidades indígenas y rurales.
- La desterritorialización de los migrantes refuerza los vínculos con sus familias y comunidades y en esta dinámica los actores locales generan vínculos con redes globales.
- Las remesas tienen un papel más amplio que el simple flujo económico, sirven para reforzar el sistema social y productivo de las familias y comunidades, y también habría que preguntarnos si estas entradas hacen del emigrado un agente del desarrollo local.
- Algunas salidas son definitivas, dada la dificultad para cruzar la frontera, los riesgos que existen en el tránsito y las opciones de empleo e ingreso externas.
- Feminización de la migración, debido al aumento de migración femenina.
- La organización colectiva y la relación de los actores sociales está cambiando, a partir de los procesos de migración y la influencia de lo global; las mujeres se

⁹¹ Observaciones realizadas a partir del trabajo de campo.

incorporan al sector organizativo, donde tradicionalmente participaban sólo los hombres y especialmente adultos.

El hecho de que los migrantes logren establecerse en sus lugares de destino, no ha significado que pierdan el contacto con su familia; podríamos hablar de una intensificación del sentido de pertenencia cultural, debido a la nostalgia de las experiencias sociales y humanas que los emigrados dejaron en sus lugares de origen, la discriminación y las tensiones que implica la integración en los lugares de destino, la reproducción de lógicas y prácticas culturales manifestadas en la convivencia colectiva de los migrantes, el arraigo y la idealización de sus comunidades, que refuerzan los vínculos entre los migrantes y sus lugares de origen, aún en aquellos casos en que los emigrados buscan el establecimiento permanente en los lugares de origen.

Eventualmente se han hallado casos extremos donde la relación se pierde, pero han sido por cuestiones relacionadas con enfermedad o muerte del migrante⁹². Aunque debemos tener claro que esa relación de familias transnacionales puede llegar a diluirse o perderse cuando los descendientes ya no tengan lazos afectivos y culturales con sus lugares de origen, aunque claro, esta cuestión la dejaremos a otros trabajos de investigación sobre el tema.

El flujo e intensidad migratoria a Estados Unidos les otorga la categoría de familias y comunidades transnacionales, porque ahora una parte importante de la población son migrantes, aún cuando sigue vinculada a sus comunidades de origen, a sus familias y a su cultura. La migración transnacional ha motivado el empleo de nuevas tecnologías de comunicación a la vida cotidiana rural y mazahua. La necesidad de comunicación entre emigrados con sus lugares de origen permite vigorizar y mantener las relaciones familiares y comunitarias, así los jefes de familias migrantes, pueden seguir asignando los destinos de las remesas y tomando decisiones dentro de la familia y participando en proyectos comunitarios, como lo describe Xóchitl Guadarrama:

[...] los envíos que llegan a las comunidades y principalmente a los hogares mazahuas, son de tipo familiar, ya que están destinados a cubrir necesidades del hogar como alimentación, vestido, pago de deudas, salud, educación y a la compra de bienes materiales como vehículos, televisores, terrenos o construcciones de casas. Se destina una cantidad de remesa para los trabajos del campo como sembrar y cosechar, aunque hablamos de una producción de autoconsumo familiar (Guadarrama, 2007:66).

Los envíos de dinero de los migrantes no sólo complementan el ingreso familiar sino que con regularidad son empleados para la reproducción social y cultural, al utilizarse tanto en la compra de instrumentos agrícolas, como en el mejoramiento de la iglesia, las misas de acción de gracias, de celebración para la virgen de Guadalupe, la contribución a las fiestas de santo patronal, entre otros. Estos flujos económicos hacen de las remesas una forma de acción de los emigrados en sus sistemas locales.

La participación de los emigrados en sus comunidades los coloca como una nueva categoría de actores, que aunque no son exógenos, tampoco son endógenos, que están fuera de la dimensión territorial, pero también están dentro. Con estos escenarios de participación de los migrantes, la visión de los migrantes y de la migración ha ido cambiando y el envío de remesas ha sido para muchos una oportunidad de

⁹² Observación realizada durante el trabajo de campo.

mejoramiento productivo. No se ha observado una diferencia marcada entre la distribución de las remesas de familias campesinas y familias mazahuas, en ambos grupos se contemplan principalmente las necesidades básicas y otros tipos de consumo doméstico, vivienda e inversión productiva, pero también se financia la vida religiosa. Las familias receptoras de remesas pueden distinguirse de familiares que no reciben estas transferencias, debido a que su nivel de vida sobrepasa el de la comunidad.

El fenómeno de la migración transnacional también ha propiciado redes de migrantes en los lugares de destino, organizadas en torno a sus lugares de origen, cada red y cada comunidad presenta características propias. La articulación de los migrantes con los procesos locales, los coloca como agentes del desarrollo local, en términos de Douglass C. North (North, 2006), por participar en los proyectos comunitarios, ya no son actores endógenos, ni exógenos, porque se encuentran entre ambos, debido a que siguen vinculados a su territorio, aunque están desplazados geográficamente. Con todas las cuestiones que hemos planteado en torno a la migración, podemos decir que pese a las complicaciones que plantea la expulsión de los migrantes, el fenómeno de la migración continúa su secuencia intermitente, por representar una alternativa de ingreso económico tanto para las familias como para las comunidades, y además está articulado a los procesos locales.

3.3.3 Comunidades territoriales y flujos culturales

Las relaciones sociales en las comunidades mazahuas y rurales han sido la base de las redes horizontales entre migrantes, así los ‘nuevos’ migrantes pueden cruzar la frontera México-Estados Unidos monitoreados y de forma más controlada, para reunirse con sus familiares y amigos en *el otro lado* de la frontera. El establecimiento de la población de comunidades indígenas en ambos lados de la frontera con Estados Unidos, ha creado necesidades de comunicación y las nuevas tecnologías que han servido como vehículos de los flujos culturales.

La incorporación de tecnologías para la comunicación está siendo una opción para satisfacer esta necesidad de *estar cerca en la distancia*, y mantener las redes y relaciones familiares. Los emigrados conservan un tipo de vínculo de múltiples formas con su lugar de origen. En algunas familias transnacionales, el jefe de familia emigrado sigue dirigiendo el hogar a distancia, ya que ellos son quienes destinan el ingreso familiar hacia actividades específicas que la esposa u otros miembros de la familia deben emplear.

Durante muchos años la única forma de comunicación entre emigrantes y sus familias y comunidades de origen fue el teléfono, la gente de las comunidades caminaba grandes distancias hasta el centro del municipio para hacer filas en la caseta telefónica del pueblo. En la actualidad, con el aumento de la migración, paulatinamente se ha incrementado el uso de teléfonos móviles, establecimientos de café internet y se está expandiendo la red de servicio telefónico local en las comunidades con mayor índice de población.

Los primeros teléfonos en llegar fueron una especie de teléfonos móviles que funcionaban conectados a la energía eléctrica, aunque no existiera cableado telefónico y

era necesario hacer depósitos en el banco cada vez que la gente quería saldo, cada vez hay más demanda de servicios de comunicación y posibilidades de acceso a móviles en San Felipe del Progreso. La cabecera municipal de Ixtlahuaca ha sido el primer municipio de los dos en tener este servicio, aunque centralizado, porque ocupa un lugar importante en el comercio regional y ha necesitado tanto medios y vías de comunicación y transporte para poder abastecer el intercambio comercial de la región.

Entre los medios de comunicación que la gente está utilizando podemos mencionar la telefonía móvil, las redes sociales, Messenger, blogs, WhatsApp, Skype, entre otros. El grupo de edad que más frecuenta los lugares de café-internet son los adolescentes, aunque es posible encontrar hombres y mujeres adultas haciendo uso del Messenger o Skype. Los cafés internet y los negocios de telefonía móvil han aumentado en las comunidades como Santa Ana Nichi, San Pedro del Rosal, Emilio Portes Gil entre otras San Felipe del Progreso y en Ixtlahuaca, en San Pedro de los Baños, San Bartolo del Llano, Santo Domingo de Guzmán, San Cristóbal de los Baños, Santa María del Llano, entre otras.

Para la población adulta el medio más común de comunicación es la telefonía local y móvil, mientras los mayores siguen dependiendo del teléfono fijo en los centros de las comunidades y en las periferias, la población continua sin estos servicios. La mención del acceso a tecnologías de información y comunicación evidencia dos circunstancias de los sistemas sociales: primera, el acceso a la información en comunidades indígenas, identificadas como las más pobres y con acceso limitado a la información, a los servicios y a las oportunidades; segundo, la conexión de los sistemas locales con otras dimensiones socioterritoriales. Si bien el uso de nuevas tecnologías de información y comunicación no llega a ser generalizado, la migración nacional y transnacional es una vía para acceder a nuevas tecnologías en ámbitos marginados de la información.

Con las remesas y la difusión de los medios de comunicación, las familias de migrantes también han hecho una inversión en aparatos eléctricos (televisores, modulares, minicomponentes, teléfonos celulares, entre otros), estos cambios paulatinos, casi imperceptibles en la cotidianeidad, también están conectados con la composición de los espacios privados, hábitos, usos de espacios, comportamientos y relaciones sociales; sin embargo, no se trata de un ajuste perfecto y homogéneo de la tecnología en las comunidades indígenas, sino un proceso de cambio y diferenciación social, local y generacional. La migración no sólo altera los espacios privados y públicos, también tiene efectos en los estilos de vida, como en el caso de la organización familiar y productiva.

Independientemente de las políticas antimigratorias, la migración seguirá siendo una alternativa para mejorar las condiciones de vida, para las localidades de la región que nos ocupa, dada la escasez de empleo en estas regiones. La imagen que se tiene de los emigrados en los lugares de origen, es de personajes valientes que se atreven a enfrentar riesgos que podrían costarles hasta la vida, para mejorar sus condiciones de vida personales y familiares, “tal parece que la migración transnacional e ilegal ha comenzado a ser el sueño del futuro de los niños mazahuas, ya que cuando crezcan las niñas la mayoría deberá quedarse a cuidar las nuevas casas que se irán construyendo en los que algún día fue el medio más importante de la subsistencia: la tierra” (Vizcarra, 2006: 63). Para los niños y jóvenes de las comunidades rurales y mazahuas los migrantes son modelos a seguir.

La dificultad de los jóvenes para articularse en la vida productiva de sus lugares de origen incide en el abandono de sus lugares de origen. Ya Juan Gabino González Becerril indica que “La participación del Estado de México en la migración a Estados Unidos pasó del lugar 20, en 1970, al cuarto en 2000” (González, 2006: 233). Si bien, el hecho de que los migrantes puedan sufrir pérdidas de distinto grado (lesiones, robo, extorsión, pérdida de libertad y la vida), no es un obstáculo para que los jóvenes no emprendan estas riesgosas salidas, que provocan incertidumbre y preocupación en sus familias. En algunos casos, la experiencia de los migrantes llega a representar una especie de aventura, y si salen bien librados, sus historias se cuentan como narraciones épicas en ambos lados de la frontera, entre amigos y familiares. La recompensa a este riesgo es obtener oportunidades de empleo, elevar sus salarios, satisfacer necesidades económicas o bien reunirse con sus familiares.

La expulsión de jóvenes y adultos valerosos, se ha convertido en parte del ciclo de la vida; todos los días hay quienes arriesgan la vida intentando cruzar la frontera, dadas las insuficientes opciones locales para mejorar su nivel de vida. El hecho de pensar en que pueden tener su propio automóvil, ropa, casa y enviar dinero a su familia, les hace construir grandes expectativas en torno a la migración.

Alrededor de la migración hay una recomposición de prácticas y dinámicas sociales, como el uso de nuevas tecnologías, situación que provoca externalidades positivas en cuanto al flujo de información, no sólo entre las comunidades y los migrantes desde sus lugares de destino, sino que además implica una conexión de los procesos locales con acontecimientos de otras dimensiones territoriales multiescalares, esta conexión contribuye a incrementar el capital cultural, político y lingüístico en función de los “nuevos” consumos simbólicos y materiales de la población. Al mismo tiempo, el uso de nuevas tecnologías de comunicación disminuye el distanciamiento territorial y sistemático, hecho que refuerza el vínculo de los migrantes con sus comunidades de origen.

3.3 Actores colectivos: tradicionales y emergentes

En este apartado nos concentraremos en el nivel de análisis intermedio del nuevo institucionalismo: las organizaciones. El nivel organizativo en los sistemas locales que nos ocupan está integrado por organizaciones tradicionales y organizaciones emergentes; ambos tipos de acciones colectivas están influenciadas por instituciones, en el caso de las organizaciones tradicionales existe una fuerte influencia de la cultura, mientras que las organizaciones emergentes tienen un fundamento legal, establecido en la institución formal, en la que orientan sus acciones. Nuestro propósito es describir la conexión del nivel institucional con el de las organizaciones y exponer la relevancia de la cultura en la formación de actores colectivos informales, como estrategia de provisión de bienes comunes, que el estado y el mercado no les puede proveer.

Hemos agrupado a los actores locales de las comunidades mazahuas y rurales que nos ocupan en dos categorías: a) actores colectivos tradicionales, y b) actores colectivos emergentes. Los primeros han servido como vehículo de la organización social local, porque mantienen, reproducen y heredan *modos de hacer* y *modos de vivir* de las nuevas generaciones, mediante la memoria colectiva, por lo tanto esta herencia cultural tiene fundamento en la cultura, como institución informal, según North. El segundo tipo de actores es un efecto de la expansión de otras formas de organización que ha incorporado a las nuevas organizaciones en la escena local, en la mayoría de los casos provienen de organizaciones formales.

La diferencia de estos tipos de organizaciones o actores colectivos locales es la naturaleza de su organización, relevante para el enfoque neoinstitucionalista, dado que el origen indica la lógica institucional. Por un lado, hablamos de organizaciones tradicionales donde la acción colectiva está institucionalizada en la cultura y en la comunidad, y cooperar no es sólo un acto individual aislado, sino un acto colectivo que puede llegar a estar internalizado en ciertas categorías socioculturales: prácticas religiosas y económicas.

Las organizaciones tradicionales realizan acciones consensuales, fundadas en la costumbre y la tradición, los miembros no reciben un salario o un incentivo económico, tiende a cooperar y asumir responsabilidades dentro del grupo o grupos de los que forma parte y la recompensa a la participación es el reconocimiento social, respeto, prestigio y mantenimiento de las relaciones colectivas; en consecuencia, pueden continuar beneficiándose de los bienes públicos que se generan en común. En el caso de las organizaciones emergentes, la mayoría son formales, dado que cuentan con un reconocimiento legal, funcionan dentro de una estructura jerárquica, con poder centralizado, donde sus acciones están preestablecidas y cuentan con un fundamento jurídico, su recompensa es económica.

En cuanto a las organizaciones tradicionales, la mayoría son informales y la gente aporta a la acción colectiva tiempo y fuerza de trabajo para obtener a cambio un bien común del que va a beneficiarse, y la transmisión tiene que ver con la persistencia de las formas de cooperación heredadas de una generación a otra, por las ventajas que le proporciona a la gente actuar colectivamente. Este hecho es un rasgo cultural en el caso de las comunidades mazahuas, en el sentido que no puede entenderse la valía de la cooperación fuera del contexto y de la dimensión territorial.

En los últimos treinta años ha sido evidente la transformación de los territorios mazahuas, a la que ha contribuido la migración y la construcción de nuevas formas de colectividad, como las organizaciones emergentes. Por ende, las formas de acción colectiva son más complejas, dada los diversos intereses de los diversos actores, los fines y los medios que las organizaciones poseen para lograr sus objetivos. Los actores colectivos, también tienden a ser actores del desarrollo local, según José Arocena, el actor se define en relación con su acción en la escena social:

Así, son actores locales los vecinos que intentan mejorar la calidad de vida del barrio, de una localidad o un área rural determinada, pero también son actores locales quienes se organizan para mantener y reproducir una determinada situación que genera destrucción de riquezas naturales y destrucción de tejidos sociales.

[...] bajo la fórmula de actor local entendemos todos aquellos agentes que en el campo político, económico, social y cultural son portadores de propuestas que tienden a potencializar mejor las potencialidades locales (Arocena, 2002: 44).

[...] el sistema socioterritorial está formado por un conjunto de actores que interactúan desde sus distintas lógicas específicas. El militante, el voluntario, el profesional, el político, son actores en el territorio. Constituyen un sistema cuya racionalidad está determinada al mismo tiempo por esas lógicas de actor y por las exigencias del ordenamiento territorial. Se trata de un sistema que en muchos casos está en proceso de constitución (Arocena, 2002: 146).

En esta línea de argumentación todos los actores colectivos pueden considerarse como actores del desarrollo local. Se trata de organizaciones formales e informales diversas, con diferentes atributos: de localización, de relación (con otros actores colectivos y con la población objetivo), de recursos y de tamaño.

Esta perspectiva de los actores locales es compartida por la teoría de las organizaciones y el nuevo institucionalismo, donde las organizaciones son los actores colectivos locales, y su acción están relacionadas con el lugar donde se localizan y el contexto, los cuales les proporcionan ventajas y desventajas.

La categoría de actor se adquiere con respecto a la acción que desempeña permanentemente en la lógica del sistema local; un verdadero actor local es portador de alternativas y su acción está conectada a otras acciones y procesos, autores como Arocena (2002) hablan de una potencialidad del o de los actores colectivos para interactuar permanentemente con el sistema local.

El fenómeno de las organizaciones en los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, es un indicador que da cuenta de la transformación de las instituciones, a causa de los cambios socioculturales y económicos de la sociedad mayor. Con estos antecedentes podemos decir que los mecanismos de negociación entre los actores (tradicionales y emergentes) y las relaciones también se están transformando con la presencia de nuevos intereses, recursos, capacidad técnica, profesionalización y grado de especialización.

La antigua acción colectiva de las comunidades mazahuas vinculaba localmente a sus miembros, pero más allá de su procedencia local, los actores colectivos estaban arraigados en la estructura social, la cultura, el sentido de pertenencia y la posesión de la tierra. En estas organizaciones no son comunes las figuras de antagonistas a menos que tratemos cuestiones políticas.

Para el caso de los municipios indígenas mazahuas y comunidades rurales es relevante tratar el proceso de transición de la sociedad civil, porque junto con la migración, supone un cambio en las estructuras institucionales, dada la intervención de nuevos actores colectivos y la reconfiguración del escenario público, con la intensa participación de las mujeres y organizaciones civiles. En este escenario, resulta arriesgado hablar únicamente de sociedad civil porque se trata de un asunto más complejo que involucra a la dimensión institucional y que por supuesto incluye el crecimiento de la sociedad civil.

3.3.1. Acción colectiva en el contexto de la comunidad

Es preciso comenzar aclarando que no pretendemos reducir el complejo social y cultural a los procesos y relaciones sociales que involucra la acción colectiva (reciprocidad, intercambio o ayuda mutua), sino mostrar un ejemplo de la conexión entre las instituciones con el nivel organizativo. En este caso nos concentramos en la institución informal que, como sabemos, es la cultura (sin olvidar la formal) en las comunidades referidas.

El tipo de acción colectiva que nos ocupa proviene de organizaciones informales y formales en los municipios indígenas y rurales; básicamente el propósito de las organizaciones es resolver problemas, satisfacer necesidades y mejorar las condiciones de vida de la población y en algunos casos propiciar desarrollo local.

En México, la comunidad ha sido objeto de estudio de innumerables trabajos antropológicos, donde se ha referido esta institución como el marco de la organización indígena y campesina. Ya Leif Korsbaek, en su *Introducción al sistema de cargos*, destaca el papel de la comunidad como el principio básico de la identidad étnica y la vida colectiva de la experiencia cultural de las comunidades indias (Korsbaek, 1996).

En torno a la comunidad hay un orden de la vida religiosa, política y social, diferenciado de la vida urbana, pero no aislado ni independiente, porque existe influencia de la sociedad hegemónica en los procesos locales. En palabras de Miguel A. Bartolomé “[...] el ámbito fundamental de la vida política es la comunidad, replegada sobre sí misma, y que tiende a mantener la mayor independencia posible, a pesar de encontrarse económica y políticamente articulada con la sociedad global” (Bartolomé, 1997b:168).

En la comunidad existen diferentes formas de acción colectiva. Ya hemos mencionado (en el capítulo I) que la acción colectiva que nos interesa es una acción organizada, persistente en el tiempo e internalizada a través de las convenciones sociales, quizás pueda llegar a parecer una conducta estratégica o espontánea entre quienes la practican. La acción colectiva forma parte de una dimensión cultural porque nos hablan de estructuras inconscientes que existen en la vida colectiva con forma de ayuda mutua, intercambio, reciprocidad y cooperación. A continuación iremos especificando la forma en que funcionan estas relaciones en la comunidad; para iniciar recurrimos a la siguiente descripción que destaca la relevancia de lo colectivo:

[...] para los indígenas mazahuas, más allá de su condición social, son igualmente importantes los eventos de relacionamiento social e integración de la comunidad, así como la asistencia a acontecimientos importantes para la región, en el entendimiento de que la activa participación de los individuos eleva el prestigio y fortalece los lazos de parentesco y afinidad que, como se menciona en otra parte del trabajo, actúan como determinantes en la movilidad social al interior de las comunidades (Patiño, 2006: 82).

Las comunidades mazahuas no son la vuelta a las comunidades utópicas donde los sentimientos de comunidad hermanan a la población, sino que son comunidades que conservan algunas relaciones colectivas que les empujan a ciertos comportamientos cooperativos. En el caso de las comunidades rurales es probable que esos comportamientos cooperativos sean menos frecuentes, pero existen y han posibilitado la creación de bienes públicos que los gobiernos y organizaciones formales no han atendido. Estos tipos de mecanismos colectivos también son descritos en otras investigaciones locales:

La gestión, por ejemplo, se manifiesta en el cuidado y la protección de infraestructura básica de la comunidad tanto productiva como no productiva (mantenimiento de lagos y canales de riego, campos de pastoreo, fuentes de agua, así como centros educativos, de salud y de esparcimiento) y en la obtención de mayores recursos en este particular (negociación de recursos gubernamentales, consecución de proyectos de apoyo de parte de organizaciones no gubernamentales, etcétera). De la misma forma la autoridad comunal asume labores organizativas básicas de la producción en la asignación de tiempos y “cuotas” de los recursos colectivos, particularmente en lo que se refiere a riego y pastoreo, aunque ocasionalmente también participan en la disposición de bienes comercializables contrayendo obligaciones de centro local de acopio (Patiño, 2006: 86).

También es preciso señalar que, pese a la permanencia de las formas colectivas tradicionales y las autoridades tradicionales, en los casos de conflictos penales la autoridad está en manos del gobierno central. No obstante, en la lógica de las comunidades mazahuas existen figuras de autoridad tradicional y actores colectivos tradicionales que regulan los conflictos menores y contribuyen a satisfacer carencias y solucionan problemas colectivos, como puede verse nuevamente en el trabajo de investigación de Juan Carlos Patiño:

En comunidades campesinas tradicionales, como la mazahua, donde las instituciones formalmente constituidas (financieras, de crédito, gubernamentales, etcétera) tienen en la producción una injerencia ocasional, las redes interpersonales y parentales asumen ese rol. De esta forma la confianza y el apego a las normas de la comunidad son la única garantía de pulcritud en las transacciones; por otra parte estas mismas redes determinan la capacidad de respuesta del individuo; es decir, de la misma forma que los ingresos, las propiedades y los avales de una persona la hacen sujeto a un monto de crédito ante una institución bancaria; en las comunidades tradicionales la jerarquía, el prestigio y las relaciones interpersonales especifican estas y otras magnitudes en las relaciones de intercambio (Patiño, 2006: 99).

El intercambio funciona entre grupos relacionados por el parentesco o la afinidad, para proveerse de trabajo, bienes, información o algún otro servicio que no pueden solventar económicamente. Los grupos de intercambio se integran con base en la confianza y las necesidades comunes, siendo ayudados y retribuyendo la ayuda a los demás estableciendo un sistema de reciprocidad donde devuelven trabajo con trabajo.

En las relaciones de intercambio no existe un sistema de recompensas y castigos regulados por una autoridad para asegurar el cumplimiento de las partes; no obstante, funciona porque las personas que participan comparten valores implícitos en los

mecanismos de reciprocidad, y cuando alguien falla, tácitamente se excluye, porque se rompe la cadena de reciprocidad y esa persona pierde la confianza de su grupo (familiar o social) para ser receptor de ayuda.

Las comunidades mazahuas y rurales han sostenido formas de acción colectiva basadas en la ayuda mutua y reciprocidad en forma recurrente; si las personas siguen estando dispuestas a dar un bien o un servicio para una causa común es posible que se beneficien también de ese bien o acción. Esta hipótesis no es nueva, ya que inspiró los trabajos del antropólogo Maurice Godelier sobre el *don* “si el don se localiza en todas partes, no puede ser únicamente una manera de compartir lo que se tiene, sino también una manera de combatir lo que no se tiene” (Godelier, 1998: 19).

Ciertamente la razón de la continuidad en el tiempo de la ayuda mutua, intercambio, reciprocidad y cooperación, en diversas formas de acción colectiva en las comunidades referidas, se debe a la insuficiencia de la renta, la necesidad de satisfacer diversas necesidades y las normas, valores y creencias compartidas que han legitimado estas prácticas, y más aún, son un rasgo cultural de las comunidades indígenas.

La práctica de la ayuda mutua puede asemejarse al *don* que describen Marcel Mauss y Maurice Godelier, donde un don es un acto voluntario, individual o colectivo:

Donar parece instituir simultáneamente una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado. Por medio de esta deuda, se convierte en su deudor y por ello se halla hasta cierto punto bajo su autoridad, al menos hasta que no haya «devuelto» lo que se le donó (Godelier, 1998: 25).

Podríamos decir que existe un paralelismo entre el don y el intercambio de bienes y servicios al que nos referimos en las comunidades indígenas y rurales, porque ambos tienen un sentido; además, los objetos y bienes de cambio, al igual que el don, ponen movimiento y circulan en sentido dentro de un grupo, de tal manera que todos y cada uno de los miembros puedan hacer uso de ese bien o servicio.

De la misma manera que en el don, las personas que participan en estos grupos lo hacen por su propia voluntad, estableciendo vínculos de solidaridad y dependencia. Esto resulta muy significativo en nuestro análisis de la cultura o institución informal porque es la forma en la que se relacionan los miembros de una sociedad, como explica acertadamente Godelier.

Pues lo que se produce o reproduce, a través del establecimiento de esos vínculos personales, es el conjunto, o bien una parte esencial, de las relaciones sociales que constituyen los cimientos de esa sociedad y le imprimen cierta lógica global que, al mismo tiempo, es fuente de la identidad social de sus miembros, individuos y grupos. En suma, lo que se manifiesta a través de los objetivos que persiguen, las decisiones que toman, o las acciones que emprenden voluntariamente los individuos y los grupos que componen una sociedad dada, no son solamente sus voluntades personales, sino necesidades a-personales o im-personales ligadas a la naturaleza de sus relaciones sociales, necesidades que resurgen sin cesar de la producción-reproducción de dichas relaciones (ya se trate de relaciones de parentesco, de poder, de relaciones con los dioses y los espíritus de los muertos, etc.) (Godelier, 1998:151).

Según Godelier el don es un acto, pero también es un objeto que puede representar, significar y totalizar el conjunto de las relaciones sociales; posee una propiedad

simbólica y una material. Para Godelier el don y el intercambio son producto de fuerzas subyacentes, por necesidades involuntarias, impersonales que *actúan de manera permanente sobre los individuos*, “sean cual fueren la forma y grado de conciencia que los actores tengan, individual y/o colectivamente, de esas necesidades” (Godelier, 1998:151). Godelier no habría podido describir mejor esas fuerzas invisibles inherentes a la cultura que no sólo guían nuestro comportamiento, sino nuestro sentido común, nuestra apreciación lógica, estética y moral.

El trabajo de Godelier ilustra lo que los neoinstitucionalistas Roger Friedland y Robert R. Alford (1999) llaman *la fuerza de la institución informal* en las prácticas y construcciones sociales (donde hay tanto componentes simbólicos como materiales). El componente simbólico hace que el bien o servicio (material) que circula dentro de un grupo, sea más que un objeto o acto, debido a que induce al grupo a una conciencia colectiva de la reciprocidad, devolución o pago de ese bien o servicio que reciben; esa conciencia individual y colectiva es la garantía de cumplimiento que comparten todos y cada uno de los participantes al cooperar.

El componente simbólico-material de las reglas culturales en la comunidad indígena mazahua, se manifiestan en códigos de conducta como el intercambio, la ayuda mutua, la cooperación, la acción colectiva y el orden. De esta manera, los bienes que circulan en el intercambio no se desplazan por sí mismos, ni por medio de fuerzas espirituales o sagradas; sino por fuerzas socioculturales que implican una recompensa o un castigo (diferente de los derivados de las instituciones formales), el beneficio podría ser el reconocimiento del grupo, la castigo podría ser la exclusión de grupo, pero los castigos y recompensas varían en función de la intensidad de la conciencia colectiva. Esta aseveración es el origen del supuesto de que: A mayor intensidad del sentido de pertenencia a la colectividad, menor es la posibilidad de que surjan conductas oportunistas en la acción colectiva de comunidades indígenas y rurales. Supuesto que dejaremos pendiente para futuras investigaciones.

Hablamos de un tipo de intercambio diferente del mercantil, porque implica un proceso cíclico y continuo que no termina con el pago o devolución del bien o servicio, sino que continua en las relaciones sociales establecidas; su origen, desarrollo, transmisión y reproducción dan cuenta de su práctica recurrente, sobre todo en las comunidades indígenas donde su intensidad es mayor que en comunidades rurales, por estar más ligado a la provisión de bienes y satisfacción de necesidades, mientras en las comunidades rurales existen otras alternativas de provisión.

Para las personas de las comunidades indígenas, ayudar significa proveerse de bienes y servicios necesarios para su subsistencia, como en el caso de los trabajos del ciclo agrícola, en que la gente que no puede contratar mano de obra puede obtenerla en grupos pequeños de amigos y familiares donde accede a proporcionar trabajo que le será devuelto en una cadena de ayuda mutua donde todos los participantes se beneficien por igual.

La semejanza entre el don y la ayuda mutua es que se trata de actos personales asociados a diversas prácticas de la vida social; por otra parte, las diferencias entre el don y la ayuda mutua son que generalmente la ayuda mutua se realiza entre iguales, ya que no suele haber estatus desiguales entre los miembros de los grupos de ayuda mutua, porque se supone que comparten una misma necesidad y los miembros del grupo no participan sólo por generosidad o deseo de ayudar, sino porque la ayuda que prestan

regresa, y el bien o acto colectivo les supone más beneficio que si se tratará de un acto individual; así que será menos costoso obtener el bien o servicio cooperando que trabajando individualmente.

¿Cómo garantiza el grupo el cumplimiento de la ayuda de los miembros que ya se han beneficiado? Determinar qué obliga a que se cumpla con la ayuda mutua no constituye un enigma como en el caso del don; la ayuda mutua es una manera de obtener bienes y servicios siendo generoso y recíproco, de otra forma, se corre el riesgo de ser excluido del grupo, lo que significa perder la ayuda y quizás el coste no sólo sea material, sino también social (y simbólico), ya que, por tratarse de sociedades tan pequeñas, el desprestigio es una posibilidad de castigo. Este mecanismo de castigo es de naturaleza cultural y evita el problema de la acción colectiva planteado por Mancur Olson (1992); aquí radica la importancia de la institución informal.

Podríamos decir que la ayuda mutua consiste en la circulación de bienes y servicios dentro de un grupo de personas, y está constituida por tres elementos subsecuentes y complementarios: 1) ayudar, 2) recibir la ayuda y 3) la restitución o pago de la ayuda, como lo detallaremos adelante. En las comunidades rurales es posible encontrar prácticas de ayuda mutua, aunque no siempre con la misma intensidad y características de las comunidades indígenas, porque este comportamiento colectivo en cierta forma es una herencia que el mismo contexto va transformando.

La ayuda mutua ha sido un recurso de las comunidades para organizarse, solucionar problemas y satisfacer necesidades colectivas. De esta forma, una comunidad no sólo alude a una noción de totalidad (historia, conocimientos, reglas, orden, saber y gobierno), también cuenta con un nivel organizativo donde podríamos ubicar organizaciones informales y quizás algunas con un grado de formalidad.

Los tipos de asociaciones que surgen en la comunidad las llamaremos *tradicionales* porque se han conservado a lo largo del tiempo y han servido como vehículos para la reproducción cultural. Algunas de ellas son agrupaciones religiosas, culturales, populares y asistenciales tales como: comités religiosos, mayordomías (sistemas de cargos religiosos), redes de solidaridad entre grupos domésticos, organizaciones deportivas, culturales, organizaciones de campesinos (comuneros, asamblea ejidal), trabajo en grupo, trabajo comunitario, formas de asistencia vecinal, relaciones de parentesco y compadrazgo, que describimos a continuación.

- a) Las mayordomías o “sistemas de cargos” de las comunidades indígenas y campesinas de México son organizaciones de tipo religioso: “Los equipos de mayordomías se componen de miembros estables que, por medio del compadrazgo, se comprometen en ayudas mutuas para realizar la veneración de los santos” (González, 2001: 26) ¿Es posible que las mayordomías se vean como una especie de ofrendas destinadas a solicitar o agradecer benevolencias?
- b) La ayuda mutua, “poshte” o “foshte” es una red de solidaridad entre los grupos domésticos, y consiste en la ayuda mutua organizada en torno a los ciclos de cultivo.
- c) El compadrazgo (o también llamado padrinzago) es una forma asociativa relacionada con la actividad religiosa. “Lo peculiar de esta nueva forma asociativa es que el compadrazgo, así como el culto al oratorio, se hereda a las

nuevas generaciones [...] El compadre del oratorio, que es el padrino del “santito” que se venera en dicha capilla familiar[...]

 (González, 2001: 23).

- d) La asamblea comunal es una organización formal federativa y en apego a los usos y costumbres locales, que representa, organiza y defiende los derechos de propiedad comunal, diferenciados en el artículo 27 de la Constitución Política Mexicana y la Ley agraria en México, aunque el tipo de organización obedece al cumplimiento de la ley, la integración de los comités locales la hace la comunidad.
- e) La asamblea ejidal al igual que la comunal, tiene fundamento en el artículo 27 de la Constitución Política Mexicana y es una organización que existe para organizar todo lo relativo a las tierras cultivables en régimen de ejido y resolver problemas relacionados con la tenencia de la tierra. Las familias que poseen ejidos carecen de derechos agrarios que sí tienen los propietarios; así vemos que la posesión de derechos agrarios suele ser un factor importante de diferenciación social.

Lo más evidente de la vida colectiva local es que los símbolos culturales, el escenario local y el entorno material han sido aliciente para la asociación entre la gente; de esta forma, los valores compartidos, las instituciones sociales y el contexto sociocultural local han generado, mantenido y reproducido mediante la cooperación organizaciones relacionadas con la religión, la propiedad de la tierra, las actividades de subsistencia, el ciclo agrícola, la subsistencia, las relaciones sociales, el aprovisionamiento de bienes y servicios, entre otros.

Así, las organizaciones tradicionales son unidades que integran el sistema de organización social colectivo, y existen en todas y cada una de las comunidades con variaciones en la intensidad de la cooperación y en el sentido de pertenencia. En muchos sentidos la acción colectiva de la comunidad es una acción estratégica y funcional, que permite a los individuos proveerse de bienes y servicios de una forma menos costosa (social y económica) que si actuaran individualmente.

3.4 Actores colectivos tradicionales

Como se ha expuesto, los protagonistas de la acción colectiva tradicional en las comunidades mazahuas eran básicamente los hombres adultos, unidos en el ámbito local por intereses colectivos, reproduciendo prácticas culturales en las tradiciones y costumbres; en estas formas de acción colectiva se mezcla el cambio y la permanencia, ambos componentes son propios de las instituciones.

En las propiedades institucionales de la acción colectiva tradicional se fundamenta la legitimidad tanto de las prácticas colectivas como de los actores que las mantienen. Evidentemente la cultura asegura la permanencia de lo colectivo, pero también hay otros mecanismos que determinan la intensidad asociación de los individuos en las comunidades, y estos son: la confianza de que todos los individuos resultarán beneficiados de algún modo; el costo de cooperar dentro de un grupo será menor que actuando individualmente, mantendrán su posición social dentro de la comunidad, reforzaran sus relaciones de ayuda mutua y reciprocidad. Pero todo esto sólo es posible dentro de la lógica de la comunidad, en un espacio próxemico, tal y como Robert Axelrod (1996) lo hizo notar en sus proposiciones sobre la cooperación, debido a que el territorio común favorece la convivencia, el uso de espacios comunes y la frecuencia de trato incrementa las interacciones de los individuos.

En una comunidad indígena y rural es muy probable que toda la gente se conozca, y aunque la interacción se concentre en círculos de parentesco y afinidad, existen una serie de valores compartidos con respecto a las obligaciones sociales, que permiten la preservación no sólo de las acciones colectivas, sino del propio sentido de comunidad de la población.

EL SISTEMA DE CARGOS

Las mayordomías o sistemas de cargos son una forma de organización asociada a la religión católica. Las personas que ocupan los cargos (cargueros) son quienes dirigen y organizan, aportando tiempo, trabajo y dinero, tan sólo a cambio de prestigio en el espacio interno de su grupo. Margarita Nolasco considera que conforman “un auténtico gobierno indio” (Nolasco, 1988:115). En el Estado de México esta institución existe en todas las comunidades indígenas:

Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, tanto en el centro de la República como en el Sureste, con la misma distinción: los cargos religiosos son invariablemente sin remuneración, mientras que los cargos civiles y constitucionales frecuentemente llevan consigo una remuneración económica, según las disposiciones legales.

En todas las regiones donde se ha estudiado el sistema de cargos, la enorme variación de los gastos es un factor conspicuo, y lo mismo en el caso del Estado de México, tanto en lo que se refiere a la inversión de tiempo como de dinero [...].

Existe también una tendencia a compartir los gastos entre un gran número de miembros de la comunidad, en efecto es una regla general en las comunidades indígenas en el Estado de México [...] (Korsbaek, 2009: 42-43).

El sistema de cargos es considerado por la antropología una institución comunitaria porque propicia la organización colectiva y el mantenimiento de relaciones rituales, políticas y sociales. Es una institución que permite la reproducción cultural del grupo donde se práctica y sirve como una unidad o punto de referencia en torno al comportamiento colectivo ritual.

Los indígenas llaman a esta jerarquía “obligación para con la comunidad” o la mayordomía. Sin embargo, es de suma importancia reconocer que dicha jerarquía no puede entenderse sin su vinculación con lo sagrado y lo religioso. En este sentido, el sistema de cargos bien puede referir la normatividad del mundo social y cultural de las comunidades indígenas. Podemos aplicarle al sistema de cargos lo que Radcliffe-Brown le asignaba al sistema de parentesco, cuando decía que éste delimitaba el sistema de derechos y obligaciones. El sistema de cargos indígena del Estado de México define fundamentalmente los derechos y obligaciones de los individuos dentro de una comunidad indígena, pero esta definición no podría ser legítima si el sistema de cargos no fuera una proyección a la comunidad en su conjunto desde la estructura familiar de base y los linajes. Podemos decir así que el sistema de cargos es la proyección de los modelos de parentesco de la comunidad indígena en la medida que la autoridad pública de las comunidades está formada por los jefes de familia (González, 2005:130).

Se puede ver el peso que los hombres tienen en la estructura organizativa de los cargos, puesto que en los registros etnográficos se ha llegado a afirmar que pese a la ausencia de hombres, dados los movimientos migratorios, las mujeres no han ocupado estos espacios. El sistema de cargos es descrito como el centro de la organización religiosa comunitaria, puesto que se mueve en torno a las celebraciones de los santos patronos, de las imágenes religiosas, de la virgen de Guadalupe, la semana santa y la natividad; los cargueros ganan “un aura de sacralidad” en un acto ceremonial público donde el carguero adquiere un estatus de autoridad (González, 2005).

En los cargos existen jerarquías, y esa jerarquía se encuentra asociada con el estatus de las personas; así podríamos decir que la organización del sistema de cargos está representada por las personas que ocupan los cargos más altos, con influencias al interior de sus comunidades. Por ello, no es extraño suponer que existan vínculos entre estos actores y los partidos políticos.

[...] el sistema de cargos es la institución que guía, forma y expresa gran parte del proceso político en las comunidades indígenas y si podemos tener confianza en los partidos políticos como el principal vehículo de la política regional, estatal y nacional, entonces es lógicamente inevitable que estas dos instituciones –una con un importante aspecto político, la otra una institución expresamente política- tengan importantes áreas de contacto (Korsbaek, 2009: 53).

El sistema de cargos hace referencia a una acción colectiva que forma parte del sistema de valores y cosmovisión propiamente indígenas, y podríamos considerarlo como un vehículo primario de organización social local en términos de Richard Adams, porque dicta el comportamiento colectivo de una cultura (Adams, 1975), y dado que el origen de estas formaciones es indeterminado, lo hemos considerado como uno de *los actores colectivos tradicionales*.

Las decisiones que implican a la comunidad indígena se toman en asambleas que reúnen a los mayordomos y a las autoridades civiles; es decir, a todos los jefes de familia, pues finalmente ellos son los mayordomos. Éste es el sentido de la comunidad: una estructura que obliga a los individuos representantes de sus unidades domésticas a estar siempre presentes en los asuntos de la comunidad (González, 2005: 219).

Es preciso mencionar que la organización del sistema de cargos no es exclusiva de las comunidades indígenas; también existen algunas comunidades rurales donde la población reproduce variaciones de esta organización ritual, aunque está escasamente documentada, como es el caso de las comunidades rurales de los municipios que nos ocupan.

En el caso de la cooperación de los cargueros, hablamos de una acción que implica costes económicos, a cambio de la cual el carguero obtendrá recompensas sociales, tales como el prestigio, el reconocimiento y el respeto, que son bienes que no se pueden adquirir en el mercado. Es importante mencionar que para algunos especialistas en el tema, como Miguel A. Bartolomé, los *cargueros* no son líderes, ni representantes, sino *guías o reguladores de la interacción social, política y económica*:

Es decir gente encargada de que la vida colectiva se mantenga dentro de sus cauces que ha seguido siempre, pero no tienen la capacidad de cambiarla. No poseen un poder delegado por la comunidad que les permita modificar la conducta de los demás habitantes o de representarlos ante el exterior (Bartolomé, 1997b: 169).

Tanto Bartolomé (1997b) como Korbaesk (2009) consideran que el sistema de cargos es una institución colonial con componentes tanto hispanos. Ambos estudiosos están de acuerdo a la dificultad de hacer generalizaciones porque cada grupo y cada comunidad han organizado el sistema con base en su propia lógica y circunstancias.

A diferencia de los bienes económicos, el prestigio y reconocimiento ganados no se pueden acumular en gran cantidad y gastar a lo largo de la vida; sino que tiene que renovarse y ganarse casi continuamente, ya que los cargos se ocupan como jerárquicamente donde los participantes van obteniendo mayor rango y por tanto jerarquía, que pueden llegar a perder si incurren en conductas oportunistas.

EL FOSHTE O AYUDA MUTUA

El “poshte” o “foshte” es el nombre en mazahua de la ayuda mutua o solidaridad entre la comunidad y ha sido poco documentado. Las relaciones de ayuda se reproducen principalmente en las comunidades indígenas; no obstante, algunas comunidades rurales de San Felipe del Progreso e Ixtlahuaca preservan estas relaciones de ayuda mutua, que funcionan como recurso complementario en el trabajo y la subsistencia.

Es importante mencionar que no todas las comunidades indígenas mazahuas llaman foshte a la ayuda; pero aunque el nombre varía de comunidad en comunidad, se trata del mismo tipo de sistema de relaciones sociales de reciprocidad y ayuda mutua. La ayuda consiste específicamente en el intercambio de trabajo, comida, dinero, utensilios, animales, bebidas, información, entre otros, como complemento para una actividad, trabajo o celebración y se realiza todo el año, principalmente durante el ciclo agrícola y en las ceremonias religiosas⁹³, enfermedad, defunciones (esta ayuda es más voluntaria que recíproca), entre otros.

⁹³ Para la población de las comunidades de la montaña en San Felipe del Progreso la práctica de la ayuda mutua en las celebraciones religiosas ocupa un lugar relevante, los habitantes de la comunidad de Mavati comentan que cuando se caso el hijo de uno de ellos recibió de la gente de su comunidad: 37 guajolotes,

[...] la fusión de dos o más familias nucleares con parentesco consanguíneo y político para realizar el trabajo agrícola en las diferentes fases del ciclo del maíz (*Zea mays*), por la carencia de medios de producción yuntas⁹⁴ o mano de obra; también se presenta en las fiestas religiosas y familiares. La característica de este sistema de ayuda es que existe reciprocidad de mano de obra o de bienes materiales entre las unidades domésticas que participan en las actividades antes mencionadas (Antonio, 1998: 75).

El foshte o ayuda puede entenderse como un sistema de supervivencia mediante el cual los participantes pueden obtener beneficios mayores trabajando colectivamente que individualmente. Cada uno de ellos aporta al conjunto una ayuda que funciona como intercambio recíproco porque regresará a cada uno de los miembros del grupo.

Los actores colectivos emergentes describen el foshte de la siguiente manera:

Si, la forma de conducirse por ejemplo de los mazahuas o de los otomís, que son básicamente las etnias que estamos atendiendo, aquí los mazahuas tienen un, una forma de producción que es el foshte, que es dijéramos ehhhhhhh ayuda mutua, trabajo comunitario para lograr objetivos comunes, que son verdaderamente una fortaleza, y en ese sentido hemos procurado fortalecer esa forma de conducirse, porque el espíritu de los grupos solidarios está inspirado precisamente en el foshte mazahua, o en el tequio que era pues, eh en los nahuas no?, este es el foshte mazahua, una forma de familia ampliada que se unen para apoyar, tanto en el, (José Dolores Garduño González, entrevista del 20 junio 2010).

El ejemplo de la *ayuda* puede verse en el cultivo del maíz: los campesinos se ayudan para reemplazar la mano de obra de peones (jornaleros agrícolas) que no pueden pagar durante el ciclo agrícola⁹⁵. La ayuda comienza cuando se integra un grupo de familiares y amigos que requieren trabajo para sus terrenos de cultivo, luego cada uno de los miembros del grupo aporta trabajo, y quién recibe se encuentra en deuda con quienes lo han ayudado, así está obligado a ayudar en las jornadas del resto del grupo. De esta manera, la ayuda (el trabajo) se va rotando hasta concluir la actividad (escarda, siembra, cosecha u otra) en todos los terrenos de cultivo, y al final cada integrante recibe el equivalente de trabajo aportado.

Con respecto a las celebraciones y ceremonias religiosas, el antropólogo Efraín Antonio proporciona algunas referencias del foshte en los matrimonios en la Delegación de Santa Ana Nichi “[...] desde el momento que el novio avisa a sus padres el deseo de unirse con su pareja, comienza a funcionar el foshte en el parentesco consanguíneo y político, por ejemplo, a toda la parentela patrilineal y matrilineal de los padres del novio [...] la familia que celebra la boda tiene presente lo que colaboró cada uno de sus

37 borregos, 7 puercos, 25 pollos, 150 cartones de cerveza (sobraron 30), 15 cajas de refresco por amigo, 30 kilos de tortillas y además hay gente que ayuda con el trabajo. De esta manera, a veces en la casa donde se hace la fiesta ya no gastan nada, “Cuando uno recibe ya no puede retroceder”. El señor que recibió la ayuda explica que él se ganó esa ayuda porque siempre contribuye generosamente en su comunidad cuando hay necesidad (celebración, enfermedad, defunción) y lleva un borrego o guajolotes o cervezas o lo que tenga, así que la ayuda funciona como intercambio. “La gente a quienes ayudo, me ayudan de la misma manera, así quien ayuda más, recibe más ayuda”. También identifican a la comunidad de El Fresno en San Pedro (ubicada en las partes más altas de la montaña) como uno de los lugares donde hay más ayuda mutua.

⁹⁴ Uso del arado de metal por animales de tracción (caballos o ganado vacuno).

⁹⁵ El ciclo agrícola de los terrenos de cultivo de temporal está integrado de diversas actividades de preparación de la tierra durante el año, para la producción de maíz: roturar (diciembre), doblar (enero, febrero y marzo), sembrar (marzo-abril), escardar (dos veces una en mayo y una en junio), desyerbar y por último cosechar (noviembre).

parientes, para que el día que realicen el mismo evento, pueda corresponder y ayudarlos; [...] Tanto los que solicitan ayuda como los que la prestan, tienen presente el siguiente principio «el tiempo es cíclico y con el tiempo la necesidad que tiene uno, vuelve a surgir» (Antonio, 1998: 124-125).

Existen antecedentes del foshte en la tradición oral y trabajos etnográficos que describen la estructura del foshte en los ranchos y haciendas desde principios del siglo XX. El foshte o ayuda no ha sido preservado en todas las comunidades, ni en todos los ámbitos de la vida cotidiana; para los que menos tienen resulta una alternativa de subsistencia, y para las familias autosuficientes no resulta necesario y no suelen formar parte de grupos de ayuda.

El tamaño de los grupos de ayuda y reciprocidad suele corresponder a la extensión de los terrenos de cultivo y la duración de los procesos del ciclo agrícola, a fin de terminar la actividad para todo el grupo en el tiempo programado. El funcionamiento de la ayuda es tácito, no está escrito, ni hay ningún acuerdo previo, es una forma de conducta y correspondencia dictada por el sistema de valores y la función que estas ayudas representan en la producción y reproducción social. En el caso de las actividades agrícolas se registra lo siguiente:

En el foshte, no se buscan asistentes de mano de obra en el trabajo agrícola, se comunican unos con otros para llevar a cabo determinada actividad; no existe la exigencia de una comida especial, ni de bebida. La hora de entrada y de salida no está definida, se puede iniciar muy temprano a las 6:00 a.m. y terminar muy tarde a las 18:00 p.m. Los alimentos, las bebidas, la hora de entrada y salida no son razones para que el siguiente día dejen de asistir al trabajo, sucede solamente por causa de enfermedad, defunción o algún problema familiar. El sistema de pago es el antagonismo del foshte (Antonio, 1998: 117).

Según la etnografía de Efraín Antonio, a esta reciprocidad se le conoce en otras comunidades con nombres como *mano vuelta*, y funciona de la misma manera que en Santa Ana Nichi. Al final la gente que más ayuda gana un reconocimiento que le da cierta autoridad o prestigio al interior de su comunidad o familia extensa; claro que esto no es algo que lo mencione la población, sino que es producto de la observación directa.

La ayuda se realiza dentro de un selecto grupo de amigos y familiares. Esta privilegiada agrupación no sólo se funda en el interés, la ganancia o el provecho, sino que la elección tiene que ver con elementos simbólicos e informales como la confianza y los sentimientos, que al final refuerzan las relaciones, la obligación social y el valor del intercambio y la reciprocidad.

EL COMPADRAZGO

El compadrazgo o también llamado padrinazgo, representa un fuerte vínculo que las personas y las familias establecen a partir de la celebración de ritos religiosos y relaciones de afinidad. Autores como Margarita Nolasco describen al compadrazgo como una forma de parentesco en los pueblos indígenas:

Una forma ritual de parentesco es importante en el mundo indio, el compadrazgo. Este se da no sólo en la relación religiosa católica, como el bautizo, cuando un niño es llevado a

bautizar por un adulto, quien adquiere relaciones especiales de parentesco con el padre del niño –serán compadres- y con el niño mismo –ahijado/padrino-; o la boda, que es apadrinada por parejas que así adquirirán también un parentesco ritual tanto con los contrayentes como con los padres de éstos; sino también se participa de compadrazgo cuando se apadrina la construcción de una casa, de un pozo, el paso de una persona bajo la túnica del santo, el llevar o ayudar a enterrar a un pariente, etcétera. Los motivos del compadrazgo, adaptado al mundo indio, son de gran diversidad, y constituye una forma ritual de parentesco muy importante, muy cohesiva y sobre todo, muy extendida en la organización social india (Nolasco, 1988: 114).

Sin embargo, en los municipios que nos ocupa, este tipo de relación no sólo es importante entre la población indígena, sino también entre la población no indígena.

El funcionamiento de los diversos tipos de organizaciones tradicionales informales evidencia la fuerza social de las instituciones informales, que no sólo dictan las normas y definen la reconstrucción de hábitos colectivos que han de preservarse, sino que influyen en las elecciones de los individuos que comparten una cultura. Los valores que las personas otorgan a las obligaciones sociales, son la fuerza que preserva las acciones colectivas, y funcionan como una especie de códigos de conducta que garantizan el cumplimiento de los acuerdos, sin necesidad de que exista un contrato de por medio o el uso de la violencia.

Podemos ver en las acciones colectivas la presencia de los elementos materiales y simbólicos que han referido Roger Friedland y Robert R. Alford (1999), ya que los objetos y servicios (como el trabajo) que circulan son más que una mercancía, y no sólo satisfacen necesidades de uso, sino que nos revelan el sentido de la reciprocidad dentro del grupo u organización, donde a su vez se refuerzan los vínculos, la recursividad de las acciones colectivas y su trascendencia por generaciones en forma de actos de reproducción sociocultural.

Por ejemplo, las recompensas de cumplir con las obligaciones sociales están relacionadas con el reconocimiento, la reputación y la garantía de permanecer en el grupo (elementos simbólicos), esto sumado al complemento que representa el sistema de relaciones a la economía de subsistencia (elementos materiales).

En el ámbito de la comunidad no es necesario mantener costosas instituciones para lograr que los actores y los agentes cooperen, tal como ya lo ha referido North (North, 2006), pues aunque se trata de sociedades simples, la densa red de relaciones de intercambio recíproco soluciona también el problema de la información incompleta, asegura el cumplimiento obligatorio, y por lo tanto, reduce la incertidumbre, porque las operaciones son recurrentes, y la repetición de estos procesos ahorra gastos de vigilancia y medición. De esta forma, podemos decir que el intercambio y la cooperación son pautas culturales internalizadas en las relaciones sociales, y el incumplimiento conlleva como sanción el desprestigio social.

Es importante indicar que para el nuevo institucionalismo también es importante la familia, porque para esta perspectiva sigue siendo la unidad básica de asociación en la sociedad, y las reglas que obedecen los miembros de la familia tienen importantes efectos en las relaciones con la comunidad (Knight, 1992).

Para el caso de las asambleas comunales y ejidales son actores colectivos con raíces en las instituciones formales e informales, debido al ejercicio de sus facultades de jurisdicción

federal, pero han adoptado consideraciones culturales locales en la elección de las autoridades comunales y ejidales.

LA ASAMBLEA COMUNAL

Consiste en una organización con fundamento legal del ámbito federal que se encarga de organizar y representar a los propietarios de tierra del régimen de propiedad comunal. Este organismo sirve para la resolución de conflictos y toma de decisiones con respecto al régimen de propiedad que lleva su nombre. Aunque la figura máxima es el Delegado de bienes comunales, la toma de decisiones es consensada, hecho que en términos de la acción colectiva sirve para limitar el comportamiento individual y oportunista de los actores. Miguel Bartolomé describe la asamblea comunal en el contexto indígena:

En la experiencia política indígena, el órgano fundamental para la toma de decisiones es la asamblea comunal, dentro de la cual los procedimientos decisorios suponen básicamente lograr en consenso, no la mayoría. [...] Se puede no estar de acuerdo con las conclusiones de la asamblea, pero todos aceptarán la legitimidad del mecanismo deliberativo. Cabe apuntar, sin embargo, que es frecuente el faccionalismo comunitario que puede dividir a un pueblo en mitades antagónicas y que tiende a obstaculizar el desarrollo de los comportamientos políticos colectivos (Bartolomé, 1997b: 170).

Los propietarios de tierra en régimen común reciben el nombre de comuneros, y a partir de la Reforma Agraria de 1992 pueden ceder los derechos de sus parcelas a familiares o vecinos, a fin de no desintegrar la unidad económica y social que supone la propiedad comunal. La Asamblea de bienes comunales sigue siendo el órgano supremo de la comunidad, y tiene la función de impedir que la decisión de los comuneros sea contraria a los intereses colectivos; ciertamente el comunero tiene derecho a decidir el destino de sus tierras, siempre y cuando este derecho se ejerza democráticamente y de conformidad con el resto del grupo de propiedad comunal.

En las comunidades de los Municipios de Ixtlahuaca y San Felipe, las tierras de uso común que aún no han sido destinadas al asentamiento humano, son para uso común de los núcleos agrarios, y constituyen una zona fundamental para el sustento económico de la vida de la comunidad. En el caso de las parcelas, los comuneros son los titulares de los derechos agrarios.

Podríamos considerar a la asamblea ejidal como un tipo de organización mixta, debido a que pertenece al grupo de organizaciones formales, pero también podemos identificarla como una organización tradicional, en el sentido de que ha servido como vehículo de la organización social local, donde la elección de autoridades se realiza con base en la valoración de la comunidad, no se trata de autoridades impuestas, sino de la apreciación de las personas. Tanto la elección del delegado, secretario y tesorero, como los asuntos relacionados con los comuneros se someten a consideración de la asamblea. Este organismo no sólo es legal, sino también está legitimado por la población e institucionalizado en la costumbre y la tradición.

LA ASAMBLEA EJIDAL

Es una organización formal, dependiente del gobierno federal, encargada de la toma de decisiones a nivel local de la tierra bajo el régimen de propiedad ejidal. El ejido es una forma de propiedad de la tierra que nace del movimiento de reivindicación agraria encabezado por Emiliano Zapata en la Revolución Mexicana. En el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940) otorgó a los trabajadores derechos sobre las tierras, a través de la Reforma Agraria.

El ejido ha sido una forma de propiedad de la tierra. La asamblea ejidal es el organismo representativo que tiene como consigna salvaguardar los derechos agrarios de los ejidatarios al interior de las comunidades agrícolas e indígenas de la República Mexicana. Aunque el nombre de ejido hace referencia a una forma de organización española de las tierras, la tenencia tiene características que se acercan al *calpulli*, vieja propiedad indígena, cuya particularidad es que su propiedad es comunal e intransferible. Sobre el ejido Alfonso Caso explica:

[...] desde la ley del 6 de enero de 1915, fue concebido como una propiedad comunal perteneciente al pueblo, y no consistía sólo en tierras de agostadero para el ganado, aunque las comprendía, sino fundamentalmente en tierras de labor, ya fueran de riego o de temporal. Más tarde, en 1917, la institución ejido quedó incluida en el artículo 27 de la Constitución y en las leyes agrarias que se dictaron para llevar a la práctica el precepto constitucional [...] el individuo no sólo tiene derecho a explotar su parcela, sino que tiene el deber de hacerlo, pues si no lo hace, la comunidad, por medio de sus órganos de acción, puede privarlo de ella, y darla a otra de las personas que tienen derechos agrarios (Caso, 1980:126-127).

La asamblea ejidal es el órgano de acción de la comunidad que se desprende de la tenencia comunal llamada *ejido*, y surge para organizar, representar a los propietarios de tierras ejidales y resolver problemas relacionados con la tenencia de la tierra, ya que esta forma de propiedad supone derechos ejidales diferenciados de la propiedad privada, a quienes ostentan la categoría de ejidatarios. Hasta 1992 las familias que poseían ejidos no contaban con derechos agrarios, y las tierras del ejido y la comunidad pertenecían a la Nación, los campesinos sólo tenían derecho a trabajarla; así, la posesión de derechos agrarios ha sido por muchos años un factor importante de diferenciación social.

[...] a partir de la posesión o carencia de estos derechos, los jefes de familia adquieren el status de propietarios que les permite participar en las asambleas ejidales, donde se discuten y se deciden muchos aspectos de la vida de la vida de las comunidades que a menudo rebasan el ámbito de lo estrictamente agrario. La marginación de los espacios de decisión resulta más significativa en los casos de ejidos que poseen recursos comunes de fuerte importancia social y/o económica, como sucede en muchos ejidos forestales. En los ejidos que han desarrollado una economía forestal, el acceso o carencia de derechos agrarios tiene impactos directos sobre la estratificación socioeconómica” (Merino, 2004: 132).

La organización del ejido está definida y sustentada en la Ley Agraria y en el artículo 27 de la Constitución Política, que establece dos órganos de representación: el comisariado (ejidal y de bienes comunales) que cuente con presidente, secretario y tesorero –propietarios suplentes- y el comité de vigilancia en el que existen los mismo cargos, cargos que a su vez son ocupados por personas que cuentan con un prestigio o jerarquía por su participación dentro de su comunidad. En estos casos, se han

desarrollado modernas formas de institucionalidad para el manejo de los recursos, con base en las tradiciones organizativas de la comunidad.

La reforma al artículo 27 reconoce la propiedad de la tierra de las comunidades y ejidos y otorga a los propietarios la facultad de ejercer sus derechos, hecho que no aprobaba la Ley Federal de la Reforma Agraria derogada en 1992. La nueva Ley Agraria permite vender o enajenar los derechos parcelarios, adquirir el dominio pleno de la parcela, así como venderla.

El comisariado ejidal decide todo con respecto a las tierras bajo el régimen de propiedad ejidal, por encima del poder municipal. El cargo que se otorga dentro de la asamblea ejidal y que está vinculado a la vida colectiva de la comunidad y a la relación de la comunidad con el exterior, al igual que el Delegado Municipal, es un guardián del sistema de cargos:

Por ejemplo, en la montaña el comisariado ejidal es el encargado de resolver todas las cuestiones referentes a la tenencia de la tierra de los vecinos de la comunidad; en este sentido, se vincula estrechamente con el mundo exterior. Sin embargo, su vínculo con el mundo interno es intenso, pues su relación con los mayordomos se define por una obligación: la de vigilar que cada uno de los equipos de mayordomía esté integrado por seis individuos. De esta manera, el comisariado ejidal es un guardián de la organización tradicional de los cargos.

Otra función del comisariado ejidal es la de negociar con la Reforma Agraria lo referente a las tierras de la comunidad, como linderos o expedientes de derecho ejidales, y cuidar que la tala inmoderada del bosque no se generalice (González, 2005: 151).

Es posible encontrar en algunas comunidades que la gente que ha ocupado algún cargo religioso también llega a ocupar cargos políticos como el de comisariado ejidal o comisariado de bienes comunales.

Desde el punto de vista de Bartolomé existen tres líneas fundamentales para la práctica política en la comunidad: “la normatividad del pasado, la jerarquía y el consenso” (Bartolomé, 1997b: 170). El sistema de normas y valores heredados se mantiene en la memoria colectiva, en los usos y costumbres, en la continuidad de los roles en la vida familiar y comunitaria. Las jerarquías tradicionales pueden tener una variedad de configuraciones en cada comunidad. En todas las comunidades hay grupos de interés y gente que tiene el don de la palabra y la capacidad de actuar como oradores de la comunidad; además de los cargueros, que con frecuencia son gente de respeto y de prestigio, también hay líderes vinculados a partidos políticos, al control de recursos económicos o naturales, entre otros. El consenso está dado por órganos como la asamblea comunal y la asamblea ejidal, donde las decisiones son tomadas en grupo y votadas, así la legitimidad está dada por la elección de una mayoría.

LOS GRUPOS COMUNITARIOS

En el interior de las comunidades existen otro tipo de grupos que se integran por tener en común alguna carencia, problema o necesidad, situaciones que conducen al desarrollo de la solidaridad y la acción colectiva, por la posibilidad que suponen para

resolver o proveerse colectivamente, sobre todo en el caso de obras o servicios públicos en las comunidades periféricas.

La acción colectiva comunitaria es una respuesta colectiva de la población ante dificultades en el entorno o deseo de mejora colectiva. Así, las posibilidades de que surja la cooperación en contextos adversos, llegan a ser comunes en estas comunidades, y un ejemplo se de estas formaciones colectivas se observó en la comunidad de San Lorenzo Toxico, ubicada en el municipio de San Felipe del Progreso. Esta comunidad tiene un río que la divide en dos manzanas, por lo que en temporada de lluvias, cuando el nivel del agua sube, los habitantes tienen complicaciones para pasar de una manzana a otra, motivo por el que comenzaron a agruparse para gestionar ante las autoridades municipales un puente, y cuando les proporcionaron algún material, mediante faenas (trabajo colectivo) hicieron el puente, y después de eso siguieron trabajando colectivamente en la gestión para tener luz eléctrica, en la construcción de una cancha de fut bol, y luego en la construcción de una secundaria, como lo refiere una persona de la comunidad:

Solicitamos al Ayuntamiento de Ixtlahuaca una secundaria, pero no nos hacían caso, porque decían que podíamos enviar a nuestros hijos a la escuela a Ixtlahuaca o a Toluca y no tomaban en cuenta la dificultad y el costo que representa para nuestras familias el transporte diario, y la verdad no esta tan sencillo, parece cerca si uno tiene coche y aquí no había mucho transporte público, así que comenzamos a buscar apoyo por varios lados, y a trabajar, un diputado nos dio cemento y varilla y entre nosotros nos cooperamos para comprar tabique, luego cuando el presidente vio que ya estábamos construyendo la escuela, nos regaló unos bultos de cemento y hasta vino a inaugurar la secundaria. Y ese día le dijimos: “Y sí no tienen dinero para pagarle a los maestros, nos avisan y nosotros les pagamos” (risas), pero no, ya después si les pagaron ellos [...] Ahora estamos construyendo nuestra iglesia, igual con trabajo de todos, pero nos está apoyando mucho un muchacho que tiene la casa de materiales, ellos se dedican a colocar pisos de pasta y trabajan para muchas empresas [...] (Sr. Primo Galván Martínez, San Lorenzo Toxico centro, 14 de abril de 2010).

Otro ejemplo de experiencias colectivas comunitarias son los grupos de mujeres y hombres que agrupan para ser beneficiarios de programas productivos de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región de Ixtlahuaca (UCIRI), dependiente de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En estos casos, este organismo gubernamental sólo proporciona financiación para proyectos productivos colectivos de población indígena y los proyectos beneficiados son de varios tipos, ganaderos, agrícolas, artesanales, musicales, entre otros.

Entre los beneficiarios del programa seguimos a un grupo de mujeres que realizan bordados artesanales de manteles y servilletas. Este grupo se inició el 5 de diciembre de 2004. Las integrantes refieren sentirse más independientes con los ingresos que les proporciona la venta de sus costuras, debido a que les sirve como complemento del ingreso familiar; asimismo relatan que en algunos casos los hijos les ayudan en la costura, y una señora integrante del grupo, con los ahorros de sus bordados compró una máquina de coser y ahora puede hacer más trabajos en su hogar. Adicionalmente al trabajo colectivo de bordado, se dedican a trabajar el campo y atender el hogar. El producto de su ingreso lo destinan para apoyar los gastos de sus hijos en la escuela, pagar alguna faena, o donde haga falta. Con el dinero que les da la UCIRI, lo distribuyen y cada una va a comprar su material en la ciudad, y después se reúnen para bordar en grupo (fuente: Josefina Victoriano Domínguez, Santa María del Llano, Ixtlahuaca, 8 de junio de 2009).

3.5 Actores colectivos emergentes: las asociaciones civiles

Como bien lo identifica José Luis Coraggio (2006), no todo lo público es propio del gobierno, ya que existen otras instancias meso-sociales de organizaciones colectivas, como: iglesias, organizaciones sociales, corporaciones y asociaciones de diversos tipos, sindicatos, movimientos, *organizaciones no gubernamentales* (ONG), entre otras. Este amplio repertorio de actores colectivos se ha insertado en la vida pública de los municipios en México.

En la realidad de las comunidades mazahuas de Ixtlahuaca y de San Felipe del Progreso intervienen un complejo sistema de actores, a los cuales se han insertado otros más en los últimos años, cuyo origen es: a) gubernamental, y b) no gubernamental. En el primer caso podemos hablar de programas de proyectos productivos, de desarrollo rural, pero también los partidos políticos. En el segundo caso están principalmente las ONG, cuya lógica de intervención es externa o exógena, y pueden considerarse actores locales, en tanto se insertan en las comunidades en donde actúan (Arocena, 2002).

En los municipios mazahuas, como San Felipe del Progreso, las organizaciones colectivas tradicionales, los actores civiles y económicos, las asociaciones civiles y otros actores colectivos que interactúan en los espacios públicos, presentan una configuración compleja y diversa de la sociedad civil, debido a las características socioculturales de la región.

En su labor han desarrollado diversas actividades como: asesoramiento sociorganizativo a grupos, asistencia técnica a experiencias productivas, formación de actores locales, capacitación de pequeños productores agrícolas, asistencia a sectores específicos de la población (mujeres, jóvenes, niños, adultos mayores), diagnósticos, estudios e investigaciones aplicadas, sistematización de información, difusión en los medios masivos de comunicación.

Los partidos políticos también pueden ser considerados como nuevos actores colectivos. Es cierto que su presencia en los municipios puede remontarse a la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, no es hasta el año 2000 cuando en México podemos hablar realmente de alternancia política⁹⁶. Para José Arocena (2002) los partidos políticos son más que militantes socioterritoriales si se comprometen y corresponsabilizan con la sociedad civil en las acciones territoriales para el desarrollo de la sociedad local.

De esta forma, la lógica política se trasciende a sí misma; el actor político sale de la escena cerrada de los concejos o de las juntas, de las alcaldías o de las intendencias, para volverse corresponsable de iniciativas y nuevas formas de promoción del desarrollo. El dirigente político se presenta en la escena territorial como un actor más —con su especificidad propia, que surge del sufragio—, pero articulando su racionalidad de actor con las otras racionalidades que se expresan en el territorio (Arocena, 2002: 145).

Como hemos expuesto, el sector organizativo se compone por un lado de organizaciones tradicionales que conservan, reproducen, renuevan y adaptan los patrones culturales de los pueblos originarios, y mediante procesos de endoculturación cambian e integran elementos de otras culturas con las que mantienen contacto; por otro

⁹⁶ Después de un período de más de 70 años en que todos los Presidentes de México habían sido militantes del Partido Revolucionario Institucional.

lado, se encuentran las organizaciones emergentes que son asociaciones civiles, partidos políticos, fundaciones, patronatos, grupos de proyectos productivos, entre otras.

3.5.1 Sector de las organizaciones en Ixtlahuaca

La estructura organizativa es compleja ya que en ambos municipios trabajan organizaciones gubernamentales de escala federal, estatal y regional; sin embargo, el sector de las organizaciones en Ixtlahuaca presenta diferencias importantes con respecto a San Felipe del Progreso. Mientras en San Felipe hemos observado la presencia de asociaciones civiles asistenciales, en Ixtlahuaca existen diferentes niveles organizativos; en primer lugar podemos encontrar a organizaciones gestoras, cuya finalidad es orientar, capacitar y gestionar créditos a organizaciones tradicionales ante diversas dependencias del gobierno del estado o federales.

Estas organizaciones gestoras tienen una cobertura regional y mantienen canales de negociación, a través de los cuales determinan la dimensión territorial de sus actividades. Como parte de los servicios que las organizaciones gestoras ofrecen a los campesinos para que puedan ser beneficiarios de programas sociales o proyectos productivos, promueven la formalización de los grupos; es decir, les ayudan a constituirse como figura legal.

Una vez que una organización campesina ha logrado constituirse formalmente, las agencias gubernamentales las identifican como Asociación Local de Productores Rurales (ALPR) o cooperativas. La relación entre las organizaciones gestoras y los campesinos, puede apreciarse en el siguiente fragmento de una entrevista realizada a un capacitador de desarrollo rural, del gobierno federal:

A. Y en tu experiencia ¿te parece que los grupos o las ALPR están..bueno han tenido éxito, han funcionado, han tenido impacto?

E2. Mira, muchas sí y... como cualquier empresa ¿no?, o sea, el porcentaje de éxito es muy bajo, van a tener un pico y luego van para abajo, lo que les falta comercialización sobre todo, en el caso del ejido ¿no?, de lo agropecuario, pero pues igual que cualquier empresa, la otra cuestión es que al campo, o sea los grupos campesinos no les interesa tanto esto, porque para ellos es, en primera es muy complejo, es parte de la complejidad que te pone el mismo gobierno, te dice “voy a destinar x millones de pesos para el campo, porque los diputados ahí lo están peleando” y sí, en verdad lo destinan y que bueno, pero te dicen sí ahí está, pero la Secretaría de Hacienda es la que pone las reglas de operación, ahí es donde ponen los candados, o sea lo complejo. No es lo mismo que estas del otro lado, te digan, sabes que, para que bajen \$180, 000.00 (ciento ochenta mil pesos) para tu grupo necesitas traerme credencial de elector, copia del acta, si está mal en una pues ya, te tienes que constituir como una asociativa legal, tienes que traer este, abrir una cuenta en tal banco, este con un esquema de capitalización, y...o sea, te van diciendo, aparte de que tienes que ser de una zona marginada, tienes que estar....

A. ¿Aportar recursos económicos?

E2. No porque ya tienen un, hay un, ya tienen cuáles son las zonas más marginadas y si aplica o no aplica y depende de todo, ya si cumpliste con todo, entonces, qué dice el campesino, hay gracias, mejor sigo trabajando y... o sea, se les hace muy complejo, para empezar de todo eso que te dije, ni la cuenta bancaria la podrían ir a abrir mucha gente, porque se le hace muy difícil. Ah y de hacienda son cosas que parecen completamente....

A. ¿fuera del alcance?

E2. Exactamente, entonces, es ahí donde ya surgen los gestores o las organizaciones campesinas. Bueno no ahí, pero es donde tienen su función, quizás, ¿no? Que las organizaciones campesinas tengas eh...

A. ¿Representatividad?

E2. Exactamente, entonces te dicen ¿sabes que, yo como organización campesina tengo médicos veterinarios, ingenieros agrónomos, contadores públicos, biólogos, bla, bla, bla, y también igual contrata, hay quienes se contratan esporádicamente y hay quienes están fijos, no. (Entrevista a un capacitador de desarrollo rural, del gobierno federal 15 de diciembre de 2010)

Algunas de las organizaciones gestoras o intermediarias, son también organizaciones campesinas que están vinculadas directamente con el gobierno estatal y federal, y conocen la forma en la que se tramitan los apoyos a proyectos agrícolas y ganaderos principalmente; las gestiones se realizan hacia organismos como SEDAGRO (Secretaría de Desarrollo Agropecuario) y SAGARPA (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación), los cuales están enfocados a proyectos agrícolas y productivos.

Existen organizaciones gestoras y consultoras especializadas en programas de gobierno específicos. Estas tienen montos económicos marcados por cada uno de los servicios que ofrecen a los posibles beneficiarios; además estas organizaciones tienen ganancias económicas en todas las fases del proceso de gestión, además de las ganancias que les generan los vínculos políticos con otras organizaciones.

Ejemplo de estas redes de actores colectivos de las organizaciones gestoras es el Consejo Nacional de Sociedades y Unidades con Campesinos y Colonos A.C. (Consucc)⁹⁷, organización intermediaria especializada en el tema es el Programa de Vivienda Rural, esta tiene cobertura nacional, registrada ante Indesol, que además cuenta con vínculos con Sagarpa, con la Secretaría de la Reforma Agraria y el Fondo Nacional de Apoyo a Empresa de Solidaridad (Fonaes). Esta organización además de las gestiones ante autoridades agrarias y Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social) también se especializa en obtener concesiones para el transporte público en la entidad (en áreas urbanas y rurales), de acuerdo con la información recaba en las comunidades también está vinculada al PRI (Partido Revolucionario Institucional).

La tramitación de apoyos representa un negocio para las organizaciones gestoras, de cuya gestión obtienen ingresos o un porcentaje del valor del apoyo gestionado; en este sentido, existe una negociación en cuanto a la cobertura de acción, a fin de determinar el dominio territorial de cada una. Las organizaciones gestoras promueven sus servicios entre campesinos, ofreciendo los proyectos gubernamentales a los que podrían acceder, les diseñan los proyectos a los campesinos y les envían abogados para generar las actas constitutivas, para que puedan ser sujetos de apoyo de los programas estatales o federales, tal y como lo describe el siguiente fragmento de entrevista:

⁹⁷ <http://www.pri.org.mx/priistas/trabajando/nuestro-partido/directorios/DirectorioOrganizaciones.aspx> (consultado el 15 de diciembre de 2012).

Por ejemplo, vas con un grupo, “sabes que, te vamos a hacer un proyecto- ya llevas- tal persona te va a hacer el proyecto, tal persona, va a venir un licenciado y te va hacer un acta constitutiva y ustedes nada más va a...o sea, ora sí que cooperando y a lo mejor les piden algún apoyo mínimo, pues de papelería o para empezar a pagar el proyecto” y ya saliendo el proyecto, la mayoría de organizaciones piden un porcentaje del mismo apoyo que les dan, por ejemplo, este hay programas como activos productivos que te dan hasta un 90%, si te sale el 90% a lo mejor te van a pedir un 10 % que va ser para la organización, entonces vas a terminar obteniendo el 80%, no, por ejemplo, pero activos productivos ahorita está saliendo 50-50, este,mmm 70-30, o sea varía. (Entrevista a un capacitador de desarrollo rural, del gobierno federal 15 de diciembre de 2010)

Dadas las intensas relaciones de las organizaciones gestoras con los campesinos, con cooperativas y con ALPR, tienen también un fuerte capital político, que favorece su negociación con partidos políticos y gobernantes, como lo muestra la siguiente declaración:

[...] todas tienen su propio ¿cómo se dice? Su propio color, ... Entonces algunas no, en algunas están ahorita sin una o sin otra, finalmente es lo mismo, y aparte entre ellas fijate que si se apoyan, sí de pronto hay un desbarajuste de que de pronto no piensan igual, pero por ejemplo si se respetan, si saben que está trabajando por ejemplo la CCC aquí, no va a llegar la UCD y va a ocupar la gente, o sea tienen un respeto, tanto una que va a trabajar, no se meten en líos de ese tipo, entre ellas, de hecho luego a veces dices, los partidos se están peleando y ellas si se ponen más de acuerdo, pero se ponen de acuerdo porque les conviene a ellas mismas, yo lo que he visto es que los tienen bien atendidos, bueno, el gobierno está haciendo eso ahorita, atendiendo a las asociaciones, porque son las que te pueden hacer bola, las que te juntan gente, que ya no es tan fácil, vamos por la causa a juntar gente y juntabas, pero ahorita ya: “¿qué me vas a dar?” ¿no?

Entonces ahorita ya, llevan este, por ejemplo una manifestación, algo así, del campo lo hacen ellos, o sea ya por ejemplo una manifestación, que vayan solitos de aquí porque se juntaron solos no, es muy difícil-, entonces el gobierno ahorita ya los mantiene tranquilos a estos y de aquí que salga el dinero, para ya quien sabe cuánto salga, se queda aquí mucho, pero, pues ya al menos no se quejan tanto, y es una bronca eso también, entonces te digo, para muchos son beneficios las organizaciones y para otros son una plaga, son un dolor de cabeza, una piedrita en el zapato, como les quieras llamar y pues ahora sí que cada quien, yo siento que tienen su función, mmm pero también al gobierno a lo mejor al se les hace muy cómodo decir: “hay haciendo las organizaciones” y ya lo demás, no si está difícil, ahora todo está negociado, el gobierno, dice sabes que, ahorita todo, si es un programa federal, todos lo que son azules, todo el recurso lo va a meter, de todo el recurso el 50% y el otro 50% lo va a repartir entre, entre los otros; pero si les da, bueno y les tenía que dar por exigentes también, sino, imagínese, pero si se está desproporcionando cada vez más, entre más se acercan las elecciones y más las ven difíciles. . (Entrevista a un capacitador de desarrollo rural, del gobierno federal 15 de diciembre de 2010)

A consecuencia de las fallas de las políticas públicas estatales, federales y municipales, y las profundas desigualdades económicas, sociales y culturales, en municipios como Ixtlahuaca no se ha logrado reducir la pobreza, ni la desigualdad, ni tampoco ha mejorado la calidad de vida de la mayoría de la población. A causa de ello, los ciudadanos han tenido necesidad de organizarse para generar bienes públicos que han sido desde caminos, gestiones y trabajo comunitarios para obras públicas como puentes, construcción de escuelas, iglesias y algunas otras necesidades comunes al interior de cada comunidad.

Aunque en el sector organizativo del municipio de Ixtlahuaca tienen mayor presencia las organizaciones formales (y dentro de esta categoría las organizaciones productivas), mientras las organizaciones informales apenas son reconocidas y en algunos casos son

consideradas como grupos reaccionarios que intentan desestabilizar las Administraciones municipales⁹⁸.

Las organizaciones productivas tienen una fuerte presencia debido a que la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) ha impulsado en esta región la Unión de Comunidades Indígenas de la Región de Ixtlahuaca (UCIRI) Sociedad Civil. Esta proporciona financiamientos, capacitación, talleres de organización, asistencia técnica, acopio y comercialización de productos agropecuarios a pequeños y medianos grupos de productores locales, en los municipios de Ixtlahuaca, Jiquipilco, Jocotitlán y Morelos.

En el caso de las organizaciones informales de las comunidades, como las mayordomías, grupos comunitarios y organizaciones vecinales de obra, aunque existen en todas las comunidades, no son reconocidas como actores colectivos, ni como organizaciones en el ámbito municipal, su importancia sólo es al interior de sus propias comunidades.

En Ixtlahuaca, a diferencia de San Felipe del Progreso, no hay presencia relevante de asociaciones civiles asistenciales de carácter nacional o internacional, aunque hay pequeños grupos de productores y ganaderos rurales diseminados en las comunidades que reciben apoyos de entidades gubernamentales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Secretaría de Desarrollo Agropecuario del Estado de México (Sedagro), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat).

Asimismo, el ayuntamiento trabaja con grupos de productores, ganaderos y grupos organizados que tienen iniciativas para mejorar sus comunidades, llevándoles capacitación y créditos para sembrar verduras de la región, producir alguna artesanía, cultivar hongos, cría de ganado, entre otros. Es importante mencionar que los grupos que participan con el ayuntamiento están formados predominantemente por mujeres.

Entre las organizaciones locales que operan en el ámbito local, podemos mencionar dos asociaciones civiles relacionadas con la agricultura de regadío: la *Unión Rural de la Presa de Tepetitlán A.C.*, y la *Unidad de riego de los municipios de San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca y Jocotitlán*. La primera organización tiene presencia en 40 comunidades que practican agricultura de regadío y la segunda agrupa a 6 comunidades. Ambas organizaciones tienen el reconocimiento local y desarrollan actividades en algunas áreas geográficas comunes, hecho que ocasiona conflictos relacionados con el control de la red hidráulica. Cada asociación civil se encarga de organizar a sus miembros en la misma dimensión territorial, y la falta de límites ha llegado a ocasionar enfrentamientos por el control de la red hidráulica

⁹⁸ Durante el trabajo de campo, la gente comenta que cuando se organizan y mandan a un representante a hablar con el presidente municipal puede pasar que no los atiendan, no les hagan caso, o bien les digan que si los apoyan, pero no lo cumpla. Mientras si van en grupo, los llaman revoltosos y conflictivos que no saben organizarse para hacer las peticiones (Entrevista realizada al Sr. Primo Galván Martínez de San Lorenzo Tojico, municipio de Ixtlahuaca, el 8 de julio de 2008).

Las organizaciones emergentes en el municipio de Ixtlahuaca son las siguientes:

IGUALDAD Y PROGRESO INDÍGENA DE IXTLAHUACA A.C.

Es una organización de indígenas integrada por aproximadamente 2000 socios. Nació como una propuesta para formar parte de una asociación nacional llamada *Frente de Pueblos Indígenas y comunidades Marginadas*, y es hasta el año de 2009 cuando adquiere mayor representatividad a nivel municipal y se constituye como asociación civil, con el propósito de poner en práctica conocimientos acumulados y fortalecer acciones para el desarrollo local y sustentable a través de programas de proyectos productivos, mejoramiento a la vivienda, becas y despensas. Esta organización tiene un carácter asistencial y no tiene la capacidad de manejar recursos económicos ni de representar a los campesinos locales, por esto ha propiciado la creación de la Cooperativa Municipal Unión del Valle Mazahua.

COOPERATIVA UNIÓN DEL VALLE MAZAHUA

Se trata de una cooperativa rural que tiene el propósito de gestionar subsidios federales y estatales para programas productivos. Esta cooperativa da representatividad a aproximadamente 800 productores locales procedentes de 23 comunidades mazahuas, con 1,300 hectáreas disponibles para producción

Otras organizaciones civiles de cobertura estatal también tienen una fuerte presencia municipal, como la Unión de Productores Forestales del Norte del Estado de México, que tiene presencia en 10 municipios del norte del Estado entre los cuales también participa San Felipe del Progreso. Esta asociación cuenta con cerca de 17000 socios y está integrada por comisariados de bienes ejidales, comunales y propietarios, reciben capacitación y financiamiento para cuidado y mantenimiento forestal, como atacar incendios forestales, control de plagas, proyectos de restauración de suelos, reforestación y otros.

También hay una organización de Productores y Ganaderos del Norte del Estado de México, que agrupa y coordina a 14 organizaciones locales, donde tienen apoyos financieros directos del gobierno estatal y federal. Una organización que tiene presencia a nivel nacional es la llamada *el Barzón*, que se inició como un movimiento social en 1993, y actualmente ha integrado a campesinos de todo el país, y tiene fuerte presencia en San Felipe del Progreso y algunos miembros en Ixtlahuaca, La característica de este organismo es que cuenta tanto con simpatizantes de diferentes partidos políticos y tiene fuerte influencia a nivel nacional. Sin embargo no tiene acciones concretas destinadas al desarrollo local en los municipios.

La Confederación Central Campesina Independiente (CCI) es una organización regional importante en el escenario político y agrícola del país, tiene nexos históricos con el PRI⁹⁹, especializada en la gestión de programas de apoyo social, agrícola, crediticio, entre otros. Pertenece al Consejo de Integración Ciudadana para el Desarrollo Social (Coincides) de la región de Atlacomulco.

⁹⁹ Su enlace local es José Alberto Urbina Fuentes de Minita del Cerro en San José del Rincón.

La organización Pueblos Unidos por el Desarrollo Integral (PMUDI) es de reciente creación. Aún no cuenta con registro legal, ni con clave de INDESOL, sin embargo, ya aparece como beneficiaria de dos gestiones en el padrón de Fonhapo. Otras organizaciones municipales son la Asociación Local de Productores Rurales (ALPR), Asociación de los Baños A.C. integrada por maestros, y cuyo principal interés es la organización de jornadas culturales.

3.5.2 Sector de las organizaciones en San Felipe del Progreso

En San Felipe, la presencia del Dispensario Médico “Si nana genze” o también llamado Promazahua, Humanismo Vivo A. C., Visión Mazahua, Visión Mundial A.C., Fundación Wal mart México, Compartamos Alimentos A.C., Herradura de Plata A.C., Auxilio Vial A.C., Foshte A.C., Unión Ganadera Regional Centro Norte del Estado de México, entre otros, orientados hacia la asistencia de población vulnerable, pobreza, producción artesanal, desarrollo económico local, entre otros, suministrando una nueva forma a la sociedad civil.

FUNDACIÓN PRO ZONA MAZAHUA

También conocida como Patronato Promazahua¹⁰⁰, es una Asociación Civil que surge en 1997 con la finalidad expresa de contribuir en el combate a la pobreza y exclusión en las comunidades mazahuas del Estado de México. Sus programas tienen cobertura en 200 comunidades; esto representa el 43% del total de las 427 comunidades mazahuas distribuidas en 13 municipios del Estado. Esta organización está ubicada en la Ranchería la Soledad, trabaja únicamente en dos municipios del Estado de México: San Felipe del Progreso y San José del Rincón; no obstante, mantiene vínculos con la Universidad intercultural, el Instituto Politécnico Nacional, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad ANAHUAC y la Universidad Iberoamericana, de las que traen a jóvenes para realizar servicio social en la región.

En la página web de la asociación se muestra una imagen de las mujeres mazahuas utilizando vestimenta típica de la región, aunque en la actualidad ha disminuido considerablemente la elaboración de ropa típica, entre otros factores, por la influencia de los medios de comunicación, la penetración de la industria manufactura textil en el mercado local, la tendencias americanas de la moda, el trabajo y coste que implica el vestido tradicional, la estigmatización y significación que implica ser mazahuas, entre otros. La presentación de la información en la página web está estructurada a manera de difundir hacia otras organizaciones, gobierno y empresas, los programas locales que realizan.

El Patronato Promazahua interviene a través de un programa de desarrollo rural sustentable, que considera aspectos integrales, tales como: ambientales (desde 2007 opera un proyecto de reforestación en San Antonio la Ciénega), productivos, educativos y de formación del capital social y humano. Sus objetivos están dirigidos a promover el

¹⁰⁰ Fuente: trabajo de campo, entrevistas a beneficiarios y página de internet de la organización (<http://www.prozonamazahua.org.mx/dimension-social-humana.html>, 28 de enero de 2009). Domicilio Fiscal, Nuevo León Núm. 38, Col. Hipódromo Condesa, México, D.F. (PPZ971117V92)

trabajo colectivo a través de financiamientos de proyectos productivos (créditos y microcréditos a la palabra); asimismo promueven un taller de bordado mazahua, al que han incorporado detalles y colores de la sociedad mayor, los productos son comprados a las mujeres mazahuas para adornar juegos de sábanas, toallas, servilletas, entre otros productos que comercializan con Fundación Walmart. Asimismo, proporcionan atención médica a la población: consultas, Papanicolaou, mastografías, vacunas antigripales y canalizan a pacientes que requieran cirugías para cataratas.

La presidenta de la Fundación, Jeannette Arriola Sánchez, señala que debido a que son las mujeres las que se preocupan más por tener una vivienda bien hecha, habían diseñado un proyecto de autoconstrucción asistida, a través del cual pudieran orientar a la población en la construcción y mejoramiento de sus viviendas.

En el caso del proyecto de comercialización del agua de lluvia, captan el agua en solares, mediante áreas cubiertas por lonas vinilo para acumular agua de lluvia, y en una planta purificadora embotellan el agua y la comercializan para consumo, tanto en la región, como en los alrededores. La ventaja que tienen los vecinos que consumen de esta agua, es que pueden obtenerla a precios más baratos de lo cuesta en el mercado.

El Patronato Pro mazahua realiza actividades dirigidas principalmente a las mujeres y de equipamiento (provisión de libros) en algunos jardines de niños. En el caso de las mujeres, el ingreso que tienen representa una nueva fuente de ingresos para sus familias, porque los frutos de sus invernaderos no sólo les sirven para consumo, sino para venta y el equipamiento de los jardines de niños y permite a los educadores contar con materiales didácticos que facilitan la enseñanza-aprendizaje. Para que estos programas tengan impacto se requerirá un largo plazo.

HUMANISMO VIVO A. C.

Humanismo Vivo¹⁰¹ es una asociación que tiene presencia en 25 municipios del Estado de México. Surge en 1999 como Institución de Asistencia Privada (IAP) por iniciativa del Dr. José Dolores Garduño González y en 2004 se convierte en Asociación Civil.

Bueno, eh buscamos el desarrollo humano y por esa razón pues ehhhh otorgamos servicios de salud, tenemos un programa alimentario y... le apostamos a la educación como una forma de desarrollo de la persona, hemos establecido un rancho escuela donde capacitamos a las personas en diferentes áreas de corte agropecuario y las apoyamos con microcréditos para que desarrollen sus proyectos productivos.

[...] Bueno pues tenemos primero el programa de Salud donde pues les damos consulta médica, consulta odontológica, se hace cirugía a todos los afiliados a precios subsidiados y Farmacia y todo lo relativo a los servicios médicos.

Tenemos el Programa alimentario, dónde se distribuyen despensas entre las socias, que prácticamente son mujeres subsidiados.

Tenemos el rancho escuela donde capacitamos a las integrantes de humanismo vivo, en la crianza de algún animalito que..., lo que ellos decidan tener en su casa y cultivos protegidos: cultivos bajo invernadero o acolchados o en microtúneles y les gestionamos proyectos productivos, para que una vez capacitadas se dediquen ellas a la crianza del animalito o al cultivo bajo invernadero y eh les otorgamos microcréditos también para que puedan desarrollar su proyecto productivo (José Dolores Garduño González, entrevista del 20 junio 2010).

¹⁰¹ Fuente: trabajo de campo, entrevista al Dr. José Dolores Garduño González.

Su objetivo es el desarrollo humano; está orientada a las mujeres de bajos ingresos y por esta razón cuenta con proyectos de salud, alimentación, capacitación, microcréditos y vivienda. Esta asociación tiene aproximadamente ochenta empleados y cinco personas que prestan servicio social; sus oficinas administrativas de la asociación se ubican en la Calle Hidalgo # 108, de la cabecera municipal.

A través del Hospital y red de farmacias Gandhi proporciona consultas médicas, odontológicas, cirugías y medicamentos a precios subvencionados; distribuye despensas entre las socias; cuenta con un rancho escuela para la capacitación en la crianza de animales y cultivos protegidos; asimismo, proporciona microcréditos para que las personas capacitadas pongan en práctica sus aprendizajes en proyectos productivos; en los proyectos de vivienda dan microcréditos y capacitación para que la gente construya o mejore su vivienda y tienen proyectos de viviendas sustentables que están intentando poner en marcha.

MISIÓN MAZAHUA A.C.

Misión Mazahua¹⁰² es una organización de influencia evangélica, fundada por el Licenciado Norberto Ríos Cortes hace aproximadamente veinticinco años, con el propósito de proporcionar capacitación y activar el mercado artesanal de San Felipe del Progreso. Actualmente es el nombre genérico de dos asociaciones civiles: Excelencia Mazahua y Maja pama pama, como se ve en la entrevista realizada al fundador:

Buena mira tiene un nombre genérico de Misión Mazahua, pero dentro de esto de Misión Mazahua tenemos ahorita registradas dos asociaciones, o sea me cuesta un poco de trabajo explicarlo ahhhhhh, Misión Mazahua es el nombre que le pusimos desde que llegué aquí y ese era nuestro registro fiscal ante Hacienda, tuvimos algunos problemas de...con Hacienda y nos declaramos en...bueno, la cuestión está en que por razones de, formales tuvimos que hacer otras dos: una que se llama excelencia mazahua y otra que se llama maja pama pama, maja pama pama, claro que escribimos maja pero realmente debería ser maja, maja pama pama, que quiere decir siempre felices o todos los días felices. Estas son las dos que tenemos ahorita registradas ante Hacienda (Norberto Ríos Cortes, entrevista del 17 de octubre de 2009).

Tiene una cobertura nacional porque en sus propósitos está trabajar en algún momento con la población mazahua de la frontera con Estados Unidos. El propósito de esta organización es fomentar la transformación de los grupos indígenas mazahuas, atacando el desarrollismo, entendido como la tendencia a ver la sociedad occidental como un modelo:

Bueno, este fomentar la transformación de los grupos indígenas mazahuas, pues fíjese que digo deliberadamente transformación porque, queremos atacar un poquito lo que se llama el desarrollismo, el desarrollismo es...ehh tiene la tendencia de ver a la sociedad occidental como modelo, no, el desarrollo es para qué, el desarrollo es para tener carro, para progresar, para tener más acceso al consumo y no creemos en lo personal y en lo particular, por eso definimos nuestra decisión como una decisión de transformación comunitaria, porque no es ese el caminito por el que debemos revalorar muchas de las prácticas tradicionales de lo mazahua también. No se trata nada más de llevarlos a la modernidad, sino ...revalorar muchos de sus principios, es decir, de sus principios culturales, que son

¹⁰² Fuente: trabajo de campo, entrevista al Licenciado Norberto Ríos Cortés (17 de septiembre de 2009) y página de internet de la organización <http://www.mazahua.mission.com>.

principios de vida, principios de transformación, principios .. Si por ejemplo la medicina herbolaria que tiene muchos, este, mucha sabiduría que aportar. Y en el desarrollismo no se ve mucho de eso no, en el desarrollismo se ve como resabios de, de primitivismo y cosas por el estilo, no y nosotros creemos que no, por eso en un principio queríamos ponerle a la asociación: Asociación Mazahua de Transformación o algo que implicara más o menos esta nueva visión de ver las cosas, no, No a través de la aproximación desarrollista, sino algo que fuera respetuoso de la cosmovisión indígena (Norberto Ríos Cortes, entrevista del 17 de octubre de 2009).

Las instalaciones de Misión Mazahua son la Hacienda de Tepetitlán en la localidad de Dolores Hidalgo y el Rancho las Rosas en San Agustín Mextepec del municipio de San Felipe del Progreso. Estas instalaciones funcionan como centros de capacitación y venta de artesanías regionales.

Los programas de visión mazahua son básicamente de capacitación: alfombras, vitrales, cultivo de hortalizas y hongos, cerámica de alta temperatura, ollas captadoras de agua de lluvia, en donde buscan incorporar elementos de la cultura mazahua como el bordado mazahua a prendas actuales y el telar colonial para hacer gabanes, con se ve a continuación:

Bueno, este tenemos cursos de capacitación en varias cosas no, porque una de las cosas que más me preocupan es el... la, la carencia de fuentes de trabajo, ahorita estamos dando muchos cursos de capacitación.

¿Y cómo de qué son?

Bueno, tenemos uno de bordados en donde estamos buscando incorporar, asesorar, muy cerca de la experiencia de las bordadoras mazahuas, pero organizada de acuerdo a otros patrones estéticos, de occidente y incorporarla en prendas de vestir más contemporáneas, eso es parte de la,... uno de los programas que tenemos ahorita. Estamos apoyando un taller de producción de alfombras esculpidas, ahorita le voy a mostrar algunas, haber si tengo por aquí algunas este, muestras, tenemos un taller de vitrales, también para capacitación, y ese sería lo, mucho de lo que hacemos es capacitar a discapitados o a individuos con capacidades diferentes, se me hace media rara la expresión esa, porque nosotros tenemos capacidades diferentes. Ahorita podemos subir para que vea lo que estamos haciendo, estamos reciclando botellas de vino y cosas por el estilo (Norberto Ríos Cortes, entrevista del 17 de octubre de 2009).

Su población beneficiaria han sido mujeres:

¿Cuál es la media de edad que participa, estamos hablando de mujeres?

Estamos diciendo que las mujeres son las que más están, más estudiantes que quieren generar algún ingreso para continuar sus estudios, mucho de nuestro target dice en ingles nuestra meta, es apoyar el proceso educativo.

Aunque el estado de depresión que está viviendo el país, en términos generales ahorita, hay mucho desanimo, mucho escepticismo, si, mucho pesimismo de que las cosas pueden cambiar, o sea más, son tropiezos mentales, yo siento que hay recursos, hay proyectos, pero a veces los mismo hornos se tienen que regresar, porque la gente ya no cree, tenemos una mentalidad muy dependiente, yo pienso que hay muy poca iniciativa para el inicio de proyectos productivos novedosos, no, hay una resistencia muy fuerte para eso, y casi siempre las chicas que van a estudiar quieren ir a la normal, a la segura, donde el gobierno los va a colocar y ... y es muy difícil, yo siento que definitivamente sacar un buen proyecto productivo es casi casi un acto heroico, en serio, por todos estos paternalismos, apatía. No sé si ha ido a tomarse un cafecito al Toks, ahí hay granola San Felipe, que salió de aquí, de uno de los proyectos, mole de historia, que uyaaa esta, lo hicimos con una receta de San Pablo Tlalachilpa y tenemos una fábrica de cerámica de alta temperatura que también salió de aquí, pero son contados los proyectos, no, no puedo yo decir que sean tantos, ahorita tengo mucha confianza de que este que estamos sacando, esta empresa que estamos sacando, de alfombras también va despuntar mucho.

Yo creo que sí, porque aparte los colores, a lo mejor pasa como con Temoaya no,

Aunque es una técnica muy, muy distinta. Estas son diseños que hacemos con alfombra comercial, no la tejemos nosotros, es algo muy sencillo, pero muy novedoso.

[...] mis otros proyectos son pequeños, pero más realistas, ahorita quiero meter uno para embasar agua mil para maguey, ahorita quiero envasarlo, agua miel para los diabéticos, tiene un componente que se llama, este insulina que hace que la producción de los azúcares del diabético sea más lenta, ¿haber que otros proyectos Javier?, porque..... tenemos los de bordados con las señoras, tenemos un curso de hongos seta y pues queremos meter otra producción de hongos, no nada más el hongo seta, queremos meter el chitaki, ya nos están consiguiendo la espora y...vitales ya, tenía yo todo un catalogo de programas de capacitación que queremos dar. Incluso eso si lo quiero hacer con el municipio, haber si logro sacar recursos porque queremos rescatar el telar colonial para hacer gabanes. Es que hubo un momento en la historia en que casi todo eso desapareció por la industrialización; pero creo que ya un nicho en el mercado de gente que va, no le va a comprar una prenda para protegerse, le va a comprar un pedazo de su cultura, de su historia...Para lucirlo claro, porque las artesanías son para eso, bueno han tomado o recuperado otro valor (Norberto Ríos Cortes, entrevista del 17 de octubre de 2009).

También cuentan con un proyecto llamado “niños especiales” y otro de becas a estudiantes de preparatoria y universidad, personas con capacidades diferentes, enfermos de Parkinson y personas con algún problema psiquiátrico: como trastorno bipolar de la personalidad y esquizofrénicos. Han tenido proyectos itinerantes en comunidades como: Rioyos Buenavista, San Gerónimo Mavatí. Esta organización tiene vínculos con la Asociación Mexicana de Transformación (Amextra), Compasión. Actualmente esta organización recibe apoyos directos del gobierno federal, a través del Instituto Nacional de Desarrollo Social¹⁰³.

Con respecto a otras organizaciones, la apreciación es la siguiente:

Ah Humanismo Vivo, siii, se me olvidaba que también es otra, pero es un poco como fundación realidad, se dedican más a los microcréditos, casi no tienen proyectos de transformación o de proyectos productivos, es una red de personas endeudadas ahí con el Dr. Garduño, nada más.

[...] bueno yo la que si he visto que hace más trabajo en comunidad es la del Patronato Promazahua, es mucho lo que cacaraquean y poco lo que hacen pero, sí tienen muchos proyectos de invernaderos en el pueblo de San Antonio de la Ciénega, bueno en todas las zonas donde están ellos ubicados, si han hecho mucho a, en ese nivel y han vinculado a los productores con entidades como Walmart y todo eso, la fundación Walmart es la que les ha financiado muchos de los proyectos, el de captación de agua de lluvia también [...] mmmfff, pero no sólo la subestima a la gente, hay muchas críticas que las usa. Hay mucha gente que se ha separado de ella muy molestos, muy dolidos porque se lleva a la gente y la exhibe ahí ante los medios como sus benefactores y todo eso, le llueven las ayudas y luego las deja.

De hecho un amigo, si quiere entrevistarle, le puede dar mucha información, se llama Anastacio, ha hijoles, no me acuerdo de su nombre y su apellido, el es delegado de San Antonio de la Ciénega, el tiene unos invernaderos impresionantes, tacho, nomas pregunte ahí por tacho, de ahí de San Antonio de la Ciénega, o pregunte dónde están los invernaderos de tacho y él me estaba platicando, que los llevo esta Janeth y que les dieron un paquete de invernaderos, el se queja de que se quedó con una camioneta que estaba designada para ellos (risas). Pero se oyen mucho de ese tipo de cosas, de que los usa y luego.... y les dice que cuando vaya gente tienen que hablar en mazahua y actuar como mazahuas

[...] vínculos no, con fosthe, nada, pues conocidos, ni siquiera puedo decir que amigos, ¿no?, en el caso del Dr. Garduño somos este, aliados políticos, pero hasta allí (Norberto Ríos Cortes, entrevista del 17 de octubre de 2009).

¹⁰³ En 2009 es el primer año que cuentan con fondos federales. Fuente: entrevista al fundador el 26 de agosto de 2009.

VISIÓN MUNDIAL A.C.

En el caso de Visión Mundial A.C.¹⁰⁴ establecida en el Barrio de Monte Alto, en San Miguel la Labor, es una asociación internacional cristiana que trabaja en 161 países. Tienen presencia en la región mazahua desde 1990 y opera 99 programas diseñados desde las políticas internacionales, adaptadas al ámbito local. El propósito de sus programas es integral, y va desde promover el trabajo individual y colectivo de las comunidades mazahuas, coadyuvar al desarrollo humano, combatir la violencia de género (proporcionan atención y acompañamiento a las víctimas de violencia en los casos de denuncia), integración familiar, proyectos productivos y de motivación personal.

Sólo trabajan con 17 comunidades del municipio que presentan los más altos índices de marginación y pobreza, como, por ejemplo, en Mesa de la Agüita, San Nicolás Guadalupe, San Miguel la Labor, Monte Alto, Guadalupe Cote, San Antonio Mextepec, Ejido la Virgen, Picacho, Zaragoza, Calvario del Carmen entre otras. Las áreas de interés de sus proyectos son: de desarrollo económico, salud y nutrición, educativo, prevención de enfermedades de transmisión, derechos humanos, bienestar infantil.

Visión Mundial ha establecido vínculos con otras organizaciones del municipio, como Grupedsac, y foshte, es conocida en el sector organizativo, y cuenta con un equipo interdisciplinario de las áreas agrícolas, de la salud, ingeniería y psicología. Como parte de sus programas, pesa a los niños, promueve una alimentación saludable y fomenta el cultivo de verduras, distribuye paquetes de útiles, imparte cursos para elevar la autoestima, organiza días educativos los sábados, en los que jóvenes de secundaria y preparatoria ayudan como guías educativos a los niños de grados educativos menores que tienen problemas relacionados con el bajo rendimiento escolar.

En su página web ha colocado testimonios de mujeres víctimas de violencia en la zona mazahua, y es posible que los usuarios que visitan la página realicen comentarios sobre la información existente. Además ha colocado videos, noticias y enlaces de sus actividades en América Latina y otras partes del mundo. Por la estructura de su página, la consulta y la información son accesibles tanto para población objetivo como para gente que quiera realizar donaciones o patrocinar la educación de algún niño.

La finalidad de esta asociación es incidir en el desarrollo comunitario de lugares con altos índices de marginación y pobreza, durante un periodo de tiempo no mayor a 15 años, apoya principalmente a hogares de niños y niñas con alguna discapacidad. En el municipio de San Felipe del Progreso tiene un grupo de especialistas que trabajan en la asesoría, capacitación y motivación de la población beneficiaria. Esta asociación asesora y atiende y en su caso realiza acompañamientos a víctimas de delitos ante las autoridades correspondientes, siempre y cuando la población asesorada y atendida sea mazahua y viva en alguna de las 25 comunidades donde tienen cobertura.

¹⁰⁴ Fuente: trabajo de campo, entrevista a la Coordinadora Evelín Núñez y página de internet de la organización (http://www.visionmundial.org/noticias.php?id_idioma=1&id_noticia=61, 12 de enero de 2009).

Aunque esta asociación tiene programas muy interesantes, no tiene capacidad técnica ni financiera para llevarla a todas las comunidades. En el trato que dan a la población intentan ser menos paternalistas e involucran a los beneficiarios en sus programas, tienen talleres de formación de líderes y cursos para las personas que participan en los proyectos productivos. A partir de sus dinámicas de trabajo con la población objetivo, han integrado una junta regional donde hay un representante de cada comunidad que informa sobre las incidencias de sus proyectos y coordina las actividades en su comunidad. Esta junta se reúne mensualmente para compartir sus experiencias, cambios y necesidades, y justamente en esta junta es donde se toman algunas decisiones relativas a sus proyectos.

FUNDACIÓN WAL MART

Fundación Wal Mart¹⁰⁵ trabaja con población mazahua desde 2005 y financia proyectos del Patronato Pro mazahua. Su página web está dirigida a informar sobre sus actividades que realiza, a socios e inversores. Es una empresa socialmente responsable, y promueve el trabajo responsable en comunidades menos favorecidas, entre ellas las comunidades indígenas. Junto a la inversión que realiza, adquiere productos artesanales a bajo precio y los revende en sus centros comerciales a precios mucho más altos.

En sus páginas ha colocado fotografías que muestran el trabajo que realiza con diversos sectores y en diferentes partes de la República. Nuevamente sus proveedores trabajan por destajo, y cuando proporciona materiales para bordados, artesanías u otros, y los proyectos no son productivos para ellos, recoge la producción de las personas. Su página es una de las que más fotografías e información contiene, pero no parece que esté dirigida a los beneficiarios, sino a los inversores y socios que participan con esta empresa.

FOSHTE A.C.

Es una organización formada por profesionales voluntarios de diversas disciplinas, que desean ayudar a la comunidad para hacer un uso óptimo y sostenible de los recursos naturales y materiales. Se ha especializado en proyectos sustentables para el municipio de San Felipe del Progreso, y proporciona capacitación en ecotecnias y talleres para construir compostas, letrinas, recolección y capacitación de agua de lluvia.

Se ubica en la Soledad donde existe una pequeña instalación dedicada a la capacitación y muestra de proyectos.

PARTIDOS POLÍTICOS

El partido político con mayor presencia hasta antes del año 2000 ha sido el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y en este municipio ha tenido militantes de diversos grupos de edad. Ha habido organizaciones de jóvenes, que tienen origen en el partido. Actualmente una presencia importante de grupos y organizaciones políticas de otros

¹⁰⁵ Fuente: trabajo de campo y página de internet (http://www.walmartmexico.com.mx/prensa_galeria_event.html, 12 de enero de 2009).

partidos, como el Partido Acción Nacional (PAN), Partido de la Revolución Democrática (PRD), Partido Convergencia, Partido del Trabajo, Partido Verde Ecologista (PVE).

Aunque muchas de las organizaciones mencionadas niegan su filiación política, asociaciones como Misión Mazahua, Humanismo Vivo, Promazahua, la Unión Ganadera Regional Centro Norte del Estado de México, entre otras es identificada con partidos políticos, por la relación y en algunos casos militancia de sus dirigentes en las filas políticas.

En el Municipio de San Felipe del Progreso hay proyectos también de Compasión A.C. ubicada en el Distrito Federal; Fundación Mazahua¹⁰⁶, localizada en San Juan de los Jarros, Atlacomulco; Compartamos Alimentos A.C. que tiene instalaciones en San Felipe del Progreso, pero su sede es el Distrito Federal, sus proyectos son básicamente alimentarios y suele trabajar en conjunto con otras organizaciones como Visión Mundial; Grupedsac (Grupo para Promover la Educación y el Desarrollo Sostenible A.C.), esta organización se enfoca en proyectos de desarrollo comunitario que puedan ser sostenidos a largo plazo en siete comunidades del Estado de México proporcionando asistencia para la captación y almacenamiento de aguas.

Otras más mantienen una relación relativa en el ámbito local, como Herradura de Plata A.C., Auxilio Vial A.C., Fundación Realidad A.C., Fundación Mazahua, Compasión A.C., Unión Ganadera Regional Centro Norte del Estado de México A.C., Fundación Antonio Narro, Hospital Guadalupano, Un kilo de ayuda, entre otras.

La intervención de las asociaciones civiles en los espacios públicos es motivo de cambios socioculturales, dada la presencia de nuevos actores, intereses e interacción entre los actores. Las diferentes organizaciones sociales favorecen la asociación de la población e incentivan la intervención ciudadana, de esta manera, reconfiguran el ámbito de la vida social organizada y se materializan nuevas formas de solidaridad voluntaria y participación autogestora de nuevas demandas sociales. No obstante, sus programas no tienen cobertura suficiente para atender a toda la población en condiciones de pobreza extrema y desigualdad, y su visión del desarrollo tampoco es compatible con otras organizaciones que promueven el desarrollo, ni con las expectativas de la población objetivo.

Es un hecho¹⁰⁷ que los cambios socioculturales y económicos modifican los espacios locales y transforman los mecanismos de negociación entre los actores tradicionales y emergentes, a partir de la aparición de nuevos actores y nuevos intereses. En este caso, los movimientos migratorios, la multiplicidad de efectos del mercado y la emergencia de estos nuevos actores e intereses en los espacios locales tradicionales, configuran un modelo de interrelación específico entre los actores colectivos del municipio de San Felipe del Progreso y un proceso de formación de la sociedad civil diferenciado del resto de los municipios con población indígena del Estado de México.

El fenómeno de las organizaciones, es un indicador que da cuenta de la transformación de las sociedades tradicionales, como consecuencias del cambio social; también la difusión y promoción de los programas en internet hace de las acciones de estas

¹⁰⁶ Proyectos productivos, educativos de salud y alimentación.

¹⁰⁷ Apreciación realizada a partir del trabajo de campo.

organizaciones estrategias políticas y económicas que promueven donaciones y financiación de empresas y gobierno.

Entendemos al espacio público como un espacio de uso común, en tanto, como un bien público al que todos pueden acceder, un *locus* común donde hay libre acceso para participar en la vida colectiva. En los lugares públicos se manifiesta la diversidad cultural, económica y política; pero además, son espacios de contrastes: orden y desorden; organización y disidencia; homogeneidad y heterogeneidad; identidad y alternancia; movilidad y permanencia; intercambio, pero también de incompatibilidad.

Hemos preferido referirnos al ciberespacio entendido como “tipo de espacialidad artificial y dimensión híbrida dónde lo físico, al compartir espacio con lo no-físico, pierde su componente primario y se relativiza” (Mayans, s/a:8), considerando que estamos frente a un nuevo espacio público en esta era de la comunicación, que ya no está restringido para el sector de la población que nos ocupa; no obstante, dada la diversidad socioterritorial que describimos, la brecha digital es otro de los factores que contribuye a generar desigualdad entre los actores.

Cuando pensamos en el internet como medio de comunicación y como instrumento de información, nuestra primera inquietud es ¿qué pasará con aquellos sectores de la población que no tienen acceso a este medio?, ¿Los escenarios socioeconómicos y culturales de los indígenas tendrán cada vez más desventajas para incorporarse a la información, a la comunicación y la modernidad tardía de los países en desarrollo?, ¿Será cada vez más difícil competir económica y profesionalmente con el resto de la población por estar aislados de la cibercultura? Finalmente esta es una evidencia de la brecha tecnológica y la desigualdad regional en México.

Bien, pues como hemos visto, la población indígena de México es también la más pobre y más afectada por los efectos negativos del mercado; por ello, resulta muy interesante observar la forma en la que se están familiarizando con las nuevas tecnologías y con el uso del internet, si bien aún no existe una participación activa en la relación entre actores colectivos, tampoco se encuentra al margen de la información.

Hasta ahora los gobiernos municipales y las asociaciones han utilizado el ciberespacio para difundir sus actividades y promoverse, sin llegar a la interacción con los ciudadanos, pero el uso nuevas tecnologías y el conocimiento del ciberespacio desde la ciudadanía crea expectativas de una nueva vida activa y participación mediante la interacción con otros actores. Pues aunque el acceso de estos actores ha sido desvinculado, funcional y utilitario por parte de las asociaciones, existe una mirada esperanzadora hacia un horizonte de reconocimiento e interacción con los llamados “sectores minoritarios y en desventaja” y sus autoridades y la sociedad civil, a fin de abandonar el atuendo de receptores y tomar el papel de protagonistas y actores políticos que diseñan sus propios procesos de cambio.

Todas las organizaciones referidas tienen fines asistenciales, para combatir la desigualdad y la pobreza y promover el desarrollo de las comunidades y de los municipios. La mayoría de las asociaciones civiles promueven la asociación de la población e incentivan la intervención ciudadana y han propiciado cambios socioculturales.

Ya Miguel A. Bartolomé ha tratado el tema de cómo la incorporación de nuevas organizaciones a los sistemas tradicionales “sólo logran servir a los intereses locales en la medida que se articulan de forma horizontal con los sistemas tradicionales” (Bartolomé, 1997b: 173). Así que las relaciones de las organizaciones emergentes con las organizaciones tradicionales es relativa y diferenciada.

Con estos ejemplos de actores colectivos tradicionales y emergentes, nuestra intención ha sido mostrar cómo la acción colectiva se ha vuelto un recurso de provisión, impulsado por la lógica cultural mazahua; no obstante, cada actor colectivo tiene sus propios objetivos y expectativas de bienestar y mejora, pese a la influencia de las organizaciones exógenas y formales, como se ve en la siguiente perspectiva de una investigación local:

[...] la comunidad mazahua se convierte en un ejemplo de la intervención recíproca de las relaciones de mercado con un sistema tradicional de uso y tenencia de la tierra. Una estrategia de desarrollo regional y nacional no puede obviar los propios recursos naturales, humanos, tecnológicos y culturales, es decir, de la práctica social y conocimiento de los pueblos indios, bajo la premisa de que el proceso debe partir de las propias comunidades [...] (Patiño, 2006:199).

3.6 Las mujeres como nuevos actores colectivos

Las comunidades indígenas son el componente étnico de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, y la cotidianidad no puede entenderse sin la consideración de la influencia étnica en las actividades económicas, el uso de los espacios, la movilidad y relación entre los actores, el uso de la lengua mazahua, la vestimenta tradicional, la organización para el cultivo y hasta la acumulación y la carencia. En este esquema, la distinción en el uso de los espacios y la división del trabajo son marcadores de género y clase social, que exponen la forma en la que está organizada la sociedad. Esta consideración de los roles de género es necesaria para comprender como las instituciones organizan y definen la interacción social (Knight, 1992).

No olvidemos que las mujeres viven de manera diferente, ya sociólogos y etnógrafos locales (Sandoval, 2002; Vizcarra y Marín, 2006: 39-67) han abundado sobre el género en la cultura mazahua y han señalado las variaciones de clase social, cultura y territorio, con respecto a la sociedad hegemónica o a otras culturas indígenas.

En el caso de la población mazahua, la construcción cultural del género es parte de la organización productiva y de la división del trabajo en la agricultura de subsistencia (tanto para las comunidades rurales como indígenas); la distribución de tareas según el género resulta un elemento organizador central que define los espacios y actividades para hombres y mujeres, así como el empleo de herramientas y estándares de las conductas. La organización tradicional de género ha sido reproducida y heredada por generaciones; no obstante, algunos procesos sociales, como la migración, están influyendo en la transformación del trabajo femenino.

En la sociedad mazahua, como en otros tipos de sociedades, la organización de la familia es el ejemplo inmediato de la organización de la comunidad, porque la familia es el componente o nexo que conecta y transmite la información entre una generación y otra; y entre el individuo con la comunidad. A través de la familia se transmiten estilos de vida, memoria colectiva, sentido de pertenencia, ayuda mutua y reciprocidad, se preservan y heredan los conocimientos del ciclo agrícola, los gustos y preferencias gastronómicas, el uso del espacio, las tradiciones, costumbres y normas sociales. Y todos los componentes del espacio (privado y público) están dotados de identidad de género.

Desde la infancia, las tareas de los niños y las niñas son distintas según su género, las niñas deben ayudar a la madre en el espacio doméstico, en actividades como: cuidado de los hijos pequeños, alimentación de los animales domésticos, limpieza y preparación de alimentos. Las mujeres limpian y preparan el maíz para cocinar, cultivan y recolectan plantas para consumo (quelites) y medicina tradicional, crían a los hijos pequeños, atienden a los animales, entre otras actividades propias de su género, también participan trabajos del ciclo agrícola, como la pizca¹⁰⁸, desgrane del maíz¹⁰⁹ y almacenamiento. Las mujeres mayores se encargan del pastoreo, escarminan (limpian) la lana, hilan, tejen y bordan prendas y manualidades para uso doméstico, comercio o intercambio, desgranar las mazorcas, entre otras.

¹⁰⁸ Es el nombre que recibe la forma manual de separar las mazorcas de la planta en el proceso de cosecha de maíz, para secarlas, desgranarlas y posteriormente almacenarlas.

¹⁰⁹ Esta actividad consiste en desprender los granos de maíz, cuando están insertados en el raquis cilíndrico u olote, para encostalar y almacenar las cosechas.

Los niños comúnmente tienen actividades asignadas fuera del hogar, en los campos pastoreando los animales o en la milpa (terreno de cultivo), ayudando al padre en abonar la tierra u otras labores propias de su condición de género. Los hombres son los encargados de seleccionar la semilla de maíz, mejorarla, adaptarla, combinarla, mantener su diversidad y transmitir los conocimientos a sus hijos para mantener el cultivo, que representa la actividad principal, a través de la cual, proveen de alimento a las familias y para mantenerla, en ocasiones deben realizar otras actividades de subsistencia complementarias como el pastoreo, el comercio, la albañilería, entre otros oficios. Los abuelos se dedican principalmente a actividades propias del ciclo agrícola y al pastoreo, aunque también realizan otras actividades de subsistencia, como recolección de leña y hongos comestibles, artesanías y comercio.

Los estudios etnográficos muestran el predominio de los hombres en los espacios públicos, asumiendo un papel de productores y proveedores y figura de autoridad, mientras las mujeres se han hecho cargo de la reproducción familiar (Sandoval, 2002; Vizcarra y Marín, 2006: 39-67). En estos trabajos, el hombre mazahua se ha asociado más a una imagen de masculinidad hegemónica, desde la que se legitima el dominio del hombre sobre la mujer en la organización patriarcal. Ciertamente, las diversas investigaciones sobre la región mazahua presentan una organización social indígena basada en estructuras patriarcales (Hernández, 2007), donde predomina la superioridad jerárquica del hombre ante la mujer, dentro y fuera del hogar (Basauri, 1990: 233-314; González, 2001); asimismo, se asume que las comunidades excluyen a las mujeres de la participación política. Los hombres mazahuas son los jefes de familia y tienen a su cargo la toma de decisiones familiares y políticas; mientras las mujeres se encargan del cuidado del hogar y sus actividades se encuentran en la dimensión del espacio doméstico.

Estas relaciones de género con poder desigual, asimétricas o inequitativas, que describieron los antropólogos y sociólogos en las comunidades mazahuas y rurales que nos ocupan, están cambiando paulatinamente la organización colectiva a consecuencia de fenómenos como la migración y la influencia de otras escalas territoriales. Las familias con migrantes tienen la necesidad de llenar los vacíos que dejan los hombres en la vida privada y colectiva; de esta forma vemos que en las comunidades donde hay migración masculina intensa, las mujeres, los niños y los ancianos se encargan del cultivo del maíz, como en San Pablo Tlalchichilpa y San Pedro el alto en San Felipe del Progreso y San Pedro de los Baños en Ixtlahuaca.

Las mujeres son quienes participan en las juntas de agua, la asamblea comunal, la asamblea ejidal, las faenas y además son jefas de familia, toman las decisiones con respecto a los hijos, el manejo del dinero y el trabajo de cultivo en las milpas. Aunque los hombres ya hayan marcado el destino de las remesas, las mujeres administran los ingresos. Las mujeres jefas de familia ya ocupan un lugar importante en las comunidades, tal y como podemos verlo en el siguiente cuadro:

Tabla 8. Jefaturas de Hogares

Municipios	Hogares 2010	Hogares con Jefatura femenina	Hogares con jefatura masculina
Ixtlahuaca	30,820	21.1%	78.8%
San Felipe del Progreso	23,943	21.3%	78.6%

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática).

Como hemos mostrado en otras partes del trabajo, durante generaciones el uso del espacio público había estado dominado por los hombres y el espacio privado por las mujeres, de la misma manera, el manejo de herramientas y utensilios tenían una marca de género. La vida cotidiana está regida por una serie de convenciones sociales, desde las que se estructuran las relaciones de género, aunque en los últimos años, con la ausencia de los hombres en las comunidades expulsoras de migrantes varones, es posible encontrar a mujeres realizando actividades distintas a las asignadas a su condición de género.

Actualmente, tanto las mujeres como los hombres tienen acceso a la educación y al empleo, aunque las mujeres que no logran incorporarse a la vida productiva del municipio o de la región, continúan dedicándose a labores domésticas, mientras que los hombres que no consiguen oportunidades de empleo e ingreso, eligen migrar. Este panorama transforma el ámbito laboral local, porque las mujeres se vuelven mano de obra, con bajos ingresos, que absorben duras jornadas de trabajo para la subsistencia familiar.

En las comunidades indígenas y rurales, la migración masculina ha acelerado la transformación de las relaciones de género. Los migrantes continúan siendo parte de la comunidad, a través de la representación de las mujeres, como lo describe la antropóloga Lourdes Arizpe:

Los migrantes rurales mexicanos, sobre todo de las comunidades indígenas han seguido participando en las instituciones sociales de sus pueblos de origen, tales como el “sistema de cargos” (las estructuras de gobierno locales), las relaciones de parentesco ritual (los compadrazgos) o las redes de parentesco ampliado, entre otras (Arizpe, 2006: 111).

Con el aumento de migración transnacional, en la década de 1980, paulatinamente incrementa la inserción de las mujeres en las actividades comunitarias. Así, las prolongadas ausencias de los maridos e hijos, aumentan las responsabilidades de las jefas de familia, en el hogar como proveedoras económicas y pilares de la familia, porque “no todos los migrantes mandan remesas cada mes, sino hasta los 6 meses y otros anualmente, para el caso de estos hogares tienen que implementar estrategias de subsistencia” (Guadarrama, 2007:67). Cuando los hombres migran no envían dinero inmediatamente, y las familias tienen necesidades básicas y deudas que cubrir, dado que se hace una costosa inversión para pagar los gastos de traslado de los migrantes¹¹⁰.

¹¹⁰ “La cuota más rápida y cómoda es de 32 mil, para la gente del municipio, consiste en llevarlos en avión hasta los Ángeles; una de 22 mil, deben caminar 13 horas por el desierto de Arizona y la más económica es de 18 mil, en esta deben caminar tres días y dos noches por el desierto. El pago es la mitad con anticipación y la mitad cuando están ya instalados con sus familiares en el lugar de destino. Para los sudamericanos el costo aproximado es de 60 mil pesos” (Mendieta, 2007: 97)

Las condiciones de marginación y desigualdad de las comunidades también han contribuido a la participación de las mujeres en la escena pública, dada la necesidad de incrementar el ingreso familiar. La participación de las mujeres es también cada vez más evidente en actos políticos, sociales y religiosos. No sólo se suman a los grupos o asociaciones en los espacios públicos, también tienen participación activa como representantes de partidos políticos y encabezando organizaciones productivas, con la finalidad no sólo de obtener ingresos, sino generar cambios en sus contextos, podríamos decir que se han vuelto protagonistas de los espacios públicos y del campo, tal y como lo describe un capacitador de desarrollo rural del Municipio de Ixtlahuaca:

E2. Yo siempre cuando clausuro un curso, siempre les digo y te lo voy a decir a ti, este, en mis cursos la mayoría de las personas son mujeres, ¿ok? Y yo siempre les digo la siguiente frase: “el campo mexicano está en manos de las mujeres, o sea la mujer mexicana” y ya tiene mucho rato que lo tomo, porque antes estaba, antes teníamos la idea de

A. ¿Eran los hombres?

E2. No, no, para nada, para nada, o sea quien atiende los animales, quien les da de comer y quién esta....

A. ¿Está a cargo?

E2. Está a cargo, son las mujeres, los hombres ya están o trabajando en... buscando la comida por otro lado, en una fábrica que van a trabajar por ejemplo al Distrito Federal de vigilancia, de albañiles o que en las obras, se los llevan allá donde hacen los hoteles y la mujer es la que está ahí sola, bueno este, pues trabajando todo, la casa y el campo y los días que esta el hombre mmmm, yo he visto que medio que le hace a la ayuda, pero, pero no ya no le entra igual, o sea, ya ni ganas le dan, o sea, ya no hace mucho esfuerzo, yo creo que ya mejor a veces, pues esta consentido y tranquilo (Entrevista a un capacitador de desarrollo rural, del gobierno federal 15 de diciembre de 2011).

Es innegable que la migración, y específicamente la migración masculina transnacional, ha sido uno de los detonantes más fuertes de la feminización del campo; el cultivo ha quedado en manos de las mujeres, los niños y los ancianos se hacen cargo de las actividades del ciclo agrícola. En las familias donde hay migración temporal son también las mujeres las que se encargan del trabajo agrícola. La presencia de mujeres en las reuniones comunitarias relativas a la tenencia de la tierra es todo un acontecimiento, debido a que hombres habían sido los protagonistas del campo durante generaciones.

Las mujeres están trascendiendo la dimensión del espacio privado, con la ejecución de actividades en los espacios públicos distintas a las marcadas por sus roles tradicionales de género y ello supone no sólo cambios en la estructura colectiva y patrones culturales, sino también un evidente cambio institucional, quizás pequeño y casi imperceptible, pero relevante en este contexto porque promueve la emergencia de nuevos actores en el espacio público. Este hecho llama la atención, por tratarse de comunidades indígenas con estructuras patriarcales, donde la entrada de la mujer al escenario público está acelerando procesos de participación femenina que todavía están lejanos en otros grupos étnicos y entidades federativas del país.

3.6.1 Espacios ganados y espacios perdidos

Apenas en el año 2004 especialistas en la organización colectiva local, como Leticia Merino, describían el lugar especial que han ocupado el hombre en los asuntos de tenencia de la tierra:

En la mayoría de los ejidos del centro, norte y sur del país, casi siempre son los hombres de mayor edad quienes poseen derechos ejidales; los jóvenes se encuentran generalmente marginados de las estructuras económicas y políticas de sus comunidades de origen, sea que vivan en ellas, o no. En las comunidades agrarias en cambio, todos los hombres hijos de comuneros tienen derechos agrarios. La parcelación de las tierras agrícolas y la apropiación particular de las parcelas son condiciones comunes a la mayoría de las comunidades, por lo que los derechos comunales no siempre garantizan el acceso a la tierra, pero el acceso a los bienes comunes y a la participación en asambleas comunales son derechos abiertos a todos los jefes de familia, nativos a las comunidades (Merino, 2004: 132-133).

Si la participación de los hombres ha sido tan compleja, en el caso de las mujeres ha sido aún más; no obstante, la migración transnacional ha acelerado ciertos procesos políticos y sociales porque ha empujado a las mujeres de comunidades y ejidos rurales e indígenas mazahuas al espacio público. Actualmente las mujeres son la población objetivo de proyectos estatales y ONG; las organizaciones emergentes asistenciales y productivas, han encontrado ciertas ventajas en la participación de las mujeres, así puede observarse una notable diferencia en el número de mujeres y hombres que participan en las organizaciones, como se ve en la siguiente referencia.

“En los proyectos productivos que promueve el Ayuntamiento de San Felipe del Progreso, se trabaja con cerca de 1500 personas en huertos familiares, para autoconsumo y venta, de los cuales la proporción de mujeres es de 90 %” (Licenciado Edgar Romero, Jefe de la Unidad de Proyectos Productivos del Ayuntamiento de San Felipe del Progreso, 20 de mayo de 2008).

Es importante aclarar que pese a que las mujeres han logrado acceso al trabajo remunerado y juegan un papel importante como proveedoras económicas del ingreso familiar, los salarios que reciben siguen siendo inferiores a los de los hombres en trabajos de fábricas, invernaderos y en el campo, aún en los casos donde se les paga a destajo (depende de cuánto produzcan), el precio de destajo llega a ser diferente para las mujeres, que para los hombres. Esto no ha sido un impedimento para que continúen ganando espacios en diversas formas de acciones colectivas y se relacionen de forma organizada con otros actores sociales y fuerzas políticas, como iguales.

Contrariamente a los perfiles etnográficos que presentan a las mujeres indígenas mazahuas como dependientes, tímidas y sumisas, les gusta participar en la vida pública y con la adquisición de nuevos roles se va fortaleciendo su papel como actores y protagonistas; esta ampliación de sus campos de acción, denota cambios en sus actitudes, comportamientos y relaciones. En algunas comunidades, el papel de las mujeres en la escena pública es cada vez más significativo; podríamos decir, que las formas actuales de acción colectiva se han complejizado con la presencia de grupos organizados de mujeres que intervienen en la vida social.

A partir de que asumen la responsabilidad de tutelar a sus familias y distribuir el ingreso familiar en las situaciones de emergencia, también pueden distribuir su tiempo; esto les

proporciona más libertad en las actividades que realizan. Así que no resulta extraño observar a mujeres mejorando sus viviendas, conduciendo camionetas, participando en grupos organizados, capacitándose, realizando faenas, promoviendo a partidos políticos o trabajando fuera de sus hogares para obtener ingresos. Es importante mencionar que el hecho de que las mujeres estén ganando espacios, no tiene que ver con cuestiones de equidad de género o empoderamiento, en la perspectiva de ellas; simplemente, están conscientes que su participación debe llenar los vacíos que los hombres dejaron en la organización de la comunidad y en la provisión de alimentos.

En comunidades como San Pedro de los Baños en Ixtlahuaca hay grupos organizados de mujeres que participan activamente en las asambleas de la comunidad, proyectos productivos, faenas escolares y trabajo comunitario; los grupos de mujeres con proyectos productivos están apoyados por la UCIRI¹¹¹. En otras comunidades mazahuas de San Felipe del Progreso, quienes apoyan a los grupos organizados son asociaciones como Misión Mazahua, Humanismo Vivo, Patronato Promazahua, Visión Mundial y el área de proyectos productivos municipales. Es posible identificar a mujeres que ocupan cargos en diferentes organizaciones: religiosas, políticas (asambleas) y económicas.

Casualmente observamos que las mujeres más involucradas en la vida colectiva cuentan con una baja o nula escolaridad; tal es el caso de la fiscal que relata lo siguiente:

[...] teniendo un cargo simplemente es una obligación hacer las cosas, por qué, porque respondiste ante toda la gente, ante todas las personas que te eligieron más que nada. ...Y vas a trabajar ... y pues, hay que trabajar. Pues sí, muchas veces me decía mi esposo “no vas a llegar nada porque...” pues yo la verdad tengo nada más la primaria [...] (Entrevista Mujer fiscal, ex delegada de la comunidad de Trojes de San Bartolo del Llano, Ixtlahuaca, 11 de diciembre de 2011)

La participación de las mujeres en la escena pública no necesariamente significa la ruptura con el espacio privado, sino la ampliación de sus esferas de acción, porque continúan haciéndose cargo de sus labores domésticas, la crianza y educación de los hijos, que combinan con sus diligencias relativas a la vida colectiva y al espacio público.

Los grupos organizados están formados tanto por mujeres indígenas como por no indígenas, y estos nuevos actores colectivos están creciendo y captando la simpatía de otros actores colectivos tradicionales y emergentes que trabajan en estos lugares. Desde el enfoque neoinstitucionalista llaman la atención los mecanismos culturales y del orden social y que contribuyen a posicionar a las mujeres de la región mazahua en el espacio público, para asumir posiciones más organizadas; sobre todo, si consideramos que los modelos mentales colectivos han legitimado una imagen femenina cuyas funciones han estado restringidas al cuidado y la reproducción familiar en el hogar. Este es un ejemplo de cambio institucional en un contexto de patrones estables o tradicionales.

En este escenario los partidos políticos también promueven de varias maneras la participación de las mujeres, dadas las influencias de políticas exógenas sobre equidad de género y las ventajas que encuentran trabajando con mujeres militantes en determinadas áreas geográficas. Los partidos políticos ofrecen recompensas a los líderes o las líderes que logran tener cierta representatividad en las comunidades¹¹², tales como:

¹¹¹ Unión de Comunidades Indígenas de la Región de Ixtlahuaca, S.C.

¹¹² Entre algunos casos observados las mujeres que han tenido representatividad política suelen ser consideradas como líderes en sus comunidades y logran conseguir algún empleo en la administración

materiales para construcción y mejora de la viviendas y dinero, láminas, artículos para el hogar, entre otros.

A partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, podemos señalar que las mujeres de la región mazahua son las nuevas protagonistas de las actividades colectivas y han logrado consolidar grupos con mayor frecuencia que los hombres, tanto en los proyectos de desarrollo municipal, como en las organizaciones. Se ha visto que los grupos económicos y políticos prefieren trabajar con mujeres, porque encuentran en las lideresas la capacidad para involucrarse e identificarse con otros sujetos en muy diversos espacios de lo social, y muestran altas capacidades y niveles de compromiso y responsabilidad en los proyectos productivos o políticos en que participan.

La posición del género femenino con respecto a la vida pública también ha sido un hecho que neutraliza de alguna manera la masculinidad hegemónica predominante entre la población mazahua, dada la estructura patriarcal de su cultura. Aunque hay mujeres que continúan viviendo numerosas formas de opresiones, a pesar de estos cambios; y, todavía es posible encontrar casos de mujeres que mantienen relaciones de subordinación.

La participación femenina ha logrado florecer en el espacio público y diversificar las formas de acción colectiva, interactuar en el entramado social con otros actores colectivos políticos y sociales, disminuir los niveles de violencia y conflicto, transformar los espacios públicos y privados, así como modificar la percepción de las nuevas generaciones sobre la forma en la que se vive el género.

Y su relevancia del tema podría ser mayor, si consideramos que esta participación de sectores de la sociedad considerados “vulnerables”, también significa extensión de la ciudadanía y participación en los procesos de gobernabilidad, pero eso lo dejaremos para otros trabajos. Con todo, la noción democrática está creciendo y la participación política ha dejado de ser exclusiva de los hombres, ante la intervención y poder de las mujeres para manifestar sus demandas, representar intereses colectivos y motivar la multiplicación de la presencia indígena femenina. La ruptura de los límites entre el mundo masculino y femenino, privado y público, son evidencia clara de la independencia que han logrado obtener las mujeres y de la endoculturación mazahua.

municipal de los candidatos a los que apoyan. Algunas de sienten orgullosas porque han logrado mejoras en su calidad de vida que sus propios esposos no pudieron lograr.

Capítulo IV. LA CULTURA EN EL NUEVO INSTITUCIONALISMO, UNA PERSPECTIVA DE LAS INTERCONEXIONES DE LOS SISTEMAS LOCALES

Examinaremos brevemente el papel de la cultura en la teoría neoinstitucionalista, esta teoría contiene herramientas conceptuales con la capacidad de análisis adecuada para averiguar el poder de las instituciones, desglosar sus atributos y comprender la estructura social que sostiene a dichas instituciones. La cultura como institución sólo se define por su herencia y trayectoria en el tiempo, sino también por su capacidad para aprovechar la experiencia de los pueblos, esto significa que la cultura es independiente y superior a los individuos, pero los individuos no son independientes a la cultura, sino que son portadores de ella.

En la perspectiva del neoinstitucionalismo no sólo es relevante captar la fuerza de las instituciones, sino también su conexión con las organizaciones y los individuos; en la exploración de estas relaciones está la clave de la persistencia de las instituciones. Se ha dicho que la institución del matrimonio, descansa en la organización de la familia, y el tipo de familia es un asunto de la cultura, que define un estilo de vida o una forma de vivir. De ahí que la diversidad cultural se refiera a diversos estilos de vida.

La cultura es producto del aprendizaje, aunque se adquiere en los hábitos y se transmite de generación en generación de forma acumulativa (a través del lenguaje y sus derivados como la escritura, la historia oral), debido al aprendizaje que genera la interacción con el medio ambiente (endoculturación), esta transmisión de costumbres tradicionales es lo que permite la continuidad de la cultura, que comúnmente se conoce como herencia social.

La cultura satisface necesidades biológicas básicas y secundarias que refuerzan los hábitos (Murdock, 1987), pero además cambia y se ajusta a las influencias ambientales, los procesos sociales, los flujos culturales, la guerra, las innovaciones tecnológicas; estos cambios, crisis, o rupturas, son lo que North ha definido como cambio institucional. El nuevo institucionalismo puede explicar tanto el orden, como el cambio social, y las organizaciones son parte de esta dinámica continua de cambio y permanencia, por su capacidad de adaptación y aprendizaje y al mismo tiempo conservan sus principios institucionales.

En el proceso de adaptación de la cultura a las condiciones de vida, las formas y costumbres tradicionales que dejan de proporcionar satisfacción son eliminadas. En el caso de la cultura mazahua, descansa en las organizaciones tradicionales, a través de las cuales persiste, y a su vez estas organizaciones se preservan porque siguen siendo relevantes en el contexto de las comunidades, mantienen el orden y satisfacen necesidades de interacción en la sociedad y con la naturaleza. Contrariamente, las comunidades rurales ya no satisfacen sus necesidades colectivas en las organizaciones tradicionales y adoptan otros estilos de vida como nuevas respuestas a los cambios en sus sistemas locales.

A partir de la forma en que se vinculan las organizaciones con las instituciones podemos identificarlas como legales o legítimas. Por ejemplo, los actores colectivos tradicionales son organizaciones legítimas, reconocidas y respetadas por la comunidad, y aunque son

informales en su mayoría, ejercen presión para incentivar las conductas deseadas (mediante un sistema de recompensas) y conservar el orden social.

Las organizaciones tradicionales han servido como vehículos de la herencia cultural, como las costumbres, creencias, convenciones sociales, las normas y las leyes, ancladas a dimensiones geográficas y sociales; mientras los actores colectivos emergentes se han caracterizado por su reconocimiento legal, en el que sostienen su poder.

En este orden de ideas, las instituciones formales e informales utilizan diferentes elementos regulatorios. Por ejemplo, la ley se basa en elementos normativos, cuya trasgresión es sancionada legalmente, mientras la cultura también puede tener diferentes fuentes de legitimidad, que implican aprobaciones compartidas hacia determinadas conductas colectivas y restricción de otras tantas conductas, mediante rechazo o desaprobación social, según la conveniencia de los intereses colectivos. En esta dinámica, las instituciones se caracterizan por generar estabilidad social y reproducción social.

Entre los atributos de las instituciones podemos mencionar que reducen la incertidumbre, aminoran los costos de transacción, facilitan la coordinación social, transforman la vida social mediante significados colectivos y acciones simbólicas, además de ser los pilares de la cooperación; en todo caso, la cultura tiene efectos decisivos en el comportamiento de las formaciones colectivas, a través de la sanción y recompensa, esto es incentivando las conductas socialmente deseadas a través de compensaciones o ganancias, mientras por otro lado restringe las conductas no deseadas mediante el castigo o la sanción social.

En el caso de la cultura mazahua hemos visto que las convenciones sociales son una poderosa fuente de legitimidad, junto con la costumbre integran el cuerpo de reglas y rutinas que producen orden, reducen la incertidumbre y definen la vida social. La cosmovisión indígena mazahua mantiene un equilibrio entre las relaciones sociales y las relaciones con el medio ambiente, debido a que a partir de las convenciones colectivas y la costumbre la población preserva mecanismos de control y manejo colectivo de los recursos naturales, tales como el agua y la tierra; a través de principios igualitarios y de reciprocidad, estas prácticas persisten porque al cooperar en el cuidado de los bienes comunes obtienen recompensas que les dan certidumbre y aseguran la preservación de los bienes colectivos.

La propuesta de comprender la fuerza institucional de la cultura, nos permite observar los procesos de cambio y resistencia, la capacidad regulatoria de sus componentes simbólicos y materiales, los cuales definen la forma y el orden de las relaciones sociales. Las normas sociales, la tradición y la costumbre introducen a la vida social una fuerza obligatoria y un equilibrio con el medio ambiente.

En la concepción de las comunidades mazahuas y los actores colectivos tradicionales, la relación entre naturaleza, producción y cultura es inseparable, a diferencia de las concepciones de la cultura hegemónica. Pese a la influencia totalitaria de la cultura mazahua, hemos advertido cierta relatividad cultural, debido a las influencias de la cultura dominante, las cuales han transformado paulatinamente los sistemas locales más expuestos a su influencia, y con esta influencia se explican las diferencias en la estructura institucional de los actores colectivos.

La comprensión de la cultura representa una capacidad explicativa fundamental para entender las diversas perspectivas colectivas de la realidad derivadas de la diversidad cultural. Sólo a partir de la cultura es posible distinguir como lo material y lo simbólico adquieren diferentes significados: la estructura organizativa, los efectos y las externalidades de las políticas de desarrollo y la voluntad cooperativa, entre otros, en cada dimensión territorial. Las prácticas culturales son las que motivan respuestas diferentes ante marcos institucionales similares; es decir, las condiciones locales inciden en la particularidad de las instituciones.

La diversidad cultural da cuenta de las diferencias entre los sistemas locales, los cuales integran toda una estructura sistémica cuyos componentes son tanto culturales, como territoriales: por un lado, las tradiciones, costumbres, valores, símbolos, saberes, ciencia, tecnología y las relaciones diádicas y colectivas; y por otro lado, recursos naturales, relieve, disponibilidad de agua, distancia hacia los polos urbanos, entre otros. En nuestro estudio de caso, los componentes diferenciados de los sistemas locales nos permiten hacer la diferencia entre dos grupos: los sistemas locales mazahuas, y rurales; ambos se distinguen por su tendencia diferenciada hacia la vida colectiva.

Esta visión sistémica proporciona una significativa capacidad para explicar la lógica de la vida colectiva en la población mazahua y rural, dada la combinación simbólica y material que impulsa las acciones y relaciones colectivas. En las comunidades mazahuas, la población indígena es poseedora de cosmovisiones y modelos cognoscitivos, estrategias productivas, formas de organización productiva enlazadas a la vida social, que se preserva gracias a sus fundamentos institucionales.

La relevancia de la dimensión institucional en el nuevo institucionalismo, lleva a concebir la cultura como una unidad de análisis que contribuye a la comprensión de las influencias institucionales en las conductas colectivas e individuales en el ámbito local. En el esquema del nuevo institucionalismo, la cultura es el conjunto de limitaciones informales que estructuran la acción colectiva humana (North, 1996, 2006; Knight, 1992; March y Olsen, 1989). Se compone de convenciones compartidas respecto a normas, reglas, códigos de conducta, sanciones, tabúes, costumbres, tradiciones, que sirven para preservar el orden y a partir de las cuales se castigan las trasgresiones y se incentivan las conductas individuales y colectivas socialmente deseadas; estas normas informales reducen la incertidumbre en los procesos de intercambio, y contribuyen a resolver los problemas sobre la cooperación humana, que plantea Olson (1992).

Esta estructura institucional informal da cuenta de la relevancia de la cultura en el establecimiento y mantenimiento del orden social; las estructuras institucionales poseen una fuerza coercitiva que sirve de guía o referente para la vida social. Esta fuerza silenciosa que dirige la vida social es una guía del comportamiento colectivo, porque modela y moldea las conductas individuales y colectivas; su poderosa influencia radica en la estabilidad institucional que proporciona a los sistemas locales, ya que asegura la preservación de las formas de vida colectiva y las relaciones sociales.

En la cultura mazahua es un hecho que la preservación de las formas colectivas tiene que ver con la retribución de beneficios para los individuos de las comunidades; de otra manera no habría prosperado la inclinación a la cooperación. Los sistemas locales mazahuas presentan diferencias entre sí, no sólo en relación a variables culturales (variaciones lingüísticas, actividades de subsistencia, religión) y territoriales (influencia de otras dimensiones locales), sino también con respecto a sus formas colectivas. Se

trata de territorios en movimiento, con influencia de los flujos culturales de diferente intensidad en los sistemas locales y en consecuencia con una diversidad de efectos.

En los sistemas locales mazahuas han persistido formas colectivas y figuras de autoridad tradicional que son más cercanas a la población que las autoridades formales; por lo tanto, la vigencia de los sistemas de sanciones y recompensas asegura y garantizan el orden, la continuidad, la certidumbre, la confianza y la cooperación. La dimensión organizativa es una expresión tanto de la influencia institucional, como de la conexión socioterritorial; estamos frente a una compleja estructura política *intra* e *intercomunitaria*, integrada por organizaciones tradicionales, y emergentes.

El análisis de la cultura como institución también permite apreciar la conexión de los procesos sociales en el tiempo, pese a los cambios paulatinos que provocan los flujos culturales, las revoluciones, las innovaciones tecnológicas, el crecimiento de la industria entre otros. La consideración de la cultura proporciona la clave para entender la estructura organizativa, las relaciones colectivas, el peso de la tradición y la costumbre en la acción colectiva.

Entre los mazahuas y la población rural, las motivaciones para actuar colectivamente están en las normas y valoraciones propias de la cultura mazahua; no podríamos explicar los significados más profundos de la ayuda mutua, la mano vuelta o el foshte sin la lógica cultural, la cual nos ayuda a entender por qué en algunas comunidades existen más formas colectivas que en otras.

La dinámica del contexto sociocultural mazahua y rural permite contemplar las posibilidades de la acción colectiva dentro de la estructura de fuerzas institucionales como las causas de acciones tácitas que los actores no advierten, pero están basadas en la tradición y la costumbre; el éxito de la preservación de los esfuerzos colectivos en la reproducción cultural tiene que ver con la funcionalidad de la cooperación, la credibilidad de las instituciones y la especificidad de las condiciones locales, que contribuyen a reforzar las respuestas colectivas.

Es claro que las fuerzas institucionales pueden percibirse con mayor claridad en los casos de resistencia, donde los mecanismos culturales activan la sanción social para aquellos que trasgreden la regla, los códigos éticos y morales, la costumbre y la tradición; por ejemplo, en las comunidades mazahuas las personas o familias que quebrantan las reglas del trabajo colectivo, son excluidos de los beneficios y rechazados de otras formas colectivas.

Aunque la cultura pudiera parecer una dimensión extensa de la vida colectiva, constituye el marco normativo de las relaciones e intercambios más simples o complejos. En síntesis, la cultura induce formaciones colectivas, la cooperación y la reciprocidad. El análisis de las acciones colectivas y de los actores mazahuas, a partir del nuevo institucionalismo, nos permite reconocer la relevancia de los cambios y la conservación de ciertos patrones culturales en los ámbitos locales, por ejemplo: a) la conexión de los sistemas locales con otras dimensiones socioterritoriales; b) la conexión del pasado con el presente; c) las organizaciones, como nivel intermedio de la conexión entre instituciones e individuos; d) las conexiones simbólicas y materiales.

4.1 Conexión de los sistemas locales con otras dimensiones socioterritoriales

En la etnografía hemos descrito algunas similitudes y diferencias entre las comunidades mazahuas y rurales, ya que aunque comparten una herencia cultural y son parte de un mismo territorio, los sistemas locales asimilan de formas diferentes los estímulos exógenos y los flujos culturales. La posición geográfica de los sistemas locales tiene mucho que ver en su relación con otras dimensiones territoriales.

Los procesos locales están interconectados, en diferente intensidad, a diversas dimensiones territoriales, por ejemplo en los casos de migración (nacionalismo a larga distancia, desterritorialización, patrias inventadas, paisajes mediáticos, relaciones transnacionales), en torno a las relaciones producción (efectos locales de las externalidades del mercado), el comercio (conexión local-regional), la tecnología (flujo de información), el consumo (publicidad, alimentación), entre otros.

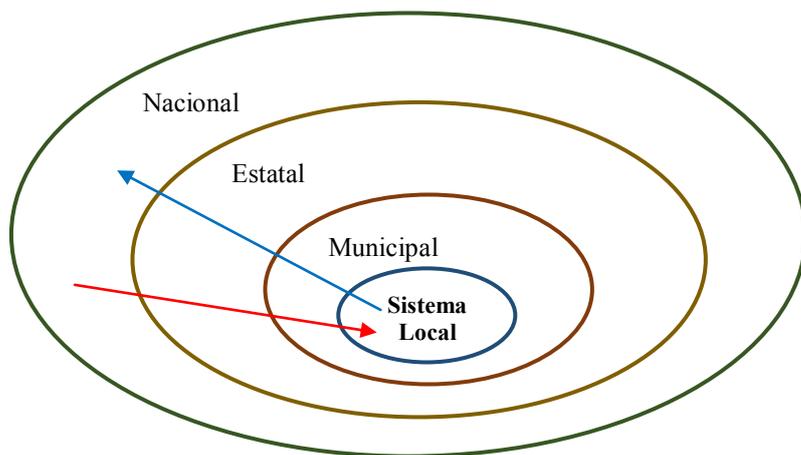
En estas interrelaciones socioterritoriales hay flujos de información de intensidad variable, cuyo efecto puede percibirse en los estilos de vida, las relaciones de género, las expectativas de desarrollo; en el caso de las comunidades con intensa migración, hemos observado la eminente participación de mujeres formado parte del sector de las organizaciones, en el papel de actores colectivos y no sólo como población objetivo de los programas sociales del estado o de las organizaciones emergentes.

Aunado a la dinámica de migración, la relación centro-periferia, tanto en torno a las comunidades, como a las cabeceras municipales, expone un acceso desigual a los servicios, ingresos, consumos y a la información, estos atributos de localización no sólo contribuyen a propiciar dimensiones territoriales ganadoras y perdedoras con respecto a su ubicación, sino que nos permiten detectar los nodos de comunicación,

Hemos evidenciado los efectos diferenciados de las relaciones de los sistemas locales, con otras dimensiones territoriales; no obstante, las tecnologías de información y comunicación son también una forma de conectar a los actores locales con redes globales, generando así nuevos procesos políticos, económicos y religiosos.

. La relación de los sistemas locales con otras dimensiones territoriales, podemos ilustrarla de la siguiente manera:

Figura IV. Interrelación de los sistemas locales con otras dimensiones socioterritoriales



Las conexiones entre distintas dimensiones socioterritoriales multiescalares, muestran a las comunidades como sistemas abiertos, dada la interacción a través de la acción de organizaciones emergentes, en escalas regionales, estatales, nacionales e internacionales y la aplicación de proyectos exógenos y mixtos para el desarrollo local, entre otros. Desde esta perspectiva, se trata de territorios en movimiento, dados los diferentes niveles de flujo, interacción y cambio.

Los efectos de las conexiones entre diversas dimensiones territoriales no son uniformes en el ámbito local, tal como hemos visto en el capítulo anterior; mientras en San Felipe del Progreso las influencias territoriales globales penetran a través de los actores colectivos emergentes y los procesos de migración, la intensidad de las relaciones de los actores colectivos de Ixtlahuaca está dada en una dimensión territorial regional.

4.2 Conexión del pasado con el presente

La perspectiva del nuevo institucionalismo hereda del pensamiento institucionalista la convicción de que las instituciones son producto de los procesos históricos y sólo logran solidificarse con el tiempo, de manera gradual, incierta y acumulativa; en esta medida, la estructura institucional es un componente del cambio evolutivo de la realidad social. No obstante, las instituciones nunca están plenamente adaptadas a las exigencias del presente porque la realidad social cambia de forma más rápida y más intensa, mientras las instituciones lo hacen paulatinamente en un proceso gradual (Diggins, 2003; Alonso y Garcimartín, 2008). En el proceso histórico, las normas informales suelen tener origen en reacciones espontáneas que han madurado para llegar a transformarse en reglas organizadas y conscientes.

Douglass C. North (2006) encontró que la evolución de las sociedades proporciona la clave del cambio institucional; así, mostró la capacidad que tienen las instituciones para conectar el pasado con el presente. Acorde a la visión del nuevo institucionalismo, las instituciones promueven conductas regulares relativamente previsibles; esta regularidad es lo que da seguridad a la cooperación y el intercambio, y como resultado existe la reciprocidad. La seguridad que proporcionan estas relaciones sociales a los individuos disminuye los costes de transacción.

El conocimiento de las instituciones y de las repuestas regulares de los actores, proporciona información anticipada sobre los comportamientos esperados y los cambios en la realidad social; veamos que a través del conocimiento de las instituciones es posible estimar de manera previsible el comportamiento de los sistemas locales.

Las comunidades tienen una trayectoria en el tiempo, y aunque son instituciones, no son estáticas, sino que están expuestas a desequilibrios, reajustes y aprendizajes, sucesos propios de los territorios en movimiento. Naturalmente, estamos ante lo que North define como cambio cultural, debido a que las comunidades atraviesan procesos de aculturación y endoculturación, y al mismo tiempo conservan propiedades que las caracterizan como instituciones; es decir, mantienen la fuerza de la reproducción cultural.

El cambio cultural es resultado de la articulación de las experiencias históricas, con procesos locales y la influencia de las lógicas globales. Las comunidades mazahuas viven una transición de esta magnitud, en la que por un lado, conservan ciertas prácticas culturales en las que subsisten valores colectivos, y por otro lado, se adaptan a las nuevas situaciones y procesos que transforman el territorio, como la migración que está configurando comunidades de jefas de familias y ancianos. En este punto es importante recuperar, de los teóricos del nuevo institucionalismo, la noción de la relevancia de la historia, debido a que condiciona las opciones del futuro, pero no las determina (Alonso y Garcimartín, 2008).

La línea del orden institucional es continua, gradual y prolongada en el tiempo, excepto en los casos de guerras y revoluciones. La continuidad de las instituciones la representamos esquemáticamente a fin de visualizar la relación de la experiencia histórica en la construcción cultural y el efecto cascada de la cultura en los niveles organizativo e individual.

Figura V. Interconexiones de la cultura como nivel institucional



Fuente: Elaboración propia, con base en Douglass C. North (2006) y Jack Knight (1992).

Los teóricos del nuevo institucionalismo han insistido en que las instituciones (formales e informales) son estructuras sociales de larga duración que también sufren cambios o modificaciones progresivas en el transcurso del tiempo, sólo que mientras algunas mutaciones son visibles y expresas, otras son difíciles de identificar, debido a que se prolongan en una larga secuencia histórica (North, 1993; Knight, 1992). Alonso y Garcimartín recuperan de la vertiente del historicismo un ejemplo claro de estas conexiones, donde el matrimonio es la institución y la familia la organización resultante (Alonso y Garcimartín, 2008: 33-39).

Las instituciones vistas como producto de procesos históricos locales, son fundamento del orden social, resultado del conocimiento previo acumulado de la humanidad; mediante la creación de reglas y normas las sociedades han respondido ante la incertidumbre, restringiendo los comportamientos oportunistas, y modulando los comportamientos sociales.

De acuerdo con la teoría del nuevo institucionalismo, la estructura institucional es independiente de la voluntad o acción colectiva e individual, puesto que su larga permanencia en las sociedades trascienden a los individuos; esta estructura define los atributos de las organizaciones, da forma a las acciones sociales, establece los márgenes de la libertad y las expectativas de desarrollo de los pueblos.

En el contexto local que estudiamos, la herencia cultural mazahua reproduce principios históricamente gestados, pero también integra nuevos conocimientos en diferente intensidad a las comunidades indígenas y rurales, hechos que modifican paulatinamente sus prácticas culturales, con mayor rapidez en unas comunidades que en otras. Por ejemplo, la mano vuelta, ayuda mutua y el fosthe, se reproducen en un alto marco de incentivos en el que la cultura asegura una asignación o redistribución eficiente no sólo a nivel individual, sino que se trata de un beneficio colectivo social.

En las perspectivas del nuevo institucionalismo, el beneficio colectivo es lo que hace que una institución sea eficiente; por lo tanto, actuar colectivamente es una respuesta social en la lógica cultural mazahua. La característica de este esfuerzo colectivo es que la acción está legitimada en las instituciones; este hecho explica las razones por las que el esfuerzo colectivo es menos frecuente en las comunidades donde la cultura mazahua es más débil. Las comunidades cercanas a los polos urbanos se caracterizan por tener

mayor influencia de otras dimensiones territoriales, mayor presencia de las instituciones formales, aunado al rechazo al origen étnico y adaptación a nuevos estilos de vida; con ello, se ha debilitado la fuerza de la cultura mazahua y en consecuencia la legitimidad de los valores colectivos.

Esta modificación paulatina resulta relevante para el caso de la acción colectiva, porque tradicionalmente la organización mazahua empujaba hacia la cooperación, la reciprocidad y la ayuda mutua, valores colectivos fuertemente reforzados por las necesidades de subsistencia de las comunidades; no obstante, la presencia de organizaciones exógenas e influencia de los flujos culturales contribuye a la construcción de nuevas respuestas colectivas locales.

Mientras en la cultura mazahua lo colectivo está presente en todas las dimensiones de la vida social, evidencia de su naturaleza institucional, las organizaciones emergentes plantean nuevos esquemas de acción colectiva. Las influencias de los actores colectivos emergentes provocan una multiplicidad de respuestas, debido a la variedad de estrategias de integración de las comunidades, a los intereses y relaciones de los actores colectivos y a las características de los sistemas locales. Dada la relativa influencia de los flujos culturales, el proceso de cambio en estos sistemas locales es más complejo.

4.3 Conexión entre instituciones, organizaciones e individuos

Las teorías sistemas del siglo XX, como el estructuralismo, han tenido en común la tendencia a ilustrar las estructuras sociales, como entidades macrosociales, cuya influencia es determinante en el estilo de vida y los estándares de una sociedad. En esta tesis el neoinstitucionalismo parece compartir esta tendencia con el resto de las teorías sistémicas; sin embargo, el concepto de racionalidad aportado por la perspectiva de la acción racional, muestra a individuos capaces de elegir no sólo bajo la influencia de las instituciones y la búsqueda permanente de la máxima ganancia, sino que además intervienen las lógicas propias de sus procesos de asimilación de sistemas sociales en transición, debido a la influencia de las culturas hegemónicas, los flujos de información, los procesos de aculturación, la existencia de comunidades y familias transnacionales y la presencia de organismos exógenos.

Estas influencias son continuas y permanentes, aunque con diferente intensidad en los sistemas locales, provocan que la dimensión institucional pierda progresivamente su fuerza determinante en el *modus vivendi*. Este cambio o ruptura es evidente en las comunidades rurales, cuyas raíces mazahuas se han debilitado e incluso se ha perdido el sentido de pertenencia y la lengua mazahua. La recuperación del equilibrio social (homeóstasis) de las comunidades ha generado modificaciones en la acción colectiva tradicional y evidentemente las estructuras o nivel institucional deja de tener una influencia determinante en la conciencia colectiva y las acciones, como en el caso de las mujeres mazahuas que participan en el espacio colectivo como actores protagonistas del espacio público. Este proceso de cambio y sentido racional de la acción distingue al neoinstitucionalismo de otras teorías.

En las comunidades mazahuas y rurales la acción colectiva está institucionalizada en la cultura, la cual es su fuente de su legitimidad, y los fundamentos de la cooperación que generan las conductas colectivas son emanados de las instituciones, el sentido de comunidad y la proximidad geográfica favorecen de manera significativa las formaciones colectivas tradicionales, debido a que el sentido de pertenencia y los elementos identitarios que comparten hacen que existan vínculos más fuertes entre población mazahua, que en el resto de los habitantes, para quienes el sentido de lo colectivo se ha debilitado paulatinamente.

Los elementos identitarios que mantienen la cultura mazahua vigente y funcionan como fuentes de legitimidad son: la lengua, los mitos, las creencias, la religión, entre otros; elementos culturales que mantienen una presión homogeneizadora entre la población indígena, en mayor medida que en la no indígena; y por lo tanto, la fuerza endógena de las comunidades indígenas para reproducir y promover la acción colectiva es mayor que en las comunidades no indígenas.

La cultura constituye una fuerza silenciosa e invisible que empuja a los individuos hacia la acción colectiva, a través de las organizaciones tradicionales¹¹³ que contribuyen a delimitar y guiar la acción individual, y con ello, restringen las conductas oportunistas; esto significa que la acción colectiva tiene más posibilidades de prosperar en los sistemas locales donde existe mayor capacidad para vigilar y sancionar los

¹¹³ Nos referimos sólo a las organizaciones tradiciones porque las organizaciones emergentes generalmente son formales, y por lo tanto operan con fundamento en la institución formal.

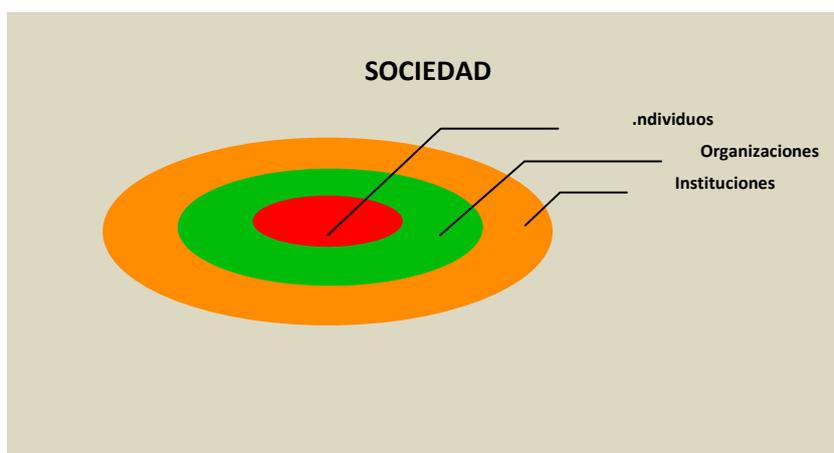
incumplimientos, porque las condiciones en las que opera el intercambio y la cooperación, salvaguardan el regreso del bien o servicio aportado.

En esta perspectiva neoinstitucionalista, las conductas colectivas son resultado del esfuerzo voluntario para lograr objetivos comunes deseables. Si bien la acción colectiva es inducida por macromotivaciones institucionales, existen influencias exógenas que priorizan el máximo beneficio individual, sobre el bien común; no obstante, la acción colectiva persiste a pesar de las transformaciones (aumento y movilidad de organizaciones exógenas), y las capacidades de las comunidades para actuar colectivamente son una muestra la influencia de lo local. Si bien la articulación consciente de los individuos es una respuesta tácita a la orden social, dada la regularidad de los comportamientos colectivos, también es una conducta estratégica y un mecanismo que reduce la incertidumbre y proporciona seguridad y satisfacción común.

Los actores, actúan acorde al poder de persuasión de las normas y reglas institucionales, pero también de las valoraciones socialmente compartidas, y el propósito de lograr una mejor calidad de vida. Esta relación entre las instituciones y la acción colectiva es dicotómica, en términos del nuevo institucionalismo: la acción colectiva no sólo es una respuesta al orden institucional, sino que también las instituciones son resultado estratégico y racional de la acción colectiva (Alonso y Garcimartín, 2008).

Las instituciones están conectadas a las organizaciones y a los individuos; en esta estructura las organizaciones tienen un papel intermedio. Recordemos que en este nivel de relaciones, las instituciones modulan y articulan los campos del comportamiento relativos a las organizaciones y a los individuos, pero todas estas relaciones también son relaciones de poder, debido a la fuerza, autoridad y legitimidad que representan como referentes para la acción. La relación estructural de estos niveles de análisis, podríamos ejemplificarla de la siguiente manera:

Figura VI. Niveles de influencia de las instituciones



Fuente: Elaboración propia, con base en Douglass C. North (2006) y Jack Knight (1992).

Como vemos, las instituciones y las organizaciones constituyen dos niveles diferentes de orden social. Algunas diferencias importantes entre ambas son las siguientes:

- La naturaleza de las instituciones es más simbólica y abstracta, y las organizaciones son la forma material de los principios institucionales.

- Las instituciones tienen un carácter holístico, mientras las organizaciones se identifican por sus objetivos o principios concretos.
- Las organizaciones se forman y funcionan en el contexto institucional, por ello, el orden organizativo se establece en función de los principios institucionales.
- Las instituciones son bienes públicos en el sentido de que no puede excluirse a nadie de este bien, mientras las organizaciones pueden ser bienes públicos o privados, puesto que si los individuos no acatan las reglas pueden ser excluidos de sus beneficios.
- Las instituciones son independientes de los individuos, y las organizaciones están entrelazadas a los individuos, que pueden modificarlas o adecuarlas, hasta donde los límites institucionales lo permitan.
- Los individuos acatan las reglas formales de una manera más consciente, mientras las reglas informales (abstractas) se acatan más espontáneamente, debido a que las pautas de comportamiento correspondientes son interiorizadas por los individuos desde el proceso de socialización; es decir, son una condición para vivir en sociedad.
- En cada lugar, las prioridades o estándares institucionales son diferentes. Ello puede verse en la diversidad cultural, desde la que se observa que conductas individuales y colectivas que no son permitidas en algunos lugares, son aceptadas en otros.

El nuevo institucionalismo entiende las organizaciones como un aspecto más específico de las instituciones, y en esta dimensión concreta de las instituciones pueden detectarse de forma más clara los cambios, rupturas, reajustes, la influencia de los individuos y los efectos de las conexiones globales. Por ello, para esta perspectiva teórica, las organizaciones son agentes de cambio.

Bajo esta óptica podemos explicar el efecto de las organizaciones en las relaciones intracomunitarias. Ciertamente, cada organización genera un efecto localizado diferente, aunado al hecho de que las organizaciones tradicionales y emergentes tienen un *locus*, se mueven en un ámbito de actuación localizado; en consecuencia, mientras unas comunidades tienen fuerte presencia de organizaciones emergentes, en otras continúan predominan las organizaciones tradicionales.

En los sistemas locales que nos ocupan, hemos visto en los últimos años el aumento de organizaciones emergentes y mixtas, con una fuerte influencia de las instituciones formales, cuya presencia tiene los propósitos de resarcir los efectos de la pobreza y desigualdad, o bien activar el desarrollo local; no obstante, las organizaciones emergentes están fuera de las fronteras culturales; es decir, no han intentado comprender las lógicas locales sobre la acción colectiva y el desarrollo.

La influencia de las organizaciones emergentes en los sistemas locales provoca que los individuos se enfrenten a la elección entre reglas formales y normas informales, en condiciones desiguales, porque las reglas formales son la condición para que sean beneficiarios de programas sociales, productivos o asistenciales. En consecuencia, las relaciones colectivas tradicionales se debilitan en la medida que la gente se integra a las nuevas organizaciones cuya estructura jerárquica y con poder centralizado, donde cada

miembro tiene una posición en la escala piramidal y una función definida. En este orden se discriminan o reemplazan los valores colectivos y condiciones igualitarias de los miembros, se prioriza lo individual, en un esquema diferente de valoración coste-beneficio individual.

Por otro lado, los grupos de beneficiarios persiguen objetivos de las organizaciones, y en ocasiones las comunidades no logran apropiarse de esas iniciativas, con frecuencia exógenas, en las que las organizaciones mantienen un papel de intermediarios, que sólo reproduce la dependencia de la población objetivo. Un ejemplo de ello, es Misión Mazahua y Fundación Mazahua, quienes comercializan las artesanías y bordados mazahuas y concentran la producción a través de talleres. En estos casos, ¿qué pasaría si los artesanos quisieran independizarse de las organizaciones?, ¿A quién venderían sus productos si las relaciones las tienen las organizaciones?

Los recursos de las organizaciones emergentes para mantener la acción colectiva son formales, tales como: actas constitutivas, contratos, convenios, entre otros, que sirven para controlar las acciones tanto de las organizaciones, como de sus miembros, en una estructura de poder jerárquica.

El tamaño de las organizaciones emergentes a veces no permite que los miembros tengan trato directo y por tanto es más compleja la vigilancia, la toma de decisiones, la negociación, el acceso a la información y la ejecución de las acciones colectivas. Dadas las características de la cooperación y la acción colectiva, quizás sería muy arriesgado sugerir que pueda existir alguna forma de ayuda mutua.

Dentro de la estructura de las organizaciones tradicionales no se requiere un área encargada de vigilancia para medir la participación o contribución de cada uno de los miembros de las organizaciones, debido a que la interacción continua y las relaciones directas permiten que los cooperadores identifiquen a los no cooperadores, y en estos casos, cada individuo sabe las sanciones que puede llegar a obtener en caso de no cooperar o aportar sólo el mínimo esfuerzo; estas relaciones directas disminuyen los costos de vigilancia. No obstante, las relaciones directas o cara a cara, permiten que la gente conozca las habilidades y destrezas, tanto de las organizaciones, como de los individuos, y esta información produce confianza y contribuye a la toma de decisiones, la negociación y la ejecución de la cooperación, la ayuda mutua y la acción colectiva.

Un ejemplo de cómo el orden institucional informal disminuye la incertidumbre en el intercambio, son los grupos de fosthe o ayuda mutua localizados, como en la comunidad de Mavatí y El Fresno del municipio de San Felipe del Progreso (detallado en el apartado sobre “El fosthe o ayuda mutua”, capítulo III), donde el informante describía cómo cuanta más ayuda una persona en festividades, celebraciones o defunciones, más ayuda recibe cuando lo requiere.

Estas relaciones múltiples de poder sirven como mecanismo de control para limitar las conductas oportunistas e inducir la cooperación igualitaria a todos a aquellos que se benefician de la acción colectiva. Las motivaciones para cooperar son de tipo moral y por influencia de las normas sociales: es equitativo cooperar si se van a beneficiar del esfuerzo común. En los casos donde alguno de los miembros no coopera, la organización restringe los beneficios y la inclusión de quien falla.

4.4. Componentes simbólicos y materiales

No sólo el neoinstitucionalismo ha evidenciado las capacidades de cooperación de diversos pueblos que buscan generar estrategias de estabilidad y crecimiento; también lo han hecho organizaciones como el Banco Mundial (Sen, 2000; Kliksberg, 1999) y perspectivas teóricas, como el capital social de Amartya Sen, entre otras.

El nuevo institucionalismo también observa la acción colectiva y la explica como efecto de las instituciones. Enfatiza el hecho de que los ambientes están compuestos por elementos culturales, cuya influencia puede incentivar las acciones colectivas y la cooperación, hecho explicado también por la antropología (Murdock, 1987). Las diversas formas de asociación y de cooperación primarias, o tradicionales, consisten en arreglos institucionales horizontales cuyas externalidades positivas constituyen bienes públicos; a diferencia de las organizaciones emergentes, con estructuras organizativas verticales, que funcionan para alcanzar objetivos operacionales, visiones y misiones de alcances multidimensionales y focalizadas en ámbitos específicos.

La acción colectiva de las organizaciones tradicionales está relacionada con los recursos simbólicos de la cultura mazahua. Podemos decir que la acción colectiva es parte del cuerpo de expectativas sociales de las comunidades mazahuas. Sin duda esta manera de valorar lo colectivo está determinada en gran medida por las reglas y definiciones de la cultura mazahua; pero también es una conducta del plano racional y estratégico, más compleja que una simple forma de transacción de bienes económicos y materiales, porque además contiene un sentido y significado alterno. Digamos que hay en juego bienes sociales y simbólicos.

El antropólogo George Peter Murdock (1987) en sus análisis de la cultura ya había observado que las conductas sociales o tendencias a actuar, aunque están influenciadas por la cultura, también son afectadas por el estado biológico, emocional, la intensidad de los impulsos y las circunstancias externas.

La dimensión simbólica y las emociones, son dos elementos que están fuertemente vinculados a la acción racional, este hecho también ha sido planteado por Jon Elster (1990, 1991, 2010) en sus críticas a la elección racional, también antropólogos como Victor Turner (1980) ya han puesto el acento en la función social de los símbolos, así como los neoinstitucionalistas Friedland y Alford (1999).

Es prudente mencionar que la complejidad sistémica de la acción es advertida en la disciplina antropológica, la teoría del nuevo institucionalismo y la perspectiva de la acción racional, y de ningún modo es contraria, sino similar y en todo caso complementaria, porque se comparte la idea de que la acción incluye la influencia de un cuerpo de expectativas sociales, pero también es afectada por una serie de factores que no son directamente observables.

En la acción colectiva existe una dimensión simbólica y una material, a partir de las cuales se construyen las comprensiones y valoraciones de la realidad y en función de esas creencias se manipulan los objetos de la realidad; la apreciación del entorno cultural se codifica y transfiere a través de símbolos y significaciones presentes en los mitos, historias, tradiciones, conductas, relaciones y objetos.

Los bienes simbólicos forman parte del campo de poder de las instituciones, y contienen una fuerza capaz de modelar e incentivar comportamientos colectivos específicos; es decir, definen los límites de acción los actores, confiriendo un valor agregado los productos colectivos y a los bienes públicos. Los propósitos, los medios y los fines de la acción social están dominados por el poder simbólico de las prácticas culturales, el símbolo contiene una fuerza interna que influye en la orientación de las conductas observables.

No sólo las relaciones sociales y la acción colectiva están cargadas de sentido y significado; también hay códigos y términos valorativos en la lengua, mediante las cuales se transmiten las enseñanzas sobre los atributos del entorno, que sólo son perceptibles cuando se designan a través de términos específicos, es entonces cuando los eventos a través de la lengua revelan un significado especial. Esto explica cómo en la medida en que se va perdiendo la lengua mazahua también se va perdiendo una forma de comprender el mundo, valorar el entorno y relacionarse con el territorio; es decir, dejan de existir términos valorativos y significaciones que inspiran las normas y valores colectivos.

Esta pérdida del sentido y significado de lo colectivo es evidente en las comunidades rurales, donde lo colectivo está siendo desplazado por valoraciones e intereses individuales propios de las culturas hegemónicas. Aunque se ha visto que en estas comunidades no indígenas se conservan algunas prácticas colectivas, los medios y los fines han perdido su fuerza colectiva positiva.

El plano simbólico es parte de las reglas del juego, representa un modelo de concepción de la realidad, y refleja las creencias y valores compartidos que definen las interacciones y acciones colectivas, ya que en la dimensión simbólica se expresa el marco valorativo que guía las pautas de comportamiento y las relaciones sociales. La dimensión simbólica revela los parámetros entre lo permitido y lo no permitido, lo correcto y lo incorrecto, lo virtual y lo virtuoso.

Las fronteras de lo aceptable e inaceptable socialmente, en términos de North (2006), *construyen y obligan* a comportamientos colectivos socialmente deseables; de esta forma, delinean la estructura de organización, la valoración de los costes y bienes de la acción, y representan un referente de las creencias sobre la estimación entre las acciones y sus resultados. Esto significa que en las comunidades en donde las reglas y normas son más fuertes, se espera que los individuos tengan mayores incentivos para cooperar y en consecuencia la acción colectiva tenga más posibilidades de prosperar.

La disminución de los costes de transacción económicos y sociales que supone la acción colectiva, implica la disminución de riesgos y bienes. No obstante, se trata de algo más profundo, lo colectivo es una acción con sentido y vinculada a las emociones; estos hechos proporcionan seguridad y permiten que los individuos tengan más confianza en la cooperación, la ayuda mutua y la reciprocidad que el resto de las comunidades no indígenas. La intensidad de este capital sinérgico puede estimarse por la regularidad de la ayuda mutua, intercambio, mano vuelta o reciprocidad entre la población. Estos tipos de transacciones permiten la provisión de bienes en celebraciones religiosas y situaciones de crisis o penuria, como en los casos de enfermedad y defunciones.

Sí los individuos pertenecen a una organización tradicional, garantizan su provisión y aseguran su bienestar, a través del regreso de un bien o servicio, pero si no cooperan estarán desamparados y los riesgos y costos (esfuerzo y tiempo) individuales de

provisión se incrementarán. Por ejemplo, en el caso de labores propias del ciclo agrícola, si los campesinos trabajan colectivamente y colaboran en la siembra o cosecha de las milpas dentro de un círculo de ayuda mutua, cada campesino garantizará esa ayuda para su propio terreno mediante el acuerdo tácito de reciprocidad. El trabajo colectivo también llega a ser una oportunidad para socializar, compartir e intercambiar información.

Las recompensas del esfuerzo colectivo son la seguridad y garantía del regreso del bien proporcionado, y en esta participación el que aporta más obtiene mayor prestigio. Las normas de la comunidad y del grupo castigan el incumplimiento y los comportamientos oportunistas de los actores a través de sanciones sociales, mecanismo que asegura el cumplimiento. Las condiciones de marginación y pobreza de estos sistemas locales refuerzan el valor de la acción colectiva, dadas las necesidades de subsistencia y de provisión de recursos.

Las normas y valores de las comunidades marcan los estándares de comportamiento y las conductas socialmente deseadas, esta fuerza colectiva de las comunidades mazahuas resuelve el dilema planteado por Olson, porque se restringen y disuaden las conductas egoístas y oportunistas. Esta evidencia etnográfica no sugiere que todas las comunidades mazahuas tengan la misma propensión hacia la acción colectiva, porque la ubicación y exposición diferenciada de flujos culturales provoca cambios en las comunidades, como en los casos donde tienen cobertura las organizaciones emergentes, los nodos de comunicación con migrantes, la presencia de zonas industriales, entre otros vehículos de información y aculturación, cuyos efectos producen externalidades (positivas y negativas) el funcionamiento la cotidianeidad.

Las macromotivaciones culturales son efectivas en la valoración del bien común, porque están reforzadas por el nivel institucional, a través del sistema de creencias y valores enlazados con la tradición y la costumbre, y por supuesto contienen propiedades simbólicas. Este hecho ilustra los dos planos distintos de las instituciones: los componentes concretos y los abstractos; si bien se trata de una dicotomía complementaria, no debemos descuidar ninguna de estas dimensiones.

A través de la tradición y la costumbre fluyen los modos de vida, la significación del mundo y la memoria histórica; estos actos de comprensión del significado colectivo conforman vínculos morales entre los pueblos que comparten una misma cultura. El repertorio histórico es la clave para entender las razones por las que determinados hechos tuvieron lugar, y, por tanto, de la comprensión de su significado. Valdría mencionar que muchos de los actos colectivos contienen significados y valoraciones sólo comprensibles dentro del marco institucional que las origina; la lógica de las motivaciones individuales y colectivas en las comunidades mazahuas es una potencialidad endógena que expone la relevancia de los componentes simbólicos.

La fuerza de los recursos simbólicos también puede apreciarse en los emigrados, porque conservan y reproducen sus costumbres y tradiciones, aún cuando en sus territorios de origen estas prácticas culturales ya hayan cambiado o incluso desaparecido. La reproducción de prácticas culturales los mantiene vinculados a su territorio y a su comunidad, no sólo porque en esos lugares dejaron a su familia, sino que además dejaron parte de su identidad, una forma de vida que idealizan y es su referente; y la participación en la acción colectiva local es una manera de favorecer el desarrollo, desde sus propias visiones de mejoramiento. La idealización de sus comunidades constituye una experiencia social y humana que mantienen y refuerzan en su proceso de

integración social al territorio de destino, sobre todo en los casos que no han logrado integrarse a sus nuevos contextos.

Desde la perspectiva del nuevo institucionalismo, la dimensión simbólica de la cultura, aunque es un componente clave de la eficiencia institucional, no es fácil de apreciar, debido a que corresponde al plano de la subjetividad individual y colectiva. No sólo se trata de cumplir reglas, sino que el conjunto de recursos culturales condiciona las conductas colectivas; en las comunidades mazahuas los comportamientos colectivos están legitimados en la cultura y a partir de la búsqueda del bien común, es posible la propensión de individuos y comunidades a actuar colectivamente. El análisis del sistema de creencias y valores explica por qué los individuos y las colectividades cumplen con mayor facilidad unas reglas que otras.

Los informes etnográficos exponen que la lógica del intercambio y la ayuda mutua no sólo son producto de las fuerzas institucionales, sino que también tienen propósitos estratégicos, dadas las condiciones de dependencia económica de los sistemas locales mazahuas, esto nos lleva a encontrar más complementariedad que oposición en las teorías sobre la cooperación de Taylor (1995) y Axelrod (1996). La necesidad de devolver la ayuda recibida (bienes, servicios o información) representa una oportunidad de provisión y la posibilidad de satisfacer una necesidad; y para quien proporciona la ayuda significa asegurar el regreso de un bien, cuando lo necesite, en esta lógica colectiva la acción de ayudar y ser recíproco están fundamentados en la creencia de que el esfuerzo colectivo les será recompensado¹¹⁴.

En la cultura mazahua evidentemente hay patrones culturales que inducen a la acción colectiva, pero además la acción colectiva se ha preservado porque es funcional y proporciona beneficios y resultados óptimos. La consecución del esfuerzo colectivo sirve para que las comunidades mazahuas se abastezcan y complementen su subsistencia. Los estándares sociales son un mecanismo de las instituciones para garantizar el orden y la paz. Los beneficios que conlleva la reciprocidad reducen las conductas oportunistas y la incertidumbre, tanto en las organizaciones, como en los individuos.

Es un hecho que tanto las organizaciones tradicionales, como emergentes tienen incentivos o motivaciones diferentes para actuar colectivamente, la cooperación tiene un significado diferente para la población indígena y no indígena, cooperar en el contexto cultural mazahua, es parte de la vida comunitaria, no cooperar es lo indeseable, lo incorrecto, lo malo.

En todo caso, la acción colectiva es una respuesta cultural coordinada, inducida por la presión social, la funcionalidad, la racionalidad, el medio ambiente, las necesidades productivas y la cultura. En términos del nuevo institucionalismo, los individuos organizan su acción a partir de su experiencia y su sistema de creencias (March y Olsen, 1989; North, 2006; Caldera, 2012).

En las organizaciones tradicionales los individuos comparten símbolos, significados e intereses comunes, y en la lógica cultural los miembros poseen poder independiente, proporcional y desconcentrado; esto significa que todos pueden participar en la toma de decisiones y en la orientación de la acción colectiva. El líder es un representante de los

¹¹⁴ Principio reforzado también por las creencias religiosas.

intereses comunes y los miembros se identifican entre sí, dada la frecuencia de trato y el uso de espacios comunes.

La cultura es el marco referencial y el anclaje identitario de la población indígena y rural, ligado a los recursos naturales, patrimonio local y espacio territorial; la combinación de estas influencias en la cotidianeidad es la que da sentido y significado alterno a las prácticas sociales y dinámicas colectivas, puesto que cooperar no solamente es una cuestión racional, sino que además significa preservar el orden social, la lógica económica y la cohesión social. Las conductas oportunistas son motivo de tensión y contribuyen al desmantelamiento de las costumbres y la idea de orden.

En los casos de las organizaciones emergentes, es menos probable que los miembros de las organizaciones otorguen un valor simbólico a la cooperación, la ayuda mutua y la vida colectiva en general. Ya Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (1999) insistieron en las ventajas de que una organización esté institucionalizada en su ambiente, hecho al que atribuyeron parte de su éxito.

Debe notarse que en esta perspectiva sistémica, la ayuda mutua, la reciprocidad y la cooperación están institucionalizadas y tienen posibilidades de evolucionar en el contexto de las comunidades mazahuas y rurales, porque los grupos más allá de compartir una cultura, tienen en común el territorio, la identidad, los problemas ambientales o sociales y un gran número de variables. Esta realidad estructural ya prevista por Axerlod (1996) y Taylor (1991) favorece el surgimiento de la cooperación.

Sin embargo, las culturas como los territorios están en movimiento a consecuencia del intercambio y apropiación de saberes, conocimientos, información, de maneras de hacer y valoraciones, entendidos como flujos culturales, propios de las conexiones socioterritoriales; el intercambio simbólico propicia la combinación entre referentes globales y locales y genera nuevos significados sociales en lo local. Los flujos culturales tienen múltiples trayectorias y vías (la migración, las organizaciones emergentes, las tecnologías de información y comunicación), asimismo, los efectos de estos intercambios no producen un solo efecto, sino que en los procesos locales los movimientos producidos son múltiples.

A manera de conclusión insistiremos en que la acción colectiva es una capacidad endógena, reforzada por las cualidades colectivas de la cultura mazahuas, tales como: la memoria colectiva, los signos y símbolos compartidos, las creencias míticas, el uso de la lengua mazahua y el sentido de pertenencia. Y los bienes públicos producidos por la acción colectiva contribuyen al bienestar de la población. Evidentemente en las comunidades rurales los flujos culturales son más intensos y han generado cambios, debilitando la valoración de lo colectivo, mientras que en las comunidades mazahuas y pobres que han quedado menos expuestas a la aculturación y se distinguen por conservar prácticas culturales basadas en el esfuerzo colectivo. Este hecho nos lleva a reconocer comunidades fuertes y comunidades débiles en función de la preservación de patrones culturales como la cooperación y reciprocidad.

4.5 Comunidades fuertes y débiles

El propósito de este apartado es diferenciar el peso de la cultura en la intensidad de la acción colectiva de las comunidades indígenas mazahuas y rurales. Ya hemos planteado que la estructura colectiva es más densa que en otras unas comunidades y que las relaciones de reciprocidad y cooperación suelen tener más posibilidades en las comunidades mazahuas, así como en las más pobres y aisladas de los polos urbanos, debido a que en estos lugares la acción colectiva representa, además de una herencia intergeneracional, una estrategia de subsistencia o autorrecompensa en términos de Zucker (1999), en la que todos ganan.

Las condiciones de los sistemas locales mazahuas señalan que en estas comunidades históricas y culturales existe alta credibilidad de las instituciones, y con ello prosperan las posibilidades de cooperación, el sentido de pertenencia y las recompensas simbólicas y materiales.

En el esquema de Taylor (1995), es posible distinguir las comunidades observadas en función de su reciprocidad y posibilidades de cooperación. De acuerdo con esta lógica las comunidades mazahuas y las más pobres son comunidades fuertes, mientras que las débiles son aquellas que se identifican como no indígenas, donde las condiciones locales no poseen mecanismos que hagan cumplir las normas. La diferencia entre ambas es el grado de cohesión entre sus miembros.

Las comunidades fuertes cuentan con densas y variadas formas organizativas, la participación de la población es más intensa debido a la legitimidad de la acción colectiva, las normas sociales suelen tener más poderío que las reglas formales por tener menos contacto con la administración municipal; además, la coerción informal se manifiesta en el hecho de que la población se ve obligada a mantener y renovar las conductas colectivas para generar bienes y servicios públicos, como una opción de provisión, como se observa en la siguiente apreciación de un capacitador de la región:

[...] entre más alejada este la zona, o más este, menos accesibilidad tenga, la gente te recibe mucho mejor, o sea, de plano, a mí no me dejaban ir de ahí...

A. Porque tienen menos oportunidades, ¿No?

E2. Sí, a lo mejor menos atención, para venir, tienen que venir hasta acá a buscar a un médico a algo, entonces, este, que los vayas a atender ahí, si es beneficio, o sea si les gusta que las zonas que están ya más urbanizadas. (Entrevista a un capacitador de desarrollo rural, del gobierno federal 15 de diciembre de 2011).

En cuanto a las comunidades de tipo rural, ejemplo concreto de comunidades débiles, la fuerza de las reglas formales es superior a la influencia informal, ello ocasiona que las instituciones informales tengan poca credibilidad debido a que la pérdida del sentido de pertenencia de los no indígenas debilita el apego al sistema de normas y valores colectivos. En estas comunidades la población indígena es minoría, las formas asociativas tienen menor frecuencia; por lo tanto, la participación de la población en acciones colectivas es más débil, el incentivo de provisión de bienes y servicios no es valioso, porque la población tiene mayor acceso a los servicios públicos, a la atención del municipio, el estado, al mercado y otros actores colectivos.

Si seguimos a Robert Axelrod, en ambos escenarios la cooperación también es una conducta estratégica porque proporciona ventajas para la subsistencia de las

comunidades con menos oportunidades; ello contribuye a explicar por qué las comunidades ubicadas en la periferia, con menos oportunidades e información limitada, tienen más incentivos para actuar colectivamente, que las comunidades próximas a los centros. Analizar la cooperación mediante el dilema del prisionero no es suficiente para explicar la conexión entre la cultura y las diferentes escalas socioterritoriales, donde se halla el fundamento de la reciprocidad; las diferentes formaciones colectivas evidencian que la elección de cooperar no es al azar, sino que forma parte de un sistema tácito de intercambio, donde la cooperación colectiva es un proceso recurrente, como en el caso del foshte.

La complejidad de la realidad permite encontrar complementariedad tanto en la perspectiva comunitarista de Michael Taylor, como en la estrategia de cooperación de Robert Axelrod. En la visión de Michael Taylor es posible apreciar la conducta colectiva sostenida en los valores de la comunidad; por lo tanto, es necesario considerar el estudio de la política y la historia en la acción colectiva donde se encuentran los fundamentos de su persistencia cultural (Taylor, 1995). Mientras la relevancia de los trabajos de Axelrod (1996) se debe a que muestra que la estrategia de la cooperación basada en la reciprocidad puede prosperar en ambientes complejos, simplemente a partir de la frecuencia de trato, condición suficiente para que surjan posibilidades de cooperación, como en el caso de la guerra de las trincheras. En el caso de las comunidades indígenas mazahuas y rurales, la cooperación es producto tanto de la inducción de las instituciones, como de la estrategia, porque estos dos componentes no pueden aislarse en la realidad.

En las perspectivas de Michael Taylor y Robert Axelrod encontramos una complementariedad que nos ayuda a ilustrar el comportamiento diferencial de las organizaciones tradicionales y emergentes, no sólo en función de sus fundamentos institucionales, sino también con base en la intensidad de sus relaciones con otras dimensiones territoriales; en consecuencia, la intensidad de la conexión territorial y el contenido cultural o legal de cada grupo de organizaciones implica diferenciaciones como las siguientes:

Tabla 9. La cooperación en las organizaciones formales e informales

Organizaciones formales Emergentes	Organizaciones informales Tradicionales
Perspectiva exógena del desarrollo, políticas asistenciales globales	Perspectiva endógena, se trata de resolver los problemas que hay en estos espacios territoriales.
Sus acciones están diseñadas para sistemas geográficos y espaciales diversos y complejos	Sus acciones son una respuesta a una situación concreta
Estructura jerárquica	Igualdad de sus miembros
La cooperación es promovida por la organización	El valor de la cooperación proviene de las instituciones culturales (está en el contexto) reconocimiento, respeto,
Su fundamento está sustentando en una normatividad legal	Contenido cultural
Interconexión	Interacción
El jefe ordena	El líder comunica y propone
El sentido de pertenencia no tiene contenido cultural	Sentido de pertenencia sostenido en variables culturales
Los miembros de la organización acatan ordenes (comunicación unidireccional)	Los miembros del grupo tienen derecho de réplica, a plantear ideas y generar motivaciones para

	respaldarlas (comunicación horizontal bidireccional)
Objetivos comunes	Necesidades comunes
Contrato de trabajo	Recurso que sirve para proveerse de bienes, que las personas no podrían poseer sin actuar colectivamente: servicios, información, alimentos, ingresos, entre otros
Se designan tareas	Las acciones individuales son complementarias
El líder toma las decisiones	Se concilian las decisiones de la organización
Vinculación con otros actores colectivos claves	Información limitada
Empleo de nuevas tecnologías y transportes	Uso limitado de tecnologías (teléfonos)

Fuente: Elaboración propia, a partir de Taylor (1995) y Axelrod (1996).

Cómo hemos mostrado, el sentido de pertenencia a la comunidad se renueva en la cotidianeidad mediante la frecuencia de trato, la convivencia, el uso de espacios comunes, la colaboración en distintos temas organizativos, que van desde los trabajos del ciclo agrícola, hasta las festividades religiosas. En consecuencia, la reciprocidad y la cooperación están ligadas a un sistema de sanciones y recompensas simbólicas, cuyo sentido no podría entenderse sin la consideración de la cultura; las recompensas de acatar las normas culturales refuerzan los valores colectivos y las conductas socialmente deseadas, como: la cooperación, el intercambio, la ayuda mutua, la mano vuelta (necesidad de corresponder a los favores y bienes recibidos). El sistema de sanciones y recompensas no es otra cosa que la presión social que ejerce la comunidad, para mantener los estándares de comportamiento individual y colectivo.

En los municipios que nos ocupan, las conductas colectivas facilitan las formaciones colectivas de tipo tradicional; pero no sólo las organizaciones tienen influencias culturales, también los sistemas locales pueden tener más o menos influencia cultural, este hecho lo podemos apreciar en los testimonios de los informantes, quienes estiman que la población indígena está más arraigada a la lengua y a la tradición, que los no indígenas.

Para identificar las características de las comunidades con más y menos cohesión, seguiremos la categorización de Taylor (1995) de las comunidades fuertes y débiles, en función de la densidad de las fuerzas de cooperación y reciprocidad. Esta intensidad de las relaciones sociales está ligada a la cuestión étnica y las conductas colectivas que caracterizan a la cultura mazahua, en tanto las culturas no indígenas presentan relaciones colectivas más débiles, porque predominan los valores individuales sobre los colectivos, consecuencia del desmantelamiento del tejido social, dada la influencia de la cultura dominante.

Algunos mecanismos de control social de las instituciones formales e informales son observables y otros están implícitos en la conciencia colectiva, mientras el marco formal del comportamiento colectivo está formado por leyes, reglamentos y códigos, los recursos de las instituciones informales o culturales son tan directos y sutiles como la presión social, fuerza silenciosa que empuja a los individuos a actuar dentro del estándar de comportamiento socialmente deseado (Gledhill, 2000).

En este orden de ideas, el concepto de comunidad aportado por Taylor (1995) permite entender al individuo como sujeto parte de un grupo, donde la elección de cooperar no es aislada, sino que procede de una macromotivación de contenido cultural, que induce al individuo a comportamientos colectivos, a través del sistema de normas, valores y

creencias. Mediante las formas de participación comunitaria se observa la fuerza de los patrones culturales que empujan a las personas hacia la cooperación y la reciprocidad, es en este sentido que las conductas colectivas inducidas por la cultura pueden considerarse una potencialidad para el desarrollo local.

Las posibilidades que proporcionan los recursos institucionales para que surja la acción colectiva, no descartan que la acción colectiva pueda tener también fundamentos estratégicos, sobre todo en los casos en los que la gente se agrupa para resolver un problema específico o satisfacer una necesidad común. Un ejemplo del componente estratégico en el trabajo colectivo son los bienes públicos generados a través del trabajo comunitario en San Lorenzo Toxico, municipio de Ixtlahuaca, donde la población se organizó para proveerse de servicios públicos que no les proporcionó el Estado, y a partir de su experiencia favorable, encontraron una fórmula para resolver sus problemas y propiciar el desarrollo de la comunidad, así construyeron un puente, una escuela y una iglesia, entre otros.

Las formas organizativas tradicionales tienen origen histórico, y aunque continúen reproduciéndose en apego a la tradición, los miembros de las comunidades observan cambios en las relaciones colectivas; estos cambios tienen que ver con la presencia de nuevos actores colectivos e intereses, el efecto de la transferencia de información a través de diversas dimensiones territoriales y los procesos políticos y sociales generados por los movimientos en el territorio.

Los movimientos territoriales, dadas las conexiones entre diversas dimensiones territoriales, generan un doble conjunto de circunstancias: por un lado, debilitan algunas formas de colectividad sostenidas en componentes culturales¹¹⁵; por otro lado, surgen nuevos actores, relaciones, intereses y demandas localizadas. El surgimiento de nuevas formas asociativas, implica cambios en las relaciones y la estructura del sector de las organizaciones.

La acción colectiva como conducta estratégica en términos de Axelrod es un medio para alcanzar un fin, no un fin en sí mismo. Las personas tienen diversos incentivos para mantener las formas organizativas, principalmente las organizaciones tradicionales, debido a las necesidades de provisión y ayuda, como sucede con las familias de los migrantes, quienes necesitan llenar los vacíos que dejaron quienes migraron y con ello, se vuelven protagonistas de cambios en su entorno.

Las ventajas de actuar colectivamente tienen que ver con la disminución del costo individual en la provisión de bienes, servicios e información. Además de los beneficios materiales que proporciona la acción colectiva a las organizaciones tradicionales, habría que considerar aquellos beneficios intangibles que contribuyen a la autoestima, el reforzamiento del sentido de pertenencia, la independencia de los individuos, la cohesión social; como en el caso de los grupos de mujeres que se dedican al bordado en Santa María del Llano, Ixtlahuaca, o a las mujeres que forman parte o encabezan proyectos productivos, y que se posicionan en los espacios públicos como protagonistas de la acción colectiva, sobre todo en estos contextos donde las mujeres habían estado marginadas del espacio público.

¹¹⁵ Tales como la pérdida de la lengua, la pérdida del sentido de pertenencia, la llegada de nuevas religiones, la migración y las influencias de nuevos actores.

Las actividades colectivas llevan su propia recompensa, como lo ha señalado Hirschman (1986b), debido a que en el caso de las mujeres que se incorporan a los asuntos públicos, establecen o refuerzan sus nexos de amistad, negocian, se autoafirman, se independizan y contribuyen al ingreso familiar, enorgullecen a sus familias, conviven, comparten (las reuniones llegan a ser una oportunidad de recreación), son reconocidas como actores, líderes y protagonistas de cambios en su entorno, en las relaciones de género, y su papel en la vida colectiva adquiere un gran valor simbólico.

Hirschman (1986b)¹¹⁶ advierte sobre la posibilidad de que los beneficios intangibles se conviertan en pérdidas en los casos en que las organizaciones no superen conflictos o enfrenten dificultades financieras. Los casos de las comunidades débiles tienen que ver con la falta de control de las conductas oportunistas, las experiencias críticas que las formaciones colectivas no lograron superar, el fracaso de los proyectos, la falta de rendición de cuentas o la información incompleta, los diseños exógenos de proyecto, entre otros factores que han contribuido al deterioro y debilitamiento de las relaciones comunitarias y del sentido de pertenencia; en consecuencia, a la sustitución de lo colectivo, por lo individual.

La propensión a la acción colectiva de las comunidades mazahuas es una capacidad endógena de los sistemas locales. En esta clasificación es posible estimar que las comunidades fuertes poseen mayor potencialidad endógena para propiciar acción colectiva, que las comunidades débiles; por lo tanto, las comunidades débiles requieren diferentes instrumentos o mecanismos para activar la acción colectiva.

Por las cualidades de las comunidades fuertes y débiles referidas, exponemos los poderosos beneficios tangibles e intangibles que la cultura mazahua ofrece a los individuos que eligen actuar colectivamente; el resultado intangible de la acción colectiva evidentemente dependerá de los beneficios tangibles de la cooperación, quizás eso ayude a explicar la notable predominancia de actores colectivos tradicionales en San Felipe del Progreso, con respecto a Ixtlahuaca.

Los dos municipios observados son parte de la misma región, poseen características comunes, comparten características étnicas y culturales, mantienen un flujo intensivo de migración, pero la estructura del sector de las organizaciones es diferente y el ejemplo claro es la trascendencia de la acción colectiva para las comunidades mazahuas de San Felipe del Progreso que mantienen el foshte y la ayuda mutua como tradición, forma de vida y recurso de subsistencia, además de la distribución localizada de las organizaciones. Ante esta complejidad local, valdría preguntarnos ¿si las diferencias en el sector de las organizaciones colocan a los sistemas locales en posiciones desiguales para lograr desarrollo local? Y ¿Qué externalidades positivas y negativas de la vida colectiva tienen efecto en la expresión colectiva de las comunidades?

¹¹⁶ Tal parece que estos beneficios intangibles [...] son como esos lunares que hacen más bella a una persona cuando es amada y más fea cuando el amor deja el lugar a la indiferencia o algo peor (Hirschman, 1986b: 76).

Capítulo V. ACCIÓN COLECTIVA Y DESARROLLO LOCAL ¿UNA POTENCIALIDAD IGNORADA?

La naturaleza y la cultura integran el contexto intra e interorganizativo; ambos componentes contienen presiones y oportunidades endógenas para el desarrollo local, mientras que las capacidades exógenas se manifiestan en los flujos culturales provenientes de otras dimensiones territoriales, de los cuales, las organizaciones emergentes son vehículos.

De acuerdo a los planteamientos presentados en el capítulo II sobre desarrollo local, las capacidades endógenas de los territorios no prosperan aisladas de las influencias exógenas, debido a la interconexión y dependencia de los sistemas locales de otras dimensiones territoriales. Estamos frente al hecho de que los territorios que disponen de un generoso patrimonio natural no necesariamente han sido capaces de acceder a un elevado nivel de renta *per cápita*, o corresponden a los estándares de crecimiento, progreso o desarrollo económico.

Desde el enfoque del nuevo institucionalismo, se discute la hipótesis de que las posibilidades de desarrollo se explican por las instituciones y no por la geografía (Alonso y Garcimartín, 2008). Alonso y Garcimartín (2008) han reconocido la relativa eficiencia de las instituciones informales en los sectores agrícolas de países pobres, como se aprecia en la siguiente referencia:

El proceso de desarrollo lleva aparejado la generación de instituciones formales que, al menos en parte, sustituyen las informales previamente existentes: cabría decir, simplificando, que se va sustituyendo un sistema basado en relaciones personales por un sistema basado en reglas (Alonso y Garcimartín, 2008: 87).

También Elinor Ostrom ha expuesto las capacidades de las comunidades para resolver problemas de acción colectiva; ambas investigaciones hacen referencia a la costumbre, el conocimiento y la confianza, componentes que reducen los costos de transacción y favorecen la autoorganización.

En el caso de las comunidades mazahuas también se ha logrado apreciar la fuerza de las instituciones informales; no obstante, este proceso de sustitución de un sistema informal por uno formal mencionado por Alonso y Garcimartín (2008) ocurre a medida que se integran nuevos actores colectivos en las comunidades y se estrechan las relaciones con los polos urbanos.

Compartimos la perspectiva de ambos autores, con respecto a que los contextos donde prevalecen condiciones de desigualdad existe cierta disposición a las instituciones informales y a la acción colectiva, porque sirve a los actores como mecanismo de defensa y protección colectiva; pero, aunque la informalidad sea funcional en las comunidades fuertes, presenta dificultades para los actores en las comunidades débiles, donde existe un claro dominio de las instituciones formales y los actores informales no tienen reconocimiento, ni posibilidades de relación con el mercado. No se trata de que los actores colectivos tradicionales se resistan al cambio, ni al desarrollo, sino que presentan desventajas con respecto a las organizaciones formales.

En la apreciación de Alonso y Garcimartín (2008) las instituciones informales son un obstáculo para la operatividad de las formales, contrario a este planteamiento, en las experiencias de los sistemas locales mazahuas y rurales, se ha observado capacidad de

los actores colectivos informales para adaptarse a los cambios, preservando sus usos y costumbres, formas de organización y administración de recursos comunes.

Las comunidades, principalmente las mazahuas, conservan las instituciones informales y al mismo tiempo son influidas por las organizaciones emergentes exógenas. Ciertamente, estos procesos tienen efectos diferentes en las valoraciones sobre las instituciones informales y formales de cada comunidad. Por parte de las empresas y las organizaciones emergentes establecidas en los municipios de Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, han aprovechado los recursos disponibles de la región, especialmente los recursos humanos, y en menor medida se han interesado por las relaciones institucionales informales.

La distribución geográfica de los nuevos actores y el efecto de los flujos culturales han provocado externalidades positivas y negativas. Entre las positivas podemos mencionar que ambos municipios son territorios en movimiento o transición, debido a la movilidad de los actores emergentes, la relación con los polos urbanos y con actores de distintas dimensiones territoriales, entre otros. Algunas externalidades negativas tienen que ver con la acción focalizada de las organizaciones, hecho que contribuye a la existencia de nuevas categorías de regiones ganadoras y perdedoras, es decir, la población objetivo (beneficiaria) de los proyectos es ganadora, mientras existe otra parte de la población que no tiene acceso a la información y no se beneficia de modo alguno.

Entre las condiciones que prevalecen en los sistemas locales observados, podemos mencionar lo siguiente: las posibilidades de desarrollo de la agenda local son limitadas debido al acceso restringido de pobres e indígenas a los procesos de intercambio económico formal; restricciones de los actores tradicionales para acceder a los beneficios de las políticas social y económica; economía de subsistencia; bajos niveles de tecnificación y especialización productiva que generan desventajas en el mercado; política asistencial residual que funciona como un paliativo de las condiciones de pobreza y desigualdad y además sus beneficios son condicionados por intereses políticos.

En este orden de ideas, es importante tener presente los planteamientos del desarrollo endógeno, no se trata de sustituir un orden institucional por otro, sino de aprovechar los beneficios de ambos, para encaminar los esfuerzos cooperativos hacia el desarrollo local. Esto significa que las organizaciones emergentes pueden aprovechar la capacidad cooperativa de la población para que prosperen sus proyectos comunes, y por otro lado, las organizaciones tradicionales podrían recurrir a las organizaciones formales para proveerse de asesorías, información y recursos.

En los sistemas locales mazahuas los actores colectivos tradicionales y emergentes son los agentes del desarrollo local, los protagonistas de la acción social, con posibilidades y recursos institucionales diferenciados, cuya comprensión permite valorar sus respectivas potencialidades. Ambos tipos de actores colectivos juegan en el espacio público con reglas distintas (formales e informales), y los alcances de las organizaciones para propiciar desarrollo local, son evidentemente desiguales.

La relevancia de examinar la acción colectiva a partir de la perspectiva teórica del nuevo institucionalismo expone la forma en que las instituciones estructuran las oportunidades de acción de los actores; pero también el proceso de transición o sustitución de lo informal por lo formal, en la medida en que los actores colectivos

exógenos ponen en marcha sus proyectos para incentivar el desarrollo local, sin considerar las características y oportunidades endógenas de la organización informal.

Cierto es que en relación a la estructura de oportunidades, la cultura mazahua posee mecanismos que propician la acción colectiva, lo cual constituye una ventaja y un recurso cultural de los sistemas locales mazahuas e incluso rurales. Y esta propensión además está reforzada por las necesidades de provisión y subsistencia, ya que los individuos ven recompensada su participación con los beneficios generados.

No se trata sólo de visualizar esta etapa progresiva de transición de las comunidades indígenas y rurales, sino lo que nos interesa plantear es un nuevo escenario, donde las organizaciones formales exógenas puedan acompañarse de los beneficios endógenos que les proporcionan los sistemas locales, tales como la capacidad colectiva de las comunidades, y con la consideración de las cualidades y expectativas locales puedan construir coordinadamente perspectivas eficientes para el desarrollo local.

La atención de los actores colectivos desde el nuevo institucionalismo permite identificar una serie de detalles de la estructura de las organizaciones, como en los casos de las comunidades fuertes y débiles, en función de sus posibilidades y limitaciones para activar la cooperación, la red de conexiones de los actores colectivos, la influencia institucional, los alcances de la actores para generar condiciones alternativas para el desarrollo local y las relaciones de poder. En este capítulo, nos centraremos en los dos últimos aspectos.

La relación entre la cultura y el territorio define las posibilidades de articulación de la acción colectiva; esto significa que cada sistema local posee diferentes cualidades y recursos que movilizar para generar desarrollo, como se describe en el capítulo III. Por ejemplo, en el caso de San Pedro el Alto y Santa Ana Nichi (en San Felipe del Progreso), la práctica de la ayuda mutua o *fosthe* está más arraigada que en otras comunidades porque dentro de sus propias fronteras culturales proporcionan bienestar y seguridad, a pesar de que los círculos de ayuda mutua no son reconocidos como organizaciones, son una capacidad de estos sistemas locales porque generan satisfacción y bien común.

El reconocimiento de los recursos culturales posibilita una mirada a las capacidades alternas de los sistemas locales y un nuevo enfoque para la construcción de la agenda para el desarrollo local. Los recursos culturales posibilitan la cooperación y el involucramiento de los individuos en acciones que les generen un bien común, tomando en cuenta las propias perspectivas de desarrollo de las comunidades, sin que se tenga que llegar al asistencialismo.

Como hemos insistido, las organizaciones son actores colectivos que actúan en función de normas y roles socialmente construidos e influenciados por modelos institucionales. Las formas de acción colectiva a las que nos hemos referido esencialmente son la tradicional y la emergente. Las organizaciones tradicionales las hemos caracterizado por su larga permanencia en los espacios públicos locales, por su legitimidad construida históricamente, por el conocimiento y reconocimiento de los actores (individuales y colectivos), por el sentido de pertenencia y por las condiciones que refuerzan las relaciones sociales en la comunidad. Las reglas o límites de la acción, aunque no están escritas, son códigos de conducta tácitos compartidos a través del proceso de socialización.

El reconocimiento de los fundamentos institucionales de las formas colectivas es evidencia la fuerza de la cultura. Una perspectiva centrada en el individuo se vuelve insuficiente para mostrar la intensa red de conexiones en las que transcurre la vida social. El sistema de normas y valores de la comunidad muestra la trascendencia de lo colectivo sobre lo individual, que en términos de North conciernen a un nivel institucional.

Como hemos planteado, los mecanismos de la cultura, la intensa red de relaciones de las comunidades mazahuas y su capacidad para lograr el bienestar y seguridad es lo que preserva la acción colectiva y resuelve el dilema planteado por Olson. Los códigos éticos de la cultura mazahua regulan y mantienen un estándar de comportamiento, mediante la sanción de conductas egoístas a través del castigo directo, como: rechazo, desprecio, humillación o pérdida de oportunidades para participar en acciones colectivas y en consecuencia pérdidas materiales; dado que el transgresor no podrá beneficiarse de los bienes comunes.

Hemos mostrado que las comunidades mazahuas no son mundos imaginarios estáticos, sino formas colectivas en constante cambio; en esta dinámica socioterritorial confirmamos que la cultura mazahua continua siendo una institución fuerte que motiva y empuja hacia la cooperación, la ayuda mutua y la reciprocidad, como principios comunitarios. Y aunque existe competencia y relaciones de poder entre las organizaciones, no necesariamente las instituciones informales obstaculizan la operatividad de las instituciones formales, como afirman Alonso y Garcimartín (2008), sino que existe posibilidad de complementariedad, puesto que los actores colectivos formales pueden aprovechar la propensión de las comunidades hacia la acción colectiva para definir nuevos proyectos de desarrollo local que reúnan los intereses de ambos tipos de actores.

En cuanto a las organizaciones civiles y tradicionales podemos decir que están articuladas en los espacios públicos; estos espacios no son lugares físicos, sino escenarios de convergencia móviles, porque no hay un punto geográfico de encuentro, sino que su relación o interacción se da en diferentes lugares y tiempos y con respecto a diferentes aspectos de la vida social. Vemos que en algunos casos, ni siquiera podemos hablar de relación, sino de coincidencia; no obstante, se conocen, son parte del nivel organizativo y comparten un mismo territorio.

La lógica de cooperación de cada categoría colectiva tiene un fundamento institucional diferente. El origen de la acción colectiva tradicional es la cultura, en consecuencia las organizaciones tradicionales están legitimadas en la cultura comparten una dimensión simbólica; mantienen un profundo conocimiento de la naturaleza sus usos y costumbres son parte de la conexión sistémica con el medio ambiente, la religión, el ciclo agrícola, la alimentación, entre otros.

5.1 Dimensiones de desarrollo local en las organizaciones

Se ha planteado que los actores locales no siempre comparten las mismas perspectivas de lo que significa desarrollo, en consecuencia cada organización utiliza sus propios parámetros e indicadores para medir lo que concibe como desarrollo. Entre los indicadores más significativos para las agencias que promueven el desarrollo, se considera relevante el ingreso per cápita de las regiones, la población económicamente activa, la infraestructura empresarial, la formación de clúster, la integración de la industria local en cadenas productivas, capacidad y cobertura de los programas de posgrado, las tecnologías de la información y comunicaciones, e incluso la equidad de género.

En el caso concreto de las organizaciones tradicionales los instrumentos de medición cuantitativa del desarrollo no tienen mucho sentido si no mejoran su calidad de vida. Por otro lado, las organizaciones asistenciales se han interesado por incidir en la mejora de la calidad de vida y en el desarrollo, es por eso que hay mayor presencia de organizaciones asistenciales en Felipe del Progreso que en Ixtlahuaca; y evidentemente, las inversiones en los programas generan cambios asociados a la población en condiciones de pobreza y marginación, pero aún están muy lejos de lograr un verdadero cambio cualitativo para contrarrestar la desigualdad en las comunidades, sobre todo si consideramos que los resultados de las acciones de estos organismos asistenciales sólo son paliativos.

Algunas veces las iniciativas exógenas entran en conflicto con la tradición y la costumbre mazahua, como en el caso de Misión Mazahua, que quiso introducir el cultivo de espárragos, pero hubo resistencia de los campesinos y el proyecto fracasó. El cultivo no tuvo éxito entre la población porque no fue comprendida la relación entre los procesos de producción y consumo alimentario, las costumbres productivas están estimuladas por las prácticas alimentarias, la dimensión simbólica y la organización social y estas legumbres están fuera de las fronteras culturales de las comunidades mazahuas, después de todo las prácticas alimentarias también son parte de la identidad cultural (Conteras, 2005).

Las organizaciones formales promueven un tipo de desarrollo local relacionado con una lógica económica exógena, y los proyectos de mejoramiento son de diversos ámbitos, como: proyectos productivos (producción agrícola, avícola, pecuaria, ganadera), mejoramiento de la vivienda, talleres de bordado, de computación para los niños que pueden asistir, producción y comercialización de artesanías, atención a la salud, entre otros relacionados con las necesidades materiales de la comunidad. Mientras que en las acciones de las organizaciones tradicionales se fusionan intereses simbólicos y materiales, y los resultados de estas acciones claramente proporcionan satisfacción colectiva.

En esta lógica de bienestar común los actores colectivos tradicionales han logrado persistir a través del tiempo debido a que la cooperación está institucionalizada en la cultura. La acción colectiva entre los mazahuas ha estado más relacionada a cuestiones religiosas y costumbres; aunque también es reforzada por las necesidades de subsistencia, debido a que las personas aceptan participar en la cooperación, la ayuda mutua y la reciprocidad, para garantizar su provisión de bienes, servicios e información.

En los casos de las organizaciones tradicionales, los proyectos que llevan a cabo tienen que ver con la solución de problemas o satisfacción de necesidades comunes; por ello, los incentivos y las motivaciones para cooperar son tanto estratégicos, como formas de reproducción de los modos de vida, considerando que forman parte de su lógica cultural. La cooperación funciona como una decisión colectiva que ni siquiera llega a cuestionarse porque su recompensa es social, y la gente que coopera es reconocida y aceptada como parte de una comunidad religiosa, productiva o política específica.

La elección de cooperar o no cooperar se ve favorecida porque entre los miembros de la comunidad se conocen, mantienen relaciones cara a cara, existe frecuencia de trato y en determinados grupos mantienen lazos de confianza que contribuyen de manera significativa al flujo de conocimientos tácitos y transmisión de la información.

El nuevo institucionalismo acierta al explicar por qué las organizaciones tradicionales retienen ciertas prácticas o arreglos institucionales, pese a que en la visión de desarrollo de la cultura hegemónica sean sinónimo de atraso. Si bien las organizaciones tradicionales preservan valores colectivos y cierta predisposición hacia la cooperación, lejos de ser reproducciones inmóviles basadas sólo en la herencia cultural, estas organizaciones incorporan en la cotidianeidad influencias de los flujos culturales y del resto de actores que conforman su medio ambiente.

Ciertamente, las organizaciones están sufriendo cambios paulatinos en su adaptación a las dinámicas locales, los cuales explican la existencia de tensiones y conflictos, en medio del aparente orden y estabilidad. Estos cambios no planeados afectan los equilibrios internos de la organización y trastocan los espacios de poder, como en el caso de las organizaciones comunales que controlan el riego en los ejidos de Enyege y Santa Ana la Ladera, en San Felipe del Progreso, en cuyos ejidos suelen surgir constantes conflictos por el manejo y control hidráulico.

Los fundamentos institucionales propician condiciones para subsanar los desequilibrios y ajustar sus componentes a un nuevo equilibrio, de otro modo, las organizaciones tradicionales no existirían. En otras perspectivas de análisis, los cambios llegan a ser imperceptibles, debido a que los ajustes o modificaciones en el tiempo son parte también de la dinámica de los sistemas locales y sus relaciones con otras dimensiones territoriales.

En cuanto a las organizaciones emergentes, generalmente están vinculadas con modelos de desarrollo exógenos; los proyectos son diseñados desde realidades distintas al ámbito local, no consideran las opiniones, ni necesidades locales y cuando se adaptan comúnmente no incluyen en sus proyectos las particularidades del medio y de la cultura, con la excepción de Visión Mundial que, entre las organizaciones observadas, consideró los puntos de vista de la población e integró una asamblea de representantes de las comunidades, con responsabilidades y libertad en la toma de decisiones, con la finalidad de que los beneficiarios se apropiaran de los proyectos.

En el caso de proyectos provenientes de las organizaciones emergentes como la Fundación pro zona mazahua, Misión Mazahua, Misión Mundial y Foshte, los proyectos productivos y los invernaderos, los promueven entre grupos de población de diversas comunidades, a los que enseñan técnicas de cultivo para jitomate o cualquier otro cultivo; asimismo, la población se apropia paulatinamente del proceso de producción.

Este tipo de proyectos exógenos no siempre logran conectar con los intereses de la población objetivo, como refiere el Sr. Norberto de Misión Mazahua:

[...] son espárragos, traje las semillitas de Estados Unidos y que aquí se dan como si fueran quelites [risas] y logré que un muchacho le entrara a sembrar una, una hectárea de espárragos y le fue muy bien, no. Y le decía, fijate, es que si tu vienes como extensionista o nada más, ¿cuál es tu marco de referencia? Pero cuando les dices, sabes que: la tierra no es tuya es de Dios y la palabra habla acerca del sabad de la tierra y el respeto y : empiezas desde un elemento espiritual, puedes lograr más que hacerlo nada más así por porque necesitas aumentar tu este, capacidad de consumo, tu nivel de vida. Realmente el muchacho este también se fue a los Estados Unidos, tuvo un accidente y toda esa huerta de espárragos que teníamos tan bonita regreso al maíz porque a la mamá ya no le interesó nada esto. O sea, son cosas así muy dramáticas no, que uno dice cómo podemos inducir cambios no, a que uno de estos terrenos, todo debería de estar lleno de invernaderos. Pero hay tantos esquemas mentales a veces tan rígidos, políticas económicas, tantos factores en contra, que son proyectos muy, muy difíciles.

Es importante recordar que la alimentación es un hecho bio-psico-social, y en esta región los espárragos no se producen, por lo tanto no forman parte de la dieta alimenticia cotidiana, y aunque puedan cultivarse fácilmente no son parte de la identidad culinaria de la población, tampoco saben cocinarlos, la gente no los conoce y no tienen indicadores gustativos que los hagan atractivos para que puedan cultivarlos y comercializarlos.

Evidentemente, algunas de las organizaciones emergentes no tienen vínculos culturales con las comunidades indígenas, sólo se han relacionado a partir de intereses políticos, religiosos y económicos. Las organizaciones regularmente trabajan estadísticas de cobertura, sin que llegasen a observarse suficientes evidencias de los programas de las organizaciones en la realidad observada, debido a la forma dispersa en la que se ubican los beneficiarios, las condiciones de pobreza y marginación de los mazahuas y la intensa migración a las ciudades y a Estados Unidos.

En la perspectiva de desarrollo exógena, los representantes de las organizaciones tienen programas dirigidos a propiciar cambios institucionales y están convencidos de que enseñan a la gente a trabajar colectivamente y paulatinamente transforman los estilos de vida; sin embargo, no han logrado incidir en la calidad de vida de las familias receptoras y no mitigan las condiciones de pobreza y desigualdad, ya que ambos municipios continúan presentando altos índices de marginación.

El diseño de los programas y la distribución de beneficiarios son evidencia de una nueva forma de desigualdad, debido a que se beneficia sólo a una parte de la población de las comunidades más pobres y marginadas. Asimismo, en cuanto a los programas, la población objetivo sólo sigue siendo receptora y en consecuencia dependiente de las organizaciones.

Las organizaciones gestoras, por su parte, han aprovechado la información limitada de la población y por lo tanto el acceso restringido al Estado; recordemos que se trata de gente con bajos o nulos niveles de escolaridad, que regularmente tienen su residencia en las periferias de los centros urbanos y, por lo tanto, las complicaciones que representa el transporte y la comunicación complican los traslados a las organizaciones públicas y privadas.

Aquí entra la participación de las organizaciones gestoras, quienes participan como nuevas formas caciquiles que “ayudan” a la población a aprovechar los beneficios de la política social o económica y realizan los diversos trámites de beneficios ante las instancias correspondientes; no obstante, una vez que han recabado la documentación y recibido los pagos por sus servicios, no siempre informan a los solicitantes el resultado de sus gestiones, y en el caso de algunos beneficiarios, tampoco fueron enterados de los apoyos otorgados, entregados a las organizaciones gestoras.

En estos casos, las organizaciones gestoras suelen beneficiarse en las diferentes etapas de la gestión, tanto con el pago de los servicios que tramitan, como con los resultados de los proyectos. Sumado a ello, también se benefician de las influencias políticas que les reporta su relación con los partidos políticos y las negociaciones que realizan con respecto al capital electoral al que condicionan y manejan.

Es preciso mencionar que existe un órgano de Contraloría Social, que cuenta con elementos normativos para vigilar la transparencia de los beneficios de los programas sociales; sin embargo, aunque este organismo simboliza la norma formal, no cuenta con la capacidad técnica para operar, esto significa que no existen las condiciones para obligar a los participantes a adoptar las reglas de operación y transparencia, y con ello limitar las conductas oportunistas de las organizaciones gestoras. Es evidente el desinterés de las organizaciones formales involucradas, debido a su insuficiencia para ejercer un estricto control o a que los vínculos entre actores colectivos llegan a generar algún tipo de ganancia o ahorro para los que participan.

5.2 Relaciones de poder entre los actores colectivos ¿oportunidad de redistribución o desigualdad institucionalizada?

Después de haber mostrado la heterogeneidad intraorganizativa entre las estructuras formales e informales en el capítulo cuarto, ahora nos centraremos en la estructura interorganizativa, en la que las organizaciones no sólo son vehículos de flujos culturales entre diversas dimensiones territoriales y agentes de cambio, también son actores que se conocen (organizaciones tradicionales) o reconocen (organizaciones emergentes), negocian, comparten normas e intereses en el espacio público.

Las perspectivas antropológicas y neoinstitucionalistas insisten no sólo en la diversidad de formas de poder, sino en la necesidad de comprender los fundamentos de las relaciones de poder de los actores colectivos e individuales, desde una perspectiva sistémica que incluye la consideración de la cultura, ya que el reconocimiento cultural del control y del poder son los que garantizan la preservación de esas relaciones.

El nuevo institucionalismo consideró la existencia de niveles jerárquicos entre instituciones; ello implica la competencia por los recursos, los clientes y por el poder político (DiMaggio y Powell, 1999), en el ámbito local las estructuras de las organizaciones tradicionales y emergentes se ubican en una estructura jerárquica, con respecto a la articulación con otros actores, sus recursos financieros, técnicos y humanos. No obstante, Douglass C. North (2006), Thráinn Eggertsson (1996) y Jack Knight (1992) coinciden en que la asimetría del poder además de estar articulada a procesos económicos y políticos, tiene vínculos con los procesos históricos y sociales.

La estructura organizativa en la dimensión territorial observada, involucra una red de relaciones entre organizaciones tradicionales y emergentes, las cuales son los jugadores, quienes juegan en el espacio público con diferentes reglas formales e informales, alianzas y redes de influencia, conocimientos, tecnificación y recursos materiales y simbólicos. Mientras estos rasgos contribuyen a generar respuestas óptimas a nivel intraorganizativo, a nivel interorganizativo acentúan las relaciones desiguales, presentando a las formas tradicionales más frágiles que las emergentes, hecho que acentúa las relaciones jerárquicas y de poder en el ámbito local.

A partir del análisis de la estructura de las organizaciones podremos conocer la influencia de las instituciones en las comunidades mazahuas y rurales. Como podemos ver, las organizaciones tradicionales son espacios sociales, desarrollados a partir de esquemas interpretativos de tradición y estrategias de subsistencia, cuya fuerza y funcionalidad está en su legitimidad; no obstante, su credibilidad está limitada a su sistema local, debido a que en otros ámbitos estas organizaciones no son reconocidas.

Por otro lado, las organizaciones emergentes tienen a su favor el fundamento legal que les da estatus ante las autoridades locales y reconocimiento en diferentes dimensiones territoriales; su fundamento formal les permite el amparo de las normas, recursos y relaciones. En este orden, las organizaciones emergentes, principalmente las formales, ocupan posiciones privilegiadas y dominantes en el control y manejo del espacio público, ya que tienen capacidad para gestionar y movilizar recursos, así como para ampliar sus redes de influencia, y están insertas en una dinámica de negociación constante, basada en relaciones de poder.

Dadas las características de las relaciones entre las organizaciones formales, podríamos decir que su poder es el resultado de sus relaciones con otros actores, debido a los mecanismos de intercambio y negociación en diversas escalas territoriales; y también, es resultado de la competencia por el control del espacio territorial y social.

Las capacidades, lógicas e influencias desiguales de las que disponen los actores colectivos en el ámbito local, propician la presencia de sectores dominantes y relaciones de control del territorio. Esta peculiaridad fue advertida por Douglass C. North, quien señaló que las propias instituciones obedecen a los intereses de grupos dominantes:

Las instituciones no son creadas por fuerza ni tampoco para ser eficientes socialmente; más bien estas instituciones, o cuando menos las reglas formales, son hechas para servir los intereses de quienes tienen el poder de negociación para idear nuevas normas (North, 2000:29).

Las particularidades de los sistemas locales mazahuas pueden propiciar mayor equilibrio interorganizativo entre los actores colectivos tradicionales, ya que la fuerza de la cultura limita las relaciones jerárquicas, debido a la valoración hacia cada organización para la reproducción social y subsistencia, así como la seguridad que representa, en el sentido de que el orden cultural y organizativo regulan la conducta individual y colectiva y restringen las conductas oportunistas.

En tanto los sistemas locales rurales son territorios en transición, con fuertes influencias de las organizaciones formales, debido a las cuales la presencia de la cultura es más débil que entre los mazahuas, tales diferencias contribuyen a propiciar relaciones jerárquicas, de competencia por el espacio público o de oposición entre los actores colectivos.

Esta heterogeneidad entre las formaciones colectivas es una condición que mantiene las relaciones de poder y las formas de desigualdad. Esta diferencia genera por un lado relaciones débiles entre las organizaciones tradicionales y emergentes; y por otra, el amparo institucional formal e informal, proporcionan distintos atributos, lógicas y capacidades, en consecuencia sus respuestas ante la realidad social encierran lógicas diferentes. Algunas de las razones sustantivas de su desigualdad son: a) el acceso diferenciado a la información, b) la diferencia en recursos técnicos y financieros, y c) los organismos que integran la red de relaciones de cada una de las organizaciones.

Las condiciones formales y políticas que existen en los territorios rurales, principalmente, motivan una lógica de competencia y tensión entre los diversos actores colectivos, condiciones en las que existen sectores dominantes, o bien ganadores y perdedores en estas relaciones interorganizativas. Este desequilibrio, es para algunos autores evidencia de debilidad institucional, como se aprecia en la perspectiva de Alonso y Garcimartín:

En ocasiones, la debilidad institucional es consecuencia de la dominante presencia de sectores que imponen sus intereses en el juego institucional e impiden que se alcance un equilibrio de eficiencia superior. Las instituciones son reflejo de una determinada estructura de poder; y su actividad tiende a reproducir esa misma relación de poder (Alonso y Garcimartín, 2008: 186).

Las organizaciones emergentes mantienen un papel dominante frente a las organizaciones tradicionales; pese a su reciente aparición y su existencia independiente de la vida social, tienen a su favor mayor control de recursos, una estructura funcional

de orden jerárquico, el control de medios y recursos, y su capacidad de intercambio y negociación para generar relaciones y ampliar su influencia.

En tanto, las organizaciones tradicionales ocupan un lugar en la organización social de las comunidades, están conectadas a procesos históricos, mediante la reproducción de prácticas heredadas, pero su reconocimiento es limitado y su influencia se restringe a sus sistemas locales de origen. Pese a la condición igualitaria de los miembros de las comunidades mazahuas y de las organizaciones tradicionales, dentro de la equidad existen figuras de autoridad, que no necesariamente son figuras con poder, sino que su autoridad está restringida al manejo de conflictos y resolución de problemas en lo competente a su organización, sin que ello sugiera la existencia de castigos físicos o sanciones directas.

El sistema de incentivos y penalizaciones en la cosmovisión mazahua, está lejos del control individual, corresponde a las colectividades, e incluso a la dimensión interpretativa; no obstante, la obtención de cargos en las organizaciones tradicionales puede representar un paso para acceder a algún cargo político, debido a los intereses, estrategias y relaciones de los grupos de poder.

En las organizaciones informales la acción colectiva prevalece principalmente por la influencia cultural sobre la disposición cooperativa, como ya se ha señalado; pero generalmente las organizaciones tradicionales no pueden acceder a beneficios de los programas sociales o productivos del gobierno federal o estatal, debido a que no tienen reconocimiento formal como organizaciones y su acceso a la información es limitado.

Ante estos inconvenientes, dependen de intermediarios tales como las organizaciones gestoras que operan en la región realizando diversos trámites o se especializan en créditos y programas específicos, tales como la Unión Ganadera Regional Centro Norte del Estado de México A.C., la cual se especializa en la gestión de beneficios con SEDAGRO Y SAGARPA. La información limitada de los actores colectivos e individuales, es una ventaja para las organizaciones emergentes, y principalmente para las gestoras, las cuales obtienen poder y ganancias a partir de estas diferencias.

Las organizaciones gestoras, como la Unión Ganadera Regional Centro Norte del Estado de México, son organizaciones del tipo que Jepperson y Meyer (1999) califican como nuevos contenedores de poder, ya que en su relación con los partidos políticos, consiguen la movilización de la población objetivo con fines electorales. Y en la relaciones políticas basan su poder en el control de la decisión de votos de la población, y para el caso de la relación con la población objetivo, condicionan los beneficios a su participación en mítines o manifestaciones en favor de algún partido político; en el caso de la organización en mención, se ha observado claramente su tendencia priista. La autoridad y el poder de los dirigentes tienen que ver con la cantidad de gente que pueden movilizar.

En la percepción de las comunidades suele resultar más costoso tramitar personalmente un beneficio individual, e incluso colectivo, ante los organismos gubernamentales, debido a las limitantes relacionadas con los bajos niveles educativos de los indígenas y el trato discriminatorio de los servidores públicos, los gastos de traslado a la ciudad (pueden ser varios viajes), el tiempo empleado debido a las distancias, el tener que proporcionar diversos documentos y solicitudes, ante el riesgo de no ser beneficiados. Por otra parte, las organizaciones gestoras aprovechan su acceso a la información para

intervenir y ofrecen utilizar sus relaciones con las autoridades respectivas para que sus proyectos sean beneficiados.

A partir de la observación de los sistemas locales es posible advertir como:

- a) Las organizaciones gestoras ocupan un lugar en los sistemas locales debido a que el estado tiene una influencia limitada en las áreas rurales.
- b) Existen débiles vínculos horizontales entre las comunidades.
- c) La existencia de mediadores entre actores colectivos y niveles superiores se explica como resultado de la brecha de los niveles de organización social y política. Las organizaciones gestoras ocupan los espacios vacíos donde el estado no ha proporcionado atención.

Hasta hoy, los municipios que nos ocupan en la región mazahua continúan manteniendo diversas elites de formas caciquiles, del tipo ilustrado por Bartra (1986); en el sector organizativo podemos ubicar a las organizaciones gestoras, que funcionan como intermediarias entre el gobierno federal y estatal y la población objetivo, y en esta posición obtienen buenas ganancias.

Estas organizaciones gestoras ocupan un lugar no sólo en el sector organizativo, sino además forman parte de la estructura política y económica de los sistemas locales, y junto con los grupos políticos, empresarios locales integran nuevas elites caciquiles locales. Las organizaciones gestoras del municipio de Ixtlahuaca han sido las más interesadas en establecer vínculos con el resto del sector de las organizaciones, por un lado mantienen relaciones con los partidos políticos y los tres niveles de gobierno; y por otro lado, con la población consiguiendo recursos «de arriba» para las comunidades, municipios y regiones que representan y al hacerlo se enriquecen, ya sea con una parte proporcional que cobran a la población objetivo por sus gestiones y con la negociación política que hacen para ganar la mayor cantidad de voto político de los beneficiarios en los periodos de elecciones.

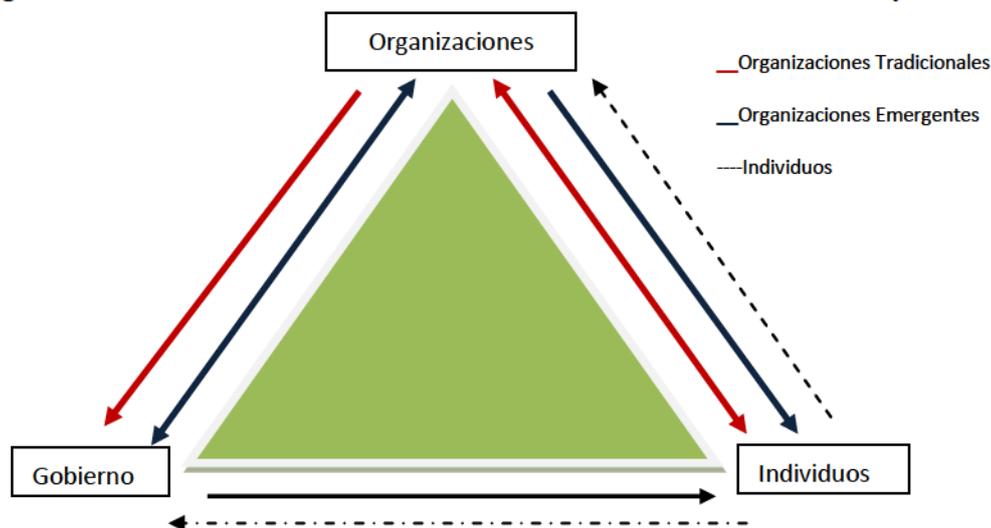
En la perspectiva de las organizaciones gestoras, no se ven a sí mismas como intermediarias de la relación entre organismos (gubernamentales y no gubernamentales) y población objetivo, ni consideran su participación como un negocio, sino como una respuesta a las necesidades de extender los beneficios de las políticas sociales y económicas a la población; así, asumen el papel de promotoras de beneficios para las comunidades que representan, como protagonistas de cambios estructurales.

La red de relaciones en las que se mueven las organizaciones gestoras es distinta del resto del sector de las organizaciones, debido a que los lugares que ocupan en el sistema local despiertan el interés de las elites políticas y económicas, ya que estas organizaciones son capaces de organizar movimientos políticos, condicionados a través de los beneficios que gestionan. Y aunque pareciera que la presencia de las organizaciones gestoras está controlada por el gobierno estatal y su cobertura territorial está delimitada, puede apreciarse la presencia de nuevos despachos y consultorías informales que ofrecen servicios como: diseño de proyectos productivos, asesoramientos, acompañamientos, entre otras actividades relativas a la gestión de apoyos de diversos programas de gobierno.

Como hemos señalado, la posición heterogénea de las formas organizativas debilitan las relaciones entre actores colectivos emergentes y tradicionales, asimismo, las relaciones

la negociación con el gobierno local. A continuación ilustramos el sentido de las relaciones de los diversos actores colectivos, el gobierno local y los individuos:

Figura VII. Relación entre los diversos actores en los sistemas locales mazahuas y rurales



Fuente: Elaboración propia, a partir del trabajo de campo en las comunidades mazahuas y rurales.

En esta figura, la intención es observar las diferencias en la forma en que se relacionan los actores, mientras los actores colectivos emergentes mantienen constante negociación e intercambio con el gobierno local, su relación con los individuos, quienes son la población objetivo, tienden a ser unidireccionales. En el caso de las organizaciones tradicionales, las relaciones funcionan al revés de las emergentes: no son incluidas en los diseños de desarrollo local por parte del gobierno local, o estatal, pero están en constante comunicación con la población.

Un tercer grupo de actores son los individuos, quienes tienen un acceso limitado tanto a los órganos del gobierno local, estatal y federal, como a las organizaciones formales, debido a las distancias, los tiempos y los recursos que implica la gestión administrativa de apoyos, y los bajos niveles de escolaridad, ingreso y marginación. La heterogeneidad de los sistemas locales, el acceso diferenciado a la información y las problemáticas que suponen las relaciones entre actores colectivos tradicionales y emergentes, formales e informales, polarizan aún más las condiciones de vida y desigualdad de los territorios.

A partir de la exploración de las organizaciones consideramos que a partir de la fuerza de sus estructuras institucionales, se definen las predisposiciones duraderas que profundizan las diferencias entre los diversos sectores y espacios de la sociedad mazahua. El poder de las organizaciones no sólo tiene que ver con el amparo institucional de la ley o la legitimidad, sino también con la capacidad de previsión y control de las conductas colectivas, el acceso diferenciado a la información entre ambos tipos de organizaciones, proporciona ventajas y permite que los actores emergentes, dadas sus capacidades técnicas, ejerzan mayor poder y control sobre otros actores.

Las organizaciones son realidades históricas que contribuyen a que el cambio y la adaptación institucional perduren en el tiempo y en la memoria colectiva, las relaciones que se tejen en este nivel organizativo son relaciones de poder, basadas en el control y

la competencia, principalmente las organizaciones emergentes, cuya visión exógena reduce las lógicas endógenas de las organizaciones tradicionales, dada la perspectiva de desarrollo de la cultura hegemónica. En consecuencia, no existe un reconocimiento de las capacidades de los actores colectivos tradicionales ni de la población objetivo, quienes sólo son consumidores de los proyectos, pero incapaces de diseñar sus propios proyectos de desarrollo local.

El reconocimiento de las capacidades de los actores colectivos tradicionales y su posicionamiento como sujetos colectivos podrían propiciarse a través del paso de la informalidad a la formalidad; en el caso organizaciones comunales no reconocidas, en tanto no sean reconocidas, los ámbitos locales seguirán generando nuevas formas de caciquismo de las organizaciones y de desigualdad.

CONCLUSIONES

Al inicio planteamos que la propensión de las comunidades mazahuas hacia la acción colectiva no ha desaparecido a pesar de la influencia de los flujos culturales y la presencia de actores colectivos emergentes que ha promovido el poder de la institución formal, porque en este contexto desigual entre los actores colectivos tradicionales y emergentes la acción colectiva continua ofreciendo posibilidades de desarrollo a las comunidades mazahuas.

Después de examinar la acción colectiva en los sistemas locales mazahuas confirmamos que se ha preservado como parte de la institución informal, y aunque se ha mantenido ha sufrido modificaciones gradualmente en algunas comunidades más que en otras, por ejemplo en las comunidades débiles que muestran más cambios con respecto a las comunidades fuertes. Y se ha mantenido en estos sistemas locales dinámicos porque tiene una función social, no sólo ofrece una especie de refuerzo del sistema bancario y productivo de las comunidades mazahuas, también es una oportunidad para renovar y mantener el sentido de pertenencia con la comunidad, es parte del estilo de vida, de las costumbres culturales y, por todo esto, constituye una capacidad endógena de las comunidades mazahuas.

Las comunidades indígenas cuentan con mayor presencia de actores colectivos tradicionales, esto tiene que ver con la preservación de costumbres y tradiciones que finalmente son recursos culturales porque contribuyen a fomentar el sentido de pertenencia de la comunidad, el reconocimiento y respeto a lo sagrado, el uso de la lengua materna, el orden y la paz. Asimismo, la cooperación es una respuesta psicosocial que reduce la incertidumbre y asegura la provisión.

En síntesis, la acción colectiva en las comunidades mazahuas no sólo es una influencia de entidades macrosociales, que adicionalmente está cargada de simbolismo y significación colectiva, también es una respuesta estratégica a las alteraciones del entorno, cuya funcionalidad reafirma tácitamente su vigencia y continuidad.

La teoría neoinstitucionalista y las aportaciones de la perspectiva *rational choice*, con respecto al concepto ampliado de la acción racional, aportan elementos para la comprensión del sentido y la lógica colectiva, considerando su contexto geográfico, histórico y social.

Las capacidades colectivas están presentes en todos los ámbitos de la vida social de los mazahuas, y esta capacidad colectiva es lo que distingue a los actores tradicionales de los emergentes, no sólo comparten un objetivo, también los referentes, como el sistema simbólico, la tradición, las costumbres culturales, las normas, la cooperación, la reciprocidad y la ayuda mutua. De esta manera, la principal diferencia entre los actores colectivos tradicionales y emergentes es de carácter institucional; sin embargo, en esta relación hay poco o nulo reconocimiento de las acciones efectuadas por los actores tradicionales, además de que con frecuencia son excluidos del diseño de proyectos de desarrollo local.

No todos los actores emergentes son formales, es el caso de los emigrados quienes son una nueva categoría de actores colectivos que contribuyen al desarrollo local, con sus propias visiones de mejoramiento productivo aportan al bienestar colectivo; aunque son heterogéneos y se encuentran dispersos en diferentes espacios geográficos, también son

vehículos de los flujos culturales. Están fuera del territorio pero mantienen y refuerzan sus vínculos colaborando con sus comunidades, así dan continuidad a los responsabilidades colectivas, articulados por la dimensión simbólica y el sentido de pertenencia, estos lazos se renuevan constantemente mediante su comunicación, participación y contribución.

El aumento de migración ha impulsado la formación de comunidades transnacionales, las cuales favorecen el flujo cultural, pero también continúan estando vigentes desde la distancia la ayuda mutua y la acción colectiva. Es posible el vínculo entre los migrantes y sus comunidades de origen se debilite e incluso se pierda, en la medida que los referentes simbólicos cambien o se modifiquen en las generaciones siguientes.

Las nuevas relaciones transnacionales son causa de que los actores locales formen parte de redes globales, que sirven como vehículos de los flujos culturales, los cuales producen nuevas dinámicas y modifican gradualmente el estilo de vida de la población mazahua.

Las mujeres también integran una nueva categoría de actores colectivos, su participación en el espacio público se intensifica a medida que aumenta la migración masculina, esta participación como protagonistas del espacio público, marca un hito en la historia de las comunidades mazahuas, es parte del proceso de adaptación al cambio y de resiliencia las comunidades mazahuas.

La capacidad de resiliencia y regulación de las formaciones colectivas tradicionales, es una capacidad local que sólo puede explicarse en función de la cultura mazahua, debido a que ésta puede regularse y adaptarse a las modificaciones del entorno, así las organizaciones mazahuas se transforman junto con las instituciones a través del tiempo.

La persistencia de las organizaciones tradicionales es mayor en las comunidades mazahuas de San Felipe del Progreso; se observó que las comunidades más pobres y con mayor presencia de población mazahua son las que tienden a mantener relaciones de ayuda mutua y solidaridad, como en el caso de San Pedro el Alto, Mavatí y El Fresno, donde conservan el foshte como recurso de provisión de bienes. Esta propensión a la acción colectiva se ve fuertemente favorecida por el conjunto de rasgos culturales que las comunidades comparten.

En el municipio de Ixtlahuaca, las características de la acción colectiva muestran variaciones, como se ha expuesto a lo largo del trabajo, son comunidades débiles, sólo los adultos mayores de las comunidades periféricas utilizan la lengua mazahua y debido a la influencia de los polos urbanos sus estructuras organizativas son más flexibles y diversas, existe mayor transferencia de conocimientos y tecnologías y las redes y relaciones de poder son dinámicas, debido al surgimiento de nuevos liderazgos políticos y económicos.

La comunidad de San Lorenzo Toxico es un ejemplo de la capacidad de acción colectiva de las comunidades rurales que impulsan el desarrollo local, a partir de las iniciativas de los actores tradicionales. Ante la carencia de servicios y atención de las autoridades y regionales, la población se organizó para construir sus propias obras públicas y satisfacer las necesidades comunes. Actualmente, esta comunidad es una de las más importantes del municipio

Las iniciativas de cooperación y trabajo colectivo, como las faenas y las obras comunitarias, son una capacidad endógena y una opción de los actores colectivos tradicionales para mejorar sus condiciones de vida, y generar el tan ansiado desarrollo que no ha llegado por ninguna otra vía.

Por otro lado, las organizaciones emergentes no han conseguido potenciar el desarrollo local porque no han logrado penetrar las fronteras culturales de su población objetivo; es decir, no han intentado comprender las lógicas locales sobre la acción colectiva y el desarrollo local en las comunidades mazahuas. El conocimiento de las instituciones informales es la clave para incentivar las posibilidades, alcances y capacidades de los sistemas locales.

Existe desigualdad entre los actores colectivos con respecto al poder que tienen en sus ámbitos locales, generalmente las organizaciones hegemónicas son las emergentes, las cuales están en constante competencia por el control de recursos y dominación del territorio. Este enfrentamiento entre organizaciones es frecuente y constante debido a que las organizaciones están ligadas a las contingencias políticas, a la toma de decisiones de interés colectivo, a la formación de alianzas, a las relaciones con diversas instancias de gobierno y al control de recursos y participación de la población objetivo. Esta configuración social del poder hace de los espacios públicos escenarios activos donde los actores colectivos ejercen y resisten el poder.

Las diferencias de acceso a la información, recursos y relaciones favorecen la existencia de élites o cacicazgos en el sector de las organizaciones. En los casos revisados pudimos observar el papel de las organizaciones gestoras, las cuales se disputan algún tipo de recursos y a través de sus relaciones con autoridades de distintos niveles de gobierno se enriquecen a costa de la población indígena, pobre o analfabeta. Aquí tenemos un ejemplo de cómo los actores colectivos usan el poder local para monopolizar los recursos en su beneficio.

Los gobiernos locales han sido incapaces de generar desarrollo, pese a las relaciones con ámbitos gubernamentales y no gubernamentales de carácter estatal y con organismos no gubernamentales. La presencia de organizaciones emergentes ha contribuido a la generación de proyectos comunitarios asistenciales, que hasta el momento no han logrado resarcir las condiciones de pobreza y desigualdad, ni favorecer el desarrollo de estos lugares.

El análisis de la acción colectiva sirve para que otras culturas puedan visibilizar la relevancia que sigue teniendo la comunidad, la cohesión que emana del sentido de pertenencia, la provisión que representa la ayuda mutua y la reciprocidad y el papel de los actores colectivos en el desarrollo local.

Asimismo, ofrece una oportunidad para que los propios pueblos mazahuas aprecien sus homogeneidades y revaloren su cultura que ha sido tan pisoteada por las culturas hegemónicas y negada por los propios mazahuas. Las especificidades colectivas hacen de las comunidades mazahuas un pueblo único, con fuerza organizativa suficiente para mantener la paz.

Esta aproximación al fenómeno institucional y a las capacidades colectivas, sirve para que las agencias de desarrollo conozcan el potencial de la cultura mazahuas y

consideren nuevas posibilidades para integrar a los actores tradicionales en los procesos para el desarrollo local.

Nuestro aporte a las Ciencias Sociales es el estudio interdisciplinario de un fenómeno, como la acción colectiva, hemos podido apreciar el impacto de las instituciones en los individuos aprovechando los conocimientos de varias disciplinas, como la antropología, sociología, ciencia política, economía e historia, para lo cual ha sido de primordial importancia la teoría del nuevo institucionalismo y la orientación del programa de doctorado. Es preciso mencionar que este enfoque teórico interdisciplinario no ignora el papel de los individuos, ya que muestra la acción colectiva como un producto humano, que se modifica paulatinamente a partir de los roles de los individuos, como en el caso de los migrantes y las mujeres que protagonizan la acción colectiva en sus comunidades.

REFERENCIAS

- Adams, Richard Newbold (1983), *Energía y estructura: Una teoría del poder social*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Aguiar, Fernando (1991), “La lógica de la cooperación”, Fernando Aguiar (comp.) *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid: Pablo Iglesias. Pp. 1-42.
- Aguirre Baztán, Ángel (2004), *La cultura de las organizaciones*, Barcelona, España: Ariel.
- Alburquerque, Francisco (2001), “La importancia del enfoque del desarrollo económico local” en Antonio Vázquez Barquero y Oscar Madoery (compiladores), *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 176-199.
- Alburquerque, Francisco (2004), “Desarrollo económico local y descentralización en América Latina” En *Revista de la CEPAL* (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, agosto 2005, No. 82, Santiago de Chile: Naciones Unidas/CEPAL. Pp. 157-171.
- Alburquerque, Francisco (2007), “Desarrollo económico y territorio: Enfoques teóricos relevantes y reflexiones derivadas de la práctica”, en *Perspectivas teóricas en el desarrollo local*, Manuel García Docampo, España: Netbiblo, S. L. Pp. 59-75.
- Alfonso Gil, Javier (2001), “Instituciones económicas. Contornos de la triada básica” en *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 130-155.
- Alston, Lee J., Thráinn Eggertsson y Douglas C. North (1996), “Introduction”, *Empirical studies in institutional change*, Cambridge: University Press. Pp. 1-5.
- Alonso, José Antonio y Carlos Garcimartín (2008), *Acción colectiva y desarrollo. El papel de las instituciones*, España: Editorial Complutense e Instituto Complutense de Estudios Internacionales.
- Anderson, Warren D. (1999), “Familias tarascas en el sur de Illinois: la reafirmación de la identidad étnica”, en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, México: El Colegio de Michoacán.
- Antonio Reyes, Efraín (1998), *El foshte en el ciclo agrícola de temporal en Santa Ana Nichi, Municipio de San Felipe del Progreso*, México, tesis para obtener el título de: Licenciado en Antropología Social.
- Arizpe, Lourdes (1975), *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las 'Marías'*, México: Secretaría de Educación Pública.
- Arizpe, Lourdes (2006), *Culturas en movimiento, interactividad cultural y proceso globales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Arocena, José (2001), “Globalización, integración y desarrollo local”, en Antonio Vázquez Barquero y Oscar Madoery (compiladores), *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 30-46.
- Arocena, José (2002), *El desarrollo local: un desafío contemporáneo*, Uruguay: Universidad Católica de Uruguay, Taurus.
- Axelrod, Robert (1996) (1ª reimpresión), *La evolución de la cooperación*, España: Alianza.
- Ayala Espino, José (2005), *Instituciones y economía*, México: Fondo de Cultura Económica. (2ª reimpresión)
- Banco Mundial (1998), “The Initiative of Defining, Monitoring and Measuring Social Capital. Overview and Program Description. Social Capital Initiative”, *Working paper*, No. 1, Washington, D.C., abril.

- Bardhan, Pranab (2005), *Scarcity, Conflicts, and Cooperation, Essays in the political and institutional economics of development*, London, England: The MIT Press Cambridge, Massachusetts.
- Barfield, Thomas (editor) (2000), *Diccionario de Antropología*, México: Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel A. (1997a), "Pluralismo cultural y redefinición del Estado" *Gente de costumbre y gente de razón*, México: Ed. Siglo XXI. Pp. 23-38.
- Bartolomé, Miguel A. (1997b), "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México" *Gente de costumbre y gente de razón*, México: Ed. Siglo XXI. Pp. 163-187.
- Bartra, Roger (1986), "El problema indígena y la ideología indigenista", en Carlos García Mora y Andrés Medina, *La quiebra de la antropología social en México*, Vol. 2, México UNAM/IIA. Pp.325-353.
- Barrientos López, Guadalupe (2004), *Otomíes del Estado de México, Pueblos indígenas del Estado Contemporáneo*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Pp. 1-31. En línea: <http://www.cdi.gob.mx>
- Basauri, Carlos (1990), "Familia 'otomiana', otomíes" en *La población indígena de México*, Tomo III, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, Pp. 233-314.
- Bello, Álvaro (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago Chile: Naciones Unidas.
- Blau, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York: J. Wiley.
- Boisier, Sergio (2001), "Desarrollo (local) ¿De qué estamos hablando?", en Antonio Vázquez Barquero y Oscar Madoery (compiladores), *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 48-75.
- Boisier, Sergio (2005), "Globalización, integración y desarrollo local", en *Revista de la CEPAL* (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, agosto 2005, No. 86, Santiago de Chile: Naciones Unidas/CEPAL. Pp. 47-61.
- Bolos, Silvia (1999), *La construcción de actores sociales y la política*, México: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez.
- Bolos, Silvia (2003), *Organizaciones Sociales y Gobiernos Municipales*, México: Universidad Iberoamericana.
- Bonfil, Guillermo (1970), "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Arturo Warman, et al, *De eso que llaman antropología*, México: Ed. Nuestro Tiempo. Pp. 39-65.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995), "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización" en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Tomo 2, México: INAH/INI. Pp. 467-480.
- Bourdeau, Pierre (2000), *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Bourdeau, Pierre (2002), *Campo de poder, campo intelectual*, Ediciones Montessor, Colección: Jungla Simbólica.
- Bouza-Brey, Luis (1996), "El poder y los sistemas políticos", en Miquel Caminal Badia (Coordinador), *Manual de Ciencia Política*, Madrid: edit. tecnos.
- Brett, Eduard A. (2001), "Understanding organizations and institutions. The logic of pluralistic systems", en *Documentos de discusión sobre el nuevo institucionalismo*, México: Colegio Mexiquense A.C. Pp. 1-21.
- Brint, Steven y Jerome Karabel (1999), "Los orígenes y las transformaciones institucionales: el caso de las escuelas locales de los Estados Unidos" en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 413-440.
- Brown, A.R. Radcliffe (1996), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Ediciones península.

Brown, A.R. Radcliffe (2010), "Prefacio", en Meyer Fortes y E.E. Evans-Pritchard (editores) *Sistemas Políticos Africanos*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana.

Brugué, Quím, Joan Front Fabregas y Richard Gomà (2003), "Participación y democracia. Asociaciones y poder local" en Ma. Jesús Funes Rivas y Ramón Adell Arguilés (Eds.), *Movimientos sociales: cambio social y participación*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.:108-162).

Buchanan, James M. (1996), "Una teoría individualista del proceso político", en David Easton (compilador), *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores. Pp. 49-66.

Cadena Barquín, Félix (), "Aprender a emprender. La economía de solidaridad como alternativa a la Globalización Excluyente" en Luis F. Aguilar, et al (Compilación) *Soberanía y desarrollo regional: EL México que queremos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 285-299.

Cadena Inostroza, Cecilia, Sergio Franco Maass y Héctor Campos Alanís (2007), "Territorialidad y política el caso de la división del Municipio de San Felipe del Progreso, edomex", en *Gestión y Política Pública*, segundo semestre, año/vol. XVI, número 002, México, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C. Pp. 421-464.

Caldera Ortega, Alex Ricardo (2012), *De la administración pública a las políticas públicas*, México: Universidad de Guanajuato, Gobierno del Estado de Aguascalientes, editorial Miguel Ángel Porrúa.

Campos Alanís, Juan (2003), "Análisis del Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progesa) en el municipio de San Felipe del Progreso, estado de México, 1998-2000" en *Papeles de población*, enero-marzo, número 035, México, Universidad Autónoma del Estado de México. Pp. 181-207.

Carton de Grammont, Hubert (1993); "El neoliberalismo mexicano y el fin del agrarismo revolucionario", *Agricultura y sociedad*, ISSN 0211-8394, N° 68-69. Pp. 315-331 (En línea: http://www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_ays/a068_12.pdf), consultado el 4 de febrero de 2010.

Caso, Alfonso (1980), "El renacimiento económico de las comunidades indígenas de México" *La comunidad Indígena*, México: SEP-Diana (Secretaría de Educación Pública). Pp. 117-134.

Celote Preciado, Antolín (2006), *La lengua mazahua, historia y situación actual*, México: Secretaría de Educación Pública y Universidad Intercultural.

Cerne, Michael M. (1995), "El conocimiento de las ciencias sociales y las políticas y los proyectos de desarrollo", *Primero la gente, variables sociológicas en el desarrollo rural*, México: Fondo de Cultura Económica/ Economía Contemporánea. Pp. 25-66.

Cerne, Michael M. (1995), "Cuando no se da prioridad a la gente algunas lecciones sociológicas de proyectos terminados", *Primero la gente, variables sociológicas en el desarrollo rural*, México: Fondo de Cultura Económica/ Economía Contemporánea.

Chayanov, Alexander V. (1974), *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos aires: ediciones nueva edición.

Cohen, Jean y Andrew Arato (2000), *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica.

Cohen, Jeffrey H. (2004), *The Culture of Migration in Southern Mexico*, Austin: University of Texas Press.

Coleman, James (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Commons (1934), *Institutional Economics*, Madison: University of Wisconsin Press.

Contreras Hernández, Jesús y Mabel García Arnáiz (2005), *Alimentación y cultura, perspectivas antropológicas*, España: Ariel.

Coraggio, José Luis (2004), *La gente o el capital, desarrollo local y economía del trabajo*, Quito, Ecuador: Centro de Investigaciones CIUDAD, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Ediciones Abya-Yala.

Coraggio, José Luis (2004), *La gente o el capital, desarrollo local y economía del trabajo*, Argentina: Editorial Espacio.

Coraggio, José Luis (2006), “Las políticas públicas participativas: ¿obstáculo o requisito para el desarrollo local? (2003)” en Adriana Rofman y Alejandro Villar (compiladores), *Desarrollo local, una revisión crítica del debate*, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes y Universidad Nacional de General Sarmiento, Espacio Editorial. Pp. 23-36.

Cotorruelo Menta, Romeo (2001), “Aspectos estratégicos del desarrollo local” en *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 100-128.

Dawes, Robyn., Alphons Van derragt y John Orbell (1988), “Are people who cooperate ‘rational altruists’?”, *Public choice*, vol. 56, Núm. 3, Netherlands: Springer Netherlands. Pp. 233-247.

Delgadillo Macías, Javier (2008), “Desigualdades territoriales en México derivadas del Tratado de Libre Comercio de América del Norte” en *Eure*, abril, año/vol. XXXIV, número 101, Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Pp. 71-98.

Diggins, John Patrick (2003), *Thorstein Veblen, Teórico de la clase ociosa*, México: Fondo de Cultura Económica.

DiMaggio Paul J. y Walter W.Powell (1999), “Introducción” en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 33-75.

DiMaggio Paul J. y Walter W.Powell (1999), “Retorno a la jaula de hierro: el isomorfismo institucional y la racionalidad colectiva en los campos organizacionales” en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 104-125.

Durkheim, Émile (1895/2004), *Las reglas del método sociológico*, México: Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V.

Dutrénit Bielous, Gabriela, et al (2014). *Ranking Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación: Capacidades y oportunidades de los Sistemas estatales de CTI*, México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico A.C. (FCCyT).

Eggertsson, Thráinn (1995), *El comportamiento económico y las instituciones*, España: Alianza editorial S.A.

Eggertsson, Thráinn (1996), “A note on the economics of institutions”, Alston, Lee J., Thráinn Eggertsson y Douglas C. North, *Empirical studies in institutional change*, Cambridge: University Press. Pp. 6-24.

Elster, Jon (1990), *Tuercas y tornillos, una introducción a los conceptos básicos de las Ciencias Sociales*, España: Gedisa editorial.

Elster, Jon (1991), “Racionalidad, moralidad y acción colectiva”, Fernando Aguiar (comp.), *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias. Pp. 43-69.

Elster, Jon (2010), *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, México: Editorial Gedisa.

Esquivel Solís, Edgar (2008), *Sociedad Civil y poder político en México*, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Feiock, Richard C. (2009), “*Metropolitan Governance and institucional Collective Action*”, Urban Affairs Review, Volume 44, Number 3, Sage Publications (<http://uar.sagepub.com>) at Ebsco Electronic Journals Service (EJS) on June 14, 2009.

Fina, Lluís (2002), “Mercados de trabajo locales, empleo y paro en Europa” En Giacomo Becattini, María Teresa Costa y Jian Trullén (Dirección y coordinación), *Desarrollo local*, Madrid, España: Diputació Barcelona, Citas Ediciones, S.L. Pp. 137-214.

Flores Margarita y Fernando Rello (2003), “Capital social: virtudes y limitaciones” en Raúl Atria y Marcelo Siles (compiladores), *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*, Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL y Michigan State University. Pp. 203-227.

Focault, Michel (1993), *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI.

Fortes, Meyer y E.E. Evans Pritchard (2010), *Sistemas Políticos Africanos*, México: CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana.

Friedland, Roger y Robert R. Alford (1999) “Introduciendo de nuevo a la sociedad: símbolos, prácticas y contradicciones institucionales” en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 294-329.

Fukuyama, F. (1995) *Trust, The social virtues and the creation of prosperity*, London: Penguin Books.

Funes Rivas, María Jesús y Jordi Monferrer Tomàs (Eds.) (2003), “Perspectivas Teóricas y aproximaciones metodológicas al estudio de la participación”, *Movimientos sociales: cambio social y participación*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. Pp. 21-58.

Funes Rivas, Ma. Jesús y Ramón Adell Arguilés (Eds.) (2003), “Introducción”, *Movimientos sociales: cambio social y participación*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. Pp. 13-20.

Gallicchio, Enrique (2006) “El desarrollo local: cómo combinar gobernabilidad, desarrollo económico y capital social en el territorio”, en Adriana Rofman y Alejandro Villar (compiladores), *Desarrollo local, una revisión crítica del debate*, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes y Universidad Nacional de General Sarmiento, Espacio Editorial. Pp. 59-74.

García Docampo, Manuel (2007), “El desarrollo local en el marco de los procesos de globalización”, en *Perspectivas teóricas en el desarrollo local*, Manuel García Docampo, España: Netbiblo, S. L. Pp. 1-37.

Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

Gledhill, John (2000), *El poder y sus disfraces*, Barcelona: Ediciones Bellaterra. Pp. 414.

Girardo, Cristina, (2005), “Capítulo 14, Lo local: espacio privilegiado para estrategias innovadoras de desarrollo” en Karla Valverde Viesca y Alejandra Salas Porras (coordinadoras), *El desarrollo –diversas perspectivas- En las ciencias, en las instituciones, el Estado, la democracia, la cultura y la sociedad civil*, México: Ed. Gernika. Pp. 357-378.

Gobierno del Estado de México (2003), *Ley Orgánica Municipal del Estado de México*, México: Gaceta de Gobierno del Estado.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*, España, Buenos Aires, México: Paidós.

González Becerril, Juan Gabino (2006), “Migración y remesas en el sur del Estado de México”, *Papeles de población*, octubre-diciembre, Número 50, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, Pp. 223-252.

González Gutiérrez, Carlos (2008), Conferencia “El fenómeno migratorio”, *Programa de Formación de Líderes Socialmente Responsables 2008*, 7 de junio de 2008.

González Ortiz, Felipe (2001), “La organización social de los mazahuas del Estado de México” en *Ciencia Ergo Sum*, marzo, volumen 8, número uno, Toluca México: Universidad Autónoma del Estado de México, Pp. 19-29.

González Ortiz, Felipe (2005), *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*, México: El Colegio Mexiquense A.C. Y Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM).

González Ortiz, Felipe (2007), “Cultura y desarrollo desde la interculturalidad. Breve recuento de la primera Universidad Intercultural de México”, *Ra Ximhai*, mayo-agosto, año/vol. 3, número 002, México: Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte. Pp. 243-272.

González Ortiz, Felipe (2008), *Un pueblo que camina. Peregrinación con el señor del cerrito de Tepexpan*, México: Universidad Intercultural del Estado de México, Editorial Plaza y Valdés.

Grafstein, Robert (1992), *Institutional realism. Social and political constraints on rational actors*. United States of America: Yale University Press and New Haven and London.

Granovetter, Mark (1991), “Modelos de Umbal de Conducta Colectiva”, en Fernando Aguiar (comp.) *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias. Pp. 71-102.

Grijalva Monteverde, Gabriela (2006), “Tiempos neoliberales en México”, en *Estudios Sociales*, julio-diciembre, año/vol. XIV, núm. 028, Hermosillo, México: Universidad de Sonora. Pp. 192-198.

Guadarrama Romero, Xóchitl (2007) Tesis de Maestría: *Reacción social femenina ante la migración transnacional en la región mazahua del Estado de México*, Toluca, Estado de México: Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Gutiérrez Martínez, Daniel (2008a), “Revisando el concepto de etnicidad a manera de introducción”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coord.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México: Siglo XXI editores, el Colegio Mexiquense A.C., el Colegio de Sonora. Pp. 13-40.

Gutiérrez Martínez, Daniel (2008b), “Etnicidad, creencias y desarrollo: Una reflexión socio-histórica sobre las políticas de desarrollo en los pueblos indígenas”, en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coord.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México: Siglo XXI editores, el Colegio Mexiquense A.C., el Colegio de Sonora. Pp. 109-152.

Hardin, Russell (1982), *Collective Action*, Baltimore and London: John Hopkins University Press.

Hardin, Russell (1995), *One for all: The logic of group conflict*, Princeton NJ: Princeton University Press.

Hardin, Russell (2005), “From Communal Norms to Networks”, *Chinese Public Affairs Quarterly*, vol. 1, No. 2. Pp.: 93-102 (<http://www.nyu.edu/gsas/dept/politics/faculty/hardin/research/FromCommunalNorms.pdf> consultado el 7 de julio de 2010).

Harris, Marvin (1985), *Jefes, cabecillas, abusones*, México: Alianza editorial.

Harris, Marvin (1982), *Materialismo cultural*, España: Alianza.

Harris, Marvin (2009), “Antropología social británica” en *El desarrollo de la Teoría Antropológica*, México: Siglo XXI. Pp. 445-490.

Hernández Castillo, Rosalba Aída (2007), Reseña de “Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género, en regiones indígenas” de María Teresa Sierra, en *Desacatos*, enero-abril, número 023, Distrito Federal, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Pp. 325-329.

Hirschman, A. O. (1977a), *Salida, voz y lealtad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hirschman, Albert O. (1977b), *The Passions and the interests, Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Hirschman, Alberth O. (1981) (4ª reimpresión), *La estrategia del desarrollo económico*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hirschman, A. O. (1986a), *Interés privado y acción pública*, México: Fondo de Cultura Económica/Serie de Economía.
- Hirschman, Albert O. (1986b), *El avance en colectividad, experimentos populares en la América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica/Serie de Economía.
- Hoebel, Adamson E. (1975), “La naturaleza de la cultura”, en Harry L. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 231-245.
- Horcasitas Urías, Beatriz (2000), *Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- Ibarra, Pedro (2005), *Manual de sociedad civil y movimientos sociales*, España: Editorial síntesis.
- Informe de Gobierno* (2003), Estado de México, Arturo Montiel Rojas, 5 de septiembre de 2003, Anexo Estadístico Tomo I, México: Gobierno del Estado de México.
- Iturrioz Leza, José Luis (1995), “Cultura nacional versus culturas indígenas” en Iturrioz, José Luis (et al), *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Pp. 15-46.
- Jepperson, Ronald L. (1999) “Instituciones, efectos institucionales e institucionalismo” en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 193- 215.
- Jepperson, Ronald L. y John W. Meyer (1999) “El orden público y la construcción de organizaciones formales” en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 261-293.
- Juárez Miguel Ángel y Minerva Ordoñez (2000). *Breve compendio municipal del Estado de México*, México, D.F. Talleres multigráfica Hercon.
- Kliksberg, Bernardo (1999), “Capital social y cultura, claves esenciales para el desarrollo”, en *Revista de la CEPAL*, No. 69, diciembre/1999, ISBN: 92-1-321544-4, ISSN: 1682-0908 (Disponible en línea: <http://www.eclac.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/1/4421/P4421.xml&xsl=/revista/tpl/p9f.xsl&base=/revista/tpl/top-bottom.xslt>). Pp. 85-102.
- Knight, Jack (1992), *Institutions and social conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsbaek, Leif (1996), *Introducción al Sistema de Cargos*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca México: Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Antropología.
- Korsbaek, Leif (2009), “El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas” en Leif Korsbaek y Fernando Cámara Barbachano (editores) *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, México: mc (Miguel Carranza) editores. Pp. 27-65.
- Kuper, Adam (2001), *Cultura, la versión de los antropólogos*, Barcelona: Paidós.
- Leach, Edmund R. (1965), *Political Systems of Highland Burma*, Boston: Beacon Press.
- Leff Zimmerman, Enrique (2001), “Naturaleza, cultura y desarrollo regional” de Margarita Camarena Luhrs (Coordinadora), *Cultura y política en el desarrollo regional de México*, México: Colegio Mexiquense, A.C. y Centro Universitario de Ciencias Administrativas (libro electrónico).
- Lewis, Oscar (1978), *Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana*, México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lowe, Philip, Jonathan Murdoch y Neil Ward (1997), "Redes en el desarrollo rural: más allá de los modelos exógenos y endógenos" en *Revista Agricultura y Sociedad*, no. 82, enero-abril de 1997, España: Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Pp.- 13-43.

Lowie, Robert H. (1946), "Funcionalismo: puro y templado", en *Historia de la Etnología*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 280-294.

López Pardo, Iván (2012), *Sostenibilidad 'débil' y 'fuerte' y democracia deliberativa, -el caso de la agenda21 local de Madrid-*, Getafe, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Tesis doctoral (Disponible en: http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/16270/tesis_lopez_pardo_2012.pdf?sequence=1).

Madoery, Oscar (2001), "El valor de la política de desarrollo local" en Antonio Vázquez Barquero y Oscar Madoery (compiladores), *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 200-229.

Malinowski, Bronislaw (1973), *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona: Ariel.

March, James G., and Johan P. Olsen (1989), *Rediscovering institutions: The organizational basis of politics*, New York: Free Press.

Margolis, H. (1981), "A new model of rational choice", *Ethics*, vol. 91, pp. 265-279.

Margolis, H. (1982), *Selfishness, altruism and rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Martínez Pérez, A. (2008) "Pasos hacia una antropología visual aplicada" *Revista Valenciana d'Etnologia*, nº 4, pp. 61-80.

Martínez Pérez, Ana (2008) *La antropología visual*, Madrid: Editorial Síntesis.

Martínez Ruiz, Rosa (2006), "Reseña de "Reforma agraria del latifundio al neoliberalismo" de Jesús C. Morret Sánchez, Ra Ximhai, enero-abril, año/vol. 2, número 001, *El Fuerte*, México: Universidad Autónoma Indígena de México. Pp. 271-276.

Marx, Karl (1972), Economic and philosophic manuscripts of 1844: Selections, in *The Marx-Engels Reader*, edited by Robert C. Tucker (pp. 52-106). New York: W. W. Norton. (Disponible en: <http://leftygazette.files.wordpress.com/2012/01/karl-marx-friedrich-engels-the-marx-engels-reader.pdf>)

Mazzotti Pabello, Giovanna (2008), *Una perspectiva organizacional para el análisis de las redes de organizaciones civiles del desarrollo sustentable*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Veracruzana y editorial Miguel Ángel Porrúa.

Melucci, Alberto (2002), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: El Colegio de México.

Merino Pérez, Leticia (2004), *Conservación o deterioro: El impacto de las políticas públicas en las instituciones comunitarias y en los usos de los bosques en México*, México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología y Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible A.C.

Meyer John W. y Brian Rowan (1991), "Organizaciones institucionalizadas: la estructura formal como mito y ceremonia" en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 79-103.

Moncayo Jiménez, Édgar (2003), "Nuevas teorías y enfoques conceptuales sobre el desarrollo regional: ¿hacia un nuevo paradigma?" en *Revista de Economía Institucional*, Vol. 5, No. 8, primer semestre, Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia. Pp. 32-75.

Monsiváis, Carlos (1993), "¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés? (La cultura norteamericana y México)" en Guillermo Bonfil Batalla (compilador), *Simbiosis de Culturas*, México: Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Pp. 455-516.

Morcillo, Patricio (2001), "El oficio de la empresa; una cuestión de competencias", en *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 156-173.

Muñiz Olivera, Iván (2002), “La teoría marshalliana del crecimiento: del desarrollo endógeno al crecimiento endógeno” en Giacomo Becattini, María Teresa Costa y Jian Trullén (Dirección y coordinación), *Desarrollo local*, de Madrid, España: Diputació Barcelona, Citas Ediciones, S.L. Pp. 107-133.

Murdok, George Peter (1975), “Proceso del cambio cultural” en Harry L. Shapiro, *Hombre, Cultura y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, Pp. 348-362.

Murdok, George Peter (1987), *Cultura y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Nahmad S., Salomón (1995), “Introducción a la edición en español: Variables sociológicas en el desarrollo rural” en Michael M. Cernea (Coord., prefacio y notas), *Primero la gente, variables sociológicas en el desarrollo rural*, México: Fondo de Cultura Económica/Economía contemporánea. Pp. 15-24.

Nahmad, Salomón, et al (1998) “Acercamiento etnográfico y cultural sobre el impacto del programa PROGRESA en doce comunidades de seis estados de la república” en *Alivio a la pobreza. Análisis del Programa de Educación, Salud y Alimentación en la Política Social*. México, PROGRESA-Ciesas, pp.62 - 113.

Navarrete Linares, Federico (2008), *Los Pueblos Indígenas de México, Pueblos Indígenas de México Contemporáneo*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Nolasco Armas, Margarita (1988), “Los indios de México” en *Política cultural para un país multiétnico*, México: DGCP-SEP (Secretaría de Educación Pública). Pp. 105-123.

North, Douglass C. (1996), “Epilogue: economic performance through time”, Alston, Lee J., Thráinn Eggertsson y Douglas C. North, *Empirical studies in institutional change*, Cambridge: University Press. Pp. 342-355.

North, Douglass C. (2006), *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México: Fondo de Cultura Económica (Tercera reimpresión).

North, Douglass C., John Joseph Wallis y Barry R. Weingast (2009), *Violence and social orders, a conceptual framework for interpreting recorded human history*, Cambridge: University Press.

Oberschall, Anthony, and Eric M. Leifer (1986), “Efficiency and social institutions: uses and misuses of Economic Reasoning in Sociology”, *American Review of sociology* 12, Vanderbilt, Nashville: SAGE Publications. Pp. 233-253.

Olson, Mancur (1992), *La lógica de la acción colectiva. Bienes Públicos y la Teoría de Grupos*, México: Editorial Limusa (Primera edición 1965).

Olvera, Alberto J. (2003), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, México: Universidad Veracruzana y Fondo de Cultura Económica.

Ortiz Ortiz, Richard (2006), “Introducción” en Dieter Nohlen, *El institucionalismo contextualizado, la relevancia del contexto en el análisis y diseño institucionales*, México: Editorial Porrúa México y Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 1-29.

Orrù, Marco, Nicole Woolsey Biggart y Gary G. Hamilton (1999), “Isomorfismo organizacional en Asia Oriental” en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 441-472.

Ostrom, Elinor (2000), *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*, México: Fondo de Cultura Económica, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.

Palerm, Ángel (2008), “Articulación campesinado-capitalismo: sobre la fórmula M-D-M” en *Antropología y Marxismo*, México: CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). Pp. 293-327.

Parsons, Tacott (/1937), *The structure of social action*, New York: Mc Graw-Hill.

Parsons, Tacott (1969/1996), “El aspecto político de la estructura y el proceso sociales”, en David Easton (compilador), *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores. Pp. 113-174.

Patiño, Juan Carlos (2006), *Tradición y desarrollo. Las estrategias productivas de los mazahuas de Ixtlahuaca*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD) (2008), *Índice de Desarrollo Humano Municipal en México 2000.-2005*, México: Galera. Consultado en: <http://www.undp.org.mx/desarrollohumano/competividad/images/IDH%20Municipal%20en%20Mexico%202000-2005.pdf>.

Pozas, Ricardo (1986), “La antropología y la burocracia indigenista”, en Carlos García Mora y Andrés Medina, *La quiebra de la antropología social en México*, Vol. 2, México UNAM/IIA. Pp.417-448.

Prats Cabrera, Joan (2008), *La búsqueda de instituciones. Teoría del desarrollo desde la informalidad: aplicaciones a Latinoamérica*, España: Fundació CIDOB, ediciones Bellaterra S.L.

Precedo Ledo, Andrés y Alberto Míguez Iglesias (2007) “La evolución del desarrollo local y la convergencia territorial”, en *Perspectivas teóricas en el desarrollo local*, Manuel García Docampo, España: Netbiblo, S. L. Pp. 77-109.

Pritchard, E.E. Evans (1940/1997), *Los nuer*, Barcelona: Anagrama.

Puga, Cristina (2005). “Una doble mirada a las asociaciones: perspectivas teóricas y la experiencia mexicana” en Benjamín Arditi (Ed.), *¿Democracia post-liberal?, el espacio político de las asociaciones*, España: Anthropos Editorial en coedición con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM México. Pp. 71-105.

Putnam, Robert (1993), *Making Democracy Work, Civic Traditions in Modern Italy* Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Ramírez Kuri, Patricia (2003), “El espacio público: ciudad y ciudadanía. De los conceptos a los problemas de la vida pública local” en Ramírez Kuri Patricia (Coordinadora) *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía México*: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-México y Editorial Miguel Ángel Porrúa. Pp. 31-58.

Revilla Blanco, Marisa (1994), “Movimientos sociales, acción e identidad” en *Zona Abierta* N° 69, Madrid: Editorial Pablo Iglesias. Pp. 181-213.

Rivas Leone, José Antonio (2003), “El neoinstitucionalismo y la revalorización de las instituciones”, en *Reflexión Política*, año 5, N° 9, Colombia: IEP-UNAB.

Roitter, Mario M. (2005), “El tercer sector como representación topográfica de la sociedad civil”, en Benjamín Arditi (Ed.), *¿Democracia post-liberal?, el espacio político de las asociaciones*, España: Anthropos Editorial en coedición con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM México. Pp. 23-44. (D321.018 DEM).

Sahlins, Marshall D. (1964), “Cultura y Medio Ambiente”, en Sol Tax, *Antropología: una nueva visión*, Colombia: Editorial Norma Cali-Colombia. Pp. 158-176.

Samuelson, Paul A. (1954), “The pure theory of public expenditure”, *Review of Economics and Statistics*, vo. 36, no. 1, November. Pp. 387-389.

Sánchez Blas, Joaquín (2005), *Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de México, Ixtlahuaca*, Gobierno del Estado de México: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Ayuntamiento de Ixtlahuaca (en línea <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/mexico/mpios/15042a.htm>) Consultado el 2 de febrero de 2010.

Sánchez Serrano, Rolando (2005), *La construcción social del poder local, actores sociales y posibilidades de generación de opciones de futuro*, México: El Colegio de México.

- Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2002), "Relaciones de Género y dominación en los indígenas mazahuas", *Otras Miradas*, junio, año/vol. número 001, Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, Pp. 1-14.
- San Emeterio Martín, Nieves (2006), *Nueva Economía Institucional*, España: Editorial Síntesis S.A.
- Sandler, Todd (1992), *Collective action*, United States of America: Harvester Wheatsheaf.
- Scitovsky, T. (1986), *Frustraciones de la riqueza*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, W. Richard (1999), "Retomando los argumentos institucionales" en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 216-236.
- Scott, W. Richard y John W. Meyer (1999), "La organización de los sectores sociales: proposiciones y primeras evidencias" en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 154-190.
- Scott, Richard W. (2008), *Institutions and organizations. Ideas and interests*, United States of America: Stanford University (Third edition).
- Sen, A. K. (2000), *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta.
- Solís Pérez, Pedro C. (2008), "Prólogo" en Giovanna Mazzotti Pabello, *Una perspectiva organizacional para el análisis de las redes de organizaciones civiles del desarrollo sustentable*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Veracruzana y editorial Miguel Ángel Porrúa. Pp. 11-22.
- Spencer, Herbert (1876, 1896, 1910), *The principles of sociology*, 3 vols. London: Appleton-Century-Crofts.
- Shelling, Tomas, C. (1978), *Micromotives and macrobehaviour*, New York & London: W W Norton & Company.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992), "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos" en Revista *Estudios Sociológicos*, Volumen X, núm.28, enero-abril, México: El Colegio de México. Pp. 53-76.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, México: Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos.
- Stavenhagen, Rodolfo (2008), "Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización", en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balslev Clausen (coord.), *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México: Siglo XXI editores, el Colegio Mexiquense A.C., el Colegio de Sonora. Pp. 381-395.
- Storper Michael (1995), "The resurgence of Regional Economies. Ten Years Later", *European Urban and Regional Studies* 2, 3.
- Sumner, William Graham (1906), *Folkways*, Boston: Ginn & Co.
- Tarrow, Sidney (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, Michael (1982), *Community, anarchy and liberty*, Cambridge: University of Cambridge.
- Taylor, Michael (1991), "Racionalidad y acción colectiva revolucionaria", en Fernando Aguiar (Comp.), *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias. Pp. 103-148.
- Taylor, Michael (1995), *The possibility of cooperation, studies in rationality and social change*, United States of America: Cambridge University Press and Universitetsforlaget (Norwegian University Press) (Primera edición 1987)
- Tilly, Charles (1991), "Modelos y realidades de la acción colectiva popular", en Fernando Aguiar (Comp.), *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias. Pp. 149-178.

Tuñón, Esperanza (1997), *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, Colegio de la Frontera Sur, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Turner, Victor (1980), *La selva de los símbolos*, España: Siglo XXI.

Tylor, Edward B. (1975), “La ciencia de la cultura (1871)” en J. S. Kahn, *El concepto de cultura*, Barcelona: Anagrama. Pp. 29-46.

Urquidí, Víctor L. (2005), *Otro siglo perdido, las políticas de desarrollo en América Latina (1930-2005)*, México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.

Uriarte, C.E. (2002), “Recursos Locales, regionales y los derechos humanos” en *Seminario sobre definición y alcance del proceso descentralizador* (2002, La Paloma, Rocha). Ponencias y exposiciones en Montevideo.

Valencia, Enrique (1999), “Etnicidad y etnodesarrollo: La experiencia en México”, en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coordinador), *Pueblos indígenas y derechos étnicos, VII Jornadas Lascasianas*, México: UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), Instituto de Investigaciones Jurídicas (Serie Doctrinada Jurídica, Núm. 5). Pp. 115-134.

Varela, Roberto (2005), *Cultura y poder: una visión antropológica para el análisis de la cultura*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vargas Becerra, Patricia Noemí y Julia Isabel Flores Dávila (2002), “Los indígenas en ciudades de México: el caso de los mazahuas, otomís, triquis, zapotecos y mayas”, *Papeles de población*, octubre-diciembre, Número 34, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, Pp. 235-257.

Vargas Cetina, Gabriela (2002), “Introducción. Organizaciones, teoría organizacional y antropología” en *De lo privado a lo público*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social y Miguel Ángel Porrúa. Pp. 5-26.

Vargas Hernández, José Guadalupe (2008), “Perspectivas del Institucionalismo y Neoinstitucionalismo”, ensayo, en Revista *Ciencia Administrativa 2008-I*, Número I, ISSN 1870-9427, Latindex Folio 14318, México: Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores de las Ciencias Administrativas, Universidad Veracruzana. Pp. 48-58. (Disponible en línea: <http://www.uv.mx/iiesca/files/2012/12/perspectivas2008-1.pdf>, consultado el 15 de marzo de 2013).

Vázquez Barquero, Antonio (2001), “Desarrollo endógeno y globalización” en Antonio Vázquez Barquero y Oscar Madoery (compiladores), *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*, Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. Pp. 77-99.

Vázquez Barquero, Antonio (2002), “¿Crecimiento endógeno o desarrollo endógeno?”, en Giacomo Becattini, María Teresa Costa y Jian Trullén (Dirección y coordinación) *Desarrollo local*, Madrid, España: Diputació Barcelona, Citas Ediciones, S.L. Pp. 83-106

Vázquez Barquero, Antonio (2007), “Sobre la diversidad de las interpretaciones y la complejidad del concepto de desarrollo endógeno”, en Manuel García Docampo (Editor), *Perspectivas teóricas en el desarrollo local*, España: Netbiblo, S. L. Pp. 39-75.

Velasco Ortiz, Laura (2007), Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana, *Papeles de población*, abril-junio, Número 052, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, Pp. 184-209.

Vizcarra Bordi, Ivonne y Nadia Marín Guadarrama (2006), “Las niñas a la casa y los niños a la milpa: la construcción social de la infancia mazahua” en *Convergencia*, enero-abril, año/vol. 13, número 040, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, Pp. 39-67.

Von Neumann, J. y O. Morgenstern (1944), *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Weber, Max (1964), *The theory of social and economic organization*, New York: Free Press (Primera edición).

Wolf, Erick (1982), *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Eric R. (2001), *Figurar el poder, Ideologías de dominación y crisis*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Woolcock, Michael (1998), "Social capital and economic development: forward a theoretical synthesis and policy framework", *Theory and Society*, vol. 27, No. 2.

Zald, Mayer N. (1987), "Review Essay: The new institutional economics", *American Journal of sociology* vol. 93, Issue 3, November, Chicago: University of Chicago Press. Pp. 701-708.

Zucker, Linne G. (1999), "El papel de la institucionalización en la persistencia cultural" en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (compiladores), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 127-153.

ANEXOS

Anexo 1. Distribución de la población indígena en América Latina

Código	NOMBRE	Número de habitantes - Indígena
Columna1	Columna2	Columna3
	Bolivia	500899
	Brasil	73412
	Chile	69219
	Costa Rica	6387
	Ecuador	83041
1	Guatemala	461044
1	Honduras	42794
1	México	610163
1	Panamá	28522
1	Paraguay	8852
2	Venezuela	50634

Fuente: Sistema de Indicadores sociodemográficos de poblaciones y pueblos indígenas, CELADE-División de Población de la CEPAL, Fondo Indígena <http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/>) 29 de Enero de 2010.

Anexo 2. La población indígena en México

Año	Población Nacional Total	Población Indígena
2005	103 263 388	9 854 301
2010	112,336,538.00	

Fuente: CDI/PNUD, Sistema de Indicadores de la Población Indígena de México, con base en INEGI, II Conteo de Población y Vivienda, México 2005, (Navarrete, 2008:22) y Censo Nacional de Población y Vivienda 2010.

Anexo 3. Distribución de la población en las Entidades Federativas de los Estados Unidos Mexicanos



ESTADOS UNIDOS MEXICANOS
DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN POR ENTIDAD FEDERATIVA

Entidad Federativa	Población Total
Aguascalientes	1,184,996.00
Baja California	3,155,070.00
Baja California Sur	637,026.00
Campeche	822,441.00
Coahuila de Zaragoza	2,748,391.00
Colima	650,555.00
Chiapas	4,796,580.00
Chihuahua	3,406,465.00
Distrito Federal	8,851,080.00
Durango	1,632,934.00
Guanajuato	5,486,372.00
Guerrero	3,388,768.00
Hidalgo	2,665,018.00
Jalisco	7,350,682.00
México	15,175,862.00
Michoacán de Ocampo	4,351,037.00
Morelos	1,777,227.00
Nayarit	1,084,979.00
Nuevo León	4,653,458.00
Oaxaca	3,801,962.00
Puebla	5,779,829.00
Querétaro	1,827,937.00
Quintana Roo	1,325,578.00
San Luis Potosí	2,585,518.00
Sinaloa	2,767,761.00
Sonora	2,662,480.00
Tabasco	2,238,603.00
Tamaulipas	3,268,554.00
Tlaxcala	1,169,936.00
Veracruz de Ignacio de la Llave	7,643,194.00
Yucatán	1,955,577.00
Zacatecas	1,490,668.00

Fuente: INEGI, Censo Nacional de Población y Vivienda 2010.

Pág.: <http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/Default.aspx?m=mdemo02&est=est&c=17499>, consulta del 19 de abril de 2011.

Anexo 4. Población Indígena en el Estado de México y grado de marginación en el ámbito municipal

MUN	NOM_MUN	NOMTIPO	GM_2010	POBTOT	POB_IND
000	Total Estatal			15,175,862	985,690
001	Acambay	Mpio. con presencia indígena	Medio	60,918	19,643
002	Acolman	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	136,558	4,957
003	Aculco	Mpio. con presencia indígena	Medio	44,823	7,367
004	Almoloya de Alquisiras	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	14,856	70
005	Almoloya de Juárez	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	147,653	2,564
006	Almoloya del Río	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	10,886	186
007	Amanalco	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	22,868	4,988
008	Amatepec	Mpio. con población indígena dispersa	Alto	26,334	24
009	Amecameca	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	48,421	477
010	Apaxco	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	27,521	202
011	Atenco	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	56,243	2,443
012	Atizapán	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	10,299	212
013	Atizapán de Zaragoza	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	489,937	18,665
014	Atlacomulco	Mpio. con presencia indígena	Medio	93,718	29,467
015	Atlautla	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	27,663	190
016	Axapusco	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	25,559	380
017	Ayapango	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	8,864	141
018	Calimaya	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	47,033	387
019	Capulhuac	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	34,101	312
020	Coacalco de Berriozábal	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	278,064	4,504
021	Coatepec Harinas	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	36,174	144
022	Cocotitlán	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	12,142	263
023	Coyotepec	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	39,030	1,751
024	Cuautitlán	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	140,059	2,946
025	Chalco	Mpio. con presencia indígena	Bajo	310,130	16,472
026	Chapa de Mota	Mpio. con presencia indígena	Medio	27,551	8,055
027	Chapultepec	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	9,676	99
028	Chiautla	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	26,191	560
029	Chicoloapan	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	175,053	5,482
030	Chiconcuac	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	22,819	837
031	Chimalhuacán	Mpio. con presencia indígena	Bajo	614,453	58,724
032	Donato Guerra	Mpio. con presencia indígena	Alto	33,455	9,446
033	Ecatepec de Morelos	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	1,656,107	68,618
034	Ecatzingo	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	9,369	41
035	Huehuetoca	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	100,023	4,425
036	Hueyoptla	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	39,864	349
037	Huixquilucan	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	242,167	9,664
038	Isidro Fabela	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	10,308	165
039	Ixtapaluca	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	467,361	22,501

040	Ixtapan de la Sal	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	33,541	193
041	Ixtapan del Oro	Mpio. con población indígena dispersa	Alto	6,629	158
042	Ixtlahuaca	Mpio. con presencia indígena	Medio	141,482	54,450
043	Xalatlaco	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	26,865	779
044	Jaltenco	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	26,328	524
045	Jilotepec	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	83,755	1,004
046	Jilotzingo	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	17,970	455
047	Jiquipilco	Mpio. con presencia indígena	Medio	69,031	15,986
048	Jocotitlán	Mpio. con presencia indígena	Medio	61,204	5,194
049	Joquicingo	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	12,840	135
050	Juchitepec	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	23,497	121
051	Lerma	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	134,799	7,623
052	Malinalco	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	25,624	112
053	Melchor Ocampo	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	50,240	2,382
054	Metepec	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	214,162	2,390
055	Mexicaltzingo	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	11,712	169
056	Morelos	Mpio. con presencia indígena	Medio	28,426	10,870
057	Naucalpan de Juárez	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	833,779	53,751
058	Nezahualcóyotl	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	1,110,565	37,217
059	Nextlalpan	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	34,374	1,430
060	Nicolás Romero	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	366,602	19,010
061	Nopaltepec	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	8,895	80
062	Ocoyoacac	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	61,805	2,498
063	Ocuilán	Mpio. con presencia indígena	Medio	31,803	2,190
064	El Oro	Mpio. con presencia indígena	Medio	34,446	11,949
065	Otumba	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	34,232	521
066	Otzoloapan	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	4,864	15
067	Otzolotepec	Mpio. con presencia indígena	Medio	78,146	17,641
068	Ozumba	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	27,207	235
069	Papalotla	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	4,147	34
070	La Paz	Mpio. con presencia indígena	Bajo	253,845	19,778
071	Polotitlán	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	13,002	84
072	Rayón	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	12,748	103
073	San Antonio la Isla	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	22,152	256
074	San Felipe del Progreso	Municipio indígena	Alto	121,396	76,627
075	San Martín de las Pirámides	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	24,851	757
076	San Mateo Atenco	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	72,579	801
077	San Simón de Guerrero	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	6,272	63
078	Santo Tomás	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	9,111	51
079	Soyaniquilpan de Juárez	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	11,798	75
080	Sultepec	Mpio. con población indígena dispersa	Muy alto	25,809	376
081	Tecámac	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	364,579	11,061
082	Tejupilco	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	71,077	342

083	Temamatla	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	11,206	529
084	Temascalapa	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	35,987	934
085	Temascalcingo	Mpio. con presencia indígena	Medio	62,695	21,822
086	Temascaltepec	Mpio. con presencia indígena	Medio	32,870	3,702
087	Temoaya	Municipio indígena	Medio	90,010	51,200
088	Tenancingo	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	90,946	619
089	Tenango del Aire	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	10,578	207
090	Tenango del Valle	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	77,965	847
091	Teoloyucán	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	63,115	1,023
092	Teotihuacán	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	53,010	2,207
093	Tepetlaoxtoc	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	27,944	834
094	Tepetlixpa	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	18,327	214
095	Tepotzotlán	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	88,559	2,469
096	Tequixquiac	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	33,907	374
097	Texcaltitlán	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	17,390	42
098	Texcalyacac	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	5,111	100
099	Texcoco	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	235,151	11,885
100	Tezoyuca	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	35,199	2,122
101	Tianguistenco	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	70,682	2,539
102	Timilpan	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	15,391	2,394
103	Tlalmanalco	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	46,130	450
104	Tlalnepantla de Baz	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	664,225	23,508
105	Tlatlaya	Mpio. con población indígena dispersa	Alto	32,997	75
106	Toluca	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	819,561	65,156
107	Tonatico	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	12,099	68
108	Tultepec	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	91,808	3,203
109	Tultitlán	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	524,074	15,005
110	Valle de Bravo	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	61,599	1,462
111	Villa de Allende	Mpio. con presencia indígena	Alto	47,709	8,199
112	Villa del Carbón	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	44,881	2,442
113	Villa Guerrero	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	59,991	172
114	Villa Victoria	Mpio. con presencia indígena	Alto	94,369	15,023
115	Xonacatlán	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	46,331	2,778
116	Zacazonapan	Mpio. con población indígena dispersa	Medio	4,051	13
117	Zacualpan	Mpio. con población indígena dispersa	Muy alto	15,121	33
118	Zinacantepec	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	167,759	2,742
119	Zumpahuacán	Mpio. con población indígena dispersa	Alto	16,365	78
120	Zumpango	Mpio. con población indígena dispersa	Muy bajo	159,647	4,024
121	Cuautitlán Izcalli	Mpio. con presencia indígena	Muy bajo	511,675	9,327
122	Valle de Chalco Solidaridad	Mpio. con presencia indígena	Bajo	357,645	28,863
123	Luvianos	Mpio. con población indígena dispersa	Alto	27,781	37
124	San José del Rincón	Mpio. con presencia indígena	Alto	91,345	29,185
125	Tonanitla	Mpio. con población indígena dispersa	Bajo	10,216	573

Fuente: Elaboración propia con base en estimaciones del Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional de Geografía y Estadística.

Nota: Las estimaciones corresponden al *Catálogo de Localidades Indígenas 2010* (http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2578) Consultado el 10 de marzo de 2013.

CLAVES DE IDENTIFICACIÓN

NOM_MUN	Nombre del municipio
TIPOMPO	Tipo de municipio
GM_2010	Grado de marginación (CONAPO)
POBLACIÓN	
POBTOT	Población total
POB_INDI	Población indígena

Anexo 5. Otros actores colectivos en el municipio de San Felipe del Progreso son los siguientes:

ORGANIZACIONES COLECTIVAS EN EL ESPACIO PÚBLICO LOCAL

ORGANIZACIÓN	PROPÓSITO	CATEGORÍA	PROCEDENCIA	TIPO	FINALIDAD
Administración municipal	Gobierno	Tradicional	Municipal	Formal	Gobierno municipal
Asamblea ejidal	Propiedad de la tierra	Tradicional	Comunidad	Formal	Tenencia de la tierra
Asamblea comunal	Propiedad de la tierra	Tradicional	Comunidad	Formal	Tenencia de la tierra
Asociaciones de campesinos	Económica	Tradicional	Comunidad	Formal	Producción, distribución y consumo de producción agrícola
Comités religiosos	Religiosa	Tradicional	Comunidad	Formal	Mantenimiento y cuidado de los espacios para la religión
Mayordomías	Religiosa	Tradicional	Comunidad	Formal	Organización de las festividades religiosas
Asociaciones de charros	Sociocultural	Tradicional	Municipal	Formal	Reproducción sociocultural
Asociaciones de Taxistas	Económica	Emergente	Municipal	Formal	Orden y representación
Asociaciones de comerciantes	Económica	Emergente	Municipal/Comunidad	Formal	Orden y representación
Asociaciones indígenas	Sociocultural	Tradicional	Municipal/Regional	Informal	Representación étnica
Fosthe/mano vuelta	Sociocultural	Tradicional	Comunidad	Informal	Ayuda mutua
Asociaciones deportivas	Sociocultural	Emergente	Municipal	Formal	Orden y representación
Asociaciones de proyectos productivos	Económica	Emergente	Comunidad	Informal	Producción colectiva
Organizaciones derivadas de partidos políticos	Política	Emergente	Nacional	Formal/informal	Ampliar simpatizantes
Dispensario Médico “Si nana genze” o también llamado Promazahua	Asistencial	Emergente	Estatal	Formal	Combate a la pobreza y exclusión en las comunidades mazahuas
Visión Mundial A.C.	Religiosa asistencial	Emergente	Internacional	Formal	Promueve el trabajo individual y colectivo de las comunidades mazahuas
Fundación Wal mart México	Económica/asistencial	Emergente	Internacional	Formal	Promueve el trabajo responsable
Compartamos Alimentos A.C.	Asistencial	Emergente	Internacional	Formal	Combate a la pobreza
Herradura de Plata A.C.	Asistencial	Emergente	Nacional	Formal	Combate a la pobreza
Auxilio Vial A.C.	Religiosa asistencial	Emergente	Internacional	Formal	Combate a la pobreza
Foshte A.C.	Asistencial	Emergente	Municipal	Formal	Combate a la pobreza

Unión Ganadera Regional Centro Norte del Estado de México	Económica	Emergente	Estatal	Formal	Representación y gestión
Asociación de Floricultores	Económica	Emergente	Estatal	Formal	Representación y gestión