

La **C**onstrucción del **F**uturo:

Los retos de las Ciencias Sociales en México

**Memorias del 4 Congreso
Nacional de Ciencias Sociales**

III

Diversidad social y cultural

**Alain Basail Rodríguez
Óscar F. Contreras Montellano
COORDINADORES**



**La construcción del futuro: los retos
de las Ciencias Sociales en México.
Memorias de 4 Congreso Nacional
de Ciencias Sociales**

III. Diversidad social y cultural

COORDINADORES

Alain Basail Rodríguez
Óscar F. Contreras Montellano

ELABORACIÓN EDITORIAL

Cesmeca-Unicach

ISBN 978-607-8240-45-6

Documento electrónico

Publicado por CESMECA-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez
y COMECOSO, Tijuana. Marzo, 2014.



Sede del COMECOSO

El Colegio de la Frontera Norte, carretera escénica
Tijuana – Ensenada, Km 18.5,
San Antonio del Mar, 22560,
Tijuana, Baja California, México
www.comecso.com



Los documentos incluidos en
*La construcción del futuro: los retos
de las Ciencias Sociales*, por
Alain Basail Rodríguez y Óscar
Contreras Montellano (coords.)
se encuentran bajo una licencia
**Creative Commons Reconocimiento-
NoComercial-SinObraDerivada 4.0**
Internacional License.

Obra en www.comecso.com y
www.cesmeca.unicach.mx

El contenido (textos e imágenes) de los
artículos es responsabilidad de cada autor.



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1a. Avenida Sur Poniente núm. 1460, 29000,
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
www.unicach.edu.mx



Centro de Estudios Superiores de México y Centromérica
Calle Bugambilia núm. 30, fracc. La Buena Esperanza, mz. 17, 29243,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
www.cesmeca.unicach.mx

ÍNDICE

Territorios rurales. Diversos significados entre los jóvenes rurales El caso del Valle de Tehuacán, Puebla y León, Guanajuato <i>Rebeca Aguayo Sánchez</i>	7
Cultura y sustentabilidad: los xochipalenses y su relación con el ambiente <i>Amanda González Guinea</i>	15
<i>Lekilaltik</i> como proceso sociohistórico de construcción de identidad entre los maya-tojolabales <i>Antonio de Jesús Nájera Castellanos y Mercedes Nayeli Pérez López</i>	31
Intención local e influencias globales. Experiencias ecológico-productivas <i>Fernando Eduardo China Gutiérrez</i>	41
De la social interfaz al drama social: los espacios entre actores, los indígenas bribri y el Estado en Costa Rica <i>Walter Hilje Matamoros</i>	52
Territorio y diversidad: la puesta en uso del patrimonio cultural de Santiago de Querétaro <i>Esperanza Díaz-Guerrero Galván</i>	62
Entre cuevas y ojos de agua: espacios simbólicos en la construcción de la identidad de los pueblos originarios tojolabales <i>Andulio Álvarez García, José Oliver Velasco García y Elías López Méndez</i>	82
La diversidad social y el patrimonio cultural en las ciudades de los muertos. Reviviendo los cementerios de Mérida, Yucatán <i>Raúl Enrique Rivero Canto y Ana Lucrecia Nadal Fuentes</i>	94
Estudio de las identidades y patrimonio cultural en dos pueblos mágicos del país <i>Isela Guadalupe Salas Hernández y Manuela Guillén Lúgigo</i>	108
Tamatán: el patrimonio de los victorenses <i>Clara García Sáenz</i>	120
Espacios sagrados y toponimios: como patrimonio simbólico y manifestación de las identidades entre los tojolabales <i>Abraham Cruz Hernández y Ecsac Noé Hernández Santiz</i>	128

Resistencia ideológica de familias wixárikas habitantes del municipio de Real de 14 San Luis Potosí en torno a su ideología hegemónica	
<i>Bertha Alicia Cervantes Rivas</i>	138
Construcción y deconstrucción de un territorio a raíz del turismo	
<i>Sofía Lorena Rodiles Hernández</i>	151
Imaginario social y sentidos de lugar de la comunidad de El Fuerte, Sinaloa, con respecto al programa Pueblos Mágicos	
<i>Noelia Guadalupe Fierro Fimbres</i>	163
Manifestaciones artísticas de jóvenes artistas tsotsiles y tseltales	
<i>María Gabriela López Suárez</i>	173
Saberes ancestrales, método y sociología. Un análisis desde la memoria bicultural	
<i>Alejandra Moreno Durán</i>	185
Sincretismo musical: tradición mam	
<i>José Pablo de León Mejía</i>	199
Cultura de los artesanos y representación de símbolos en Barra de Navidad, Jalisco	
<i>Evelyn Irma Rodríguez Morrill</i>	210
Territorio, tradición y frontera: el surgimiento de una frontera interna en Chilchota, Michoacán. El caso de la producción de azahares	
<i>Eduardo Ponce Alonso</i>	222
Memoria, identidad y tradición: el oficio artesanal desde la perspectiva de artesanos tonaltecas y chiapanecos	
<i>Vanessa Freitag y Perla Shiomara del Carpio Ovando</i>	234
La identidad artesanal en el mercado global, para la comunidad alfarera en Santa María Atzompa	
<i>Óscar Juárez Martínez</i>	242
Documental Construyendo nuestra identidad xihita	
<i>Jovanni Ambrocio Zaldivar</i>	249
Trabajo, derechos y ciudadanía: el caso de los trabajadores del espectáculo	
<i>María Azucena Feregrino Basurto</i>	256
Las y los defensores de derechos humanos de Capulálpam de Méndez: entre la emergencia y la acción	
<i>Olga Nacori López Hernández</i>	266
El camino a la salud/ mänääjäjtjü: la educación intercultural en niños. Comparación entre el modelo de salud indígena (Venezuela) y mestiza (México)	
<i>Myrna Carolina Huerta Vega</i>	277
Las deidades y la geografía sagrada	
<i>Antonio Gómez Hernández</i>	292
La estética del vestuario de los danzantes del noroeste de Guanajuato: una reflexión sobre la producción y el uso de las imágenes fotográficas en la investigación social	
<i>Vanessa Freitag y Alejandro Martínez De la Rosa</i>	305
Comunicación y cultura en los tianguis tradicionales. Persistencia y tensión de los intercambios simbólicos frente a la economía de mercado	
<i>Anaid Pérez Monteagudo y Juan Carlos Ayala Perdomo</i>	313

El tianguis de Pátzcuaro: retos para la continuidad de un patrimonio biocultural intangible <i>Yaaye Arellanes Cancino, Juan Carlos Hidalgo Sanjurjo y Dante Ariel Ayala Ortiz</i>	324
Campeños, cultura y resistencia. Transformaciones y retos de las estrategias de vida <i>Elsa Guzmán Gómez</i>	335
Análisis del bienestar en comunidades indígenas de Oaxaca y etnias zapotecas y chatinas de la Sierra Sur <i>Fidel Méndez Bautista</i>	349
Educación, conocimiento cultural y traducción <i>Fernando Limón Aguirre</i>	362
Senti-pensar la diversidad sociocultural: breves anotaciones desde la epistemología del sur <i>José Carlos López Hernández</i>	370
Diversidad e inclusión educativa en las primarias del estado de Sonora: desde una perspectiva interdisciplinaria <i>Reyna de los Ángeles Campa Álvarez, Manuela Guillén Lúgigo y Blanca Aurelia Valenzuela</i>	378
Trayectorias de lectura e historias de lectura en contextos de encierro <i>Yazmin Blanca Figueroa Medina</i>	390
Las interacciones simbólicas. Mediaciones de construcción de prácticas de la lengua escrita de jóvenes estudiantes <i>José Federico Benítez Jaramillo</i>	400
La inclusión educativa de niños con necesidades educativas especiales. El caso de los niños con síndrome de asperger en el nivel básico en la zona metropolitana de Guadalajara (México) <i>María Elena Anguiano Suárez</i>	411
Desigualdad socioeconómica y diversidad cultural en el discurso educativo sobre los jóvenes vulnerables <i>Ksenia Sidorova</i>	423
La escuela y los jóvenes preparatorianos <i>Bonfilia Domínguez Hernández</i>	436
Jóvenes universitarios interculturales: una mirada sobre los estudiantes de la UNICH <i>Stefano Claudio Sartorello</i>	443
Prácticas sociales que realizan los pobladores de San Andrés Cohamiata en la fiesta <i>Tatei Neixa</i> <i>José Alfredo Cruz Mercado</i>	455
Trabajo y organización social: una aproximación al estudio de los menonitas de Salamanca, Bacalar, Quintana Roo <i>Valeria Cristina Contreras Hernández</i>	462
Experiencias escolares de indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Un camino hacia la ciudadanía <i>Ivette Flores Laffont</i>	471
Transiciones y rupturas lingüísticas en alumnos transnacionales con escolaridad circular <i>Catalina Panait</i>	484
El papel del lenguaje en el acceso a la ciudadanía <i>Juan Carlos Lozano Vallejo</i>	498
El sentido de la diversidad socio cultural desde la educación en línea	

Julio César Montiel Flores	509
Estar <i>nepantla</i> : identidades entre dos mundos	
Diana Roselly Pérez Gerardo	521
Miedos y alteridad: del temor al terror en las impresiones de viajeros europeos por el noroeste mexicano en la primera mitad del siglo XIX	
Mario Manuel Cuevas Arámburo y Ramón Alberto Jorquera Limón	533
Flujos culturales y entramados juveniles. Una mirada a las escenas de San Cristóbal de Las Casas	
Minerva Yoimy Castañeda Seijas	541
Mundos juveniles en las tecnologías de la información y la comunicación. El caso de los jóvenes universitarios otakus de Guadalajara	
Mario Gerardo Cervantes Medina	554
Actividades recreativas en jóvenes rurales de Colima: un acercamiento a partir de su vida cotidiana	
Ana Laura Arreola Hernández y Aideé Consuelo Arellano Ceballos	571
Las interacciones sociales en la escuela telesecundaria	
Noel Peña Mora	582
Las políticas de individuación: un análisis de las narraciones de los jóvenes del taller de música de la UTJ	
Araceli Karnia Torres Vásquez	593
El cambio social y el cambio a la educación formal: la representación cognitiva de tres generaciones de niños mayores de 43 años en una comunidad maya	
Ashley E. Maynard Harwood y Patricia M. Greenfield.....	603
Aproximación a el papel de los jóvenes en la descomposición y recomposición de la clase campesina; el caso de Ixtlahuacán del Río Jalisco	
Enna Paloma Ayala Sierra	614
La lucha y resistencia indígena como elementos de significación identitaria y política en el proyecto de educación alternativa tsotsil en Yabteclum Chiapas	
Efrén Orozco López y Flor Marina Bermúdez Urbina	630
Percepciones sobre política: tres contextos de escuelas secundarias	
María Guadalupe Chávez Hernández, Claudia Victoria Zapién Luna y Mariana Minerva Castrejón Rodríguez	644
Cultura política y participación comunitaria de jóvenes en municipios indígenas de Oaxaca	
Iván Israel Juárez López y Eduardo Carlos Bautista Martínez	657
Municipios de usos y costumbres: límites y alcances ante el federalismo mexicano	
Edgar Pascual García García y María Georgina Garibo García.....	670
Negro-afromexicanos: diversidad cultural y reconocimiento	
Gloria Lara Millán	683
Políticas públicas y programas de gobierno: acciones coincidentes para monitorear el derecho a la educación indígena bilingüe, base de la pluriculturalidad	
Laura G. Zaragoza Contreras	693
Embarazo en adolescentes indígenas de la región de los valles centrales de Oaxaca, 2004-2008. Elementos para una discusión desde el género y los derechos humanos	
Noé Valdiviezo Villanueva	709

Perspectivas teóricas en torno a la participación política indígena. Limitaciones y avances en los estudios políticos sobre la diversidad cultural	
<i>Jonathan Alejandro Correa Ortiz</i>	730
Las costumbres jurídicas nahuas en la Huasteca veracruzana	
<i>Rodolfo Hernández Osorio</i>	742
La dimensión de la teoría en el estudio del envejecimiento. El caso de México	
<i>Aída Díaz-Tendero Bollain</i>	753
El diseño cualitativo: un enfoque para entender nociones complejas del envejecimiento	
<i>Blanca Estela Pelcastre Villafuerte</i>	768
Acercamiento metodológico cuantitativo en los estudios de vejez en contextos indígenas	
<i>Susana Villasana Benítez</i>	777
El quehacer del CIEAP en la investigación social; desarrollo de la línea población envejecida	
<i>Pablo Jasso Salas, B. Jaciel Montoya Arce y Zoraida Ronzón Hernández</i>	791
Análisis de los factores sociales relacionados al desarrollo de dependencia en el adulto mayor	
<i>Blanca Mirthala Tamez Valdez</i>	801
Envejecimiento, apoyo familiar y bienestar subjetivo: satisfacciones e insatisfacciones en adultos mayores	
<i>María Concepción Arroyo Rueda, Liliana Vázquez García, Sagrario Garay Villegas y Jorge Enrique Bracamontes Grajeda</i>	817
Adultez mayor indígena: derechos humanos y políticas públicas	
<i>Elisa Cruz Rueda</i>	833
Viejos “enteros”, con salud de roble	
<i>Laureano Reyes Gómez</i>	846
Más allá del beneficio, lo que por derecho corresponde: pensiones universales	
<i>Gabriela Fuentes Reyes</i>	852
Violencia de género en la cultura musical	
<i>Carmen Itzel Hernández Santiago</i>	862
Procesos identitarios: reconfiguración y ruptura en jóvenes indígenas ante los procesos globales. El caso La Cuesta, Cd. Mendoza; Veracruz	
<i>Julia Tepetla Montes, José Cruz Agüero Rodríguez y José Rosas Antonio</i>	866
Una estrategia de investigación y educación para un mundo culturalmente diverso	
<i>José Manuel del Val Blanco</i>	877
Bats'i rock: El problema del control cultural a la luz del caso de una banda de rock tsotsil	
<i>Edgar Joaquín Ruiz Garza</i>	886
El control cultural puesto en práctica en San Cristóbal de Las Casas	
<i>Sandra Tanisha Silva Aguilar</i>	900
La geografía médica y la vejez	
<i>Shany A. Vázquez Espinosa</i>	907
Retos y perspectivas de la antropología en el envejecimiento y la vejez	
<i>Felipe R. Vázquez Palacios</i>	918
Continuidades y discontinuidades del náhuatl: el papel de la lengua en la construcción de la identidad en dos comunidades nahuas del municipio de Huejutla, Hidalgo	

David Hernández San Juan	927
Miradas y diálogos disciplinares sobre la vejez y el envejecimiento	
Verónica Montes de Oca Zavala y Rosaura Avalos Pérez	941
Adultos mayores y la construcción de ciudadanía; una prospección exploratoria	
Jorge Enrique Bracamontes Grajeda y Ana María Acosta Pech	951
Residencias de larga estancia: ¿hogares o negocios? Desde la mirada biopsicosocial	
Angelina González Hurtado.....	966

Territorios rurales diversos. Diversos significados entre los jóvenes rurales.

El caso del Valle de Tehuacán, Puebla y León, Guanajuato

Rebeca Aguayo Sánchez

Estudiante de licenciatura en Trabajo Social

Resumen

Cada vez es más difícil tratar de caracterizar al mundo rural como una sociedad autárquica en la cual sus pobladores están relacionados estrechamente con la producción agrícola. La imagen tradicional que consideraba a lo rural como un espacio hermético y relacionado estrechamente con lo agrícola ha sido modificada. El mundo rural hoy en día se presenta como un crisol que aglutina múltiples realidades que difícilmente pueden caracterizarse de una sola forma, particularidades culturales, económicas y sociales se articulan para conformar territorios singulares. Partiendo del punto de vista de los actores sociales y especialmente de los jóvenes habitantes del Valle de Tehuacán, Puebla y de algunas comunidades rurales de León Guanajuato se ejemplifican la diversidad y las incesantes transformaciones que estos territorios y sus pobladores han experimentado observándose nuevas formas de vivir y de imaginarse en el mundo rural.

Palabras clave: Ruralidad, Territorio, Jóvenes, Cultura

1. INTRODUCCIÓN

Lo rural frecuentemente está relacionado con imágenes que evocan armonía y consenso, puede ser concebido como un espacio apreciado por estar relacionado con la tranquilidad y la comunión con la naturaleza. Un lugar para retirarse del ritmo cada vez más acelerado de la vida urbana y unirse con la vida comunitaria, una sociedad en la cual sus pobladores se dedican exclusivamente a la producción agrícola. Actualmente resulta difícil caracterizar al mundo rural de esta manera, diversos procesos económicos y sociales han confluído para entender que lo rural está conformado por diversas realidades que, difícilmente pueden definirse de una sola manera (Murdoch y Pratt, 1997; Woods, 2009).

Hoy las fronteras entre lo urbano y lo rural son menos claras, ya sea por el crecimiento urbano o por los múltiples desplazamientos laborales y sociales, que han sobrepuesto ambos espacios. En este contexto, lo rural se constituye en un espacio de análisis y reflexión muy importante debido a las transformaciones que experimenta, características que no habían sido estudiadas debido al enfoque de análisis económico-sectorial que predominaba, pero que hoy en día emergen como

particularidades que invitan a la elaboración de nuevos enfoques multidisciplinares que busquen conocer algunas de sus características actuales.

Desde una perspectiva dinámica de los procesos socio-territoriales, observamos que lo rural se ha conformado a partir de la convergencia de múltiples actividades económicas y formas de vida. El objetivo de este trabajo es presentar en primer lugar una propuesta en la que se considera al territorio rural como un sistema socioespacial que entraña una materialidad y una compleja relación entre la subjetividad de los habitantes y la estructura socio-económica, constituyendo una diversidad social y cultural. Para posteriormente partiendo del punto de vista de los actores sociales y especialmente de los jóvenes habitantes del Valle de Tehuacán, Puebla y de algunas comunidades rurales de León Guanajuato ejemplificar la diversidad y las incesantes transformaciones que estos territorios y sus pobladores han experimentado observándose nuevas formas de vivir y de imaginarse en el mundo rural.

En primer lugar presentaremos la propuesta teórico-metodológica, para posteriormente caracterizar nuestros territorios de estudio y finalmente presentar la caracterización que hacen nuestros actores principales de su espacio y las maneras en las cuales habitan y recrean su territorio.

2. PROPUESTAS CLÁSICAS Y NUEVAS PERSPECTIVAS PARA ENTENDER A LO RURAL

Los términos "rural" y "campo" tienden a evocar imágenes de armonía y consenso, lo rural era apreciado como un idilio inocente de la tranquilidad bucólica y la comunión con la naturaleza, un lugar para retirarse del ritmo cada vez más acelerado de la vida urbana y unirse con lo "auténtico", la vida comunitaria rústica (Murdoch y Pratt, 1997). Estas imágenes provenían de observar que el orden social, en el que se desenvolvía la vida cotidiana de la mayoría de las poblaciones rurales solía ser una especie de entidad autárquica, un microcosmos cerrado que se bastaba a sí mismo en el plano económico-social, institucional y cultural. Lo normal era pensar que tales sociedades experimentaban en el transcurso del tiempo muy pocos cambios (Entrena, 1998).

Después de casi un siglo de relevantes esfuerzos en la definición de lo rural no existe un consenso sobre el término¹. Se trata de un concepto que se maneja y se presenta prácticamente siempre de una forma *ad hoc*, en relación al fenómeno que se quiere analizar o caracterizar. Es decir, lo rural se convierte, la mayor parte de las ocasiones, en un adjetivo y no en un término sustantivo. Esto sucede desde enfoques macro (espacio rural o reestructuración rural) a enfoques micro (el espacio o la economía rural en tal o cual comunidad o región), y se aplica también a enfoques o análisis sectoriales (turismo rural, sanidad rural) (Paniagua y Hoggart, 2002: 61) La categoría rural ha sido usada para describir varios aspectos del conocimiento geográfico, sin embargo destacan los análisis sobre las características, usos sociales y económicos de la tierra. Históricamente lo rural está relacionado intrínsecamente a la agricultura tradicional, la cual en su momento suministró empleo e ingresos en las zonas rurales. Sin embargo, actualmente la ruralidad no puede relacionarse a la economía agrícola exclusivamente.

Desde nuestra perspectiva el territorio rural es un espacio que se encuentra en una continua transformación cultural y económica. Las transformaciones de los procesos de trabajo y producción

¹ Un acercamiento importante en la búsqueda de una caracterización y definición de los estudios rurales a finales del siglo XX son los trabajos que aparecen en el libro editado por Cloke, Paul y Little, Jo en 1997 *Contested countryside cultures Otherness, marginalisation and rurality*

modifican las formas de socialización, las instituciones sociales, los patrones, valores socioculturales y los modos de vida. En este contexto ocurre una creciente y generalizada transformación de las condiciones de vida y de trabajo en el mundo rural. Es obvio que todo esto sucede de forma irregular, fragmentada y contradictoria, incluso son muchos los lugares a los que no han llegado esos procesos, o si lo hicieron no afectaron de manera importante al mundo rural. Por lo tanto, actualmente es más importante conocer los cambios en las formas de vida de los habitantes en vinculación con las transformaciones espaciales que han tenido lugar en estos territorios (Hernández y Rosales, 2011).

Hoy día, lo rural no puede entenderse como el “recipiente” sobre el cual la ciudad se ha reproducido, se requiere profundizar en el conocimiento de la articulación entre las relaciones económicas, y las percepciones y valoraciones de los individuos. Es una dimensión de lo social, una construcción, en la que convergen tiempo e historia. Esto implica colocar en el centro de la reflexión a los sujetos y partir del supuesto de que los territorios rurales –al igual que todos los procesos sociales- están en constante transformación por lo que existe una relación intrínseca entre historia-sujetos y cambio.

Los pobladores interpretan de diversas formas los cambios en su entorno, aunque más asimilados a la cultura y a los modos de vida de las ciudades, los pobladores del medio rural, suelen tener una percepción espacio-temporal diferente a la de los moradores de la ciudad que ocasionalmente les visitan o admiran su modo de vida. Es importante enfatizar que de la convergencia de lo rural y lo urbano, se constituyen realidades culturales y territoriales que han sido poco estudiadas. La relocalización de la actividad industrial y la redistribución de la población urbana en espacios rurales, han dado lugar a una mayor integración entre lo rural y lo urbano, lo cual ha generado nuevas expresiones territoriales. Para este trabajo es muy importante subrayar que la transformación rural-urbana no es nueva, por el contrario, los cambios económicos y sociales siempre han impactado a los territorios rurales. En algunos casos el proceso ha sido paulatino pero prolongado, lo cual origina que los entornos cambien y se integren, transformándose de manera conjunta.

El mundo rural de esta manera también debe ser analizado como una expresión socioespacial, como un sistema sociocultural que tiene rasgos particulares pero al mismo tiempo responde a las transformaciones mundiales. La gran diversidad de cambios en el mundo rural es una muestra de la imposibilidad de seguir pensándolo como un espacio hermético. Lo rural no es solo el territorio sobre el cual la ciudad se ha reproducido, también es producto de la articulación entre las relaciones económicas y las formas en las que los individuos lo perciben, imaginan y valoran de modos diversos. Es una dimensión de lo social, una construcción, en la que convergen tiempo e historia. En el análisis y estudio del territorio rural es importante observar las interacciones entre las diferentes dimensiones que lo constituyen, pero con especial énfasis en la estructuración de lo social y de lo individual, frente al entorno físico, valorizar la experiencia del individuo o del grupo, buscando comprender el comportamiento y las formas de sentir de las personas en relación con sus territorios de residencia. Además también incorporar los elementos histórico-económicos como una parte importante que conforma las formas de valorización de territorio. Es decir, cada individuo y grupo humano, genera una visión del mundo que se expresa a través de sus actitudes y valores.

3. LOS TERRITORIOS DE INVESTIGACIÓN: EL VALLE DE TEHUACÁN, PUEBLA Y LEÓN, GUANAJUATO

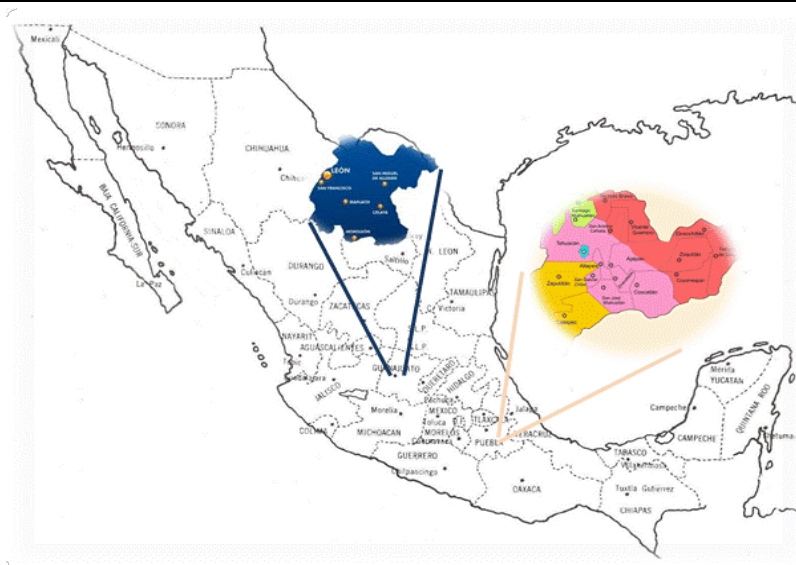


Figura 1 Localización del Valle de Tehuacán, Puebla y León, Guanajuato

Tehuacán se localiza en la parte sureste del estado de Puebla, los primeros asentamientos humanos que existieron y que con el tiempo se transformarían en los actuales pueblos de la región datan del año 3000 a.C. por lo que es un territorio que enriquece el conocimiento sobre los primeros pobladores de la región, además de ser un referente para conocer la historia de la agricultura, ya que se encontraron ejemplares de mazorcas de maíz que muestran la domesticación de esta planta desde su estado silvestre hasta alcanzar el tamaño y las variedades que conocemos en la actualidad (Lomelí, 2001).

En lo que refiere a los municipios que en su momento permitieron conformar al Valle, resaltan por sus particularidades, Altepexi y San Juan Bautista Axalpan (Ajalpan), fueron los primeros territorios en donde se albergaron núcleos fijos de población que se dedicaron a la agricultura. La interconexión en el sistema de riego, la producción y comercialización entre Altepexi y Ajalpan permitió que se erigieran en municipios que a principios de siglo XX desarrollaran también actividades económicas alternas al quehacer agrícola. En Ajalpan se elaborarían ladrillo y tejas de manera artesanal, mientras que en Altepexi se instalaría una fábrica de telas. Posteriormente en estos municipios, el trabajo industrial, materializado en la maquila de confección, sería el más importante, actualmente Tehuacán es la segunda ciudad más grande del estado de Puebla, en su momento se consideró la capital del pantalón de mezclilla, sólo por detrás de Torreón, Coahuila. La instalación de las primeras maquiladoras se da entre 1971 y 1973; inicialmente se dedicaron a confeccionar los uniformes de las industrias más importantes hasta ese momento, las embotelladoras y las granjas avícolas. También vendían sus productos en los principales tianguis de ropa del Estado de Puebla.

Por otra parte en lo que refiere a León, Guanajuato los primeros asentamientos y la colonización agrícola/ganadera se iniciaron a partir del año 1546, con las estancias concedidas por el Gobernador de Nueva Galicia, Vázquez de Coronado a los españoles Rodrigo de Vázquez y Juan de Jasso. Esta región estaba habitada por pueblos chichimecas que al verse invadidos mantuvieron un estado de guerra contra los españoles (González Mariano, 1990).

El fenómeno de trabajo a domicilio, y la presencia de talleres de maquila o de elaboración de calzado, forma también parte del paisaje de un gran número de localidades, en León. La industria del calzado, enraizada en la más añeja y constante tradición manufacturera de la entidad y, particularmente de la ciudad de León, se ha convertido, como ya se dijo, en la rama más importante del sector manufacturero. (Valencia, 1998)

La comunidad Lagunillas, es una comunidad de alrededor de 1000 habitantes, habitada hace alrededor de 70 años, ubicada al Norte-poniente de la ciudad de León rumbo a la salida hacia Lagos de Moreno, Jalisco. Comunidad que se caracteriza por ser el camino viejo para salida Lagos, e identificado por el paso de los peregrinos que van al templo de la Virgen de los Lagos. En esta comunidad, anteriormente la práctica de agricultura y ganadería, representaba gran porcentaje de la actividad económica, la cual se ha visto modificada los últimos años.

La Lomita es una comunidad que comenzó a habitarse hace aproximadamente 30 años, por la venta de lotes económicos que se ofrecieron en esa época, lo que trajo consigo que se poblará de una manera acelerada; desde su fundación este espacio no contaba con servicios públicos, situación que en la actualidad no ha mejorado. La comunidad desde sus inicios según información proporcionada por el municipio es considerada una zona rural, debido a que las principales fuentes de trabajo se relacionan con las actividades agrícolas.

En el caso de las comunidades de León de los Aldama Guanajuato, la vinculación y facilidad de traslado al espacio urbano, ha brindado oportunidades de emplearse en la industria del calzado. Así mismo la presencia de talleres de calzado en el hogar son regularmente frecuentes. Sin embargo, es importante señalar que el sector servicios es la rama económica que se ha constituido como una alternativa de trabajo para las y los jóvenes.

4. SIGNIFICADOS DE LO RURAL ENTRE LOS JÓVENES

En el caso del Valle de Tehuacán las múltiples formas de trabajo industrial que se instalaron en a partir de los años setenta aprovecharon las condiciones establecidas por el pasado agrícola y manufacturero de algunos de los municipios. Esto es una muestra clara de la forma cómo, algunas empresas entre ellas la maquila de confección aprovecharon ciertas características productivas de estos territorios rurales, para su beneficio. Entre los fenómenos sociales que se observan, resalta el hecho de que los jóvenes (entre 16 y 20 años) se encuentran más interesados en laborar en este tipo de actividades, que en aquellas llamadas “tradicionales” como las agrícolas o artesanales. Por otra parte, comienza un proceso migratorio más acelerado de los pueblos de la sierra, los cuales ven mermada la fuerza laboral para la realización de los trabajos comunitarios. El arribo de nuevas formas de trabajo, comenzó a transformar el tejido social, los jóvenes ya no quieren seguir la vida de aquellos padres que tienen tierras: sembrar, labrar, regar y cosechar. Hoy la producción en algunos casos es exclusivamente para el autoconsumo, muy pocos sectores, aquellos que cuentan con mayor número de tierras y recursos hidráulicos son los que han logrado mantenerse. También se han conformado pandillas ahora es común observar en Ajalpan y Altepexi, una gran cantidad de jóvenes con características de las llamadas “tribus urbanas” (cholos, emos, skatos). El consumo de alcohol y el uso de drogas como la marihuana, la cocaína y el cemento, se han convertido en prácticas comunes. En varias entrevistas se señala que en Altepexi esta situación es un verdadero problema para los vecinos y las autoridades, mientras que en Ajalpan es una situación que comienza a ser más

visible. Para comprobarlo basta con caminar los días de pago por el municipio de Altepexi y lo que inmediatamente se observa es el consumo de cerveza principalmente por parte de algunos jóvenes en varias tiendas y esquinas. Estas afirmaciones se complementan de manera ocurrente con una frase. *“Aquí hay un dicho en Altepexi, que dice que si levantas una piedra o sale un borracho o un músico. A parte de abundar los alcohólicos, también hay muchos músicos”* Jesús Urbano 19 años Altepexi

En lo que refiere a la lengua entre los habitantes de Ajalpan, especialmente para los jóvenes el hablar náhuatl es un signo de atraso, sin embargo por otro lado también ha derivado que un grupo de jóvenes obreros en el municipio de Altepexi lo utilice como una forma de “resistencia” y una ventaja frente al mundo mestizo que los ha rechazado.

Entre los cambios más importantes se observa la incorporación de elementos culturales de tipo urbano en la vestimenta de los pobladores jóvenes que marcan una diferencia entre la gente de ciudad y la gente de campo. Los jóvenes viven en el campo pero su estilo de vida es urbano. Los entrevistados consideran que en la manera de vestir se reconoce el grado de integración de un individuo a la cultura moderna. Los roles sociales se transforman y adquieren otros sentidos, por ejemplo, las mujeres jóvenes tienen ahora acceso a los estudios y al trabajo; el ser mujer ya no sólo está relacionado únicamente con ser ama de casa o madre. Una de las características que distinguen a estos territorios rurales es que la pluriactividad que los configuró permite que algunas mujeres trabajen desde edades muy tempranas en comercios que se instalaron con la llegada de las empresas avícolas. Para los jóvenes la opción laboral más popular es la maquila de confección, que simboliza el acceso a cierto consumo relacionado con los imaginarios y visiones del mundo urbano, ropa, celulares y otros aparatos electrónicos.

El consumo de alcohol y otras drogas son algunas de las formas de socialización que los jóvenes han establecido para diferenciarse del estatus de habitante del campo. Otros jóvenes con el uso del internet y el celular han encontrado nuevas formas para establecer relaciones con vecinos o personas de otros lugares. Estos fenómenos ejemplifican los diversos referentes identitarios de los jóvenes características que no difieren de los jóvenes de las ciudades, pero que son más visibles en este tipo de municipios, debido al tamaño y porque sus manifestaciones contrastan más con el entorno inmediato.

En lo que refiere a las comunidades de León las madres y padres de familia de los jóvenes de ambas comunidades son inmigrantes de ciudades cercanas a León, como Lagos de Jalisco, provenientes de diversos espacios rurales en dicha ciudad, donde practicaban la ganadería. El principal motivo de migrar hacia León, Gto., según las madres y padres de familia, son por las oportunidades laborales; así mismo señalan que el estar en una comunidad como la Lomita o Lagunillas, es porque se parece mucho a sus lugares de origen, campo y árboles, con la intención de estar en un lugar tranquilo y poder salir de “día de campo”. La cría de puercos y vacas se continúa dando en muy pocos casos, predomina aún más en la Lomita y en segundo lugar en Lagunillas.

En cambio las hijas e hijos de estas familias, explican que es un espacio en donde no hay muchas actividades por realizar, y la distancia a lugares “divertidos” es larga. En este sentido, las actividades en sus tiempos libres han cambiado notablemente. Por un lado, los jóvenes de la Lomita, prefieren jugar a las maquinitas de doña “Juana”, beber cerveza o “Tonayan” fumar tabaco, consumir drogas,

con su “banda” de amigos. Una de las prácticas culturales, que notablemente comienza hacer una actividad constante entre los jóvenes es la realización de grafitis, que de acuerdo a los jóvenes de la Lomita, es una expresión para demostrar quiénes “mandan”. Estos símbolos para los jóvenes constituyen un sentido de pertenencia con el espacio y construcción de su identidad.

Para las y los jóvenes de entre (15 y 19 años) la actividad económica más importante en Lagunillas son los talleres de calzado familiares principalmente y en diferentes comercios (abarrotes, tortillería, carnicería etc.); mientras que en la comunidad la Lomita, el capital social comunitario que lo determina como una comunidad *irregular*, influye de manera directa el quehacer de las y los jóvenes en el aspecto económico; se ven en la necesidad de contribuir a la familia en gastos para servicios básicos, como el agua, luz, gas (en algunos casos leña o carbón). Los ámbitos laborales en los que se insertan son principalmente en fábricas de calzado fuera del espacio rural, tanto para hombres y mujeres, sin embargo las jóvenes tienen otras opciones laborales, como el trabajo doméstico, cajas, o vendedoras de diversos comercios cercanos a la comunidad; mientras que los hombres junto con sus padres, se dedican a la albañearía.

El nivel educativo de la mayoría de las y los jóvenes es de primaria, aunque algunos pocos se encuentran cursando la secundaria. Los principales motivos de deserción escolar están vinculados precisamente con el aspecto económico, como una necesidad o presión de contribuir al gasto de la *familia*. Así mismo es relevante mencionar que gran porcentaje de las jóvenes de entre las edades antes mencionadas son madres de 1 o 2 hijos, siendo otro motivo para insertarse en el ámbito laboral. Los roles entre las jóvenes y jóvenes en ambas comunidades en gran medida, están determinadas por el modelo tradicional, es decir la figura del hombre responde a su papel de proveedor y de la mujer como administradora, aunque esta última también cumple el rol de proveedora a su vez.

5. CONCLUSIONES

Para la mayor parte de los jóvenes en el Valle de Tehuacán la agricultura ha dejado de tener sentido, así como la lengua y la reivindicación del campesino. Esto no significa que menosprecien la vida de sus abuelos o padres, pero su percepción sobre lo rural está influida por una historia en la que el trabajo en el campo es considerado una actividad desvalorizada, mientras que la maquila de confección y elaboración de calzado, es para muchos un trabajo con más beneficios y con un estatus diferente. Sin embargo, esto no anula su pertenencia al mundo rural sino que se plantea en otro sentido. Estas formas de relacionarse con el territorio son reflejo de la historia que cada generación ha vivido. En el caso de los abuelos y su relación más estrecha con la tierra está vinculada con los discursos que en su momento permeaban al campo mexicano, el cual era considerado el motor del desarrollo y quienes laboraban en él eran pobladores comprometidos con el desarrollo de la nación, esto implicaba ser reconocidos como un sector de la sociedad muy importante, que se distanciaba también de la imagen del indígena, remplazada por el campesino productor.

Por otro parte, los hijos de estos campesinos trataron de mantener este discurso, sin embargo, las condiciones económicas y sociales eran muy diferentes a las de sus padres. El ideal de que la vida rural era una muestra del desarrollo no correspondía con la realidad inmediata. Para esta generación, esto implicó una recomposición en los elementos de apego hacia el territorio, mientras que para sus padres la tierra y el pueblo eran básicos para vivir en su municipio, para ellos la familia se constituye

como el elemento principal que los une al territorio. En segundo lugar prevalece el trabajo, pero ahora se caracteriza por la transición hacia el empleo en diversas actividades, buscando en primer lugar el bienestar familiar. Para ellos, el campo es un lugar adecuado para vivir, ya que es tranquilo y no existen los mismos problemas de inseguridad que en la ciudad. En el caso de los jóvenes poder emplearse en otras actividades que les permiten acceder a un nivel de vida mejor que el de sus padres o abuelos. El salario y los bienes que consumen les permiten distanciarse del estigma de indígena y campesino que ha marcado su historia. A diferencia de sus abuelos y padres consideran que el campo es un lugar aburrido, en ocasiones atrasado, a diferencia de la ciudad en donde existen espacios de diversión.

BIBLIOGRAFIA

- Avila, Héctor (2007) Ideas y planteamientos teóricos sobre los territorios periurbanos. Las relaciones campo-ciudad en algunos países de Europa y América. Mimeo
- Balderas, Luis (1998) Ensayos de Historia regional de Tehuacán de la época prehispánica a la colonia. Ayuntamiento municipal
- Entrena, Francisco (1998) Cambios en la construcción social de lo rural. De la autarquía a la globalización. Colección de Ciencias Sociales. Serie Sociología. Editorial Tecnos. Madrid
- González, Mariano (1990) León. Trayectoria y Destino. Ed. Ayuntamiento de León Guanajuato.
- Hernández, Luis Alberto y Rosales. Rocío (2011) Hacia el constructivismo geográfico rural. Pertenencias y cambios en el territorio. El valle de Tehuacán, Puebla. Revista Espacialidades /UAM- Cuajimalpa Pp. 204-233
- Murdoch, Jonathan and Pratt, Andy (1997) "From the power of topography to the topography of power. A discourse on strange ruralities" en Cloke, Paul and Little Jo [Edit]. Contested countryside cultures Otherness, marginalisation and rurality Routledge, London pp. 49-67
- Paniagua, Ángel y Hoggart, Keith (2002) "Lo rural, ¿Hechos, discursos o representaciones? Una perspectiva geográfica de un debate clásico" Información Comercial Española Noviembre-Diciembre 2002 número 803 pp. 61-72
- Valencia, Guadalupe (1998) Biblioteca de las entidades federales. Guanajuato: sociedad, economía, política y cultura. México: Centro de investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Pág. 85

Cultura y sustentabilidad: los xochipalenses y su relación con el ambiente

Amanda González Guinea

Estudiante de doctorado en la Universidad Autónoma Chapingo.

El presente escrito expone los antecedentes del proyecto de doctorado, dicho trabajo es el resultado de profundos y detallados estudios sobre los huertos familiares y el conocimiento que los pobladores de la comunidad de Xochipala, Guerrero, poseen sobre el ambiente que los rodea, así como los factores que afectan dicho saber. Lo anterior, se ha desarrollado en tres etapas, la primera fue el estudio de la composición florística de los huertos familiares en dicha comunidad y se realizó durante la Licenciatura en Biología en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (González, 2008); la segunda corresponde a la indagación sobre qué factores afectan el conocimiento que poseen los xochipalenses sobre el ambiente que los rodea y del que son parte. Se desarrolló en los estudios de Maestría en Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (González, 2012); y finalmente, la tercera concierne a la propuesta del proyecto de doctorado.

A continuación se exponen brevemente las características de la comunidad de Xochipala, Guerrero, posteriormente se describirán escuetamente cada una de las investigaciones que se han desarrollado en dicha comunidad, y finalmente el anteproyecto de doctorado.

La comunidad de Xochipala se localiza en la región centro del Estado de Guerrero, municipio Eduardo Neri.

Xochipala o Suchipala es una palabra de la lengua náhuatl que se compone de “xóchitl” que significa flor, “pal” (de tlapalli), color, y “lan”, locativo de abundancia; esto es “lugar donde abunda la flor que sirve para colorear o teñir”, “lugar donde abunda el Xochipal” o “la flor que tiñe de rojo” (Ramírez, 1986).

Xochipala está enclavada en una zona de selva baja caducifolia (Rzedowski, 1978), cuya vegetación se distribuye entre los 0 y 1700 metros sobre el nivel del mar (m.s.m.n.). Este ecosistema presenta una temperatura promedio anual de entre 20°C y 29°C, y tiene un clima predominante en la zona, de acuerdo a la clasificación de Köppen; según García (1975) es cálido-semihúmedo, y para Meza (1990) es cálido-húmedo (Aw).

La vegetación que se localiza a los alrededores del poblado estudiado se encuentra con deterioro ecológico. De acuerdo con Murphy y Lugo (1986), las selvas bajas caducifolias representan el 42% de los ecosistemas tropicales a nivel mundial y se consideran como las más amenazadas.

Específicamente, la pérdida de este tipo de vegetación es producto de la acción antropogénica y de las fuerzas naturales.

En cuanto a la cantidad pluvial se sabe de acuerdo con la estación climatológica de Xochipala, que el régimen de lluvias se presenta en verano, esto es entre los meses de junio y septiembre, y la estación más seca se manifiesta en invierno (Gual, 1994). Por otra parte, se conoce que el suelo de Xochipala está clasificado bajo el grupo de lutitas-areniscas K (lu-ar) (INEGI, 2001), el cual se caracteriza por ser rocoso y producir localmente un ambiente menos húmedo, debido al alto drenaje y una escasa retención de agua. Estos suelos generalmente no tienen uso agrícola; sin embargo, una de las principales actividades de Xochipala es la agricultura, obteniendo sólo una cosecha de maíz al año. Para esa actividad, los pobladores cuentan con tierras de labor de temporal localizadas en su mayor parte en el lugar conocido como “El Llano”, en las laderas de las montañas (tlacololes), y en barrancas y corrales alrededor del poblado. Los cultivos más importantes son el maíz (*Zea mays* L.), la calabaza tamalayota (*Cucurbita máxima* Duchesne), la calabaza pipiana (*Cucurbita pepo* L.) y la sandía (*Citrullus lanatus* Thunb.).

El maíz sigue siendo la base de la alimentación de los xochipalenses, dada su importancia cultural pues ocupó un lugar privilegiado entre las culturas prehispánicas, ya que rebasó el ámbito de la subsistencia, debido a que se encontraba inmerso en las concepciones cosmológicas, marcaba el ritmo de su cultivo y cosecha, la vida ritual y el desarrollo del resto de las actividades productivas, y hasta determinaba el momento en que habrían de realizarse prácticas como la guerra o la construcción de monumentos públicos (Vela, 2011).

En la región centro del estado de Guerrero el náhuatl ocupa el primer lugar entre los hablantes de lenguas indígenas. De acuerdo con el censo de población realizado por el INEGI en el año 2000, el municipio tiene 40 064 habitantes, de los cuales 5 836 mayores de quince años es analfabeta. El censo del 2000 registró en la comunidad de Xochipala 3 591 habitantes, 1705 hombres y 1886 mujeres (INEGI, 2001).

La vivienda tradicional ha ido desapareciendo con el paso del tiempo, como resultado de la mejora económica y el cambio de los valores culturales y ha sido remplazada por construcciones de mampostería.

Las actividades más importantes que realizan los pobladores de Xochipala son la agricultura, la ganadería, el comercio y el trabajo asalariado.

En cuanto a la marginación Xochipala presenta el siguiente índice de marginación:

Localidad	Año	Índice de marginación	Nivel de marginación
Xochipala	2000	-0.1199	Alto
Xochipala	2005	-0.2962	Alto

Fuente: CONAPO. 2000 y 2005.

El grado de marginalidad es el resultado de los bajos ingresos económicos, las pocas o escasas fuentes de trabajo, el rezago educativo, que se explica por la falta de escuelas y la carencia de

profesores. A todos estos aspectos se ha sumado la extrema pobreza, el abandono de la inversión del Estado en el sector agrícola y a la firma del Tratado de Libre Comercio, que situó en condiciones de inequidad la estructura social agraria en México, causa no sólo de la marginalidad sino de la migración.

De acuerdo con CONAPO (2002), el índice migratorio de Guerrero está clasificado con un grado de intensidad alto.

El primer trabajo: *estudio etnobotánico de los huertos familiares en Xochipala, Guerrero*, tuvo como ejes principales el reconocer y describir las características de la diversidad vegetal y el manejo de los recursos presentes en los huertos familiares en la comunidad de Xochipala, Gro. Esto incluía conocer la composición y estructura actual de los huertos familiares de la comunidad; conocer el uso que se da a las diversas plantas localizadas en los huertos familiares; efectuar una clasificación de las plantas con respecto a su categoría de uso e importancia cultural y detectar algunos factores que en la actualidad contribuyan a modificar la estructura de los huertos familiares o tecorrales.

El trabajo de campo se desarrolló a partir de la calendarización de las actividades a realizar durante un ciclo anual (2003-2004). En él se establecieron 12 salidas, una cada mes, con una duración de cinco días, con la intención de cubrir el ciclo de floración y fructificación. Al mismo tiempo, se llevó a cabo el trabajo de gabinete, que permitió determinar las plantas colectadas, y obtener información bibliográfica.

La selección de los huertos se hizo por medio de un recorrido general por el poblado, en el cual se establecieron visitas y diálogos con integrantes de diversas familias a quienes se les solicitaba conocer sus huertos familiares, estos primeros contactos se hicieron al azar. En principio se seleccionaron 16 huertos, de los cuales solamente 11 de sus propietarios, aceptaron apoyar el trabajo.

Los criterios considerados en la selección de los huertos fueron los siguientes: ubicación que los huertos estuvieran distribuidos en los diferentes barrios del poblado; diversidad, es decir, que los huertos familiares mostraran evidencias de alta diversidad vegetal, y que sus propietarios tuvieran diferentes niveles socioeconómicos.

Cabe aclarar que en el caso de la ubicación se recorrió el poblado de norte a sur y se preseleccionaron algunos huertos con la finalidad de cubrir los diferentes estratos económicos del poblado, sin embargo, una vez que se realizó el acercamiento con los propietarios de los huertos, sólo aquellos que se encontraban en la parte sur de la población (de la iglesia hacia la carretera), permitieron realizar el estudio.

Durante la etapa inicial, la cual consistió en conocer la comunidad y la selección de los huertos familiares, se recopiló la información con ayuda del método etnológico de observación participativa, bajo la técnica de entrevista abierta, es decir, a manera de diálogo, lo que permitió conocer los aspectos generales de la vida cotidiana, en los cuales incluye de uno u otro modo, el conocimiento y uso de las plantas. Llevando a cabo entrevistas no estructuradas, con algunos sujetos llamados "personas claves", buscando así que el sujeto entrevistado esté en su ambiente natural, de tal modo que pueda expresar sus ideas y opiniones con referencia a los problemas en los cuales el investigador está interesado. Esta entrevista permitió establecer lazos de confianza y de familiaridad entre el

entrevistado y el entrevistador (Padua, 1979). Posteriormente, se diseñó un cuestionario guía que permitió recabar datos e información que se pasó por alto en la primera etapa.

Los huertos familiares son agroecosistemas o espacios transformados que aportan una fuente importante de recursos a la economía familiar. Gispert *et al.* (1993) los han definido como el reservorio vegetal aledaño a la casa habitación, cuyo establecimiento refleja un aspecto fundamental de la identidad cultural de un grupo humano en relación con la naturaleza. En él se practican actividades sociales, biológicas y agronómicas, constituyendo una unidad económica de autoconsumo en la puerta del hogar.

Lo que distingue el huerto casero tradicional de otros sistemas de producción es su diversidad, complejidad y variedad de beneficios que provee a la familia. Esto se logra con un relativo bajo de insumos y mano de obra, al ser considerado por la familia como sistema complementario con respecto a la producción de la finca y a la generación de ingresos por otros medios.

Para Lok (1998) el huerto casero tropical tradicional además de ser típico para los sitios urbanos y periurbanos de la América tropical, es un elemento *sine qua non* para las zonas rurales. Su importancia como recurso básico para quienes lo manejan y habitan, incluye beneficios tangibles, como alimentos e ingresos, y una gama de beneficios de medición difícil, como espacio de vida, o extensión de la casa, área o taller de trabajo para pequeños artesanos y zona de diversión y recreación para aquellos miembros del hogar que permanecen en él, especialmente los niños.

De acuerdo a los resultados obtenidos, conceptualmente, el huerto familiar, para los habitantes de Xochipala es el espacio que rodea la casa habitación, en el que siembran sus plantas, crían animales domésticos y llevan a cabo diversas actividades, algunas de ellas complementarias a sus labores agrícolas, como es secado de sus semillas, frijol, chile, maíz, etc., el desgrane del maíz, el manejo del rastrojo, etc., y otras de carácter social y cultural como fiestas y reuniones con familiares y amigos, y tertulias musicales, etc., para ellos el huerto familiar es un lugar que aporta múltiples satisfactores que contribuyen a disfrutar la vida.

Las familias botánicas mejor representadas en los huertos familiares son: Asteraceae, Solanaceae, Fabaceae, Araceae y Rutaceae.

Las 184 especies halladas en los huertos familiares se agruparon en siete categorías antropocéntricas según los usos que los pobladores mencionaron. Del total de las especies registradas 82 presentan uso múltiple. Las más representadas son las plantas ornamentales con 78%, después las comestibles con 31% y las medicinales con un 25.5%. En lo que respecta al resto de las categorías, las plantas con uso destinado a la sombra es de 13%, las rituales con un 8.7%, las maderables con un 1.6% y finalmente las artesanales con 0.5%.

Existe un listado previo, realizado en 1985 por el M. en C. Armando Gómez Campos y la estudiante Verónica Cervantes Córdoba, con categorías de uso, que no fue publicado y con el que se compara el listado actual; en él se cuenta con 162 especies, por lo que se puede decir que hubo un aumento de 22 especies más, aunque si se compara a fondo y con detalle se encontrará que hubo cambios respecto a los usos, por ejemplo el medicinal en ese trabajo fueron 75 especies (46.9%) mientras que en el presente trabajo se encuentran 47 especies (25.5%), lo que indica una reducción de 31 plantas que se dejaron de emplear como medicina y que en algunos casos fueron reportadas como especies

de ornato, por ejemplo el huamúchil (*Pithecellobium dulce* (Roxb.) Benth.) y el floripondio (*Datura candida* (Pers.) Saff.).

En cuanto a la presencia de especies vegetales nativas e introducidas también se han presentado cambios, en el listado de 1985 el porcentaje indicaba que el 75% eran especies nativas y el 25% especies introducidas, en el trabajo de 2008 se reportaron 64% especies nativas y 36% de especies introducidas, como las cifras lo indican las especies nativas siguen siendo las mejor representadas pero las introducidas han aumentado su presencia en los huertos familiares de Xochipala, esto propiciado en parte por disfrutar de una economía más equilibrada, que les hace permisible adquirir y cultivar en sus huertos plantas atractivas por su follaje o por sus flores, adquiridas en los mercados y que son originarias de otras latitudes.

La facilidad de acceso o salida de la comunidad a través de las vías de comunicación y el servicio de transporte particular, que con mayor eficacia y frecuencia puede transportar a los miembros de la comunidad a Iguala o a Chilpancingo, cambiando las costumbres, sobre todo de aquellos que tienen un estado económico más desahogado y pueden tener acceso a los servicios de salud externos.

Si al factor anterior le sumamos el papel que juega la migración, que en Xochipala el porcentaje de jóvenes y adultos que han tenido la necesidad de salir de la comunidad, ya sea al interior o exterior del país buscando una mejor calidad de vida y una economía desahogada, ha provocado cambios en los huertos familiares, donde la presencia de especies ornamentales es mayor con respecto a las especies comestibles o medicinales.

Durante el trabajo de campo se observó que la población obtiene beneficios a través de las remesas económicas enviadas por sus familiares que se encuentran en E.U.A., estos se ven reflejados entre otras cosas, en la construcción de casas con materiales modernos, lo cual se manifiesta en la restricción, modificaciones y cambios en la diversidad vegetal establecida en los huertos, bajo esta perspectiva es importante señalar que a pesar de estos cambios a nivel socioeconómico, y la repercusión a nivel cultural, en relación con la vegetación cultivada en los huertos, no ha sido afectada de forma significativa.

Los huertos familiares juegan un papel importante en la conservación de la biodiversidad y como reserva de germoplasma. Además de ser un sitio de experimentación a pequeña escala con plantas nativas que hoy en día se pueden observar en diversos estadios del proceso de domesticación (trasplante, selección, etc.).

Los múltiples procesos de aculturización a los que los pobladores de Xochipala están expuestos, se reflejan en la pérdida del conocimiento sobre el huerto familiar y algunas de sus tradiciones.

Finalmente en su momento esta investigación concluyó que era importante proponer los huertos familiares como una alternativa posible para un mejor aprovechamiento y conservación de los recursos bióticos y contribuir por medio de proyectos y apoyos a la comunidad para que se recupere y se valore el conocimiento del que son poseedores así como formular diversas actividades que mejoren su desarrollo personal, familiar y a nivel poblacional.

La segunda etapa de investigación titulada *Etnobotánica: Factores de cambio en el uso tradicional de la flora de Xochipala, Guerrero*, se encaminó a identificar qué factores provocan cambios en la población; en concreto, en la dinámica familiar y, por ende en el conocimiento y estructura del

huerto, así como en las actividades derivadas del mismo. Entre estos elementos de cambio podemos encontrar la migración y los medios masivos de comunicación, pues ambos provocan alteraciones en el estilo de vida y afectan la práctica de la medicina tradicional.

Para esta investigación se planteó la siguiente pregunta: ¿La reinserción del migrante en la comunidad y los medios de comunicación deterioran o favorecen el conocimiento sobre medicina tradicional de los xochipalenses, y por esto último se modifica y/o conserva la identidad de la población de Xochipala, la cadena de transmisión oral de dicho conocimiento y la composición del huerto familiar?

Para dar respuesta a esta interrogante se planteó la hipótesis que a continuación se enuncia: Si bien existen diferentes factores que afectan el uso de las plantas medicinales, uno de los más importantes es la migración. Ésta ha provocado cambios en el uso de las plantas medicinales a través, por un lado, de la modificación del espacio destinado a la reproducción vegetal (huerto familiar) y, por otro, del rompimiento de la cadena de transmisión oral sobre el conocimiento de la medicina tradicional.

El objetivo del trabajo era contribuir al rescate del uso de las plantas medicinales en la comunidad de Xochipala, Guerrero, y del conocimiento sobre el manejo, aprovechamiento y conservación de sus recursos vegetales.

La fase inicial de esta investigación consistió en lo siguiente: recopilación y organización de la información. Durante esta fase se reconoció la comunidad y se seleccionaron los huertos familiares con ayuda del método etnológico de observación participativa, bajo la técnica de entrevista abierta, es decir, a manera de diálogo, lo que permitió conocer los aspectos generales de la vida cotidiana, en los cuales se incluye de uno u otro modo, el conocimiento y uso de las plantas. Se llevaron a cabo entrevistas no estructuradas con sujetos llamados “personas claves” (Padua, 1979). A la luz de estas entrevistas, se diseñó un cuestionario guía que permitió recabar datos e información que se había pasado por alto en un primer momento.

Para la formación del archivo se utilizó registro de voz y toma de fotografías y video, lo que permitió complementar la información dada por el informante. También se realizaron colectas de las diferentes especies vegetales que el informante mencionaba durante las charlas, esto con la finalidad de identificarlas.

El trabajo de gabinete incluyó la determinación del material botánico y la búsqueda de información bibliográfica acerca de las plantas y la comunidad, así como el análisis de los datos obtenidos en campo, mismos que se organizaron y registraron en una base de datos diseñada en Excel.

En cuanto al enfoque teórico, se desarrolló el concepto de medicina tradicional de acuerdo con autores como Anzures y Bolaños (1983), Lozoya (1989), Herrero (1989), Viniestra (1991), Menéndez (1994), Campos (2000), Fagetti (2004), Zolla y Zolla (2004) y Mendoza (2007) en la medida en que esta investigación se interesó por recuperar el conocimiento que existe en Xochipala sobre medicina tradicional, entendiéndose por medicina tradicional la acumulación de la experiencia y saber que permite que un grupo social resuelva y por tanto sobreviva a sus problemas de salud. Este conocimiento se transmite y aprende oralmente, y es heredado culturalmente. La medicina

tradicional se relaciona con el uso de plantas medicinales, y se puede encontrar en cualquier grupo social; lo anterior, bajo un contexto cultural específico que determina la identidad de dicho grupo social.

Aunado al concepto de medicina tradicional se desarrolló el concepto de etnobotánica de Ford (1978), Barrera (1979), Berlín (1992), Hernández-Xolocotzi (1993), Caballero (1998), Gispert(2005), Pardo de Sataya y Gómez Pellón (2003) con la intención de destacar la relación entre el hombre y las plantas, ya que de esta relación surge un amplio conocimiento sobre el manejo del ambiente. Este conocimiento cambia y se adapta a través del tiempo, se transmite oralmente, representa la memoria, la cultura e identidad de un pueblo.

Asimismo se manejó el concepto de identidad de Valenzuela (1994), Giménez (2002) y Del Val (2006), y el concepto de huerto familiar de Álvarez-Buylla y Lazos (1983), Niñez (1990), Herrera (1992), Gispert (1993), Gómez-Pompa (1993), Toledo (2000), Gutiérrez (2003) y Mariaca (2010). Estos conceptos se abordaron porque, por un lado, la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), y por otro lado el huerto familiar expresa un aspecto de la identidad cultural de un grupo humano en relación con el ambiente.

Los datos obtenidos en esta investigación hacen referencia, por un lado a las plantas encontradas en el huerto familiar y nombradas en las entrevistas realizadas a personas adultas, y por otro a los resultados de la encuesta que se aplicó a jóvenes de la localidad.

La diversidad de especies colectadas y mencionadas por los informantes fue de setenta y siete especies agrupadas en treinta y cinco familias botánicas. Esta información refleja la relación que tienen los xochipalenses con el ambiente y la acumulación de conocimiento sobre plantas medicinales.

Una vez analizados los datos obtenidos por medio de la encuesta se concluyó que existe una diferencia entre el conocimiento y manejo de los adultos y los jóvenes lo cual deja entrever que éstos últimos, los jóvenes, no están en constante contacto con el ambiente, por lo cual es importante recuperar el conocimiento sobre medicina tradicional a través de la etnobotánica, cuya labor es el de rescatar y revalorizar, desde una perspectiva holística, la historia de los vegetales en la sociedad a lo largo del tiempo y del espacio, es decir, la percepción, denominación y ordenamiento de las discontinuidades propias del universo vegetal con el que se relacionan los miembros de una determinada comunidad cultural. Este vínculo se puede percibir en el amplio saber que existe sobre las plantas medicinales.

De acuerdo con el estudio realizado, el conocimiento que poseen los xochipalenses sobre medicina tradicional y el uso de la flora medicinal se ha modificado a causa de la migración y los medios modernos de comunicación; reflejo de esto es la alteración del huerto familiar y de la cadena de transmisión oral. Recordemos que, debido al fenómeno migratorio, en la comunidad de Xochipala existe una diferencia de uso y conocimiento entre los adultos y los jóvenes, pues en tanto que los adultos conservan mayor conocimiento y manejo de la flora medicinal y de la medicina tradicional, mientras los jóvenes xochipalenses desconocen el uso de las plantas medicinales, o sea, tienen otra percepción de ellas.

La situación de pobreza en el estado de Guerrero es reconocida como una de las más graves del país porque tiene un grado de marginación muy alto. Con base a esto, no sorprende que en Xochipala la migración sea vista como una oportunidad para cambiar la situación en la que se encuentran y así subsistir en mejores condiciones. Allí, la migración ha ocasionado, lo que sociológicamente se considera una laguna generacional y otra cultural. Esta última se gesta entre los migrantes, preponderantemente jóvenes, y la gente que permanece en el poblado, la cual en su mayoría es de mayor edad.

Por ello afirmamos que la migración sí afecta la cadena de transmisión oral y, en consecuencia, el huerto familiar, ya que los adultos mayores que se quedan al cuidado de los nietos no logran transmitir su saber a las generaciones más jóvenes, tal como se evidenció en las encuestas realizadas a los alumnos de primaria y secundaria, quienes mayoritariamente desconocen el uso de las plantas medicinales, sobre todo de aquellas que son propias de los alrededores del poblado.

Esta situación contrasta con el significado que las plantas tienen para las personas de la tercera edad, cuya identidad se vislumbra a través de la memoria y su conocimiento sobre la medicina tradicional; a través de este saber, los xochipalenses limitan simbólicamente sus fronteras y se diferencian de los demás, todo esto en contextos específicos y socialmente estructurados.

Si bien, lo expuesto en el párrafo anterior deja ver una indudable pérdida de conocimiento y uso de las plantas medicinales, de acuerdo con las entrevistas realizadas en campo, se revela que no todo está perdido, pues los migrantes residentes en E.U. mandan pedir plantas medicinales a su población.

Toda la investigación, incluida una serie de entrevistas, permite sostener que la migración altera las estructuras sociales y los conocimientos de las mismas; por ejemplo, el huerto familiar. En lo que respecta a la encuesta realizada a los estudiantes, destaca que la mayoría de ellos vive con sus padres y cuando llegan a tener un problema de salud asisten al médico.

Los datos obtenidos en la encuesta, revalidan la idea de que el género femenino es el encargado de transmitir y enseñar el uso de las plantas medicinales; sin embargo, el papel del género masculino juega un papel importante, pues es él quien instruye en la colecta y también en el uso de la flora medicinal.

En ambas investigaciones se expone que la relación del hombre con el ambiente alude por un lado a tradiciones, conocimientos, saberes y creencias, y por otro lado, a la cultura e identidad de un pueblo o grupo social.

Concordando con Toledo y Barrera-Bassols (2008) en que de todas las expresiones que emanan de una cultura y los conocimientos sobre la naturaleza conforman una dimensión especialmente notable, porque reflejan la acuciosidad y la riqueza de las observaciones realizadas sobre el entorno, las cuales son mantenidas, transmitidas y perfeccionadas durante largos periodos de tiempo, situación que ha permitido la supervivencia de los grupos humanos. En otras palabras se trata de saberes transmitidos por vía oral de generación en generación y, en especial, de conocimientos imprescindibles y cruciales, por medio de los cuales la especie humana ha ido moldeando sus relaciones con el medio.

La cultura xochipalense es el resultado de un lento proceso evolutivo por lo tanto las interacciones de los xochipalenses con el ambiente que los rodea se ve reflejada en el huerto familiar y en la medicina tradicional xochipalense, la cual tiene una larga historia.

En estas dos investigaciones se han abordado temas que están relacionados y que han permitido entender la dinámica no sólo de la sociedad xochipalense sino del huerto familiar, que es una representación a pequeña escala del ambiente. Estos trabajos, por un lado se han enfocado a la diversidad vegetal del huerto familiar xochipalense y la concepción de éste por los pobladores de Xochipala, y por otro, identificar qué factores han afectado y afectan el huerto familiar en Xochipala.

En ambas investigaciones queda expuesto que en toda la historia de la humanidad, el hombre ha dependido de manera directa o indirecta del ambiente para satisfacer todas sus necesidades básicas de alimento, vestido y vivienda. El consumo excesivo de estos servicios (agua, plantas y animales) que se obtienen de ella ha tenido efectos sobre los ecosistemas naturales. Sin embargo, en los últimos años este impacto ha modificado significativamente la estructura y el funcionamiento de los ecosistemas en el mundo y en México.

México se encuentra en los primeros lugares de las listas de riqueza de especies ya que ocupa el primer lugar mundial en riqueza de reptiles, el segundo en mamíferos y el cuarto en anfibios y plantas. En otras palabras, en México se localiza al menos 10 % de la diversidad terrestre del planeta. Sin embargo, la sobreexplotación de los recursos naturales ha provocado un deterioro del capital natural y en consecuencia el deterioro de la calidad de vida de la población.

Ante los problemas ambientales en 1972 la ONU, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano de Estocolmo se propuso que el crecimiento puede ser concurrente con el cuidado del medio ambiente. En 1976 la fundación Bariloche dio a conocer el “Modelo Mundial Latinoamericano” como respuesta latinoamericana al informe publicado en la reunión de Estocolmo de 1972. Esta respuesta cuestiona las bases económicas y políticas del orden actual y propone alternativas en pos de una sociedad diferente.

Para 1987 la comisión Mundial sobre medio ambiente y el desarrollo llamada Comisión Brundtland, concibió el término desarrollo sustentable como “El desarrollo que satisface las necesidades básicas y las aspiraciones de bienestar de la población del presente, sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para la satisfacción de sus necesidades y aspiraciones”.

Para Wiesenfeld (2003) este término “ha sido ampliamente criticado por no especificar las necesidades a las cuales hace referencia (además de las básicas como agua, alimentación y reproducción sexual) y por no aclarar cómo se pueden anticipar las necesidades de las generaciones futuras”.

Actualmente el desarrollo sustentable no ha podido darle solución a los grandes problemas que enfrentan hoy en día los países subdesarrollados, por el contrario estos se han agravado, reflejando cada vez más el empobrecimiento de la sociedad y un enriquecimiento desmedido de unos pocos. También ha contribuido de manera constante al deterioro del capital natural y en consecuencia el deterioro de la calidad de vida de la población.

Ante este panorama cabe considerar que la relación que existe entre los diversos grupos sociales y el ambiente persiste a pesar de las innovaciones del desarrollo de las civilizaciones no sólo en el

medio rural sino también en grandes urbes, a pesar del deterioro ambiental tan avanzado. La información que se recolecta de las regiones indígenas y mestizas sobre el conocimiento tradicional de las plantas es de suma importancia, ya que concentra el testimonio profundo de las tradiciones ancestrales, como las propiedades curativas de algunas plantas o la extracción de algún material específico para la elaboración de utensilios o instrumentos.

La relación del hombre con el ambiente alude por un lado a tradiciones, conocimientos, saberes y creencias, y por otro lado, a la cultura e identidad de un pueblo o grupo social. Dentro de estas tradiciones destaca el uso de las plantas medicinales, de acuerdo con Mendoza (2007) “desde que el ser humano tiene memoria las plantas han sido indispensables para su supervivencia utilizándolas primero como alimento y posteriormente, para los diversos usos y actividades incluyendo la práctica de la medicina, ya sea para conservar o para devolver la salud perdida”.

Concibiendo que la cultura constituye la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivada en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2007).

El manejo del ambiente es un rasgo cultural tangible en el huerto familiar, este es el lugar donde se siembran y cuidan plantas que serán usadas posteriormente como alimento, para solucionar problemas de salud, entre otros usos. De acuerdo con Ortiz (2001) las ideas, nociones y concepciones de cada cultura permiten al hombre apropiarse de la naturaleza, transformarla y utilizarla en su beneficio y el de la colectividad. Este proceso acumulativo se produce en los esfuerzos de adaptación y utilización de un medio determinado.

En el huerto familiar o solar existe una gran diversidad vegetal que se maneja en función de la cultura del pueblo. Gómez-Pompa (1993) puntualiza que “el huerto familiar es una ciencia prehispánica y más aún posthispánica”, ya que en él se adoptan, seleccionan y mejoran plantas y cultivos provenientes de otros continentes que pueden encontrarse hoy en día con nuevos usos y nombres indígenas. En voz de Toledo (2000) este proceso de domesticación de especies útiles, fenómeno que permite reservar germoplasma y contribuir así a la estabilidad del medio ambiente. Entendido de esta manera, el huerto familiar es una recreación a pequeña escala de la selva, es decir, es una pequeña selva domesticada.

En los huertos familiares de Xochipala, los habitantes adoptan, seleccionan y mejoran las plantas que provienen del ambiente que los rodea para cubrir sus necesidades básicas: medicinales y de alimentación. Hay que destacar que estas necesidades están determinadas de acuerdo con la estructura de cada sociedad, misma que se apropia y transforma el ambiente, tal como lo hacen los xochipalenses.

En Xochipala, los huertos familiares son sistemas dinámicos que se mantienen en constante cambio e interacción con el ambiente. Existen diferencias de manejo y conocimiento por género, edades, áreas de actividad, especies y control sobre los productos del huerto. En todos los casos, la mujer desempeña un papel importante en la composición, el cuidado, el uso del huerto y sus productos.

La medicina tradicional es un rasgo cultural tangible en el huerto familiar, este es el lugar donde se siembran y cuidan plantas medicinales que serán usadas posteriormente para solucionar problemas de salud. Además del bien sensible que proporciona este espacio, el huerto familiar brinda un reflejo de la relación de los xochipalenses y el ambiente que los rodea, con lo cual muestra uno de los rostros más importantes de la medicina tradicional: la faz de la identidad y cultura xochipalense.

La cultura xochipalense es el resultado de un lento proceso evolutivo por lo tanto las interacciones de los xochipalenses con el ambiente que los rodea, y su cosmovisión, se ve reflejada en el huerto familiar y en la medicina tradicional xochipalense, la cual tiene una larga historia.

Las complejas relaciones ecológicas de la cultura xochipalense con su ambiente fueron exitosas hasta que acabaron con éste, estas relaciones pasaron de generación en generación por medio de mecanismos de aprendizaje, es por ello que la cultura se ha insertado en un proceso de interacción con otras culturas que tienen una raíz biológica.

El conocimiento que poseen los xochipalenses sobre uso y manejo del ambiente se ha modificado a causa de la migración, el deterioro ecológico y los medios de comunicación.

En la presente investigación se planteó la siguiente pregunta ¿El conocimiento, uso y manejo que poseen los xochipalenses sobre el ambiente que los rodea y que ha sido alterado por factores sociales, económicos y ecológicos se recuperaría por medio de un modelo que, con base en cómo ven e interactúan los xochipalenses con su entorno natural restablecería las relaciones entre los miembros de la comunidad y el ecosistema?

El objetivo del presente trabajo es re-descubrir cómo se da la interacción entre los xochipalenses y su ambiente, cómo y qué valores le adjudican los xochipalenses al ambiente y reivindicar las raíces del saber popular de Xochipala en lo relativo a la medicina tradicional volviendo así al conocimiento sobre el ambiente. Para finalmente proponer un modelo de rescate del huerto familiar² como forma de promover la reconciliación entre los xochipalenses y de éstos con su ambiente.

La delimitación y reconocimiento del ambiente por los xochipalenses se define a través de la misma cultura, la biografía y los elementos ambientales, a los cuales los xochipalenses les adjudican un significado simbólico, y el huerto familiar representa estos valores, por ello es trascendente proponer un modelo de rescate del huerto familiar como forma de promover una reconciliación entre los xochipalenses y de éstos con su ambiente, así los xochipalenses tendrán una calidad de vida balanceada entre la satisfacción de sus necesidades básicas (salud, alimentación, etc.) y la preservación del ambiente que los rodea.

La presente propuesta de investigación de doctorado reconoce los conocimientos y el manejo del ambiente en la comunidad de Xochipala, Guerrero, sobre todo en cuanto a los huertos familiares, que son un claro ejemplo de la relación e interacción entre las plantas y el hombre, del uso y manejo de los recursos naturales por las comunidades a través del tiempo y de todos los procesos culturales involucrados en la relación sociedad-ambiente.

² Tomando en cuenta el huerto familiar está directamente relacionado con el ambiente que lo rodea. En palabras de Víctor Manuel Toledo (2000) el huerto familiar o solar es una recreación a pequeña escala de la selva, es decir, es una pequeña selva domesticada.

Lo biológico y lo cultural tiene un significado simbólico que los xochipalenses le otorgan a los diferentes elementos del ambiente, pero estos significados corren el peligro de perderse debido a los problemas ambientales de Xochipala y a la pérdida del conocimiento sobre medicina tradicional, ya que el saber asociado al conocimiento de medicina tradicional ha permitido a la humanidad sobrevivir (Fagetti, 2004 y Herrero, 1989) y enfrentar lo que desde siempre ha amenazado la integridad física, emocional y espiritual del ser humano: el infortunio, la enfermedad y la muerte. Para Ortiz (2001), el desarrollo cognoscitivo forma parte importante del patrimonio cultural de cada pueblo para conformar sistemas médicos empíricos desarrollados a partir de la apropiación y uso de los recursos naturales de su entorno biótico; conocimiento que se transmite de generación en generación para preservar la vida y permitir la reproducción y desarrollo de la propia cultura. Por ello esta investigación propone el rescate de este saber que se manifiesta en el huerto familiar.

Esta investigación se apoyará en el método de ecología cultural, pues esto implica un detallado y profundo análisis en la indagación de las relaciones entre el ambiente y los procesos culturales, también se auxiliará del trabajo interactivo el cual permite un redescubrimiento compartido y participativo del ambiente, es decir cómo se interacciona con este último.

Para la selección del grupo de trabajo se hará por medio de una invitación general a los pobladores, a quienes se les solicitará su colaboración en esta investigación.

La etapa inicial de la presente investigación consistirá en la recopilación y la organización de toda la información disponible sobre Xochipala y sobre el problema a resolverse.

La investigación a realizar se dividirá en dos partes, la primera consistirá en el trabajo de campo, el cual incluirá visitas a la comunidad, reuniones, talleres y encuentros con los habitantes de Xochipala. La delimitación del trabajo se hará paso a paso con el grupo de trabajo, pues el reconocimiento de una necesidad que busca una solución se hace a través del intercambio con el otro compartiendo experiencias que enriquezcan a ambas partes gracias a su aprendizaje y a una ayuda mutua (Gydinas y Evia, 1993). Así se establecerá un vínculo mezcla de hechos, datos, expectativas, miedos y deseos.

La segunda parte de esta investigación consiste en el trabajo de gabinete el cual radica en el análisis, teorización, planificación y obtención de información bibliográfica y de los datos obtenidos en campo.

Referencias bibliográficas:

- Astesano, E. (1979). Historia ecológica y social de la humanidad. El mundo moderno (Vol. II). Argentina: Castañeda.
- Boege, E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. México, D.F.: INAH-CDI.
- Caldwell, M., Coates, K., Jungk, R., Kapp, K.W. y Stoneman, C. (1976). Socialismo y medio ambiente. Barcelona, España: Colección Punto y Línea.
- Cordeiro, J. L. y Bonilla, C. (Ed.). (1995). El desafío latinoamericano y sus cinco grandes retos: educación, sociedad, economía, política y ecología. Caracas, Venezuela-México: McGraw-Hill.
- Delgado, L. E. (2008). Cultura y naturaleza: textos novohispanos como fuentes para el estudio de historia ambiental, siglos XVI-XVIII. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí: UNAM, Morelia, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.

- Fernández, R. (1999). Territorio, sociedad y desarrollo sustentable: estudios de sustentabilidad ambiental urbana. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Ambientales-Espacio.
- Foladori, G. y Pierri, N. (Coords.). (2005). ¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable. México: Universidad Autónoma de Zacatecas- Ed. Porrúa.
- González, G. A. (2008). Estudio etnobotánico de los huertos familiares en Xochipala, Guerrero. Tesis de Licenciatura. Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, G. A. (2012). Etnobotánica: factores de cambio en el uso tradicional de la flora de Xochipala, Guerrero. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gydinas, E. y Evia, G. (1993). Ecología Social: manual de metodología para educadores populares. Madrid, España: Popular-O. E. I.-Quinto Centenario.
- Leff, E. (2004). Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza. México: Siglo XXI.
- Montero, M. (Ed.) y Mayer, F. D. (co-ed.). (2010). Ecología social de la pobreza: Impactos psicosociales, desafíos multidisciplinares. México, D.F.: UNAM, Facultad de Psicología.
- Moog, S., Stone, R. y Benton, T. (eds.) (2009). Nature, Social Relations and Human Needs: Essays in Honour of Ted Benton. Basingstoke, Hampshire: PalgraveMacmillan.
- Sabio, A. A. (Coord.). (2002). Naturaleza y conflicto social: la historia contemporánea desde el medio ambiente. Madrid, España: Marcial Pons, Ediciones de Historia, S.A.
- Santoyo, V. C. y Espinosa A. M. C. (2006). Desarrollo e interacción social: teoría y métodos de investigación en contexto. México, D. F.: UNAM, Facultad de Psicología.
- Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Barón, L. (2002). La modernización rural de México: un análisis socioecológico. México, D. F.: SEMARNAT.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona, España: Ed. Icaria.

Fuentes Consultadas:

- Álvarez-Buylla, M. E. & Lazos, E. (1983). Estudio etnobotánico en Balzapote, Veracruz: Los Solares. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anzures y Bolaños, M. (1981). Medicina tradicional y cultura. *Acta Médica*, 17(65-66) 47-53.
- Barrera, A. (1979). La taxonomía botánica maya. *Anales de la sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología*, 5:21-34.
- Campos, T. T. (2000). Antropología Médica: contextos, textos y pretextos: propuesta metodológica para el estudio de sistemas etiológicos terapéuticos coexistentes. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CONAPO (2002). Guerrero: Indicadores demográficos, 1990-2030. México. Consultado el 24 de mayo de 2011. Disponible en: http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=125&Itemid=193
- Fagetti, A. (2004). Síndrome de filiación cultural. Puebla, México: Servicios de salud del Estado de Puebla.
- Ford, R. L. (1978). Ethnobotany: *Historical diversity and synthesis*. En: Ford, R. L. (Ed.). The nature and status of ethnobotany (pp. 33-49). Michigan, USA: Museum of Anthropology, University of Michigan.

- García, E. (1975). Modificaciones al sistema de Clasificación climática de Köppen. México, D.F.: Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giménez, G. (2002). Identidades en Globalización. En: Pozas H. R., (Coord.). La modernidad atrapada en su horizonte (pp. 36-52) México, D.F.: Academia Mexicana de Ciencias, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- (2007). Estudio sobre la cultura y las identidades sociales. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Jesuita de Guadalajara.
- Gispert, C. M., Gómez, C. A. & Nuñez, A. (1993). Concepto y manejo tradicional de los huertos familiares en dos bosques tropicales mexicanos. En: Lefft, E. & Carabias, J. (Coords.). Cultura y manejo de los recursos naturales. (pp.575-623). México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gispert, C. M., Coutiño, B. B., Rodríguez, G. H. & Díaz, R. A. (2005). La etnobotánica y su vinculación intrínseca con los grupos étnicos integrados a su medio natural. 1er Congreso sobre la Investigación en Facultades y Escuelas, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado el 24 de mayo de 2011 de <http://www.cife.unam.mx/Programa/D16/o2Medicin%20B/GispertMetal.pdf>
- Gómez-Pompa, A. (1993). Las raíces de la etnobotánica mexicana. En: Guevara, S. Moreno-Casasola, P. & Rzedowski, J. (Eds.). Logros y perspectivas del conocimiento de los recursos vegetales de México en vísperas del siglo XXI. (pp. 26-37). México, D.F.: Instituto de Ecología A.C.-Sociedad Botánica de México.
- González, A. (2008). Estudio etnobotánico de los huertos familiares en Xochipala, Guerrero. Tesis de Licenciatura. Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, A. (2012). Etnobotánica: Factores de cambio en el uso tradicional de la flora de Xochipala, Guerrero. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gual, M. (1994). Contribución al estudio florístico y de vegetación en la región baja de Xochipala, Guerrero. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez, L. (2003). Etnobotánica de huertos familiares o solares en el poblado de Gabriel Esquinca, municipio de San Fernando, Chiapas. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández-Xolocotzi, E. (1993). Aspects of plant domestication in Mexico: a personal view. En: Ramamoorthy, T. P. Bye, R., Lot, A. & Fa, J. Biological Diversity of Mexico: origins and distribution. New York, USA: Oxford University Press.
- Herrera, N. (1992). Los huertos familiares en el oriente de Yucatán. Tesis de maestría. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrero, R., Rodríguez, I., Durand, J. A., Aguirre, E. & Lozoya, X. (1989). La medicina tradicional en México y supervivencia. México D.F; Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Campus Zaragoza, Universidad Nacional Autónoma de México.
- INEGI. (2001). Cuaderno Estadístico Municipal, Eduardo Neri, Guerrero. Aguascalientes, Ags., México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática-Gobierno del Estado de Guerrero- H. Ayuntamiento Constitucional de Eduardo Neri.

- Lozoya, X. (1989). La medicina tradicional en la realidad político-social de México. D.F. CIENCIAS Revista de difusión. Recuperado el 5 de noviembre de 2010 de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/cns/article/view/11030>
- Lok R. 1998. Huertos caseros tradicionales de América Central: características beneficios e importancia desde un enfoque multidisciplinario. Ed. Rossana Lok. Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza. Turrialba, Costa Rica. 232 pp.
- Mariaca, R., Álvarez, M. C., Arias, L. M. González, A., Vásquez, M. A. & Van der Wal, H. (2010). Avances en el estudio de los huertos familiares del de México. En: Moreno, A., Pulido, M. T., Mariaca, R., Valadez, R., Mejía, P. & Gutiérrez T. (Coords). Sistemas biocognitivos tradicionales: paradigmas en la conservación biológica y el fortalecimiento cultural. Pachuca, Hidalgo, México: Asociación Etnobotánica Mexicana, A. C., Global Diversity Foundation, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, el Colegio de la Frontera Sur y Sociedad Latinoamericana de Etnobiología.
- Mendoza, C. G. (2007). Medicina tradicional y plantas medicinales en México. Chapingo, Estado de México, México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Menéndez E. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es la medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7) 71-83.
- Meza, A. L. (1990). Algunas consideraciones mesoclimáticas de la flora y vegetación para el estado de Guerrero, México. Tesis de licenciatura. Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Murphy, P. G. & Lugo, A. E. (1986). The ecology of tropical dry forest. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 17, 67-88.
- Niñez, V. (1990). Garden production in tropical America. En: Landauer, K. & Brazil, M. (Eds.) *Tropical home gardens* (pp.186-192). Tokyo, Japon: United Nations University Press.
- Ortiz, E. S. M. (2001). La medicina tradicional como patrimonio cultural. En: Morales, A. M. E. & Zamora, Q. F. J. (Coords). *Patrimonio histórico y cultural de México. IV semana cultural de la dirección de etnología y antropología social* (pp. 187-194). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.
- Padua, J. (1979). *Técnicas de Investigación Aplicadas a las Ciencias Sociales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pardo de Santaya, M. & Gómez E. (2002). Etnobotánica: aprovechamiento tradicional de plantas y patrimonio cultural. *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, 60(1):171-182
- Ramírez, C. A. (1986). El mapa de Tepecoacuilco. En: Cervantes, R. (Coord.) *Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero* (pp. 321-330). Chilpancingo, Guerrero, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, Gobierno del Estado de Guerrero.
- Rzedowski J. (1978). *Vegetación de México*. México, D. F.: Ed. Limusa
- Toledo, V. (2000). La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa. Instituto de Ecología. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Quinto Sol.
- (2007). Apropiación de la naturaleza por una comunidad maya yucateca: Un análisis económico-ecológico. *Revista de Economía Ecológica*, 7:27-42.
- Toledo, V. & Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia de ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona, España: Ed. Icaria. España.
- Valenzuela, J. M. (1994). Las identidades culturales son cambiantes y expresan la construcción colectiva del sentido de la vida (entrevista). *Apuntes*, 3. (39-50).

Vela, E. (2011). El Maíz. El maíz. *Arqueología Mexicana*. Edición Especial, núm. 38, (7-8).

Viniegra, V., L. (1991). *Como acercarse a la medicina*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Zolla, C. & Zolla E. (2004). *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lekilaltik como proceso sociohistórico de construcción de identidad entre los maya-tojolabales

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

tojolabal_23@hotmail.com

Mercedes Nayeli Pérez López

nayton_29@hotmail.com

Universidad Intercultural de Chiapas-sede Las Margaritas

Resumen

En el presente artículo se aborda cómo los procesos sociohistóricos marcan procesos de construcción de la identidad, particularmente a partir de la categoría de *bienestar* o Vivir Bien como *esperanza* de vida, desde un pueblo maya contemporáneo de la región Fronteriza de Chiapas, los Tojolabales; en el que se pone de manifiesto la colonialidad, por un lado como proceso sociohistórico, y por la otra la re-significación de la identidad a partir del *lekilaltik*, como posibilidad de construcción de conocimientos culturales como pueblo. Es decir, se esboza la construcción del concepto filosófico de *lekilaltik*, desde la experiencia de acompañamiento desde los tojolabales, como principio ético y moral que articula la vida social de los sujetos con quienes acompañamos este proceso de búsqueda de fortalecimiento de la identidad.

Palabras clave: Maya-Tojolabales, identidad, *lekilaltik*, bienestar, procesos sociohistóricos.

Abstract

This article discusses how the socio-historical processes make processes of identity construction, particularly from the category of being or living well as life expectancy, from a contemporary Maya people of the Border Region of Chiapas, the Tojolabales, in which highlights the coloniality, first as sociohistorical process, and on the other the re-signification of identity from *lekilaltik* as possible construction of cultural knowledge as a people. That is, the construction of the philosophical concept of *lekilaltik* outlined from the experience of accompaniment from tojolabales as ethical and moral principle that articulates the social life of people with whom we accompany this process of searching for identity building.

Keywords: Maya-Tojolabales, identity, *lekilaltik*, welfare, social and historical processes.

Introducción

Hablar hoy en día de los tojolabales como pueblo, resulta fundamental hablar de un proceso de re-configuración territorial, pues partimos de la hipótesis central que postula que el pueblo tojolabal

como tal, vinculado a la noción de territorio, se encuentra en ciernes, es decir, es un pueblo que ha transitado por una serie de procesos sociohistóricos que lo han conducido a mantener una reconfiguración territorial e identitaria de manera constante a partir de múltiples procesos de colonización, en unos casos, y de desestructuración social por otro, y que por ende, en pleno siglo XXI su territorialidad comienza a hacerse más visible en términos de posicionarse en espacios sociales que por más de un siglo se consideraban espacios ladinos o *kaxlanes*, tal es el caso de la indianización de cabeceras municipales como Las Margaritas, Comitán y Altamirano a partir del conflicto armado de 1994.

Partimos de esta hipótesis, a partir de una serie de procesos sociohistóricos que han marcado la vida de este pueblo, y que aquí se pretende presentar que la territorialidad tojolabal se encuentra en un proceso de construcción y no de un territorio ya construido como muchos pueblos chiapanecos. Cabe mencionar que el presente trabajo está escrito con humildad y de forma sencilla de tal manera que sea accesible a cualquier persona no especialista en el tema sin que por ello pierda su carácter científico.

La delimitación territorial en términos geográficos y espaciales del pueblo tojolabal, se circunscribe a cinco municipios chiapanecos: Las Margaritas, Altamirano, La Independencia, Comitán de Domínguez y La Trinitaria, aunque ya comienzan a presentarse núcleos poblacionales en el municipio de Maravilla Tenejapa, sin embargo, los límites políticos y más aún las fronteras políticas no corresponde a las fronteras lingüísticas, sino más bien, resulta necesario recordar que “la actual línea divisoria entre Chiapas y Guatemala fue producto de varios tratados internacionales,(Schumann, 1990:131), entre ellos, el último de estos, el de 1883 culminación de la firma del tratado de límites territoriales, en donde “ocho municipios hablantes del mam pasaron a formar parte del territorio chiapaneco” Ibid.

Los Maya-Tojolabales en la Altiplanicie Chiapaneca

Los maya-tojolabales de la altiplanicie chiapaneca, son mayoritariamente conocidos por la lengua que hablan, el tojol-ab’al, es decir, palabra que proviene de las raíces *tojol* que significa verdadero, legítimo y *ab’al* que resulta ser lengua, idioma o palabra, la denominación del pueblo se traduce como *la palabra verdadera, la legítima*. De esta manera Carlos Lenkersdorf menciona que “*lo tojol, es el comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder... no se nace sino se hace tojol. Es una posibilidad no alcanzada por todos, representa un camino y ninguna posesión o propiedad. Se ofrece a todos a condición de excluir la soberbia que implica la cerrazón a los otros*” (1996: 22).

Los tojolabales tienen asentamientos en los municipios de Las Margaritas, Altamirano, La independencia, Comitán, La Trinitaria y actualmente también en el municipio de Maravilla Tenejapa. Tomando en cuenta estos municipios, se tiene que “*hoy en día, 90 por ciento de los 37 667 tojolabales que viven en el sureste de Chiapas se localizan principalmente en los municipios de Las Margaritas y Altamirano*” (Cuadriello y Megchún, 2004:5). Históricamente, después de la conquista española y tras el proceso de sometimiento de la que fueron objeto primero por los frailes y después por los patrones de las haciendas fundadas a partir del siglo XVIII, se convirtieron en peones acasillados y mozos de las mismas; hoy en día se encuentran como hombres y mujeres “libres”, aunque la forma de sometimiento sea otra. Es durante la época finquera, en la que mozo acasillado o *baldiano*, eran términos que se usaban indistintamente para designar la situación de opresión en la que se

encontraba gran parte del pueblo tojolabal, como menciona Cuadriello y Megchún (2004:50-51) “ser tojolabal llegó a significar, inequívocamente, aquella población de mozos y acasillados de las fincas de la región de Las Margaritas, Comitán y Altamirano —junto a población tzeltal—, y en menor medida de La Trinitaria y La Independencia”.

El periodo finquero entre las familias tojolabales, y muy en particular entre los varones ancianos, se recuerda como una de las épocas de mayor sufrimiento, de un trabajo desmedido y de violencia constante de la que fueron parte, niños (as), jóvenes, adultos y ancianos (as). Parecería que la memoria histórica de la que parten, se encuentra circunscrita a las fincas, recuerdan muy poco acerca de un pasado prehispánico que los ligue concretamente a un espacio o a un tiempo. Lo que pudo mantenerse aún con los embates de la vida de acasillamiento, fueron algunas prácticas médicas como el trabajo de todas aquellas personas que eran considerados “sanadores”, entre ellos los hierberos o curandero (*ajnanum*), pulsador (*pitachik*), parteras (*mexepal*), hueseros (*ts’ak b’akinum*) y los brujos (*pukuj*). Otro aspecto que se mantuvo fue la tradición oral, a través de los diferentes mitos sobre el origen del maíz, mismos que actualmente son recordados por los ancianos y algunos adultos.

La historia de muchas localidades del estado de Chiapas, estuvo mediada por el desarrollo de las fincas o haciendas, cuya consolidación de las mismas tuvieron como factor fundamental el despojo de tierras propiedad de indígenas y campesinos. De esta manera:

“el siglo XVIII se instituyó legalmente la hacienda como propiedad privada y se incrementó en el siglo XIX, así se formaron los grandes latifundios que en muchos casos fueron autosuficientes. Los latifundistas tenían el material disponible en sus manos, contaban con mano de obra abundante casi gratuita y el sistema de acasillamiento ocasionó el endeudamiento de los peones en provecho de los patrones; en tal forma disponían de la riqueza forestal de la cual extrajeron gran cantidad de maderas preciosas, dando lugar al surgimiento de las monterías, siendo la más importante la de San Quintín³” (Pulido, 2000:12).

Bajo este régimen finquero, muchos grupos indígenas chiapanecos no tuvieron más posibilidades que emplearse como peones en las fincas que iniciaban su proceso de expansión; ya que las fincas en Chiapas se habían conformado como “unidad [es] de producción social y políticamente dominante [s] erigidas desde el siglo XVI, y en el siglo XVIII adquieren formalmente su estatus... [mientras que en el] siglo XIX... las haciendas que se formaron fueron claramente capitalistas, asentadas en regiones semitropicales donde cultivaron café, caucho y extracción de maderas y resinas... propiedad de alemanes, irlandeses y norteamericanos” *ibid*, p. 14. De esta forma, los patrones⁴, ayudados con el Sistema de Servidumbre Agraria durante la época porfiriana aprovecharon el poder para mantener sometimiento sobre los peones acasillados. Como menciona Porto-Goncalvez que “Los pueblos originarios, los afro-americanos y mestizos continuaron sometidos a la servidumbre y a la esclavitud aún después de la independencia. Así, la colonialidad del saber y del poder sobrevivió al fin del colonialismo” (2009:3).

³ San Quintín, es una localidad situada en el municipio de Ocosingo, Chiapas, cuya altura asciende a los 200 m.s.n.m. Esta localidad y a sus alrededores se convirtieron en espacios denominados como *monterías*, que eran las que se dedicaban a la explotación de las maderas finas, estableciéndose principalmente en la región de la Selva Lacandona.

⁴ Por lo regular a los dueños de las haciendas o fincas se les denomina *patrones* o *ajwalal*.

En el área de Las Margaritas, a principios de 1889 aparecen contabilizadas hasta 23 haciendas en un listado que los pobladores envían al obispo en turno con la intención de que el área fuera declarada como parroquia y se le dotara de un cura para “atender a las 4 mil 370 almas que reparó el padrón levantado por el ayuntamiento” *ibid*, p. 259. Las 23 haciendas enlistadas son las siguientes: San Joaquín, San José, La Soledad, San Pedro, Momón, La Floresta, Santo Domingo, Belén, Las Cruces, San Pedro Chacalaltic, La Pimienta, Bajá, Jotaná, Santa Rita, Yaxhá, Bajucú, Bahuitz, San Mateo, El Retiro, El Quis, Ysnoc y Cimarrón. Mientras que cinco años más tarde aparecerían cinco haciendas más: El Shac, Medellín, El Edén, Bajá de Román y Bajá de Domínguez.

La época finquera o el *baldío* como la mayor parte de la población tojolabalera re-conoce este periodo, ha marcado fuertemente la memoria histórica de esta población, ya que antes de ello, parecen no recordar algún periodo previo a ello. Sino más bien, la historia de este pueblo, desde la tradición oral, podría estarse construyendo desde la época de las fincas.

Por otra parte, con la liberación del yugo finquero y tras la llegada de la Reforma Agraria durante los años 30s y 40s del pasado siglo, particularmente durante la época de Lázaro Cárdenas, la población tojolabal dejó de estar bajo el dominio de los patrones y se inició una etapa nueva con la conformación de asentamientos poblacionales establecidos como ejidos.

Por otra parte, para ubicar los asentamientos de los maya-tojolabales, es necesario tomar en cuenta que el municipio de Las Margaritas se localiza en los límites del Altiplano Central y de las Montañas del Norte, predominando el relieve montañoso, sus coordenadas geográficas son 16° 19' N y 91° 59' W, su altitud es de 1,520 msnm. Este municipio es el que alberga la mayor cantidad de comunidades tojol ab'ales y en consecuencia su población es mayoritariamente indígena. Mientras que el municipio de Comitán de Domínguez se localiza en la región económica XV denominada Meseta Comitana Tojol-ab'al, contando con una población mayoritariamente mestiza y la presencia de dos grupos culturales chiapanecos, tojol-ab'ales y tseltales, destacando en gran medida una población mestiza.

Para algunos autores, el territorio tojolabal se divide en 3 zonas ecológicas en las que se asientan una gran cantidad de comunidades. Está la zona de tierra fría, a la que es conocida también como Cañada Tojolabal, una segunda zona es la de los valles y finalmente la tercera zona es la región de las cañadas de la selva lacandona.

Cada una de estas zonas, tienen sus características propias que las van haciendo peculiar y permite hacer diferenciaciones entre una y otra. De esta manera, la zona de tierra fría, ha sido una de las regiones que más ha preservado celosamente ciertos rasgos importantes que identifican al pueblo tojol ab'al, mismos que pueden verse en la vestimenta típica, en el idioma, en prácticas rituales como las romerías, la memoria de la época del *baldío* que se tiene tan fresco y vivo este periodo de sacrificio y dominación.

A diferencia de los valles y de la zona selva, siendo ésta última, una de las regiones que tuvo un fuerte impacto por la migración del grupo durante los años 50s, aunque los movimientos migratorios se iniciaran en los 20s hacia el sector de la montaña, como menciona Martínez Lavín “*recién desencadenada la Revolución diversos grupos tojolab'ales se dirigieron aquí [sector de la montaña] para buscar sus “nacionales”: sus ejidos. La colonización fue temprana desde los 20s, sin embargo ya para los cuarenta comenzaba a saturarse y también a enviar pobladores a la selva*” (1974:4). Sin lugar a

dudas, los movimientos migratorios han estado presentes a lo largo de la historia de este pueblo maya contemporáneo y que gradualmente han estado reconstruyendo constantemente su identidad.

Nuestro Bienestar para Todos (*Jlekilaltik*): Como proceso sociohistórico y como proceso utópico en la construcción de la identidad

Si bien partimos de que al esbozar la construcción del concepto filosófico de *jlekilaltik*, desde la experiencia de acompañamiento con las comunidades maya-tojolabales, nos permite conocer algunos principios éticos y morales que articulan la vida social de los sujetos con quienes acompañamos este proceso de búsqueda de otras alternativas civilizatorias no centradas en el capital, sino más bien centradas en la colaboración, la complementariedad y en el fortalecimiento de la identidad.

Por lo tanto, el *jlekilaltik* se convierte por un lado como proceso utópico y por el otro como proceso sociohistórico, ya que Bloch consigna que las utopías no son ahistóricas, sino que se desprenden de la tradición, mejor dicho de las tradiciones. Como proceso utópico, el *lekilaltik* se visualiza como el *bienestar para todos* en el que no está implicada la perspectiva de la acumulación del capital económico, sino más bien en términos de la salud, la alimentación, el trabajo y las relaciones intersubjetivas, es decir, no solo entre humanos sino con todos los seres y objetos que componen la realidad, en la lucha por alcanzar una sociedad de paz, pero no la paz como simple ausencia de guerras, sino aquella paz con justicia y dignidad en la que tanto han insistido los pueblos mayas zapatistas que dieron a conocer su lucha el primero de enero de 1994. Mientras que, como proceso sociohistórico, el *lekilaltik* implica múltiples dimensiones de la vida cotidiana familiar y comunitaria (materiales, simbólicas o espirituales) que van re-creando y re-significando la tradición día a día.

De esta manera, el análisis que se hace de las actuales dinámicas sociales en la región en donde se ubica el proceso de acompañamiento, es que “*el nosotros tojol ab’al* [y no solo tojol ab’al en Chiapas y en Latinoamérica] *ha puesto de manifiesto que hay una sociedad que domina, cuya dominación se expresa al no reconocer a los indígenas como iguales, sabedores de conocimientos que la sociedad desconoce, y que le hacen falta para ser una sociedad de ciudadanos con derechos iguales*”. (Lenkersdorf, 2005: 40). Ante la propuesta que nos hace Lenkersdorf, de conformar una sociedad de ciudadanos con derechos iguales, convendría destacar, que la diversidad de conocimientos que poseen las culturas indígenas, deben contribuir a la construcción de otras formas de vida que amplíen el horizonte del conocimiento humano y de la vida misma como derecho universal.

Múltiples están siendo las experiencias que nos hablan de nuevos patrones civilizatorios en la construcción de nuevas identidades, ejemplo de ello son los movimientos indígenas andinos que han comenzado a poner a debate nuevos conceptos que tratan de hacer comprensible otras formas de relación entre sujetos, tal es el caso de Bolivia y Ecuador en cuyas constituciones aparecen términos como el *Suma Qamaña* y la *Pachamama*. El caso de Bolivia es interesante cómo a partir de la coyuntura política del 2005 con el ascenso de Evo Morales Ayma como presidente constitucional de la nación boliviana, el *Suma Qamaña* o la noción de Vivir Bien se incorpora a la Carta Magna el 8 de febrero de 2009.

El concepto de Vivir Bien boliviano pone la pauta para la comprensión de lo que significa una buena vida en términos de los pueblos indígenas frente a las concepciones predominantes en Occidente

vinculadas a las ideas de Desarrollo⁵, y que bien pueden convertirse en alternativas al modelo civilizatorio actual. La traducción del Vivir Bien desde el Aymara y el Quechua se “representa como suma qamaña, suma kamaña o suma jakaña. El adjetivo suma que es común al aimara y al quechua, significa ‘bueno’, ‘agradable’, ‘armonioso’ y ‘sabroso’ (en relación con los alimentos)... La raíz qama o qamasa se refiere a la ‘energía’ y la ‘fuerza’. La raíz kama significa ‘crear’, ‘organizar’ y jaka significa ‘vivir’” (Estermann, :5).

A partir de esta coyuntura política y como aporte boliviano a la noción de la búsqueda del Vivir Bien, diversos estudiosos han hecho su aporte en torno a la reflexión de este concepto que cada vez comienza a extenderse entre los diversos pueblos del Abya Yala⁶. De esta manera, tenemos que Leonardo Boff plantea que el Vivir Bien o Buen Vivir “apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El «buen vivir» supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios”.

Mientras que Gudynas plantea que “El Buen Vivir o Vivir Bien engloba un conjunto de ideas que se están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo. Bajo esos términos se están acumulando diversas reflexiones que, con mucha intensidad, exploran nuevas perspectivas creativas tanto en el plano de las ideas como en las prácticas” (2011: 1). Así encontramos a Pablo Dávalos que hace mención que “se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna... porque el Sumak kawsay propone la incorporación de la naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productora, sino como parte inherente al ser social” (En Gudynas, 2011:6). Por su parte, Luis Maca habla del Sumak Kawsay o Buen Vivir en términos de plenitud y dice “el Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso (a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto Sumak Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad” (2009:14).

Mientras que para algunos pueblos de Chiapas⁷, la noción de Vivir Bien, comienza a ser dibujado por algunos estudiosos en cuyo afán por encontrar otros caminos que lleven a un re-encuentro entre sujetos viviendo una vida en plenitud, tratan de hacer un esbozo de otros modelos civilizatorios que puedan revitalizar nuestra cansada y agónica civilización. Hoy en día en contextos chiapanecos se habla de *lekil kuxlejal* (tsotsiles y tseltales), *uts’atybâ chumtyâl* (ch’oles) y *wâ’â ijtkuy* o *wâpâ ijtkuy* (zoques), para referirse a una construcción social similar a la propuesta de Buen Vivir andina.

De esta manera, Sánchez nos dice que el *lekil kuxlejal* “es un modo de vida de los pueblos originarios para su supervivencia. Implica vivir en armonía consigo mismo, con su comunidad, con la Madre Tierra y

⁵ El Desarrollo se trata de un concepto que Wolfgang Sachs lo concibe como un concepto vacío, hueco de contenido, he aquí una cita de este autor para profundizar “como desarrollo significa ya casi cualquier cosa... desde levantar rascacielos hasta instalar letrinas, desde perforar por petróleo hasta perforar por agua, es un concepto de un vacío descomunal... Es testimonio del poder de las ideas que un concepto tan carente de contenido haya dominado el debate público por medio siglo” (Citado en Esteva, CLAES-www.otrodesarrollo.com).

⁶ Abya Yala, es la denominación indígena para el continente americano empleado como contraste con el nombre impuesto por los conquistadores de “Latinoamérica”, para utilizar el nombre endógena. Abya Yala significa tierra en plena madurez, tierra fértil y proviene de la etnia Kuna de Panamá (Retomado de Estermann: Vivir bien como utopía política).

⁷ En Chiapas se han reconocido cerca de 13 grupos indígenas: Tsotsiles, Tseltales, Choles, Tojolabales, Zoques, Mames, Kanjobales, Chujes, Jacaltecos, Lacandones, Motocintecos, Kakchiqueles y Quichés.

con la naturaleza en plenitud... Se sustenta en la colectividad o comunidad, en el respeto y reciprocidad entre los seres humanos”(2012:1). Por su parte Paoli destaca que el *lekil kuxlejaj* es “una realidad trascendente, es la vida en este mundo y después de él. Es mucho más que una utopía. Es la vida real, hoy degradada, que debiera restaurarse” (2003:19), es decir, se trata pues de la vida misma con sus tensiones, acuerdos y contradicciones.

Mientras que Sulvarán hace un planteamiento en torno a los Chóles chiapanecos y el Vivir Bien, al decir que este grupo habla de “*Wen Chumul que sería vivir satisfactoriamente. Vivir con lo que se produce. Las personas que viven bien sin aquellas que tienen abundancia en sus cultivos. Las que cosechan maíz, frijol, verduras. Las que crían animales en la casa. Lo material es producto de la buena relación con la naturaleza. Una naturaleza que tiene dueños*” (2012: 116). Si bien hay una serie de trabajos valiosos que tratan de comprender el tema del bienestar colectivo, no pretendemos, de ninguna manera, delimitar la propuesta filosófica del *Jlekilaltik* a este concepto, más bien deseamos mantener tal concepción desde la perspectiva del propio pueblo tojol ab´al e ir posicionando dicho referente al contexto Chiapaneco. Es decir, necesitamos escuchar otras voces, otras formas de pensamiento para crear condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el *jlekilaltik*.

De esta manera situamos algunos principios filosóficos y morales que articulan otras formas de vida, otras dinámicas colectivas entre los Maya- Tojol ab´ales. Así, encontramos el concepto de lo *tojol* en el que Lenkersdorf nos plantea que se trata “*del comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder...no se nace sino se hace tojol. Es una posibilidad no alcanzada por todos, representa un camino y ninguna posesión o propiedad. Se ofrece a todos a condición de excluir la soberbia que implica la cerrazón a los otros*” (1996: 22). Sin embargo, lo *tojol* está en la vida misma, en las acciones cotidianas como en aquellas que implican y que están fuera de la cotidianidad, por ejemplo, las gestiones ante instancias gubernamentales y no gubernamentales.

Otro referente sumamente interesante, es el *tik*, que se trata de una desinencia⁸ en la lengua tojol ab´al cuya traducción es un nosotros, es decir, “*representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del nosotros sin perder su individualidad, pero a la vez, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica*” (Lenkersdorf, 2005:29), el nosotros predomina no solo en la lengua sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser de los tojolabales. Es decir, se visualiza una comunidad intersubjetiva, en el que de acuerdo a la estructura de la lengua tojol ab´al, todas las cosas y todas las personas representan sujetos, aunque de diferentes clases⁹.

Por ello, consideramos muy importante poner de manifiesto la importancia que tiene la lengua en nuestros pueblos en la construcción de identidades reivindicativas. Ya que la lengua permite comunicarnos con otras personas por un lado, pero por otro posibilita dar nuestra palabra, es decir, la lengua nos relaciona con nuestro interior, nuestro pensamiento y de esta manera la lengua verbaliza y manifiesta nuestros pensamientos. Mientras que una tercera finalidad de la lengua es la de

⁸ Las desinencias desde la lingüística indican tiempo, modo, aspecto, voz, número y persona, Por ello, el *tik* incorporado a la lengua tojol ab´al se convierte en un referente que va más allá del sujeto individual con sus diferentes elementos, se trata de un sujeto colectivo, incorporado en la colectividad, por ello el nosotros, es decir, nosotros y los otros somos iguales.

⁹ Para ampliar la exposición lingüística del tema se puede consultar Lenkersdorf, Carlos (1994). *Tojolabal para principiantes. Lengua y Cosmovisión mayas en Chiapas*. Plaza y Valdez Editores. México D.F.

nombrar las cosas del mundo, las relaciones con ellas, las relaciones entre ellas y de ellas con nosotros, es decir, se trata de un ciclo cósmico-lingüístico característico de los tojolabales.

Por otra parte, el bienestar colectivo está mediado no solamente por el aspecto material de los sujetos sociales, sino también se complementa con la espiritualidad, con lo sagrado como forma de articulación de esa búsqueda y actuar del *lekilaltik*.

De esta manera, la espiritualidad desde los pueblos originarios se manifiesta y se experimenta en el tiempo y en el espacio vivido, en el que la divinidad y la vida misma de los sujetos se desenvuelven y proyectan en el día a día, se trata de una interrelación con el universo, con el cosmos en el que “todo interactúa y, por consiguiente, todo posee un cierto nivel de vida y de espíritu” (Boff, 1996:60), es decir, en estos tiempos turbulentos, la comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, el mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones contruidos por la razón. Así, en “estas sucesivas separaciones¹⁰ se articulan con aquéllas que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece a partir de la formación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los “Otros”, el resto de los pueblos y cultural del planeta” (Lander, 2000:249), es decir, tal colonialidad de lo sagrado como una lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esta particularidad, se construye una universalidad radicalmente excluyente a la que están haciendo frente diversos pueblos originarios, es decir, los Otros. Por eso se dice que:

“los que no respetan ya queda en su persona, no de nosotros, por eso tu respeta tu familia, dale consejo tu familia, si hay otra persona que no es tu familia y es tu amigo, dale tu participación, tu idea buena, Dios nos ve, un tu papá, tu mamá, tu abuelo, tu abuela, trátalo bien, decile que aquí está un su pedazo de carne o un su refresco, Dios nos ve y ese es nuestro *lekilaltik* en este mundo, Dios nos ve y somos muy valientes cuando estamos sanos”¹¹

Por ello, las formas de relación con la divinidad para alcanzar el *lekilaltik* son múltiples y una de ellas, que es la que arraiga la convivencia y el respeto, es la que se establece a través de las peregrinaciones anuales conocidas como *k’uanel* o romerías, por ello se dice que las romerías como prácticas religiosas continúan teniendo sentido en la vida de las familias tojolabales, porque es parte del conocimiento cultural que mantienen y que los hace partícipes de una epistemología construida también a partir del carácter religioso de la colectividad, de esta manera se menciona que, las romerías y el culto a los cerros y cuevas son parte de la construcción constante del bienestar colectivo, por ello presentamos algunas reflexiones desde los propios tojolabales entorno a su concepción de bienestar colectivo, de *lekilaltik*:

¹⁰ Resulta interesante poder hacer énfasis en que tales separaciones o particiones del mundo y de las cosmovivencias, tiene que ver con un sistema cerrado, hegemónico y colonizante, tal como menciona Leonardo Boff “la división entre seres bióticos y abióticos, vivos e inertes, obedece a otra concepción de la realidad, válida únicamente para un sistema cerrado de seres aparentemente conscientes y permanentes, como las estrellas, montañas y cuerpos físicos que se contraponen a los res complejos, dinámicos y vivos. Ahí está justificada. Pero si rompemos esa barrera y descorremos el velo de relaciones y de las interacciones subyacentes a todos ellos, nos damos cuenta que la consistencia y la permanencia se evaporan. Nos encontramos con un sistema abierto y no cerrado. Todos los seres están también a merced de las inter-tretro-relaciones, de las energías y de los campos” (1996:61).

¹¹ Fragmento de entrevista realizada a Sat K’inal, trabajo de campo agosto 2013.

“es nuestro jlekilaltik, nuestra costumbre. Todavía es la cultura de nuestros abuelos, es lo que nos dejaron, pero en otro lado ya no, ya puro ch’ayelal, ¿por qué tenemos todavía esa parte?, porque son las costumbres que nos enseñaron, no lo queremos perder, también nuestro hijos, si tienen un buen corazón ”lekil sk’ujol”, cuando vas a oír, ya está jugando con su tamborcito, así lo estoy viendo pues mis hijos yo, cuando voy a ver su cuelgan el tambor y ya empiezan a tocar y luego se ponen a reír, es que es nuestra cultura que tenemos, cuando voy a oír están rezando, pero eso es nuestro jlekileltik”

“el lekilaltik en la familia es por ejemplo cuando tenemos pue una buena relación con la familia, cuando no hay problema tanto económico, y así en la vida en el hogar, que no haya enfermedad en la salud y todo, eso es pues también lekilaltik”.

“el jlekilal, a pues cuando estamos contentos se ve bueno contentos todos, hora cuando se pega una calentura o cualquiera otra enfermedad ahí ya hay tristeza pero si no, estamos contentos, ese es jlekilaltik”

“cuando digamos que estoy enfermo ya no estoy pues en el lekilal tik por que ya no puedo hacer muchas cosas pues, por ejemplo si digamos que lo veo yo, mi lekilal tik ya no lo puedo tener, porque ya no puedo trabajar por que ya no puedo desempeñarme en mis actividades normales, si lo veo yo desde mi ámbito, digamos que un campesino pierde su lekilal tik cuando está enfermo porque ya no va a poder ir a su milpa, ya no va a poder hacer sus actividades a comparación cuando esté bien porque digamos se pierde el lekilal tik porque, digamos, cuando no respetas a los demás y no haces ciertas cosas que debes hacer relacionadas con el respeto”

“en la comunidad el jlekilaltik cuando trabajamos contentos, cuando estamos acuerdo todos y hay jlekilaltik que estemos contentos y que no haya un problema una cosa y por eso se hace la oración para que este medio de todo. El trabajo comunal, es jlekilaltik porque trabajamos todos juntos”

Así pues que al compartir con otros individuos y con la comunidad, resulta un valor fundamental que incide en los diferentes planos de la vida cotidiana: en la economía doméstica, en las relaciones interpersonales, en el trabajo, en las creencias, en las esperanzas, es decir, finalmente se articula en lo que dice Lenkersdorf que el lekilaltik es “meta de toda lucha de los explotados...es la justa en la cual el hombre [y las mujeres] ya no explotará al hombre [ni a la mujer]” (2001:224).

Por ello, los tojolabales reconocen que sus tradiciones no se desenvuelven en contextos fáciles y libres, más bien cada día se ven más tensionadas y amenazadas como meras supersticiones que la filosofía moderna, la filosofía del pensamiento “supremo” y homogéneo no logra entender, de esta manera Adorno (1990) hace mención que “lo que en el pensamiento histórico rehúsa la obediencia a la intemporalidad de la lógica objetiva es equiparado a la misma superstición que fue el recurso a la tradicional institucional de la Iglesia contra el pensamiento crítico”.

Se trata pues de la construcción de sociedades que le apuestan por el compartir y la complementariedad, más que por la acumulación de capital. El construir relaciones entre sujetos revalora los principios axiológicos de los pueblos, puesto que vincula la armonía entre los sujetos y entre éstos y la naturaleza. Es decir, es una apuesta por la vida plena, por el bienestar colectivo, por

la no destrucción de la naturaleza ni la mercantilización de las relaciones humanas, más bien se enfatiza en la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de la sociedad en armonía con la naturaleza y en un continuo diálogo inter-cultural, lo que permita la reconfiguración de sus procesos identitarios.

Bibliografía Consultada y Citada

- Cuadriello Olivos, Hadlynn y Rodrigo Megchún Rivera (2006). Tojolabales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. CDI.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987) *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, España, Siglo XXI Editores.
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los Hombres Verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. Siglo veintiuno editores México.
- Lenkersdorf, Carlos (2001). *Diccionario tojolabal-español, idioma mayense de los Altos de Chiapas*. Volumen 1 y 2. 2ª Edición. México, D. F.
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa. Primera reimpresión. Pp. 37-57
- Limón Aguirre, Fernando (2007) *Conocimiento cultural chuj. Memoria y esperanza en un pueblo maya de la frontera de México con Guatemala*. Tesis de Doctorado. BUAP. Puebla.
- Martínez Lavín, Carlos (enero 1976). *Migración tojol'ab'al*. Mimeografiado.
- Martínez Lavín, Carlos (julio 1974). *Los tojolab'ales: Una tentativa de aproximación sociológica*. Mimeografiado.
- Martínez Lavín, Carlos (mayo 1976). *Migración tojol'ab'al y Destribalización*. Mimeografiado.
- Marx, Carlos y Federico Engels (1995). *La lucha de clases*. En *En Los Cambios Sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. Etzioni, Amitai y Eva Etzioni (Comp.) Fondo de Cultura Económica. México.
- Pacheco Castro, Jorge (2006). *El cambio sociocultural desde la óptica de algunas teorías antropológicas*. En Esteinou, Rosario y Magdalena Barros (Editoras). *Análisis del Cambio Sociocultural*. CIESAS/Publicaciones de la casa Chata. México D.F.
- Pereyra, Ana y Oscar Traversa (1999). *Procedimientos preparativos en las prácticas alimentarias de los habitantes de Buenos Aires y sus alrededores: un esquema descriptivo*. Cuadernos del CEAgro No. 1 (129-136). Facultad de Ciencias Agrarias- Universidad Nacional de Lomas de Zamora.
- Pulido, Solís Ma. Trinidad (2000). *Haciendas de Chiapas*. Libros de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Sebba Marinho Maria Cristina Edgar Merchán-Hamann y Ana Carolina da Cunha Floresta Lima (2005). *Prácticas Alimentarias y razones para cambios en la alimentación de la población adulta de Brasilia*. Universidad de Brasilia. Rev Cubana Salud Pública.
- Simmons, Alan (1978) *Pueblos de indios, mulatos y mestizos. Una reseña de hallazgos investigativos en américa latina*. Centro de investigaciones para el desarrollo. Canadá.
- Spengler, Oswald (1995). *El ciclo vital de las culturas*. En *Los Cambios Sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*. Etzioni, Amitai y Eva Etzioni (Comp.) Fondo de Cultura Económica. México.
- Tegegn, Melakou (2002). *El desarrollo y la influencia de los organismos de ayuda*. En M. Tegegn, *Desarrollo y Poder*. Ed. Intermon, Fundación para el tercer mundo, 1ª Edición

**Investigación: intención local e influencias globales,
experiencias ecológico-productivas familiares**

Fernando Eduardo China Gutiérrez

Universidad Autónoma de Baja California Sur
Posgrado Desarrollo Sustentable y Globalización

Introducción

El presente trabajo es acerca de individuos que están apostando sus esfuerzos en llevar a cabo proyectos con un fuerte componente ecológico y familiar en localidades dentro del territorio mexicano. Desde una perspectiva antropológica, analizamos como reformulan su identidad y pertenencia en un contexto intercultural así como el sentido que le otorgan a sus intenciones productivas frente a los retos e influencias de la globalización mundial.

Marco teórico-conceptual

Nos interesa reflexionar sobre lo que ArjunAppadura llama cartografías posnacionales¹², en cuanto a los fenómenos que están ocurriendo en los territorios a partir del contexto actual de crisis del Estado Nación, y la desterritorialización cultural vinculada a los procesos de movilidad globalizada.

Teniendo en consideración problemáticas como el control de los grandes flujos migratorios, los poderes facticos transfronterizos, los regionalismos autonómicos o la fuerza de las identidades transnacionales a las que se enfrenta el actual régimen tributario del Estado-Nación moderno y su aparato gubernamental. Situaciones que cuestionan la representatividad y con ello la noción imaginaria de la singularidad étnica para el mantenimiento de la soberanía territorial.

Así la producción de localidad, entendida esta como una dimensión de la vida social o una estructura de sentimiento, muchas veces se contrapone a los proyectos del Estado-Nación y sus políticas de regulación social que estandarizan la ciudadanía tratando de igual forma a la gente y los territorios que habita.

De igual forma, la movilidad constituye un riesgo para el control de los gobiernos, sin embargo, la movilidad se ha convertido en un aspecto que constituye el mundo en el que vivimos y repercute en la dinámica humana y en las localidades de todo el planeta transformando nuestra relación con los otros.

¹²APPADURAI Arjun *Soberanía sin territorialidad, notas para una geografía posnacional*, *NovosEstudos* N° 49, 11/1997, pág. 109

Ahora la conectividad se ha convertido en un signo de inclusión, tener la posibilidad de conexión y movilidad en el mundo se ha convertido en un sinónimo de ciudadanía, las innovaciones tecnológicas y el neoliberalismo económico esta reformulando las interacciones nacionales e internacionales y el orden social, ahora como lo expone Nestor García Canclini, lo que importa son las diferencias integrables en los mercados transnacionales y se acentúan las desigualdades, vistas como componentes normales para la reproducción del capitalismo¹³.

Parece que el mundo se divide entre los globales/conectados/incluidos que tienen domicilio fijo, documentos de identidad y de crédito, acceso a la información y el dinero y por el otro los locales/desconectados/excluidos los emigrantes indocumentados, los habitantes de la periferia, trabajadores informales que no tienen acceso a la seguridad pública dejados al olvido y la violencia, fácilmente empleados en las redes ilegales y del narcotráfico para desempeñar trabajos que no requieren especialización.

La hegemonía del programa económico neoliberal que exhibe por todos lados su incapacidad para producir crecimiento y estabilidad impone el reto de pensar nuevas formas de organizarse, participar y producir más allá del imaginario nacional en un contexto de fuertes interacciones globales en el que permanecen desigualdades sociales históricas y en el que se producen nuevas desarraigando a los individuos de sus espacios significativos.

Tomando en consideración la importancia que aún desempeña el Estado Mexicano en la regulación social y en el papel que juega para generar condiciones de mayor equidad nos parece importante profundizar en las negociaciones y sentidos que van generando algunos individuos que con sus proyectos comprometidos con sus espacios buscan mayor autonomía, resignificandolos vitalmente con la sensibilidad ambiental desde una perspectiva transfronteriza, valorando la participación comunitaria y las redes solidarias como su apuesta de cambio.

Contexto del tema tratado

Baja California Sur y La Paz

Tres experiencias de este estudio, están ubicadas en el municipio de La Paz, en el estado de Baja California Sur, en la capital de una joven sociedad inmersa en la insularidad, el aislamiento y la aridez.

El 92% del territorio en la península de Baja California Sur predomina el clima muy seco, con una temperatura media anual entre los 18 a 22° C, con lluvias muy escasas llegando hasta los 35° en los meses de julio y agosto, haciendo difícil la apropiación del terreno. De una población total en el Estado de 637,026 (INEGI 2010), 251,871 viven en La Paz; en la que los servicios públicos y privados, el comercio, el turismo, la pesca ribereña y una incipiente industria manufacturera mantienen la importancia política, económica y social como capital del Estado. La otra gran ciudad es la de Los Cabos, que en su extraordinario dinamismo turístico recibe más de un millón de visitantes anuales, con una población de 238 487 habitantes.

¹³CANCLINI, Nestor; *Diferentes desiguales y desconectados* España: Gedisa, 2005, pág. 73

Ambos municipios están muy lejos de ser centros de población que puedan satisfacer sus necesidades con los recursos que provee la escasa naturaleza y las especies sudpeninsulares. Ni la pesca o la tradicional vida ranchera pueden sustentar los requerimientos de toda esta población. Aunque el paisaje se ha convertido en unos de los valores fundamentales para promover el turismo, la deforestación y la dificultad de suministrar agua potable en los centros urbanos adquiere cada vez mayor relevancia para las administraciones municipales.

La composición de la población en la entidad ha dependido de al menos cuatro procesos migratorios, como lo documenta Lorella Castorena¹⁴, el primero se dio en el valle de Santo domingo en Comondú en 1941, con la inmigración de familias sinarquistas fundadores de la primera colonia agrícola del valle. Posteriormente otros llegaron atraídos por condiciones políticas favorables que otorgaban grandes extensiones de tierra a bajos precios a quien estuviera dispuesto a trabajarlas.

En los años cincuenta se asentó un modelo agrícola que concebía la región como granero alternativo para ciertos monocultivos que en otras regiones habían dejado de ser rentables, como ejemplo el algodón que necesita clima seco en suelo arcilloso, además en la época de crecimiento necesita mucha agua y sequedad en la época de maduración. Esto provocó la migración de dos tipos: la de los nuevos propietarios y prestadores de servicios, y la temporal de jornaleros agrícolas, generalmente de origen indígena de regiones de Oaxaca y Michoacán, que enriquecieron culturalmente aunque no sin conflictos una sociedad poco acostumbrada a lidiar con la problemática del campo y étnica propia del centro del país. Este modelo se expandió a las regiones agrícolas de La Paz y Mulegé, hasta los años ochenta en que el modelo colapso por la sobre explotación de agua en una región casi desértica obligando a la gente a emigrar a otras regiones, muchos de ellos a las ciudades.

La segunda oleada migratoria se dio en La Paz entre 1960 y 1980, debido al auge comercial provocado por el régimen de zona libre que permitía exportar mercancías casi exentas de pago de impuestos en un país que mantenía las fronteras cerradas a la libre exportación. El objetivo de propiciar el poblamiento tuvo al mismo tiempo la intención de contrarrestar las ambiciones norteamericanas sobre el territorio. La apertura comercial permitió que la influencia de La Paz se extendiera en el territorio y con el auge económico aumentaron y se diversificaron las comunicaciones, se construyó la carretera transpeninsular, y se desarrolló la infraestructura urbana y turística, aumento con ello la oferta educativa, la creación del Centro de Investigaciones Biológicas, el Instituto Tecnológico Regional, la Normal Superior, La Universidad Autónoma de Baja California Sur, el Centro de Investigación de Ciencias del Mar y el Centro Regional de Investigaciones Pesqueras que hicieron atractiva la ciudad para un tipo de migración muy diverso.

En tercer lugar Guerrero Negro y la región pesquera del Pacífico norte, que se encuentran en la región de la reserva de la biosfera con un proceso casi endógeno en torno a la producción de la Sal y la pesca riverañera.

Y por último, el que inició en la década de los ochenta en la región de Los Cabos, bajo el modelo de gran turismo que importa gran parte de profesionistas, trabajadores y prestadores de servicios especializados, además de atraer a un gran número de inmigrantes de origen rural y campesino que se emplean en labores de construcción, servicio, la economía informal y el trabajo doméstico.

¹⁴Cariño Micheline/Lorella Castorena, *Sudcalifornia. De sus orígenes a nuestros días*, Instituto Sudcaliforniano de cultura, México, 2007, pág. 241.

De esta manera, en los últimos cuarenta años Baja California se ha transformado en un centro de atracción de inmigrantes de muy diversa índole, el crecimiento poblacional consecuencia de estos flujos migratorios no vino acompañado de un ordenamiento urbano y sus ciudades han crecido desordenadas y poco planificadas, sin atender la posibilidad de desarrollar un modelo endógeno y sensible a las particularidades que ofrece el medio ambiente, como se ha hecho en otras regiones áridas del mundo.

El sentimiento de pertenencia e identidad no tiene las raíces de las grandes culturas mesoamericanas y su historia de Estado independiente es relativamente reciente, el INEGI para sus estudios poblacionales toma en consideración el lugar de nacimiento y con sus datos a partir de tiempo se puede ver como la inmigración conforma en la actualidad la tercera parte de la población en el Estado.

En 1980 la población nacida en la entidad representaba a 78% y la no nacida al 22% en el 2000, esta relación se invirtió de manera radical cuando los no nacidos en el estado descendieron a 65.7% y los no nacidos incremento a 32.5%.

Las tres entidades más significativas que componen la población son Sinaloa, Guerrero y el Distrito Federal. La presencia extranjera en marzo de 2001 en base a la relación de inmigrantes e inmigrados naturalizados FM2 del Instituto Nacional de Migración es de 5000 personas, las cuales, el 75% es de origen estadounidense y el 25% de diferentes nacionalidades; en las que destacan canadienses, coreanos, alemanes, españoles, ingleses, franceses, italianos, cubanos y colombianos en importancia numérica.

La emigración que se ha dado dentro del territorio sudcaliforniano posibilita un intercambio cultural rico y complejo, las diferentes apropiaciones culturales de una tierra naturalmente difícil son muy distintas a la formas tradicionales del interior del país, ligadas a cosmovisiones indígenas y campesinas.

La lógica del movimiento de la capital sudcaliforniana la convierte en una ciudad con características translocales, ya que se ha convertido en un espacio de circulación compleja, siendo Baja California Sur uno de los estados que más emigrados recibe y cuya población va en aumento a pesar de los limitados recursos naturales que ofrece la insularidad y aridez sudcaliforniana.

Casos de estudio

Las personas elegidas en este estudio son profesionistas que decidieron radicar en Baja California Sur, por su capacidad de consumo se alcanzan a ubicar en una clase media, llama la atención que su acercamiento a la agricultura y la ecología se fue conformando posteriormente como una vía para asegurarse una mayor autonomía, independencia, coherencia y/o bienestar.

Se podrían considerar cosmopolitas, ya que en su historia personal han tenido la oportunidad de viajar y vivir en lugares distantes, algunos de ellos conforman familias interculturales con un miembro de otro país o Estado y con hijos con identidad binacional.

Caso 1:



Erika

Originaria de Wisconsin, cerca de Chicago, en EU. Se cambió de ciudades de lugar para vivir, y llegó a San Diego, con estudios de arte y derecho, dedicada desde hace 23 años a la arquitectura especializada en diseño arquitectónico y de paisaje, desde su niñez con su familia habían tenido hortalizas y cultivado flores. Sus padres eran profesionistas, su madre estudio medicina y su padre era empresario de madera. Para ellos, en ese tiempo lo común era que cada familia tuviera un huerto en su jardín, la jardinería era un estilo de vida muy relacionado con la salud. Trabajando en un proyecto para estudiar la arquitectura colonial conoció varios pueblitos y comunidades en ejidos cerca de Tijuana, decidió estudiar español y en clase conoció a un alemán que radicaba desde hacía 14 años en Sudcalifornia, viajó con él y con estancias cada vez más prolongadas en México comenzó a distanciarse de su propia cultura hasta que decidió radicarse definitivamente en La Paz, nacionalizarse y contribuir más activamente con la sociedad en la que vive.

Tiene dos hijastros y aunque ya terminó con el Alemán, tiene una fuerte relación con el más pequeño ya que vivió gran parte de su niñez y adolescencia en La Paz, aprendiendo el español con modismos españoles.

Los primeros años estuvieron en Centenario, la zona urbana de La Paz, en esos años la gente que vivía ahí eran en su mayoría herederos de ejidatarios provenientes de Sinaloa, Durango y Jalisco, aunque a ella y su pareja los veían como los “raros” por vivir un poco aislados, de cualquier forma hicieron muy buenas amistades con la gente. En pago a la generosa bienvenida que les habían dado, ella ayudaba a los niños en la regulación escolar ya que muchos de sus padres eran analfabetas.

Actualmente trabaja como freelance en algunos proyectos de remodelación de casas, y es cofundadora de la organización civil Raíz de fondo que promueve una cultura ecológica a partir de la implementación de huertos de traspatio, aprovechamiento del agua, agricultura comunitaria y siembras orgánicas, dando talleres y cursos de asesoría, en tres jardines prototipo que han hecho en la Ciudad de La Paz.

Caso 2



Pierre y Paola

El es de origen canadiense, cercano a la ciudad de Quebec. Sus padres son gente rural, por ello, siempre le gusto él tener contacto directo con la naturaleza solitaria de los bosques canadienses, de joven conoció el budismo y práctica como estilo de vida, tiene estudios técnicos de electricista y le gusta el trabajo con la carpintería y la agricultura; la ciudad cosmopolita de Quebec fue una experiencia transcultural intensa, licenciado en lengua y literatura hispanoamericana le apasiona México, profesor de idiomas, actualmente estudia una maestría en ciencias sociales para conocer la apropiación tecnológica de ejidatarios mexicanos en la implementación de un prototipo de acuaponia en el que trabaja junto con su esposa e investigadores del Centro de Investigación Biológicas (CIB), en Baja en California Sur.

Ella nació en México aunque ha vivido desde muy niña en Canadá, Cuba, Francia y en varios estados de la República, ha tenido la oportunidad de viajar debido a que sus padres son investigadores. De religión católica “cree en Dios y en que todos los habitantes del planeta tienen las mismas necesidades, los mismos miedos, las mismas ganas”, si bien su familia es de origen Michoacano no se identifica con un lugar específico. Licenciada en biología con estudios de posgrado en biotecnología y microbiología, investiga junto con sus padres un sistema que permita responder a las necesidades del medio ambiente y haga frente a los límites de su explotación, eligieron la acuaponia por ser menos tecnificado que otros sistemas siendo así más factible de apropiación para los microproductores. Sensible a los problemas y el olvido del campo mexicano, gracias al activismo de su abuelo un campesino emigrado a EU, cree que el trabajo con la tierra nos enseña a valorar, más que una ambientalista se considera realista por que la implementación de las ecotecnias son ya una necesidad que tiene que ser de generaciones futuras.

Tienen un hijo, llamado Emilien en honor a Emiliano Zapata, esperan que su hijo elija por si mismo lo que considere valioso de sus culturas, que sea una persona libre y responsable que no tenga las ataduras de la caja nacionalista.

Caso 3



Melanie y Adrian

Ella nació en Saltillo, Coahuila. Aunque desde muy niña viajó por diferentes Estados de la República y la Unión Americana acompañando a su padre Camilo Torres, fundador del Partido del Trabajo cuando formaba cuadros de base en diferentes Estados de la República. Considera que de ahí viene su vena política aunque sus padres se divorciaron cuando era adolescente. Fue en Cuernavaca, Morelos, donde vivió más tiempo y se formó, al terminar la preparatoria decidió estudiar biología marina y trasladarse a Baja California Sur realizando su sueño de cuidar animales y vivir cerca de la playa. Comenzó su activismo en la universidad y ha colaborado en diferentes organizaciones civiles del Estado. Es fundadora del proyecto DECIDE, organización civil que promueve modelos de desarrollo sustentable en el desierto sudcaliforniano junto con un grupo de asesores expertos y su esposo Adrián Morales.

Él es ingeniero en pesquerías y realiza asesoramiento de proyectos de forma autónoma en Baja California Sur, originario de la Ciudad de México le gusta el trabajo con la madera, autodidacta, está experimentando diferentes ecotecias en su casa para materializar un modelo que ejemplifique lo que se puede lograr con poca inversión si se decide disminuir el gasto energético en las viviendas. Construyendo con adobe y reutilizando materiales procura eficientar su espacio de vivienda al crear un sistema que permita aprovechar lo más posible todos los recursos. Baño seco, recolección hídrica, purificación de agua jabonosa, huerto de traspatio y ventilación para regulación de temperatura ambiental son algunas de las adaptaciones que le han hecho a su casa-oficina. Su proyecto DECIDE busca convertirse en un referente que llegue a la praxis los objetivos de la conciencia ambiental, por medio de talleres en las escuelas y promoviendo la participación comunitaria mediante charlas y eventos. Actualmente están gestionando la construcción de un parque ecológico con materiales reciclados para beneficio de la comunidad.

Intersecciones

Asentados por elección en la capital sudcaliforniana, aprecian su pacífica belleza desértica entre las aguas del Pacífico y el golfo de California; preocupados por el deterioro ambiental sus iniciativas apuntan por demostrar lo que es posible a partir del trabajo comprometido para aprovechar los recursos disponibles, maximizando la eficiencia energética, reciclando y produciendo parte de sus propios alimentos, procuran disminuir su dependencia al sistema de consumo mundial y mejorar su calidad de vida.

A pesar del interés genuino y la dedicación en sus proyectos, tienen que distribuir su tiempo en otros trabajos que les permitan solventar sus gastos mientras no alcancen la sostenibilidad financiera. Su apuesta es por vivir una vida autosuficiente y aunque algunos se consideran radicales, son respetuosos e incluyentes prefiriendo considerar sus acciones como “realistas”. Saben sus limitaciones y generan redes sociales que les permitan fortalecer sus iniciativas como organizaciones civiles, universidades, centros educativos y redes científicas. En cuanto sus proyectos gran parte de su conocimiento es autodidacta, procuran informarse de los adelantos científicos que faciliten su trabajo a partir de experiencias en la web o acuden a eventos de difusión cultural o científica que estén a su alcance.

Coinciden en que el trabajo con la tierra les ha permitido construir un proyecto común que potencia habilidades y sensibilidades que los revitaliza, además de fortalecer los lazos de grupo.

La principal dificultad para llevar a cabo sus proyectos, radica en la comprensión de terceros que no perciben el interés en este tipo de trabajo, desvalorando o prefiriendo formas más rápidas o baratas que no contemplan la sensibilidad ambiental.

Los recursos económicos nunca son suficientes para conseguir realizar todas las ideas y se ven obligados a “vivir dos vidas”

Material y métodos

La investigación responde a un proceso de mis estudios de posgrado. En el primer semestre es una fase exploratoria. Después de algunas entrevistas semiestructuradas seleccioné algunas experiencias y conforme desarrollaba mi marco teórico fui descartando casos para profundizar en los que me parecieran más ejemplificantes y que guardaran más elementos en común.

El segundo semestre definí y concrete acuerdos con mis informantes, profundice en algunas entrevistas y definí mis preguntas de investigación de acuerdo a un marco teórico.

En el tercer semestre hice una revisión teórica sobre la investigación cualitativa que he estado empleando contrastando los diferentes enfoques y las discusiones actuales entorno al debate sobre la objetividad y su papel científico, así como la forma de abordar el trabajo con los informantes y la importancia social de las investigaciones cualitativas.

La intención de realizar etnografías pretende dar cuenta sobre los objetos-fines en torno a los cuales interactúan los actores, así como interpretar su discurso en su contexto político y social.

La descripción detallada que he estado realizando en cuanto a las características de su trabajo me sirven como indicadores indirectos en cuanto a las relaciones significantes.

Estoy tomando en cuenta elementos para generar categorías que me ayuden a comprender sentidos comunes y acciones diferenciadas.

La sistematización familiar, que en algunos casos los integrantes están realizando facilita el compartir a otros sus aprendizajes. Aún no he realizado mediciones técnicas.

A partir de estas experiencias localizadas estoy encontrando elementos que correlacionan mismos retos a los que se enfrentan estos individuos aún en contextos muy particulares, y como van construyendo posibilidades de acción en un mundo de influencias globales.

La intención es lograr explicar los sentidos que le dan los sujetos a su proyecto con relación a la resignificación de sus espacios (imaginarios).

Estoy usando el video como dispositivo metodológico potencializador del trabajo de investigación. También estoy realizando un blog a manera de bitácora de las experiencias para difundir las experiencias en cuanto a las cosas buenas, malas y novedosas sobre sus proyectos, en voz de los protagonistas. Realicé un FODA de cada proyecto pero aún no he podido contrastarlo con los integrantes de cada proyecto, me gustaría realizar una contrastación al final de la investigación.

Métodos de investigación cualitativa empleados:

Cuaderno de campo

Entrevistas a profundidad

Uso de medios digitales grabación de voz, fotografía y video

Análisis del discurso a partir de códigos en las transcripciones

Resultados y discusión o análisis

Este es el capitulado que me sirve de guión para la elaboración de la tesis pretendo presentar las intersecciones que encuentro en las diferentes miradas en las experiencias transculturales que investigo, quiero ubicar algunos elementos de sentido común y evidenciar las alternativas que se van presentando ante los grandes desafíos que se nos presentan en las regiones dentro del territorio mexicano. Busco dejar un registro y testificar momentos en las apuestas de los protagonistas que han permitido compartir su experiencia.

Capítulos y preguntas guía:

Capítulo 1 Ser y estar, aquí y ahora (EL SUJETO y EL TERRITORIO)

Diferenciar desde la historia personal de los informantes, los diferentes matices de sentido de *identidad* y *pertenencia* desde sus contextos particulares.

Preguntas para conocer la historia de la persona:

¿Dónde nació, cómo fue su niñez y juventud, estudios, relación con sus ancestros y sus allegados, concepción de familia, estado civil, hijos, con quien vive, vinculación generacional, viajes, creencias y cosmovisión del mundo?

Imaginarios del territorio, la migración y su sentido de pertenencia, relación con la concepción nacional ¿cuándo llegó, cuanto tiempo ha estado viviendo aquí, ¿qué nacionalidad tiene, su pareja y sus hijos?, ¿piensa quedarse mucho aquí?

Capítulo 2 De la palabra a la acción (LA COMUNICACIÓN y LA CULTURA)

Analizar a partir de los *discursos* y *representaciones*, los imaginarios sociales con los que se identifican y los *campos simbólicos* en donde ubican su *participación* y *acción colectiva*.

Trabajo para la vida, proyecto personal, dirección de vida:

¿son ecologistas? ¿son ambientalistas? ¿son alternativos? ¿son radicales? ¿son cosmopolitas? ¿son ciudadanos? ¿son originarios? ¿son campesinos? ¿agricultores? ¿son redentores? ¿son reformistas, transformadores, rehabilitadores?

Uso de medios de comunicación blog personal, página web, radio, tv, para ver sus autorepresentaciones y la difusión de sus imaginarios

Capítulo 3 Cómo ser autónomo y no morir en el intento (ECONOMIA)

Definir la idea de *bienestar* y *sustentabilidad* desde la perspectiva de los integrantes y las *características* de su compromiso para llevarlo a cabo.

¿cuál es su concepto de bienestar? ¿cuál es su concepto de sustentabilidad? ¿Qué es una buena vida? ¿buscan ser autónomos, autosuficientes? ¿son felices? ¿qué les falta?

¿cuál es su clase social? ¿Cuáles son sus ingresos y gastos en alimentación, en formación, esparcimiento y gozo? Acceso a la salud, seguridad, educación, cultura? Elementos externos: inseguridad, desastres, neoliberalismo, corrupción.

Capítulo 4 Tecnología para la vida (RELACION CON EL MEDIO AMBIENTE)

Distinguir la *apropiación técnica* y *tecnológica* que realizan los grupos adaptándola a sus contextos particulares.

¿qué aspectos técnicos, cuanto gasto, inversión, mantenimiento, beneficios, impacto al medio ambiente? Beneficios, retos, problemáticas, aprendizajes

Capítulo 5 Vámonos organizando (SOCIAL)

Definir *estrategias de incidencia* en la *política regional*, así como las *articulaciones* que hacen con otros actores para concretar sus iniciativas.

¿qué mecanismos utilizan para incidir en su familia, en su vecindario, en su localidad, en su gobierno, en su país, en el mundo?

Tipo de participación en su comunidad, organización civil, gobierno, empresa, asociación deportiva o religiosa

Lecturas consultadas:

ANDERSON Benedict; *Comunidades imaginadas* 2ª red. México: Fondo de Cultura Económica, 2005

APPADURAI Arjun *Soberanía sin territorialidad*, notas para una geografía posnacional, *NovosEstudios* N° 49, 11/1997

BARTRA Roger; *Anatomía del Mexicano* 4ª red. México: Debolsillo, 2013

BAUMAN Zygmunt *Ética posmoderna* México: Siglo XXI, 2010

CARIÑO Micheline; Castorella Lorella; (ed) *Sudcalifornia de sus orígenes a nuestros días*, México: UABCS, 2007

CANCLINI, Nestor; *Diferentes desiguales y desconectados* España: Gedisa, 2005

DOBSON Andrew; *Pensamiento político verde* España: Paidós, 1997

FOUCAULT Michael; *El orden del discurso* 2ª rei. México: Tusquets, 2031

GONZALES María Susana (Coord.) *Teorías del discurso* México: UNAM, 2010

REYNOSO Carlos *El surgimiento de la antropología posmoderna* España: Gedisa, 2008

TAYLOR; R Bogdan *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* 2ª ed. España: Paidós, 1994

VALENZUELA Manuel; *Impecable y diamantina, Democracia adulterada y proyecto nacional* México: Colegio de la Frontera Norte, 2009

VASILACHIS Irene (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* Argentina: Gedisa, 2012

WEBER Max; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* 5ª ed. España: Península, 1979

De la social interfaz al drama social: los espacios entre actores, los indígenas bribri y el Estado en Costa Rica

Walter Hilje Matamoros

Estudiante de la maestría en FLACSO-México

Ya inventado, el indio fue obligado a asumir el papel de indio. Sin embargo, ese ser humano forzadamente indianizado, intentó seguir sobreviviendo, de modo que a partir de esa indianidad asumida ha tenido que recrear continuamente sus identidades, siempre bajo nuevas condiciones y formas.¹⁵

A modo de introducción...

El presente documento, representa un avance de la investigación titulada “*La refiguración de la identidad indígena en Costa Rica: el caso de los Bribri, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica*”; como parte del proceso de Posgrado en Ciencias Sociales, en la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México. Específicamente, se pretende abordar la forma en que se configura la *identidad cultural* en la población indígena en Costa Rica, en particular, la dinámica vivenciada y/o significada en el grupo indígena Bribri.

En este sentido, este escrito representa una aproximación a las formas, espacios, dimensiones, que han ido configurando el espacio social indígena, como una serie de procesos heterogéneos a través de los cuales surgen y se consolidan, formas sociales o arreglos, que son ejecutados y/o interpretados por distintos actores sociales, en la constante formulación de sus vidas cotidianas y las de otros. De ahí, se plantea un abordaje enraizado en una perspectiva desde el actor (Long, 2007) como clave hermenéutica para la comprensión de los procesos de construcción y reconstrucción social, más aún, cuando la vida social no es vista necesariamente como un continuum o forma lineal, sino que se compone de “[...] una amplia diversidad de formas sociales y repertorios culturales, aún en circunstancias aparentemente homogéneas.”¹⁶

Bajo esta perspectiva, la referencia a Norman Long (2007: 109) y su concepto de *interfaz social*, proporciona claves teórico-conceptuales para observar y analizar la situación indígena de los Bribris en Costa Rica, en aras de explorar las diferencias, delineando las formas, espacios, contenidos, repertorios; que escenifican procesos tensionales entre la diada tradicional-moderno, pero más aún, en la cotidianidad indígena ante el inevitable cambio social.

¹⁵ Fernando Mires, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* (San José, Costa Rica: DEI, 1991) 165-166, citado por Daniel Rojas, “Dilema e identidad del pueblo bribri” (San José, Costa Rica: EUCR, 2009), 48.

¹⁶ Norman Long. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor* (México: CIESAS-COLSAN, 2007), 108-109

Análogamente, los argumentos de Víctor Turner (1988:33) en lo que denomina *drama social*, bajo el entendido de aquellos procesos o secuencia de interacciones sociales competitivas que proporcionan un sinnúmero de elementos de una historia que se ancla en las formas de una estructura social, política, psicológica y/o filosófica.

En tal sentido, la dinámica vivenciada por los indígenas Bribri, como un proceso de reformulación constante, que sin duda se enmarca en la forma en que se articulan e interactúan con el Estado y otros actores: sus formas discursivas y significadas, los recursos en juego; como un proceso de asimilación, negociación, consenso, conflicto y/o resistencia.

Los hechos empíricos: indígenas Bribris frente al Estado costarricense

En términos generales, los mecanismos y/o relaciones que se han tejido en espacio y tiempo entre los indígenas Bribris y aquellos actores externos –o no indígenas- han sido representados en su mayoría por el Estado y sus instituciones públicas. Así pues, una de las dimensiones que permite un acercamiento a la forma en que se aborda –y prioriza “defectuosamente”- el tema indígena en Costa Rica, está dado en el ámbito jurídico-normativo. En particular, desde aquellos instrumentos, formas y/o anclajes de corte institucional, que adscriben la función de regular y/o tutelar a la población y sus dinámicas culturales.

En tal sentido, los procesos de delimitación socio-espacial-normativo de los pueblos indígenas como parte inherente de la nación costarricense, -bajo la concepción de ciudadanía y en tanto, sujetos a derechos y obligaciones político y morales- es traducido en una suerte de “homologación” con el resto de connacionales, minimizando las diferencias y significaciones culturales –sustentadas desde una tradición cosmogónica-tradicional- que distinguen a la población indígena.

Así pues, la evidencia socio-histórica nos remite al año 1950 (Guevara y Chacón, 1992; Rojas, 2002) como la fecha que marca el inicio de una intervención estatal de forma ininterrumpida hasta el presente, y que se funda en “[...] la instauración del sistema educativo formal... la imposición de las políticas comunales por parte del Estado, la presencia de la policía y el desarrollo de exploraciones petroleras en el área con serias implicaciones para las comunidades indígenas.”¹⁷

De forma análoga, en el país, para el año 1977 se da inicio al proceso de delimitación de la situación legal de los indígenas. Específicamente, la normativa establece que serán indígenas “[...] las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad.”¹⁸ A esto se suma, la declaratoria a los territorios indígenas como "reservas autónomas", garantizando su “inalienabilidad y su exclusividad para los pueblos indígenas”.¹⁹

Sin embargo, en dicha normativa no se refiere a los mecanismos efectivos para el goce de este derecho, por lo que ha resultado ineficiente para evitar las invasiones y las usurpaciones a través de los años, como a su vez, no se dispone de un marco jurídico específico que pueda garantizar y/o asegurar, la autonomía para los pueblos.

¹⁷ Daniel Rojas. 2002. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Cuadernos de Ciencias Sociales N°126. FLACSO. Costa Rica, 13.

¹⁸ Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. “Ley Indígena. N° 6172”. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintidós días del mes de diciembre de mil novecientos setenta y siete.

¹⁹ Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. “Ley Indígena. N° 6172”. Artículo N° 2...

Es decir, las naciones –Costa Rica incluida, con motivo de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) número 169, celebrada en Ginebra en 1989, en donde se firma el convenio 107, a partir del cual se parte de la premisa de un reconocimiento de las aspiraciones de los pueblos²⁰- han tutelado en sus respectivas constituciones en términos de los problemas relacionados con el uso y apropiación de la tierra, la administración de justicia, trabajo, educación, mercancías, cultura para los indígenas, como una forma de minimizar las disparidades, bien sea por un lado, hacia un paulatino movimiento hacia una sociedad moderna con nuevos mecanismos más complejos pero integrados de forma institucional en aras de eliminar obstáculos sociales o culturales (Long, 2007:36-37); o bien bajo una forma de obligación forzada en condiciones “ajenas” como suerte de “hermandad de naciones”.

Sin embargo, no todas las naciones asumen fehacientemente tal compromiso, pues no es sólo –y el caso del tema jurídico- la cuestión de ajustar la legislación nacional, sino que implica, evidenciar y llevar a la praxis los alcances de la normativa, en un plano que signifique una voluntad política por escuchar, acatar y construir en conjunto con las poblaciones indígenas, un diálogo franco que justamente elimine los patrones de discriminación y vulnerabilización, pero que más aún, posibilite en espacio y tiempo, la reivindicación por ejemplo de la autonomía de los pueblos.

En este sentido, lo anterior como una suerte de ejercicio de “igualar legalmente”, estaría en consonancia con lo referido por Long (2007) desde el abordaje teórico de la sociología del desarrollo, sobre todo desde las posturas estructuralistas (teoría de la modernización y la marxista/neomarxista) que aluden al enfoque, como mecanismos que inducen a la presencia de fuerzas externas que intervengan, regulen y/o legitimen, potenciando un cambio social:

[...] los dos son modelos similares puesto que ambos ven el desarrollo y el cambio social como emanación de los centros de poder externos mediante las intervenciones de los cuerpos estatales o internacionales... Las llamadas fuerzas externas encapsulan las vidas de las personas; así reducen su autonomía y al final minan las formas locales o endógenas de cooperación y solidaridad, lo que da por resultado un incremento de la diferenciación socioeconómica y un mayor control centralizado por poderosos grupos económicos y políticos, instituciones y empresas.²¹

Para el caso que nos atañe, será a partir de 1993, que el gobierno de Costa Rica adoptó el Convenio de la OIT, sin necesariamente “asegurar su aplicación”, por lo que para el año 1997, el congreso costarricense, es obligado –en virtud del art. N° 6 del Convenio-, a la realización de una consulta extensiva a los pueblos indígenas, con el fin de modificar la normativa vigente, pues no cumple ni asegura, y más bien, violenta la situación de los pueblos indígenas en el país.

²⁰ Específicamente, se plantea que los pueblos indígenas puedan asumir el control de sus organizaciones, formas de vida y desarrollo económico, como corolario para el fortalecimiento de sus identidades, lenguas, religiones u otras prácticas culturales, en el marco de los estados donde residen y conscientes de que en muchas latitudes, los pueblos indígenas no gozan de los mismos derechos humanos de la misma forma, que el resto de la población connacional, evidenciando las prácticas de discriminación en muchas latitudes; Organización Internacional del Trabajo (OIT). *Convenio OIT No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo. Septuagésima Sexta Reunión. Ginebra. (7 de junio de 1989. [Diciembre 2010]: disponible en <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

²¹Norman Long. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor* (México: CIESAS-COLSAN, 2007), 38.

Para tal fin, se efectúa un proceso de consulta mediante 40 talleres realizados en las comunidades, a partir del cual emana un nuevo proyecto de ley denominado “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas”²², que plantea la concepción de los derechos indígenas, en función de los cambios paulatinos en espacio y tiempo, desde sus propios destinos y en el marco de un sistema que “reconozca su realidad multicultural”, a partir de sus formas de organización, representación social y en el marco de sus costumbres, tradiciones, culturas y cosmovisiones; en aras de mantener un proceso de democracia participativa.

Desde ese momento a la fecha, el proceso ha demorado más de 17 años, es decir, han pasado cinco distintas administraciones de gobierno –incluyendo la actual– en reformulaciones y delimitaciones jurídicas, en espera de una valoración y aprobación definitiva por el congreso costarricense.

En este escenario, empiezan a surgir inconformidades de las comunidades indígenas, que ven cómo la “falta de voluntad política” desde el Estado, se debe a “intereses” particulares que mantiene el gobierno, en virtud de los valiosos recursos presentes en las zonas indígenas. Específicamente, en el caso de los Bribris, en la región de Talamanca, la enorme biodiversidad de flora y fauna, ha sido uno de los pilares para la conservación y mantenimiento de la cosmogonía Bribri, como fuente primaria de sus formas significadas. De manera análoga, la zona es fuente de constantes incursiones de empresas transnacionales, en busca de extracción de recursos mineros –oro, cobre, petróleo– y recursos madereros.

En síntesis, existe una multiplicidad de actores que intervienen, recursos en juego, mecanismos de significación, entre otros, que configuran el escenario implicando tensiones o disputas, no sólo por la obtención de tales recursos, sino más aún en las formas en que se tematizan en los procesos cotidianos, desde y por cada uno de los actores presentes en la zona.

El espacio social entre actores: los escenarios en tensión o disputa...

Bajo este sentido, Norman Long (2007:107) aduce cómo en la configuración del espacio social, la heterogeneidad de los procesos cotidianos es la constante, por lo que afirma la necesidad de estudiar las diferencias en términos del “cómo se producen, reproducen, consolidan y transforman”, identificando cuáles son los procesos sociales y más aún, las capacidades de los actores para sistematizar sus diversas experiencias y las de sus otros semejantes.

Esto es, formas variadas de interpretación y/o interiorización de los actores –de forma consciente e inconsciente– para manejar por ejemplo, el acceso a recursos y/u oportunidades e inmiscuirse a la vez, en formas de organización puntuales, aun cuando se encuentran sujetos a constreñimientos legales, institucionales, valorativos y de relaciones de poder.

Puesto así, la dinámica vivenciada por los pueblos indígenas –en este caso los Bribri–, debe ser leída ya no sólo o de forma exclusiva como el mero proceso de asimilación e integración entre la dicotomía tradicional/moderno, sino más aún, como un proceso de reformulación constante, que sin duda está enraizado en la forma o en el cómo se articulan e interactúan con el Estado y otros actores.

Por un lado, la identidad cultural –de los Bribris– que se refrenda en el conjunto de significaciones transmitidas oralmente y viabilizadas en prácticas sociales en la organización y mantenimiento de la identidad colectiva indígena de su comunidad (Rojas, 2009); pero por otro lado, una refiguración cultural a partir de los

²² Proyecto de Ley Expediente N°14.352, “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas”.

cambios –lentos y/o severos- en el tiempo, a partir de la injerencia externa, vehiculizada en mayor medida por el aparato estatal:

Los procesos de cambio implican una nueva configuración cultural al introducir patrones que inciden directamente en la forma particular de identificarse. La identidad cultural se va construyendo con la incorporación de aquellos valores nuevos y diversos. De cierta homogeneidad en la forma tradicional de identificarse, se pasa a formas mucho más heterogéneas en donde tienen cabida todos los cambios absorbidos y mezclados con los componentes más tradicionales.²³

Es decir, como un proceso en movimiento permanente, que no implica necesariamente un espacio cerrado u homogéneo, sino más bien, una forma de re-traducción que impregna su identidad cultural de elementos complejos y/o heterogéneos, otorgando cierto aire de unidad y continuum a través del espacio y el tiempo. Así pues, por ejemplo el hecho de que los procesos de mestizaje durante de la época colonial en Costa Rica (1574-1821)²⁴, no fueran tan intensos como en otras naciones latinoamericanas (Rojas, 2009), arroja pistas de la permeabilidad de las fronteras entre lo indígena y lo no indígena.

Para el caso Bribri, esa heterogeneidad se refleja en formas o maneras que parecen contraponerse y sumarse, en cuanto a la idea del “ser indígena o el dejar de ser indígena”, en una doble vertiente: En primer término –y siguiendo a Rojas (2009:51-52)- “lo otro” como una amenaza, una “imposición forzada/asimilación”, que termina adoptándose de forma involuntaria: esto se refleja con la injerencia externa desde inicios del siglo XX, con el establecimiento y explotación del cultivo del banano y de la población, por parte de la United Fruit Company (UFCo.) que se instala en la región de Talamanca, ejerciendo un dominio mediante la “integración económica forzada”²⁵.

En segundo término, un mecanismo de “integración”, de asumir aquello externo, de forma voluntaria, intentando adoptar los nuevos elementos, dentro de la tradición cultural. Esto, con el ingreso del Estado y la agregación a la dinámica nacional mediante procesos de educación y salud, la implementación de formas de organización política, como a su vez, en todo lo referido a la definición legal de los territorios indígenas.

Así puesto, Long (2007:109), alude a la concepción de *interfaz social* como un mecanismo para explorar las formas divergentes, bien sea en términos culturales, de aprehensión de conocimientos y de poder, en tanto constituyen nodos críticos de confrontación que merecen ser analizados de forma etnográfica y no desde categorías ya preconcebidas.

El desafío justamente, estará dado en cómo delinear “los contornos” de esas formas sociales diversas, a partir de ordenaciones pasadas arraigadas en la tradición –para este caso- o en su interlocución

²³Miguel, Bartolomé y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)* (México: Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), 38.

²⁴Se refiere a este rango en el tiempo, ya que será para 1574 cuando se desarrolle una mayor dominación de parte del Virreinato de la Nueva España, a partir de la Capitanía General en Guatemala; y 1821 como el año en que la región centroamericana, obtiene su independencia del dominio español.

²⁵“La incapacidad de los bribris para resistir la pérdida de sus tierras en Talamanca, puede entenderse como el efecto lógico del contacto entre uno de los representantes más sofisticados del capital monopolista en el mundo y un pueblo de agricultores de subsistencia. Los bribris eran analfabetos, no tenían armas de fuego ni influencia en el gobierno central, no hablaban español ni inglés.” Philippe Bourgois, *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. (San José, Costa Rica: DEI, 1994), 63.

con nuevas esferas estamentales, legales e institucionales, y en tanto, las posibilidades de autogenerar ahora unas “nuevas” para asumir el inevitable cambio social.

Lo anterior, tiende a establecer interconexiones con la propuesta de Víctor Turner (1988:33) en cuanto al concepto de *drama social*²⁶, bajo el entendido de los procesos vinculados con la vida cotidiana, que implican relaciones cambiantes a lo interno de la sociedad, y que adquieren matices diversos que pueden llevar a una crisis desde y con las instituciones, en virtud del dinamismo del elemento cultural, por ejemplo.

Como antecedente al concepto, Turner (1968:119) en su obra denominada *The Ritual Process* alude a dos formas que se relacionan dialécticamente en la sociedad: por una parte la *Estructura* como aquella dimensión en donde se encuentran las instituciones, que tutelan los comportamientos individuales y colectivos desde y bajo cierta normativa u orden jerárquico, y que imbuye a los individuos hacia una lógica de registro legal. La estructura será todo aquello que establece diferencias, impone acciones o mantiene a la sociedad con un halo de sacralidad, en un estado natural del “deber ser”.

Por otra parte, la *Anti-estructura* –donde destaca la *Communitas*– como el sentido que de alguna forma antagoniza con la anterior (Estructura), otorgándole legitimidad, como una suerte de elemento que “purifica o limpia” que surge en momentos de clivaje o crisis. En este sentido, la *Communitas* será aquello que se mueve en los márgenes de la estructura y en tanto, donde se encuentran aquellas formas o elementos liminales de la sociedad: “[...] la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos, idiosincráticos, una confrontación directa, inmediata y total de identidades humanas.”²⁷

Dicho de otra manera, para Turner, la estructura vendría a ser la lógica de la obligación, de lo legal; mientras que la *communitas* remite a aquellos aspectos más desregulados o libres: lo “espontáneo” o el espacio donde los distintos actores, realizan/ejecutan ciertas acciones, para el logro de objetivos o propósitos más amplios. En ese sentido, será en la *Communitas* donde el drama social tiene asidero, donde la presencia del conflicto será una constante que evidencia situaciones latentes de la sociedad, que por la fuerza del hábito o la costumbre (estructura), tienden a mostrarse cubiertas u ocultas:

En las representaciones colectivas e intersubjetivas del grupo, se descubriría “estructura” y “sistema”, “patrones de acción intencional” y, a niveles más profundos, “marcos categóricos... La estructura de fase de los dramas sociales no es el producto del instinto, sino de modelos y metáforas que están en la cabeza de los actores. No se trata aquí de un “fuego que encuentra su propia forma”, sino de una forma que proporciona un fogón, un tiraje y una chimenea para el fuego.”²⁸

El *drama social* implica un proceso de comunicación entre los actores con su grupo y con otros grupos, implicando la consideración de códigos, signos, señales verbales y no verbales, utilizados por los individuos en su interacción y la búsqueda del logro de sus objetivos. Para Turner (1974:10-14) los dramas sociales funcionan como “procesos inarmónicos o a-armónicos”, que mantienen cuatro características o fases de acción pública: una primer fase de *quiebra*, en términos de las relaciones sociales, producto de una ruptura pública que se evidencia en la falta a las normas que regularizan la interacción entre individuos y/o grupos. La segunda, que

²⁶Victor Turner, “Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning”, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1988, Pp. 33-71).

²⁷Victor Turner. 1968 [1989], *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey: Aldine Transaction, 131.

²⁸Victor Turner. “*Dramas sociales y metáforas rituales*”. En: *Dramas, Fields and Methapors*, Ithaca, Cornell University press, 1974, 10-11.

deriva de esa fractura y alude a una crisis creciente en las relaciones sociales del colectivo, asumiendo una postura que amenaza al propio orden instituido.

La tercera característica del drama social deviene de aquellas acciones puntuales –*acción de desagravio*– que ejecutan los individuos como mecanismos reparadores o que ajustan, como forma de limitar la crisis potencial. Por último, una fase que busca la *reintegración* al grupo social o la búsqueda de legitimidad entre los actores o partes en conflicto.

De alguna manera, las disposiciones jurídicas desde el Estado costarricense para con los pueblos Bribri, podría reflejar formas en que se desenvuelve ese drama social; donde si bien la normativa vigente, reconoce una diferenciación cultural de los grupos indígenas, en la práctica la lógica opera en una suerte de “homologación” con el resto de connacionales. De ahí, que desde el Estado, se ejecuten decretos o políticas en salud y educación principalmente, como plataforma que busca minimizar las falencias para con la población indígena, negociando las tensiones o bien, redefiniéndolas:

Se encontrarán oposiciones que devinieron alianzas, y viceversa. Las relaciones asimétricas se habrán vuelto igualitarias, el status elevado se habrá vuelto bajo, y viceversa. El nuevo poder se canalizará a través de una nueva autoridad, y la vieja autoridad será defenestrada. Partes antes integradas se habrán segmentado; partes antes separadas, se fusionarán. La cercanía devendrá distancia, y viceversa. Algunas partes no pertenecerán más al campo, otras habrán ingresado a él. Las relaciones institucionales devendrán informales, las regularidades sociales se harán irregulares. Nuevas reglas y normas se habrán generado en los intentos por reprimir el conflicto...²⁹

Así pues, el marco jurídico que tematiza a los indígenas Bribris, vendría a colocarles en una posición del “deber ser”, de lo oficial-nacional, garantizado desde el Estado, pero que en los procesos de interacción cotidiana, adquiere matices divergentes o que son fuente de reformulación y/o tensión, por ejemplo, la inserción en el proceso de educación formal por encima de sus prácticas y conocimientos ancestrales –el uso de la lengua materna-, la aplicación de patrones de salud alopáticas en detrimento de su medicina natural, los procesos de titulación y delimitación de sus tierras por encima de la lógica que ellos (indígenas) han significado de sus territorios como propiedad comunal.

En tal sentido, -y como el propio Long (2007:126) refiere en alusión a Turner (1957:93)- la lógica del *drama social* busca generar los esfuerzos necesarios o convenientes, para instituir nuevos arreglos sociales, ahora negociados; pero más aún, la consideración del concepto nos permite un análisis de cómo se reordenan las relaciones de poder, tras los “forcejeos” que surgen y se desarrollan entre individuos y grupos en particular. Es decir, cuáles son los intereses en juego de los actores presentes en el conflicto y cómo se traducen en modos o mecanismos de resolución.

Haciendo camino al andar: tensiones como “re-acomodos” de lo cotidiano...

De tal manera, en la consideración de la relación Bribris-Estado, que interpela la diada entre lo tradicional vs lo moderno, constituye un ejercicio hermenéutico del drama social, en particular, de las formas o proyectos que se desarrollan o están en ciernes, de las tensiones inherentes por recursos, de la disputa y re-

²⁹Victor Turner. 1974. “Dramas sociales y metáforas rituales”. 15.

traducción por los significados, así como las posibles respuestas y experiencias vividas por los actores localizados y afectados, donde las acciones eventuales, no son traducidas a una suerte de mero desempeño de roles o papeles determinados sino más aún a la reformulación de mecanismos y prácticas organizadoras y/o valores, que dan claras pistas sobre una lógica anclada en la relación binaria entre lo sagrado y lo profano.

De tal manera, será una escenificación del *drama social*, este proceso en movimiento permanente, que no implica necesariamente un espacio cerrado u homogéneo, sino más bien, una forma de re-traducción que impregna su identidad cultural de elementos complejos y/o heterogéneos, otorgando cierto aire de unidad y continuum a través del espacio y el tiempo. La presencia de formas culturales que devienen de un imaginario cosmogónico, arraigado en costumbres y tradiciones desde lo indígena, se subsumen en un ejercicio de articulación –forzada o aparente– a una lógica occidental, dando cuenta de un proceso tensional entre lo tradicional y la imposición y/o apropiación de lo moderno.

Desde la injerencia del Estado, así como desde otras trincheras externas, donde lo indígena no se elimina, sino que más bien tiende a reformularse en función de nuevas relaciones sociales y de producción, como alude Magazine (2012): “[...] nuestra cultura, a la que nosotros nos referimos como modernidad, les importa y es comprendida por ellos no como un final en sí mismo, sino como un medio que permite algo de variación en la forma de producir sujetos y ser producidos como tal.”³⁰

En otras palabras, la cuestión de que ese “otro” nuevo, moderno, actúa sobre ellos y ellos (indígenas) pueden actuar sobre él, como una forma de resistencia a la modernidad. O visto desde Long (2007:144) en el cómo se “entretajan” en una *interfaz social* como una forma de brindar medios a los diversos actores individuales y colectivos, para delimitar posiciones culturales, ideológicas, que antagonizan con otros: “La interfaz identifica la naturaleza de contiendas (explícitas o implícitas) sobre la dominación y legitimidad de paradigmas socioculturales particulares o representaciones de modernidad...”³¹

De ahí, que el “poder” sea mucho más que formas delimitadas de forma jerárquica en cuanto oportunidades y/o el acceso a recursos; es más aún [...] *el resultado de luchas complejas y negociaciones sobre la autoridad, estatus, reputación y recursos...*”, en donde cada uno de los actores demuestra y se significa como “capaz” de lograr maniobrar en diversas situaciones, generando espacios que le posibiliten mínimos de consentimiento, niveles de negociación como mecanismos para obtener algún tipo de control; como el propio Long refiere, parafraseando a Scott (1985): “Así como Scott (1985) señala, sin poderse evitar el poder genera resistencia, acomodación y sumisión estratégica como componentes regulares de las políticas de la vida cotidiana.”³²

Más allá de un cierre, la discusión queda en el tintero...

Sin lugar a dudas, estos procesos requieren de análisis más al detalle de las formas y “comisuras” del espacio en juego, de los actores y de las oportunidades o accesos a información/conocimiento, repertorios, agendas, intereses que discurren y se disponen. El mismo Long (2007:145-146) justamente, considera por ejemplo, que la tenencia y/u obtención de conocimiento, es inherente a todas las situaciones sociales, y tiende a ligarse muy de cerca, con las relaciones de poder y las formas de distribución de los recursos, pero

³⁰Roger Magazine, “El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano”, en *Modernidades Indígenas*. Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2012), 123.

³¹Norman Long, *Sociología del...*, 144-145

³²Norman Long, *Sociología...*, 146.

justamente cuando se presentan situaciones de intervención, pues estas traen dinámicas de “confrontación” de las formas de conocimiento, creencias y valores, donde la disputa se reafirma en el intento por legitimar, segregar y comunicarse entre los actores en la liza.

Bajo esta perspectiva, la presencia de múltiples actores y las dinámicas de sentido en cuanto a intereses, agendas, repertorios culturales, recursos; reflejan una configuración de Talamanca, como espacio de suma tensión en las relaciones Bribri y Estado, instituciones u otros actores, que se explican en tanto constituyen “procesos continuados de negociación, adaptación y transformación” (Long, 2007:148) de las formas de vivenciar y/o significar la vida cotidiana, entre cada uno de los actores específicos, las arenas de decisión y la suerte de “reacomodo cultural” producto de las interacciones en varios mundos de la vida.

Referencias bibliográficas citadas y/o consultadas:

- Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. *Ley Indígena*. N° 6172. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintidós días del mes de diciembre de mil novecientos setenta y siete
- Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. *Reglamento de la Ley Indígena*. Decreto N° 8487. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintiséis días del mes de abril de mil novecientos setenta y ocho.
- Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Comisión Permanente de Asuntos Sociales. Proyecto de Ley Expediente N°14.352, *Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas*. San José, a los once días del mes de setiembre de dos mil siete.
- Bourgois, Philippe. 1994. *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. (San José, Costa Rica: DEI)
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé. 1996. *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)* (México: Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia)
- Long, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de San Luis)
- Magazine, Roger. 2012. *El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano*”, en *Modernidades Indígenas*. Pedro Pitarch y Gemma Orobítg (Madrid: Iberoamericana-Vervuert)
- Mires, Fernando. 1991. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* San José, Costa Rica: DEI, 1991.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. *Convenio OIT nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo. Septuagésima Sexta Reunión. Ginebra. 7 de junio de 1989. Recopilado en Diciembre 2010:
- <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-69/convenio.shtml>
- Rojas, Daniel. 2009. *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. Editorial de la Universidad de Costa Rica (EUCR). San José, Costa Rica.
- _____, Daniel. 2002. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Cuadernos de Ciencias Sociales N°126. FLACSO. Costa Rica.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos Ocultos*. Yale University New Haven y Londres. Ediciones Era. S.A. México. (impresión al español).

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Methapors*. Ithaca, Cornell University press, 1974.

Turner, Victor 1968. [1989] "Liminality and Communitas", *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey: Aldine Transaction.

_____, Victor. 1968. [1989] "Communitas: Model and Process", *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey: Aldine Transaction.

Territorio y diversidad: la puesta en uso del patrimonio cultural de Santiago de Querétaro³³

Esperanza Díaz-Guerrero Galván

FCPyS de la UAQ³⁴

Resumen:

Se asiste a una transición de la cualidad residencial a partir de la revaloración de la vivienda-patrimonio para incrementar el valor turístico al preservar inmuebles, usos y costumbres en el marco de los procesos de reestructuración y revalorización del Centro Histórico de la ciudad de Santiago de Querétaro. Por una parte, cobra un peso significativo por el mercado inmobiliario ante la falta de intervenciones del Estado en la rehabilitación de viviendas o sustitución de éstas por el incremento de actividades terciarias. Por otro lado, se conjugan diversas políticas urbanas y patrimoniales, híbridas y sectoriales, que buscan la densificación demográfica, la vivienda renovada, la asociación sector público-iniciativa privada, entre otras; así como políticas sociales que no vulneren “la puesta en valor” del patrimonio: seguridad turística (policía especializada), retiro y adecuación del comercio ambulante (“economía de sombra”), etc. Por tanto, los usos del espacio tienden a modificar la estructura urbana preexistente y su dinámica con nuevos estilos de vida, cuya diversidad resulta con alto grado de homogenización interna y diferenciación con otros segmentos sociales del Centro Histórico. Se advierte la turistificación que, como parte de los procesos urbanos contemporáneos de “gentrificación” (Loreta Lees, Tom Slater y Elvin Wily; citado en Delgadillo, 2010), contraviene a la diversidad cultural y social con los nuevos usos del Patrimonio Cultural. Desde la perspectiva de los estudios urbano-territoriales y culturales, se analizan los procesos y dinámicas del Centro Histórico de Santiago de Querétaro durante los años de 1990, 2000, y 2010, con base en los censos por AGEB del INEGI que permite comparar e identificar el comportamiento y composición de la población y la vivienda. Además del monitoreo del mercado inmobiliario de compra y renta de vivienda.

*Un patrimonio reformulado que considere sus usos sociales,
no desde una mera actitud defensiva, de simple rescate,
sino con una visión más compleja de cómo la sociedad se apropia de su historia, puede involucrar a nuevos sectores.*

³³ La presente ponencia se financió con recursos PIFI 2011.

³⁴ El presente estudio se realizó con la colaboración y participación del Dr. Manuel Basaldúa Hernández, Profesor-investigador; Luis Silva Díaz Guerrero, estudiante de la Licenciatura de Filosofía; Cristina Guadalupe García Sánchez y Mayra Alejandra Martínez Ontiveros estudiantes de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Autónoma de Querétaro. Así como de la Lic. Cecilia Díaz Guerrero Galván, COBAQ.

No tiene porqué reducirse a un asunto de los especialistas en el pasado:
interesa a los funcionarios y profesionales ocupados en construir el presente,
a los indígenas, campesinos, migrantes
y a todos los sectores
cuya identidad suele ser trastocada
por los usos hegemónicos de la cultura.
Néstor García Canclini, 1999, p.33

Introducción

El estudio se enmarca en la actual discusión sobre los procesos de reestructuración y revalorización del Centro Histórico; en particular se analiza el caso de Santiago de Querétaro (CHQ), una de las diez ciudades mexicanas reconocidas como Patrimonio Mundial por la UNESCO.

El patrimonio histórico con su “puesta en valor” accede a la producción de bienes y servicios como parte de la economía de la ciudad. Se polemiza el carácter de “gasto” por el de “inversión”, se establecen alianzas entre gobierno e iniciativa privada; organismos e instituciones financiadoras que definen, además, los marcos de actuación sobre el territorio desde los gobiernos locales como federal –SEDESOL, SECTUR, etc.- y los de carácter internacional con la propia UNESCO, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial (BM).

Se pretende dar cuenta de las implicaciones socioterritoriales de la economía cultural urbana con la puesta en uso del Patrimonio Cultural para el turismo, las industrias culturales y la vivienda.

El CHQ transita por un proceso llamado “turistificación” (Remy Knafou, 1999) por el cual asiste a una reconversión de viviendas en equipamientos turísticos –comerciales y de servicios- e industrias culturales con la consecuente redistribución de la población que de forma incipiente crea las condiciones y mecanismos de su función residencial mediante el libre mercado inmobiliario y las políticas públicas de densificación. De tal forma que hoy la cualidad residencial se revaloriza desde la óptica de la vivienda-patrimonio para incrementar el valor turístico al preservar inmuebles, usos y costumbres.

Se advierte que esta turistificación en el CHQ como parte de los procesos urbanos contemporáneos de “gentrificación” (Loreta Lees, Tom Slater y Elvin Wily; citado en Delgadillo, 2010), contravienen a la diversidad cultural y social con los nuevos usos del Patrimonio Cultural.

En este contexto, el documento se estructura en tres apartados: *Territorio y Economía cultural*, expone las líneas base sobre las que se sustenta el discurso e interpretación del patrimonio cultural y su puesta en valor con el turismo, las industrias culturales y la vivienda. El segundo apartado, *El Patrimonio Cultural en el retorno a la ciudad construida*, analiza el discurso que sustenta la “puesta en valor” del patrimonio. La tercera parte, *La impronta en el Centro Histórico de Querétaro*, analiza las implicaciones de la revalorización de su patrimonio cultural a partir de tres ejes: por una parte, se destaca la pérdida de población y vivienda con base en los censos por AGEB del INEGI; por otro lado, se retoman elementos explicativos de dos vertientes sobre la gentrificación: una, sobre la composición de la población y género; la otra a partir del mercado

inmobiliario, trabajo de campo que se realizó sobre vivienda en venta y renta. Para terminar con el análisis de algunas aristas sobre políticas públicas.

Territorio y economía cultural

Entre lo que define a un Centro Histórico se encuentra su patrimonio (herencia o legado) en su expresión cultural o natural, material e inmaterial. Para la UNESCO (1972), el Patrimonio Cultural designaría monumentos, conjuntos y lugares que tienen valor histórico, estético, arqueológico, científico, etnológico o antropológico. Definición que se revisó en la Conferencia Mundial sobre Patrimonio Cultural, en México (UNESCO, 1982).

Sin embargo, existe un amplio debate en el que se señala que:

(...) la concepción del patrimonio como acervo ha prevalecido sobre todo en las disciplinas directamente responsables de su cuidado —arqueología, arquitectura, restauración—. Esta manera de conceptuar el patrimonio es, en mayor o menor medida, estática: asume que la definición y apreciación de los bienes culturales está al margen de conflictos de clases y grupos sociales (...). (Rosas Mantecón, 1999).

Las transformaciones vertiginosas de las ciudades y sus sucesivas crisis económicas, conllevan a que el patrimonio cultural se le considere como un elemento central de la economía cultural de las ciudades. Hoy, el concepto de patrimonio se renueva en función de su “puesta en valor” y como lógica de conservación del legado material e inmaterial a partir de su reutilización y rentabilidad.

Nuevas tendencias que imprimen las llamadas “economía de la cultura” y “economía política” que, desde sus perspectivas y análisis, se incorporan con mayor fuerza tanto en las explicaciones como en las orientaciones sobre el “valor” económico del patrimonio. La primera, es una subdisciplina más reciente y aceptada por la propia economía, destaca al patrimonio como a las industrias culturales en su proceso de valorización; la segunda, es una economía normativa que argumenta las inversiones del sector público para intervenir el territorio. No podemos pasar desapercibidos por la influencia que toman estas economías, puesto que la lógica que se encamina con el turismo, las industrias culturales y la vivienda tiene implicaciones profundas en la vida social y cultural del histórico territorio.

La llamada “economía cultural” es definida en el *Journal of Cultural Economics* -revista académica especializada- como: *“La aplicación del análisis económico a todas las artes creativas y escénicas, al patrimonio y las industrias culturales, sean provistas de forma pública o privada; examina también la organización económica del sector cultural y el comportamiento de productores, consumidores y gobiernos en este campo”*. (*Journal of Cultural Economics*, 2002).

Entre los estudiosos que sostienen esta nueva rama de la economía se ubican Urrutia Juan (1989), economía industrial; Heilbrun y Gray (1993), arte y cultura; Throsby David (1997, 2003), teoría del valor y las nociones sobre valor económico y valor cultural, patrimonio como capital cultural (1994, 2001, 2003); (Peacock 1997); Pommerehne y Frey (1993), precios del arte; Benhamou (1996) y Hutter y Rizzo (1997), Throsby, D. y Klamer, A (2001) plantean un marco de aspectos y conceptos para el análisis económico del Patrimonio Cultural³⁵.

³⁵ Primero, la teoría económica destaca el fenómeno de la escasez y las elecciones a que obliga. En consecuencia, los economistas se decantan por insistir en la aguda escasez de recursos materiales y humanos disponibles para la conservación del patrimonio. No

Destacan que el patrimonio aporta el incremento del valor cultural de una nación y le genera valor económico; conciben al patrimonio como capital cultural. El cálculo del valor económico se establece a partir de los objetos culturales (patrimonio tangible) que tienen un valor de uso directo (museos, pintura, etc.) y los que tienen un valor de “no-uso, valor pasivo (valor de existencia, opción, legado).

En otros términos, sostienen que cuando el objeto de patrimonio tiene un valor de uso directo, las leyes del mercado pueden operar. Así, otros autores más, buscan en sus formulaciones esquemas para calcular el financiamiento, cuánto se va a invertir, para conservar el patrimonio, para luego, entonces, intervenirlo. Para este autor y otros, el Patrimonio se reconceptualiza en su dimensión económica:

Diferentes formas de capital cultural que incorporan el valor de la dimensión social, histórica o cultural para una comunidad. (Throsby, 1997).

Servicio intangible que aumenta la utilidad de los consumidores, en el cual los edificios y artefactos históricos son inputs (factores de producción). (Peacock 1997).

Edificios y monumentos heredados del pasado, con una dimensión cultural o histórica que justifica su conservación para generaciones futuras. También monumentos modernos cuyo valor simbólico o cultural es alto. (Benhamou, 2003).

Existe otra vertiente que corresponde a la “Economía Pública”, la cual conforma todos aquellos argumentos que sostiene el sector público para su intervención en la actividad económica, así como sus instrumentos: ingresos y gastos, políticas y normatividad para su regulación, empresas públicas y más. Sus análisis buscan explicar consecuencias en la redistribución, el acceso a la economía, así como la gestión y gestión entre sectores públicos, privados y sociales, entre otras.

La acción pública ha devenido en un proceso de “autonomización”, según la califica Patrice Melé, al referirse a decretos, declaraciones, planes y acciones específicas sobre el Centro Histórico; que lo desentraña de la dinámica de su ciudad. Las políticas patrimoniales -como la gestión- se aplican discrecionalmente entre la zona monumental y los barrios tradicionales; dicho de otra manera, las acciones de conservación permiten la revaloración de ciertas áreas del Centro Histórico mediante inversiones de rehabilitación, que se ejercen sobre algunos inmuebles y plazas públicas de interés turístico: en calles, transformadas en andadores; en instalaciones, como el cableado subterráneo; que -entre otros- resultan de los programas de “fachadismo”, dominantes en estas políticas.

De modo que las desigualdades socioterritoriales urbanas se intensifican como en los barrios históricos; al ser excluidos de la configuración urbanística, económica, cultural y social del mismo territorio que

podemos conservar todo, de lo que se deduce que tenemos que elegir. Segundo, los recursos son costosos; si se utilizan para el mantenimiento y preservación del patrimonio, no estarán disponibles para otras cosas, así que concurren además costes de oportunidad. La gama de costes tangible e intangibles involucrados en las decisiones sobre el patrimonio es extensa y de múltiples facetas. Tercero, este análisis va a demostrar que el patrimonio cultural es un activo comparable al de la naturaleza; si no se invierten recursos en su mantenimiento, este patrimonio perderá su valor, se deteriora y podrá llegar a desaparecer totalmente. Cuarto, el análisis llama la atención sobre las preferencias de los ‘consumidores’ potenciales del patrimonio cultural. Expertos y entusiastas pueden dar un valor muy alto a un monumento, sin embargo un análisis económico plantea la pregunta de si los que pagan (o sea los contribuyentes) van a estar dispuestos a seguir pagando. El problema surge cuando las preferencias de los contribuyentes no concuerdan con las de los especialistas en patrimonio que deciden y gastan el dinero público supuestamente en beneficio de todos. Entonces quienes deciden no son los mismos que quienes pagan. Esto es un problema desde un punto de vista económico. (Throsby, D. y Klammer, A., 2001).

comparten y que distan de ser parte de un todo. Las políticas públicas del Estado, si bien realizan ciertas mejoras urbanas (alcantarillado, pavimentación, entre otras) en los barrios, éstos ocupan un lugar periférico en sus agendas públicas. Las problemáticas sociales rebasan dichas acciones y la degradación se observa en las condiciones de hacinamiento, delincuencia, prostitución, drogadicción, congestión vehicular, pobreza y trabajo informal; en el tejido social que se deteriora y transforma la identidad, arraigo, tradiciones y costumbres.

Así, la economía pública juega un singular papel por los procesos actuales que desencadenan en el Centro Histórico; la economía de la cultura comienza a ser retomada de forma importante por el sector público. Según Carrión, refiriéndose a las políticas advierte:

Pero los centros históricos no sólo pierden centralidad por los procesos generales, sino también por las políticas urbanas incorrectas. Se vacían de sociedad por las políticas monumentalistas que tienden a privilegiar el denominado patrimonio físico, a poner como destino de la intervención el pasado y a disminuir el rico capital social existente; y las políticas desarrollistas que arrasan con el pasado, incrementan los precios del suelo y fortalecen la gentrificación. (Carrión, 2010, p. 11).

En este sentido, a pesar de no contar con balances precisos, estamos colocados en la recreada dinámica económica del patrimonio. Podemos advertir que la economía de la cultura y la economía pública adquieren mayor relevancia en los procesos de terciarización de la ciudad.

Desde el enfoque de la economía cultural, encontramos en México a estudiosos como Ernesto Piedras (2004, 2005, 2006), quien plantea que el Centro Histórico requiere de un tratamiento específico y distinto del que se otorga a las industrias culturales -“flujos”-, puesto que se le concibe como un “acervo” comparable a naturaleza:

El acervo patrimonial no es susceptible de replicarse, sin embargo, sí de ser tratado con una política económica porque si tú lo circundas de información para divulgarlo al mundo, de acceso con infraestructura, de oferta hotelera, de complementación cultural, tienes un elemento económico muy valioso, que es lo que vemos que funciona en muchos países. (García y Piedras, 2005, p. 96).

En el debate que sostiene Piedras con Néstor Canclini, este último orienta su preocupación hacia el impacto en el patrimonio urbano:

Pienso en los centros históricos de las ciudades, donde se puede reconocer que hubo un momento creativo original. Ahora, cuando se propone que se industrialicen y se comercialicen esos recursos, por ejemplo en relación con el turismo, se discute qué va a ocurrir con la impronta de los siglos, con la densidad histórica, y con el sentido que ese patrimonio tiene para los habitantes del lugar. No existe sólo el valor creativo, sino el de la acumulación temporal y el de la representación sociocultural. (García y Piedras, 2005, p. 96).

La visión conservacionista de lo cultural se rige por el concepto de que produce valor y ello posibilita su acceso en la reproducción del sistema económico (Ramírez, B., 2006). La puesta en valor del patrimonio como recurso cultural es susceptible de introducirse dentro de los mecanismos del mercado. En la sociedad de consumo el patrimonio se transforma en una mercancía, desprendido de su valor y significado histórico y cultural.

Estamos en un escenario de la economía, en los procesos de valoración de los bienes patrimonio. Como bien destaca Canclini: “Ahora es habitual que los procesos culturales sean examinados en relación con inversiones, mercados y consumos” (García y piedras, 2005, p. 11).

En 1982, la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales de la UNESCO planteaba en su Declaración final la “*dimensión cultural del desarrollo*”, afirmando que “*la cultura constituye una dimensión fundamental del proceso de desarrollo y contribuye a fortalecer la independencia, la soberanía y la identidad de las naciones*”. Sin embargo, la puesta en valor del patrimonio evidencia que la dimensión cultural del desarrollo para sostener su protección y conservación, trae consigo importantes transformaciones en la valoración, uso y funciones del casco urbano, tanto en su estructura material como simbólica.

El turismo cultural como práctica social de apropiación del patrimonio, reestructura y revaloriza el territorio, lo resignifica e imprime nuevas formas de apropiación social, cultural y económica. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) clasifica el turismo cultural en: Arquitectura, museos y galerías, gastronomía, productos típicos, ecoturismo, conciertos y actuaciones, artesanía (Quartesan, Romis y Lanzafame, 2007).

Un referente importante se encuentra en la Organización de los Estados Americanos (OEA), la cual estableció, en 1967, las bases de la “puesta en valor” del patrimonio cultural latinoamericano en función del turismo: Los valores propiamente culturales no se desnaturalizan ni comprometen al vincularse con los intereses turísticos y, lejos de ello, la mayor atracción que conquistan los monumentos y la afluencia creciente de admiradores foráneos, contribuye a afirmar la conciencia de su importancia y significación nacional. (OEA, 1967).

El turismo cultural constituye un elemento esencial en el diseño de políticas urbano territorial: “Lo novedoso en esta etapa histórica es que el proyecto monumental nace con un cálculo de explotación económica a largo plazo y que, únicamente, será construido si muestra capacidad para producir beneficios sostenidos y crecientes.” (Lourés Seoane, 2001, p.149).

Sin embargo, la Organización Mundial de Turismo (OMT) reconoce que el análisis del impacto económico en los países en desarrollo es insuficiente ya que la mayoría son de corte macroeconómico; faltan estudios sobre la distribución de estos impactos en las propias localidades y la mayor parte de las investigaciones sobre turismo recaen en la competitividad del sitio. Más grave resulta el carecer de información sobre los Centros Históricos mexicanos declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad, ahora que se trata del binomio ciudad histórica-turismo, es decir, turismo cultural.

Por su parte, las industrias culturales también acusan la falta de estudios sobre economía de la cultura para explicar la participación de México en la economía mundial (García y Piedra, 2005, p. 28).

Se cuentan con algunos análisis como los elaborados por Ernesto Piedra (2004) en este campo, quien utiliza indicadores como PIB, empleo, entre otros. En los últimos años, se dispone de un sistema de información cultural (SIC) por CONACULTA, así como por sus derivados en los Atlas de infraestructura y patrimonio cultural (2010), que resaltan indicadores sobre oferta cultural, prácticas y consumo sobre el patrimonio -monumentos históricos, monumentos artísticos, zonas arqueológicas, etc.-, las industrias culturales -cines, editoriales, etc.-; en forma reciente sobre el patrimonio ferrocarrilero; pero aún exigen de análisis.

En este proceso de reestructuración y revaloración del Centro Histórico, la vivienda ocupa una relevante participación. Fernando Carrión (2000, 2009) destaca que la vivienda es reconocida cuando se deja atrás la concepción conservacionista del monumento aislado y se incorpora en la zona histórica como “pequeño patrimonio”, por ello:

El tema de la vivienda es relativamente nuevo en el tratamiento de los centros históricos y su sola presencia aporta una nueva dimensión de intervención porque incorpora al llamado ‘pequeño patrimonio’, que se define en el contexto general de los conjuntos monumentales, y porque añade un sentido social a la intervención que va más allá del edificio. (Carrión, 2000, p. 21).

La vivienda, recinto más antiguo de la ciudad y principal componente de la vida social del territorio, ahora como patrimonio cumple con esta nueva condición. Por tanto, como patrimonio urbano a la vivienda se le considera como un elemento central de la economía cultural, así la vivienda-patrimonio accede en la reproducción del sistema económico jerarquizado por su valor de cambio y cuyo valor de uso, bajo las nuevas tendencias, estará en función de promover el turismo.

Las viviendas existentes acceden al mercado con acciones de mejoramiento y rehabilitación, se amplía la injerencia de operaciones inmobiliarias por desarrolladores urbanos. En contraparte la carencia de intervenciones han derivado en vivienda abandonadas y derruidas que acceden a la especulación.

En este contexto, la rehabilitación del Centro Histórico ha sido el referente inicial de los procesos de “gentrificación”, en la actualidad cobra mayor alcance territorial y geográfico –cuarta ola³⁶-. Es por tanto un proceso de carácter cultural, económico, social y político. Un proceso que implica una revaloración territorial de áreas deterioradas que al rehabilitarse se destinan a sectores medios y altos, lo cual provoca el desplazamiento de habitantes de sectores económicos bajos.

Según Loreta Lees, Tom Slater y Elvin Wily (citado en Delgadillo, 2010), las explicaciones sobre el proceso de gentrificación se han desarrollado desde el enfoque económico para analizar las inversiones, el diferencial de renta, el papel del mercado y los discursos políticos; se plantean análisis sobre la desvalorización y revalorización del espacio urbano. Otras perspectivas se encaminan al estudio de los cambios culturales y al consumo donde se puntualiza el género, etnicidad, sexualidad, clases sociales, entre otros.

Por el destino o uso principal que puede tener un inmueble como residencia, comercio o servicio una de las clasificaciones de la “gentrificación” corresponde a la turistificación:

... se define como la transformación de barrios en enclaves destinados fundamental o exclusivamente para turistas, a menudo con una oferta de entretenimiento corporativo. La vivienda obrera o popular se sustituye por alojamientos, restaurantes, tiendas y otros servicios para el consumo del turista. (...) En estos procesos hay una fuerte participación de las autoridades locales, quienes ven en el turismo una fuente de divisas económicas. (Delgadillo, 2010, p. 841).

Así, el Centro Histórico estaría inmerso en un proceso de “turistificación”, una reterritorialización del Patrimonio Cultural en función de las actividades turísticas. Según Knafo (1999, p.68) existen tres vectores de turistificación: 1) los turistas, como origen y promotores del despliegue y las prácticas turísticas; 2) el

³⁶ “La primera ola (1968-1972) fue de gentrificación esporádica; la segunda (1978-1988) de expansión; la tercera (1994-1999) de retorno y gran expansión; y la cuarta ola, un proceso en hiperexpansión y mutación.” (Delgadillo, 2010, p. 840, n.2).

mercado, ligado a agentes externos al lugar y 3) los planificadores y promotores territoriales, que representan iniciativas de agentes internos. Emilio Pradilla ya advertía que:

La experiencia del pasado y el presente muestran que las relaciones de Mercado y la libre competencia no garantizan la conservación de los bienes patrimoniales, pues la lógica de la ganancia individual entra en contradicción con la de lo colectivo y social. El patrimonio debe conservar en toda circunstancia su carácter público y de goce colectivo, para lo cual el Estado tiene que mantener un papel de control, regulación y acción directa muy importante, sobre todo en su porción popular y en la escala territorial. (Pradilla, 1996, p.78).

Patrimonio Cultural en el retorno a la ciudad construida

A mediados del siglo pasado fue evidente el deterioro, abandono y decadencia -parcial o total- en la mayor parte de los Centros Históricos, ellos surgen de forma simultánea con su crisis, con su “muerte” a costas (Carrión, 2005).

En América Latina las causas que dañaron sus ciudades coloniales responden a características socio-económicas de la urbanización (Carrión, F., 2006) que afectan la calidad de vida de sus habitantes y "... *va dejando detrás de sí una acumulación inmensa de escombros edilicios y culturales.*" (González Lorenzo, 1999, p. 67).

La UNESCO, a través de sus estados miembros, aprobó lo que se conoce como la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, verificado en 1972, con la intención de proteger el legado cultural y natural de valor excepcional para la humanidad y, así, conservarlo en la memoria de las generaciones futuras.

Para diversos estudiosos y organismos nacionales e internacionales “La ciudad está de regreso” (Bailly, Jensen-Butler y Leontidou, 1996); el “retorno” a la ciudad construida que según Fernando Carrión (2002, 2004 y 2005) es inducido por las nuevas tendencias y políticas urbanas puesto que la urbe adquiere un sentido diferente, se revaloriza su centralidad histórica y se plantean diferentes retos como son la accesibilidad, centralidades interurbanas, simbologías:

Se abren nuevas perspectivas analíticas y mecanismos de intervención en los centros históricos de América Latina, que buscan superar los paradigmas que parten de lo monumental –como hecho inicial y definitivo- abstrayendo los contextos económicos, sociales e históricos. En otras palabras, con este cambio en la urbanización, el centro histórico cobra un peso singular y cambia también su naturaleza. (Carrión F., 2004).

Por su parte, la CEPAL plantea una renovación urbana con base en los valores histórico-culturales; una reorientación de la imagen del Centro Histórico desde la perspectiva de la globalización:

Al principio de los años noventa el urbanismo y las políticas urbanas entran en una nueva perspectiva, con un cambio de dirección con lo cual se pasa de una visión orientada exclusivamente a la expansión periférica a una perspectiva de recuperación y renovación de la ciudad existente.

... el reconocimiento de los valores histórico-culturales de la ciudad como instrumentos para reforzar la identidad urbana para los habitantes de la ciudad y sobre todo en la perspectiva de la globalización en la cual se necesita construir una imagen "vendible" de la ciudad. (CEPAL, 2006).

El plantear un crecimiento centrípeta de la ciudad se privilegia el valor de centralidad simbólica, para Rodríguez Alomá implica: “...por una parte, la implantación en las zonas céntricas de la urbe de aquellos sectores que han sobresaturado las periferias y por otra, un retorno de los intereses inversionistas por la condición de centralidad y prestigio simbólico que ofrecen las áreas más antiguas de la ciudad.” (Rodríguez P., 2002).

Hoy, el entorno urbano se configura por “fragmentos aislados de ciudad” (De Mattos, 2007), un lugar discontinuo y de intersticios espaciales que rompen con la ciudad compacta y devienen en ciudades fragmentadas marcadas por la exclusión social, la segregación espacial y la pérdida de la centralidad urbana.

La “puesta en valor” del Patrimonio Cultural

La denominada “puesta en valor”³⁷ es un concepto que se derivó de las Normas de Quito (1967) para la protección, conservación y uso del patrimonio cultural que corresponde a monumentos y bienes muebles de los países miembros de la Organización de los Estados Americanos (OEA).

En la actualidad, para Marcelo Martín la “puesta en valor” del patrimonio urbano se encuentra vinculado a un proyecto: “... una operación espacial para establecer un orden de ese espacio y jerarquizar sus funciones...” (Martín, 2007, p.6).

Así a la “puesta en valor” del patrimonio se vinculan conceptos tales como Renovación urbana³⁸, Revitalización³⁹, Salvaguardia⁴⁰, Rehabilitación urbana⁴¹, Protección⁴² que, entre otros, definen hacia donde se encamina la “puesta en valor” del patrimonio.

³⁷ Puesta en valor, es un neologismo del francés “Mise en valeur”. Valorización. “Conjunto de disposiciones que se interesan en un monumento, un conjunto monumental, un objeto de arte, un sitio, un paisaje, en vista de hacer perceptibles sus cualidades sin modificarlo.” En Boyer, Mónica “Glosario Sirchal: Términos y conceptos relativos a la revitalización de centros históricos” en Fernando Carrión (Editor), *Centros Históricos en América Latina y el Caribe*, UNESCO, FALCSO-Ecuador, BID, Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia, Ecuador.

³⁸ Renovación urbana: “Operaciones de reestructuración. Substitución sistemática de elementos nuevos sobre los antiguos para responder o acomodarse con una nueva concepción de la ciudad o readaptarse a nuevas necesidades. Regeneración y renovación por transformación y sustitución de elementos de misma naturaleza.” Dictionnaire multilingue de l'aménagement de l'espace, Henry Calsat, Conseil International de la langue française en Boyer, Mónica “Glosario Sirchal: Términos y conceptos relativos a la revitalización de centros históricos” en Fernando Carrión (Editor), *Centros Históricos en América Latina y el Caribe*, UNESCO, FALCSO-Ecuador, BID, Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia, Ecuador.

³⁹ Revitalización: “Proceso que conjuga la rehabilitación arquitectural y urbana de los centros históricos y la revalorización de las actividades ur-banas que en ellos se producen.” En Boyer, Mónica “Glosario Sirchal: Términos y conceptos relativos a la revitalización de centros históricos” en Fernando Carrión (Editor), *Centros Históricos en América Latina y el Caribe*, UNESCO, FALCSO-Ecuador, BID, Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia, Ecuador.

⁴⁰ Salvaguardia: “Lograr que los monumentos o conjuntos monumentales, gracias al mantenimiento de sus funciones originales o de funciones nuevas del mismo orden, formen parte de la historia viva de la ciudad.” Dictionnaire multilingue de l'aménagement de l'espace, Henry Jean Calsat, Conseil International de la langue française en Boyer, Mónica “Glosario Sirchal: Términos y conceptos relativos a la revitalización de centros históricos” en Fernando Carrión (Editor), *Centros Históricos en América Latina y el Caribe*, UNESCO, FALCSO-Ecuador, BID, Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia, Ecuador.

⁴¹ Renovación urbana: “Es una estrategia de gestión urbana que procura recalificar una ciudad existente a través de múltiples intervenciones destinadas a valorizar sus potencialidades sociales, económicos y funcionales a fin de mejorar la calidad de vida de las poblaciones residentes. Ello exige el mejoramiento de las condiciones físicas del parque construido a través de su rehabilitación e instalación de equipamientos, infraestructuras y espacios públicos y manteniendo la identidad y las características del área de la ciudad considerada”. Carta de Lisboa, 1995.

⁴² Protección: “Conjunto de disposiciones jurídicas, administrativas y financieras que permiten mantener los monumentos al amparo de perjuicios de cualquier tipo, en particular de la destrucción, y de organizar las condiciones de su conservación, de su restauración

En este sentido, la lógica de la “puesta en valor” del patrimonio trae consigo operaciones con la creación de un nuevo patrimonio y de nuevos equipamientos económicos y culturales. El recurso patrimonial se transforma en producto para el turismo –hoteles, restaurantes, cafeterías, artesanías- y las industrias culturales - museos, galerías, etc.-.

Se desencadenan intensos cambios de uso y ocupación del suelo de habitación a comercio y servicios, y éste en el llamado proceso de “boutiquización”, se privatiza el espacio público, incluida la vivienda renovada para sectores medios y altos; el Centro Histórico entra en tensión con las nuevas centralidades y corredores urbanos terciarios de la ciudad y metrópolis, según Borja y Castells:

La agorafobia urbana es una enfermedad producida por la degradación o la desaparición de los lugares públicos integradores y protectores pero también abiertos a todos [...] En esta nueva ciudad las infraestructuras de comunicación no crean centralidades ni lugares fuertes, más bien segmentan o fracturan el territorio y atomizan las relaciones sociales (Borja, J. & Castells, M., 1997,1997, p. 2).

La “puesta en valor” del patrimonio cultural opera a través del turismo –comercios y servicios afines- y las industrias culturales relacionadas, en últimas fechas, la vivienda; así en su articulación se configura la puesta en uso del patrimonio, la construcción de un nuevo espacio urbano cultural.

El Centro Histórico, ahora valorizados por su función simbólica-patrimonial, es desprovisto de su heterogeneidad de funciones y usos, como de los valores culturales y urbanos de los que depende su vitalidad, la vida social del territorio. Para Negrón, el Centro Histórico adquiere sentido “... si es culturalmente contemporáneo de su sociedad. Si puede ser un elemento vivo de la ciudad, integralmente incorporado a su dinámica y no simplemente un objeto de disfrute visual.” (Negrón, 1998, p.101).

El desinterés por el Centro Histórico no ha sido la falta de reconocimiento del legado histórico y cultural, sino la desigualdad en su construcción y en su acceso social (García Canclini, 1999). Hoy el pugnar por su revalorización no puede ser la causal del vaciamiento de su estructura social y local. El Centro Histórico es una realidad material y centro vivo, en su origen un “producto social y arquitectónico de la oposición dialéctica entre la hispanidad y la mexicanidad, reproducto destruido y reconstruido por varias generaciones de mexicanos.” (Pradilla, et. al., 1992).

La impronta de la valorización en la periferia son la expansión urbana y la densificación demográfica. En el Centro Histórico, corresponde a una importante renovación urbana vinculada al turismo, acompañada de un decrecimiento de habitantes y de viviendas.

Las repercusiones en los procesos de reestructuración son generalizadas en el Centro Histórico y en su propia ciudad con nuevos patrones de ocupación, con procesos de revalorización territorial diferenciados. Emilio Pradilla destaca que:

En medio de la desindustrialización y terciarización de las metrópolis, las propuestas más aceptadas hoy para la preservación de los centros históricos, son la valorización del patrimonio, entendidas como la transformación de los centros históricos en territorios rentables para la acumulación de capital, mediante la

o de su valorización.” Dictionnaire multilingue de l'aménagement de l'espace, Henry Jean Calsat, Conseil International de la langue française en Boyer, Mónica “Glosario Sirchal: Términos y conceptos relativos a la revitalización de centros históricos” en Fernando Carrión (Editor), *Centros Históricos en América Latina y el Caribe*, UNESCO, FALCSO-Ecuador, BID, Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia, Ecuador.

conversión en objetos del turismo “cultural” internacional, nacional o local. A su favor, cuentan con el argumento real del alto costo de la conservación del patrimonio, solo viable si es rentable. (Pradilla, 2010, p. 31).

Entre las implicaciones que trae consigo la “puesta en valor” del patrimonio cultural se discierne la extinción de talleres artesanales, por la artesanía folklorizante; declinan las actividades productivas, desaparecen equipamientos colectivos -escuelas, estación de ferrocarril-, se desplazan los viejos hospitales, como las matrices financieras, emigra la administración pública. En su lugar, se asiste a la reconversión de vecindades, en grandes hoteles, hoteles-boutique; el comercio tradicional, en comercio de franquicias nacionales e internacionales; iglesias, conventos y grandes casonas, en museos, galerías; calles, en “andadores”; viejas estructuras industriales y vías de comunicación, en centros culturales y de recreación; cementerios, en museos funerarios y mausoleos de hombres ilustres; plazas públicas, en espacios para la elite y el turismo; fuentes, en fuentes “danzarinas”; lo público en privado... en otros términos, implica la reutilización del Centro Histórico a condición de su rentabilidad.

Patrimonio Cultural de Santiago de Querétaro: Impronta de la “puesta en valor”

Como bien señala Coraggio, el territorio: "hace referencia al lugar donde pasan las cosas, donde se capta lo real de manera directa, donde está lo concreto-real, en contraposición a la especulación teórica, los modelos abstractos que simulan la realidad." (Coraggio, 2009, p.1). En este sentido, el estudio del Patrimonio Cultural de la ciudad de Santiago de Querétaro constituye un referente importante en el análisis de los procesos de reestructuración y revalorización contemporánea del territorio.

El 31 de marzo de 1981, el comúnmente llamado Centro Histórico de Querétaro fue decretado Zona de Monumentos Históricos: “Se le otorgó esta categoría en virtud de que conservaba elementos originales del siglo XVI, por su importante participación en la Independencia, en la derrota del Imperio de Maximiliano, por haberse promulgado aquí la Constitución Nacional de 1917.” (Zarate, 2005, p. 117). En 1996, a esta zona monumental se le otorga la declaratoria como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

En la ciudad de Querétaro, a partir de los años sesenta, con el proceso e implantación industrial la ciudad creció aceleradamente y una parte de los sectores locales con mayores recursos económicos se desplazaron a la periferia; sin que ello significara la renuncia a la propiedad, éste hecho constituye un importante detonador para el retorno de inversiones que este sector realiza una vez que el patrimonio está en proceso de revalorización.

En tanto, en esos años, aquella vivienda en renta y desvalorizada fue ocupada por los sectores populares ante la escasa oferta habitacional y el incremento de flujos de migratorios (García Peralta: 1988; Silva, G., 1984); ahora, la habitabilidad resulta afectada por el cambio de uso terciario⁴³. Mientras que una importante cantidad de habitantes de la clase media –propietaria- se mantuvo en su vivienda para aprovechar las ventajas que ofrecía la centralidad urbana, comercial y de servicios, ya que se desempeñaban como comerciantes y profesionistas que trabajaban por cuenta propia (Whiteford, 1964; Icazuriaga, C., 1998; Miranda, 2000); ahora, este sector aún permanece de forma mayoritaria en el territorio (Díaz-Guerrero,

⁴³ Delgado señaló que en 1970 se observa la sustitución del uso de suelo, donde la vivienda está desapareciendo por la valorización comercial de sus predios en el entonces centro urbano (Delgado, 1993: 668).

2008), pero cuyas propiedades tienen un peso importante en la especulación y en el mercado inmobiliario (Díaz-Guerrero, 2013).

En 1998, en los primeros años de la declaratoria como Patrimonio Mundial, se realizó un levantamiento urbano que identificó diversas actividades en los inmuebles, de forma particular en el Perímetro “A” se reportó lo siguiente: Vivienda (63%), Comercio (25%), Infraestructura (4%), Oficinas privadas (4%), Producción, organizaciones sociales, política y administración pública, cultura y recreación obtuvieron un 1% respectivamente y el grupo de ideología menos del 1%. Tan solo en el Primer Cuadro de este perímetro, el 40% correspondió a las actividades de tipo comercial y el 41% a las de uso habitacional (Díaz-Guerrero, 2008). Otra fuente de información señaló que:

La migración de habitantes del Centro Histórico hacia la periferia de la ciudad, ha provocado el cambio de vocación del mismo cambiando el uso habitacional por usos comerciales y de servicios, utilizando menos del 54.6% de los inmuebles, generando un alto grado de deterioro y alteración de estos. (Observatorio Urbano Local, 2007, p.42).

Entre 1990 y 2010, se incrementaron de forma significativa la población y la vivienda tanto en la ciudad como en el municipio de Querétaro. En contratendencia, el perímetro “A” del Centro Histórico muestra un declive según datos censales del INEGI por AGEB’s, puesto que en dicho periodo han dejado de habitar 15 985 pobladores, lo que representa el 27% de residentes; además, se han extinguido 1 483 viviendas habitadas, el 13% del total del parque habitacional. Véase Tabla 1.

Tabla1. Comparativo. Vivienda y Población: Municipio, ciudad, Centro Histórico

	MUNICIPIO DE QUERÉTARO		CIUDAD DE SANTIAGO DE QUERÉTARO		CENTRO HISTÓRICO. PERÍMETRO "A"	
	VIVIENDA	POBLACIÓN	VIVIENDA	POBLACIÓN	VIVIENDA	POBLACIÓN
1990	89 503	456 458	89 425	454 618	9 689	42 942
2000	142 624	641 386	120 451	536 463	9 228	35 607
2010	205 925	801 940	205 832	626 495	8 206	26 957

Fuente: Elaboración propia con base en información del INEGI, Censo de Población y Vivienda, 1990, 2000, 2010. Censo por AGEB: 1990, 2000 y 2010.

Asimismo, el uso residencial del Centro Histórico resulta afectado por el 27% de viviendas deshabitadas (2 224 viviendas) del total del parque habitacional en el perímetro “A”, según nuestros cálculos con base en información del Censo 2010; porcentaje superior al nacional y estatal que representó el 14% de las viviendas. Se supondría que en este parque deshabitado se localizan viviendas abandonadas, según el INAH (2012) asciende el reporte a 72 casas principalmente ubicadas en las calles de Gutiérrez Nájera y 5 de Mayo⁴⁴ que corresponden al barrio de La Cruz del perímetro “A”.

La Delegación del INAH Querétaro ya había señalado que:

Frente a la imagen de un centro histórico habitado y habitable, que preserve su tejido social, sus tradiciones y su vitalidad cultural, nos enfrentamos con una problemática caracterizada por: La terciarización paulatina

⁴⁴ Se alude que cuatro de estas viviendas fueron compradas con el fin de construir condominios.

de los usos y el destino de los inmuebles, la disminución neta del número de habitantes y la pérdida de densidad poblacional del centro histórico, el abandono de algunos inmuebles, afectando la imagen, la seguridad y habitabilidad del centro histórico, la progresiva elitización de los ocupantes del centro histórico, aunada con la especulación inmobiliaria. (Prieto, 2010).

¿Gentrificación del Centro Histórico?: Un giro cultural y social

De aquellas perspectivas analíticas sobre gentrificación que se enfocan en los cambios culturales y el consumo, destacan el carácter de género y generacional en razón de las nuevas configuraciones familiares o bien la recomposición de los hogares y donde los principales actores son los jóvenes, mujeres y gays en las explicaciones. Encontramos lo siguiente en el Centro Histórico de la ciudad de Santiago de Querétaro:

El Censo 2010 registró que el 57% de sus habitantes son mujeres, cifra superior al 51.2% nacional (INEGI, 2010) y 51.5% estatal (INEGI, 2010).

El 69% (17 943) de los residentes nació en la entidad; sin embargo, es considerable que 7 975 personas nacieran en otra entidad y radiquen en el Centro Histórico, en términos de la movilidad territorial hacia Querétaro y en particular a esta zona de la ciudad, puesto que impacta en la composición poblacional.

Resulta representativo el envejecimiento de la población en la zona de estudio, ya que concentra el 18% de la población de 60 años y más, con ello un 38% de hogares censales con jefa (e) en este grupo de edad.

Con una pequeña diferencia, predominaron los 3 976 hogares con jefa (e) de 30 a 59 años. Pero cabe hacer notar que estos hogares se integran con una mayor población (13 733 personas).

El Censo 2010 registró 111 hogares censales indígenas -el 1% del total de hogares censales (7 967)- que integran una población total de 370 personas. Los hogares se encuentran distribuidos por todo el perímetro "A"; sin embargo, en el rango entre 11 a 19 hogares, éstos se localizan principalmente en los barrios de La Cruz y San Francisquito (excluido de la zona monumental) y en el Primer Cuadro.

En términos de la situación conyugal de los residentes del Centro Histórico, se identificó que de cada 10 habitantes: 5 son solteros, 4 casados o unidos y 1 estuvo casado o unido de 12 años y más.

El 96% de la población económicamente activa (PEA) era población ocupada, solo el 4% población desocupada.

El promedio de ocupantes por vivienda decrece: si bien en el estado de Querétaro pasó de 5.4, en 1990 a 4 en promedio, en 2010 (INEGI, 2010); en el perímetro "A" del Centro Histórico se agudizó, según nuestros cálculos, de 4.05, en 1990 a 3.49 en 2000; mientras que se llegó a 2.88 habitantes, en 2010.

En este sentido, resulta interesante la reestructuración social y territorial en cuanto implica que en el Centro Histórico, según nuestros cálculos, la densidad de población en 2010 fue de 95 habitantes por hectárea (Hab/ ha), con una superficie en el perímetro "A" de 249 ha. Densidad que muestra un decrecimiento a partir de 1990, 157 hab/ ha. La actual composición demográfica es predominantemente de mujeres, hogares jóvenes entre 30 a 59 años de edad y solteros; además, con un promedio de tres integrantes por vivienda. Entonces ¿están ya las condiciones de gentrificación? De cualquier forma ello plantea nuevas formas de relaciones sociales y culturales en la apropiación y uso del territorio que habrá de profundizarse.

En cuanto a la perspectiva económica en el proceso de gentrificación se identifica una amplia brecha entre los gestores para la recuperación del Centro Histórico y la vivienda en el mercado. No es cuestión de desajuste, sino de lógicas distintas y contradictorias que se condesan en el territorio.

Para conocer el mercado de la vivienda –en renta y en venta-, se utilizaron dimensiones de la metodología propuesta por Kunz (2001)⁴⁵. El comparativo de las ofertas en medios publicitarios y las ofertas de inmuebles localizados en campo en el mercado habitacional, nos arrojó que la vivienda en renta escasamente se oferta en medios publicitarios; por el contrario resulta abundante su promoción colocada sobre los propios inmuebles.

La vivienda en venta encuentra en los medios publicitarios una mayor presencia, además de que se encuentran mediadas por la participación de inmobiliarias que cuentan con sus propias páginas digitales y acceso a otros medios masivos de comunicación.

Es de notarse que por el tamaño del inmueble y a una mayor proximidad hacia los sitios y plazas públicas emblemáticas, el precio de la vivienda se incrementa. Las obras públicas favorecen el incremento de los predios, en últimas fechas se aprecian en los casos de los barrios de San Sebastián, Santa Rosa y La Cruz; éste último con una importante incremento y expansión de hoteles, restaurantes y bares en la zona.

Los precios mínimos y máximos en cada zona de estudio, presentan variaciones importantes –en medios publicitarios-, a excepción del barrio de San Sebastián que oferta inmuebles con precios semejantes. Véase Tabla 2.

Zona	Precios (por mill)
La Cruz	2 500 - 28 000
Primer Cuadro	1 800 - 150 206
Sta. Rosa	2 550 - 114 564
San Sebastián	2 400 - 4 000

Fuente: Elaboración propia con base en información del monitoreo de ofertas de vivienda en venta y vivienda en renta en medios publicitarios, enero-junio 2013.

Como se observa, los precios de la vivienda en venta resultan de difícil acceso para la mayor parte de la población que decida residir en el Centro Histórico. Razón por la cual el mercado tiende a buscar inversionistas al promover su oferta principalmente para servicios y comercios, mientras que la demanda de vivienda en la ciudad se incrementa y solo aquellos con un poder adquisitivo alto podrían adquirir la vivienda para su habitación.

⁴⁵ Se estableció una segmentación de unidades territoriales que corresponden a las delimitaciones del Primer Cuadro y barrios tradicionales del perímetro “A” de la Zona de Monumentos Históricos. Asimismo, se empleo la técnica de monitoreo que consiste en recopilar, procesar la información y comparar: las ofertas en medios publicitarios, las ofertas de inmuebles localizados en campo y las ofertas de éstos en el mercado. (Díaz-Guerrero, 2013).

En este contexto, el promedio del precio de la vivienda en venta resulta elevado, principalmente en el Primer Cuadro debido a que en su inventario dispone de un mercado con inmuebles con alto costo.

La vivienda en el mercado, según las ofertas de inmuebles localizados en campo, tiene mayor presencia con un total de 84 viviendas: 48 en venta, 30 en renta y 6 en venta o renta.

La mayor oferta se localiza en el barrio de La Cruz, con el 26% (22 viviendas), en forma descendente: San Sebastián, 20% (17 viviendas); Santa Rosa, 19% (16 viviendas); Finalmente, el Primer Cuadro y Santa Ana, con 15 viviendas, respectivamente. La vivienda en venta representa el 56% del tipo de operaciones; mientras que la vivienda en renta el 37% y ambas, el 7%.

Una característica en la oferta de la vivienda en el Centro Histórico es precisamente el énfasis en vivienda remodelada o rehabilitada, así como el buen estado de conservación debido a que se trata principalmente de vivienda usada, a la que además se le agrega un valor extraordinario por su antigüedad. Sin embargo, también se deja un alto porcentaje de viviendas para su remodelación, principalmente dirigido hacia inversionistas en los barrios tales como San Sebastián, Santa Ana y Santa Rosa.

El mercado habitacional se realiza preferentemente entre particulares, pero esta práctica tiende a desaparecer por la fuerte presencia de intermediarios en las operaciones de compra-venta y arrendamiento. Lo anterior se refleja en el 40% de la vivienda en venta y en el 33% de la vivienda en renta.; así como en el 43% de los casos de ambas ofertas.

Las 26 inmobiliarias que promueven las ofertas de vivienda se localizaron en cada barrio y en el Primer Cuadro del perímetro "A". La mayor parte de ellas solo ofertan un inmueble. Existen 17 promociones hacia el mercado de la compra-venta; 10 más hacia la vivienda en renta; otras 3 para la venta o renta de inmuebles.

El Censo 2010 reportó que en el perímetro "A" existen 2 224 viviendas deshabitadas, lo que representa el 21% del total del parque habitacional; en promedio, el 18% de las viviendas se encuentran deshabitadas⁴⁶. En el 2013, solo el 4% del total de las viviendas se encuentran en el mercado, lo que hace suponer el alto porcentaje de predios que podrían encontrarse en estado de especulación.

Retención poblacional o densificación en el Centro Histórico: Políticas públicas del Patrimonio Cultural

El desplazamiento de habitantes y la disminución de la vivienda en el Centro Histórico son generalizados, a consecuencia del crecimiento terciario vinculado al turismo; de tal forma que impacta en los procesos de uso del patrimonio, como se reconoce en el Plan de Manejo y Conservación de la Zona de Monumentos Históricos de Santiago de Querétaro (PMCZMHSQ):

El círculo de la comercialización inducido por el turismo y la concentración de actividades de administración gubernamental, incrementa las actividades comerciales lo que induce la sustitución de usos de suelo habitacionales por comerciales y de servicios. Esto provoca que el deterioro del área histórica se acelere y se incremente la problemática de la movilidad y déficit de estacionamientos. (IMPLAN, 2011, III pp. 41-42)

El "uso mixto" a la totalidad de la Zona que permite la expedición de licencias para usos de suelo comercial y de servicios de manera indiscriminada, según Yanet Lezama-López (2008), es otro factor que estimula el cambio y pérdida del uso habitacional en el Centro Histórico de Querétaro.

⁴⁶ Según el Censo 2010, son las 4.9 millones de viviendas deshabitadas, lo que representa el 14% del parque habitacional nacional – más de 5 millones- y de éstas el 60% de las viviendas se concentra en localidades urbanas (INEGI, 2010b).

Sin embargo, las políticas patrimoniales como la gestión se han aplicado discrecionalmente entre la zona monumental y los barrios tradicionales. Las acciones de conservación permiten la revaloración de determinadas áreas patrimoniales mediante inversiones de rehabilitación, que se ejercen sobre inmuebles y plazas públicas de interés turístico, comercial y cultural. Encontramos calles, transformadas en andadores; nuevas instalaciones, como el cableado subterráneo; que -entre otros- resultan de los programas de “fachadismo”, dominantes en estas políticas (Díaz-Guerrero, 2008). Así, en el Plan de Manejo se destaca que: *“Pero es evidente que no se puede pretender atraer a los intereses del turismo cultural si no es con una correcta conservación, puesta en valor y adecuada utilización de dicho patrimonio”*. (IMPLAN, 2011, III p. 21).

Ahora, se busca que la habitabilidad se coloque en función de la “puesta en valor” del turismo puesto que con ello se logrará afianzar la “cultura” del sitio que se promueve. Se trata, entonces, de estimular la coexistencia de la vivienda con equipamientos comerciales y de servicios establecidos y semifijos para el turismo cultural. Ante este nuevo escenario, tiene un peso significativo el mercado inmobiliario, puesto que moviliza la venta o renta de vivienda usada, así como la aún escasa construcción de vivienda nueva.

Se está a la espera de la intervención del Estado en materia de vivienda. En los antecedentes del Plan de Manejo del Centro Histórico se señala que en 2008, la Secretaría de Desarrollo Sustentable comprometió desarrollar un Programa de redensificación de la zona de monumentos y barrios tradicionales para la ciudad de Santiago de Querétaro. Esta propuesta se derivaría de las recomendaciones del Plan Parcial de Desarrollo Urbano. Se pretende diseñar un programa y reglamentar la promoción de la vivienda que: *“... evite el deterioro y sustitución de las zonas habitacionales promoviendo la inversión de particulares y desarrolladores inmobiliarios”*. (IMPLAN, 2011, I p.9).

Mientras que en la política de Consolidación Urbana del Plan de Manejo establece que:

- Promoción de la habitabilidad residencial en la Zona de Monumentos Históricos, favoreciendo la inversión en la reutilización de los monumentos históricos para vivienda tipo residencial medio y alto.
- El mantenimiento de su función como lugar de residencia de la población, regulando el uso del suelo a fin de viabilizar acciones de conservación y revitalización urbanas, alentando la inversión pública y privada en la edificación de viviendas, para revertir la tendencia al despoblamiento que actualmente se presenta en la Zona de Monumentos Históricos.
- La desconcentración funcional del perímetro “A” de la ZMHQ, reduciendo su sobreutilización y alentando de manera permanente el desarrollo descentralizado sin pérdida de su carácter de centralidad representativa y potencializando su competitividad turística sin demérito de su habitabilidad. (IMPLAN, 2011, III. 17).

A reserva de profundizar, se observa un proceso de inducción hacia la gentrificación puesto que se pretende la instalación de vivienda para el sector medio y alto. Así como una mayor presencia del vínculo entre el sector público y privado para la inversión en vivienda y potencializar la actividad del turismo en los procesos de habitabilidad. Esto último, podemos identificarlo, además, en el señalamiento que se hace sobre: *“Deben respetarse los derechos e intereses de los habitantes de la ZMHQ y los barrios tradicionales de su contexto, respecto al uso de los espacios públicos y sitios significativos para ellos y para las prácticas de sus expresiones culturales, dentro del contexto turístico, preservando su autenticidad e integridad.”* (IMPLAN, 2011, III p. 41). Para la gestión de la conservación del patrimonio y las actividades turísticas se propone: *“... ”*

establecer una red de prestadores de servicios turísticos con la participación de los habitantes del sitio, estableciendo modelos de investigación, difusión y conservación de la cultura local para garantizar su trascendencia a las generaciones. “ (IMPLAN, 2011, III p.41).

Conclusión

En general, hay una ausencia de análisis sobre la vivienda en relación con el turismo y las industrias culturales; así como de un incipiente y nuevo marco de actuación de la puesta en uso del patrimonio con la exigencia de que esté habitado el Centro Histórico para incrementar el valor turístico y preservar, así, inmuebles, usos y costumbres. Tendencia que estimula y fortalece el Banco Interamericano de Desarrollo (BID, 2009).

Se advierte que con la turistificación en el CHQ cambia la actividad comercial y de servicios, cuyas consecuencias son el desplazamiento de vecinos, cambios de población, una nueva forma residencial para sectores de mayores recursos económicos, nuevos consumos y estilos de vida. Además, de las transformaciones del uso del espacio público, los mercados que, entre otros, se busca rentabilizar económicamente el territorio; una reapropiación y resignificación sociocultural y económica del territorio urbano.

Bibliografía

- Bailly, Jensen-Butler y Leontidou (1996). “Changing Cities: Restructuring; Marginality and Policies in Urban Europe”, *European Urban and Regional Studies*, 3 (2) pp. 161-176.
- Borja, J. & Castells, M., 1997, La ciudad multicultural; En Borja, J. & Castells, M., *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, España: Grupo Santillana de Ediciones.
- Boyer, Mónica “Glosario Sirchal: Términos y conceptos relativos a la revitalización de centros históricos” en Fernando Carrión (Editor), *Centros Históricos en América Latina y el Caribe*, UNESCO, FALCSO-Ecuador, BID, Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia, Ecuador.
- Carrión, F. 2000. *Los lugares o flujos centrales: los centros históricos urbanos. Serie Medio ambiente y desarrollo*, CEPAL, Naciones Unidas, Chile. Disponible en: <http://www.cepal.org>
- _____. 2005. “El centro histórico como proyecto y objeto de deseo” en *EURE (Santiago)*, Agosto, Vol. 31, núm. 93, p.89-100. ISSN 0250-7161. Chile.
- _____. 2009. La centralidad histórica: entre el nacionalismo del pasado (monumento) y el sentido social de hoy (centro vivo). *Centro-h, Revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos*, No. 3, abril. Disponible en: <http://www.revistacentro-h.org/pdf/35.pdf>
- _____. 2010, *Balance del proyecto de sostenibilidad social del centro histórico de Quito*, consultado el 10 de marzo 2013 en: http://portal.unesco.org/shs/en/files/5710/10899898601balance_proyecto_quito.pdf/balance_proyecto_quito.pdf
- CEPAL, (2006). “Rehabilitación de áreas centrales: problemas y oportunidades”, *Renovación de áreas urbanas centrales*, División de Medio Ambiente y Asentamientos Humanos, Cooperazione Italiana. [En Línea]. Disponible en: <C:\Documents and Settings\Pc39\Mis documentos\ARTICULOS CH\Renovación de áreas urbanas centrales cepal.htm>.

- Coraggio, J.L. Territorio y economías alternativas. En *I Seminario Internacional de Planificación Regional para el Desarrollo Nacional "Visiones, desafíos y propuestas"*, La Paz, Bolivia, 30 y 31 de julio de 2009.
- Cuenin, Fernando (2009). *Patrimonio Cultural y desarrollo socioeconómico: la recuperación de las áreas centrales históricas*. Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- De Mattos, C., 2007, *Modernización capitalista y revolución urbana en América Latina: cinco tendencias genéricas*. Ponencia presentada en el *Seminario Internacional Perspectivas para América Latina*, Medellín, Colombia.
- Delgadillo-Polanco, Víctor, 2010, *Reseña de "Gentrification"* de Loreta Lees, Tom Slater y Elvin Wily. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. X, núm. 34, pp. 835-846, El Colegio Mexiquense, A.C. México
- Díaz-Guerrero Galván, E. 2008, *Sociedad, territorio y patrimonio: El Centro Histórico de la ciudad de Santiago de Querétaro*. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- _____. 2013. La vivienda en la revalorización del patrimonio urbano: inserción e impacto en *Transformaciones del Centro Histórico: Balance y perspectivas*. PROMEP, En Mimeo.
- García Canclini, Néstor y Ernesto Piedras Fiesta (2005). *Las industrias culturales y el desarrollo de México*, México, Siglo XXI. (En línea) Disponible en:
<http://es.scribd.com/doc/23799236/Libro-Nestor-Garcia-Canclini-Ernesto-Piedras-Industrias-Culturales>
- García Canclini, Néstor. "Los usos sociales del Patrimonio Cultural" en Aguilar Criado, Encarnación (1999) *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, España, pp. 16-33
- García Peralta, B. 1988. *La actividad inmobiliaria en la ciudad de Querétaro: 1960-1982*. Cuaderno de Investigación Social, núm. 17, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Icazuriaga Montes, C. 1998. *Nuevas costumbres y viejos hábitos de la clase media de la ciudad de Querétaro*. Coord. Gabriel Muro en *Ciudades provincianas de México. Historia, modernización y cambio cultural*, Colegio de Michoacán, México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 1990. *Censo de Población y Vivienda (AGEB)*. Querétaro. México.
- _____. 1995. *Conteo de Población y Vivienda*. Querétaro. México.
- _____. 2000. *Sistema para la Consulta de Información Censal (SCINCE por AGEB)*. Querétaro de Arteaga. México.
- _____. 2005. *Conteo de Población y Vivienda (AGEB)*. Querétaro. México.
- _____. 2010. *Censo de Población y Vivienda (AGEB)*. Querétaro. México.
- Knafou, Rémy. *Turismo e território. Por uma abordagem científica do turismo*. In Rodrigues, A. *Turismo e Geografia. Reflexões Teóricas e Enfoques Regionais*. São Paulo: Hucitec, 1999, p.62-74.
- Instituto Municipal de Planeación (IMPLAN), 2011, *Plan de Manejo y Conservación de la Zona de Monumentos Históricos de Santiago de Querétaro (PMZMHSQ)*, Municipio de Querétaro, Querétaro, México.
- _____, 2007, "Centro Histórico" en *Revista Observatorio Urbano local*, número 3, *Observatorio Urbano local*, número 1, Municipio de Querétaro, Querétaro, México.
- Journal of Cultural Economics*, 2002.
- Kunz Bolaños, I. 2001. *El Mercado Inmobiliario Habitacional de la Ciudad de México*. Facultad de Arquitectura, UNAM, Plaza y Valdés, México.

Lezama-López, Yanet, 2008, *Las políticas de planeación de usos del suelo y la conservación integrada de las Zonas de Monumentos Históricos (ZMHs)*, México, (En línea) Disponible en:

[http://www.researchgate.net/publication/41037061_Las_politicas_de_planeacin_de_usos_del_suelo_y_la_conservacin_integrada_de_las_Zonas_de_Monumentos_Histricos_\(ZMHs\)_Land_Use_Policies_and_the_Integrated_Conservation_of_the_Historical_Monuments_Zones](http://www.researchgate.net/publication/41037061_Las_politicas_de_planeacin_de_usos_del_suelo_y_la_conservacin_integrada_de_las_Zonas_de_Monumentos_Histricos_(ZMHs)_Land_Use_Policies_and_the_Integrated_Conservation_of_the_Historical_Monuments_Zones)

Lourés Seoane, María Luisa (2001). "Del concepto de "monumento histórico" al de "patrimonio cultural". *Ciencias Sociales*, Vol. I., núm. 94, Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 141-150

Martín Guglielmino, Marcelo (2007). La difusión del patrimonio. Actualización y debate en *e-rph*, *Revista electrónica del Patrimonio* n° 1, diciembre, España, (En línea) Disponible en:

<http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/difusion/estudios/articulo.php>

Miranda Correa, E. 2000. *Políticas públicas y Grupos privados en el Desarrollo de Querétaro*. Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas. UNAM, México.

Municipio de Querétaro, Presidencia 2006-2009, (2007). *Plan Parcial de Desarrollo Urbano para la Zona de Monumentos y Barrios Tradicionales de la Ciudad de Santiago de Querétaro (PPDUZMBQ)*. Versión abreviada. *La Sombra de Arteaga*. Querétaro, México. [En línea]. Disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/QUERETARO/Municipios/Queretaro/8plan.pdf>

Negrón, Marco, 1998, "Historia, cultura, ciudad y arquitectura en las metrópolis contemporáneas de América Latina" en *Urbana*, vol. 3, núm. 23, Venezuela.

Piedras Fiesta, Ernesto (2004). ¿Cuánto vale la cultura? Contribución Económica de las Industrias Protegidas por el Derecho de Autor en México, CONACULTA, CANIEM, SOGEM, SACM, México.

_____ (2006). *Industrias y patrimonio cultural en el desarrollo económico de México*. Cuicuilco, septiembre-diciembre, año/vol. 13, núm. 038, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México. Pp. 29-46. (En línea) Disponible en:

<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/351/35103803.pdf>

Pradilla Cobos, Emilio, (1996). "Lo privado y lo público en el patrimonio del siglo XX en América Latina" en *Memorias Seminario sobre la conservación del patrimonio del siglo XX*. México, ICOMOS y Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

_____ y Ana María Durán, et. Al. (1992). *La recuperación democrática y popular del Centro Histórico de la ciudad de México*. México. (Mimeo.).

_____, 2010, *Los Centros Históricos en las Metrópolis de hoy*, consultado el 10 de marzo 2013 en:

<http://www.emiliopradillacobos.com/articulos/Los%20Centros%20Historicos%20en%20las%20Metropolis%20de%20Hoy.pdf>

Prieto, Diego, 2010, "Un análisis del centro de la ciudad de Querétaro" en *El oficio de historiar*, *Diario de Querétaro*, Querétaro, México, (En línea) Disponible en:

<http://eloficiodehistoriar.com.mx/2010/04/20/un-analisis-del-centro-de-la-ciudad-de-queretaro/>

Ramírez, Blanca, (2006). "Del funcionalismo industrial al de servicios: ¿la nueva utopía de la metrópoli postindustrial del valle de México?" en *EURE (Santiago)*. Chile, mayo, vol.32, núm. 95, p.61-74, ISSN 0250-7161.

Rodríguez Alomá, Patricia, (2002). “Documento de trabajo. Un nuevo enfoque para el manejo de áreas antiguas. Acercamiento a un estudio comparativo entre diversas experiencias regionales.” en *Reunión de Expertos. Proyecto Gestión Integral del Patrimonio Cultural*. Buenos Aires, Argentina, 8 y 9 de abril. UNESCO, OEI. [En línea]. Disponible en:

<http://www.unesco.org/cu/Documentos/INFORME%20Patricia%20Rodriguez.doc>

Rosas Mantecón, Ana María, 1990, “Rescatar el centro. Preservar la historia” en *Centros Históricos*, Revista *Ciudades*. Año 2, núm. 8, octubre-diciembre. México, Red Nacional de Investigación Urbana.

Quartesan, Romis y Lanzafame (2007). *Las industrias culturales en América Latina y el Caribe: Desafíos y oportunidades*. Documento de trabajo, BID.

Silva, G. (Comp.). 1984. *Movimientos sociales en Querétaro*. UAQ, México.

Springer Netherlands (2002). *Journal of Cultural Economics*. ISSN: 0885-2545 ISSN: 1573-6997. (En línea) Disponible en:

<http://www.springerlink.com/content/100284/>

Throsby, D. y Klamer, A. (2001). “Capítulo 8: La factura del pasado: La economía del patrimonio cultural” en *Informe mundial sobre cultura 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Centro UNESCO de Montevideo, Uruguay. (En línea) Disponible en:

<http://es.scribd.com/doc/56928514/Unesco-Informe-mundial-sobre-la-cultura-2000-2001>

Whiteford, Andrew H. 1964. *Two Cities of Latin America*. Doubleday Anchor Boo., USA.

Zarate Miguel, Guadalupe (2005). “La noción de patrimonio cultural mexicano y el Centro Histórico de Querétaro” en Daniel Valencia Cruz (coordinador), *El estudio y la conservación del patrimonio histórico de Querétaro*. Vol. II, México, INAH-Querétaro.

Entre cuevas y ojos de agua: espacios simbólicos en la construcción de la identidad de los pueblos originarios tojolabales

Andulio Álvarez García

Estudiante de licenciatura en la Universidad Intercultural de Chiapas sede Las Margaritas.
alvarez92_@hotmail.com

José Oliver Velasco García

Estudiante de licenciatura en la Universidad Intercultural de Chiapas sede Las Margaritas.
chich_vego@hotmail.com

Elías López Méndez

Estudiante de licenciatura en la Universidad Intercultural de Chiapas sede Las Margaritas.
elias_nov@hotmail.com

Resumen

El trabajo aborda el tema de los lugares sagrados desde una perspectiva de los propios actores sociales así como las prácticas culturales que se realizan en torno a ellas, en donde se manifiesta la religiosidad y el sincretismo religioso como proceso en la construcción de la identidad cultural.

Es decir, se proyecta la intersubjetividad entre el hombre y la naturaleza articulados a través de mitos y rituales que explican la relación del ser social y el contexto donde se habita. Por lo tanto, los lugares sagrados son espacios simbólicos de convivencia entre los integrantes de la colectividad. No obstante, lo escrito forma parte de la cosmo-percepción mesoamericana de los pueblos originarios.

Para ello, los propios actores sociales posibilitan la existencia de estas prácticas culturales a través de la oralidad y trascender a las generaciones posteriores, fungiendo como protagonistas principales los padres y ancianos de la comunidad. Los rituales que se llevan a cabo en los lugares sagrados, constituyen conocimientos ancestrales relacionados en cierta medida con prácticas de la ortodoxia católica. Por lo tanto existe un proceso histórico en la construcción de la identidad de los pueblos influenciado por agentes endógenos y exógenos posibilitando la transformación del tejido socio-cultural.

De esta manera, entre los tojolabales los espacios simbólicos se han convertido y siguen convirtiendo en espacios de intersección y petición con la deidad como forma simbólica en la búsqueda de abundancia en las cosechas y el bienestar en la vida de los sujetos.

Palabras clave: lugares sagrados, simbólico, identidad, sincretismo religioso, religiosidad e intersubjetividad.

Abstract

The paper addresses the issue of the holy places from the perspective of the social actors and cultural practices that are made about them, where religiosity and religious syncretism as a process in the construction of cultural identity is manifested.

That is, intersubjectivity between man and nature articulated through myths and rituals that explain the relationship of social being and the context in which one lives is projected. Therefore, the holy places are symbolic space of coexistence among members of the community. However, the writing part of the Cosmo-perception of indigenous Mesoamerican peoples.

To do this, the social actors themselves allow the existence of these cultural practices through orality and transcend the generations, serving as main characters parents and community elders. The rituals that are performed in sacred places, ancient knowledge are related to some extent with practices of Catholic orthodoxy. Therefore there is a historical process in the construction of the identity of people influenced by endogenous and exogenous agents enabling the transformation of the socio-cultural fabric.

Thus, among tojol-ab'ales symbolic spaces have become and are becoming spaces of intercession and petition with the deity as symbolically in search of bountiful harvest and prosperity in the lives of the subjects.

Keywords: sacred, symbolic, identity places, religious syncretism, religious, intersubjectivity and orality.

El lado histórico de la actualidad.

La constitución política de los estados unidos mexicanos reconoce la composición pluricultural del país, el capital social y cultural es sustentado por los pueblos indígenas que habitan dentro de la demarcación geográfica del estado mexicano, actualmente se registra la existencia de 62 pueblos indígenas, sin embargo, dentro de esta diversidad se encuentra inmerso una gran gama de prácticas y conocimientos culturales que hacen de cada grupo un aspecto singular en el modelo de vida.

La entidad federativa con mayor índice de población indígena es Chiapas. Debido a la amplitud del tema, el trabajo se restringe en la descripción de un grupo étnico, los tojolabales o tojol winik, *“hoy en día, 90 por ciento de los 37 667 Tojolabales que viven en el sureste de Chiapas se localizan en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, el resto se distribuye de forma dispersa en los municipios de Comitán, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, La Independencia y La Trinitaria”* (Cuadriello y Megchún, 2006:)⁴⁷.

Los registros históricos de este grupo social son escasos, en revisiones de la literatura colonial y contemporánea, Ruz plantea que los Tojol ab'ales provienen de Guatemala expulsados por los Chuj tras la pérdida de una batalla por el control de unas minas de sal, este postulado hace evidente la cercanía lingüística que se tiene con esta etnia. Esta *“supuesta inmigración de los tojolabales es una hipótesis muy interesante, cuya comprobación aclararía las erráticas menciones coloniales y las confusiones acerca de la lengua. Es, sin duda, la hipótesis más viable para explicar la situación actual de los tojolabales y su obvia cercanía con los Chuj y Kanjobales”* (Fábregas, 2012: 66). El postulado de Fábregas apoya el planteamiento de Ruz en el que pretende explicar la existencia de una relación armónica entre los Chuj y los tojolabales, es

⁴⁷ Debido a los escasos estudios de este grupo étnico no existe un dato exacto del número de hablantes de la lengua tojolabal. En 1990 el INEGI registra 35,211 hablantes del idioma.

decir, después de la batalla sobre el control de las minas, los tojolabales fueron expulsados de Guatemala buscando asentamientos en territorios chiapanecos. Cabe suponer que la cercanía lingüística entre estos grupos se debe a la convivencia de los hablantes de ambos idiomas.

Otro protagonista que aportó cuestiones históricas y culturales de los tojolabales fue Lenkersdorf quien *“plantea hipotéticamente que fue en el preclásico tardío (del 300 a.c. al 300 d.c) cuando los tojolabales se separaron de los Chuj, con quienes están emparentados lingüísticamente”* (en Cuadriello y Megchún, 2006:11), el mismo autor, argumenta la presencia de la población en las regiones de Comitán⁴⁸ al momento de la llegada de los españoles. Como se ha mencionado con anterioridad, la ausencia de la parte histórica de los tojolabales es un factor que dificulta una descripción más concreta sobre los orígenes y los asentamientos de este grupo sociocultural.

Separado de la historia anterior, surge otro momento histórico en la vida de los tojolabales, el periodo finquero o época de las haciendas, un sistema de dominación indígena sustentada en el crecimiento de los grandes terratenientes que encuentra su fin en la década de los 70's con la reforma agraria efectuado por el gobierno mexicano de Lázaro Cárdenas.

El periodo finquero representa para el pueblo un momento histórico, en el que se crea y se recrea diversas manifestaciones que identifican el pensamiento de los tojolabales contemporáneos, sin embargo, los rasgos de la visión prehispánica se encuentran presentes en los diversos quehaceres de la población, representados a través de rituales, prácticas en la vida cotidiana o expresiones del lenguaje desde el sentir tojol ab'al.

A pesar de la incertidumbre sobre los rasgos históricos del pueblo, la tradición oral ha formado parte fundamental en la reconstrucción de los conocimientos culturales que poseen, debido a ello, investigadores sobre la materia, han recreado el pensamiento tojolabal a través de su cosmovisión, entendida ésta como *“la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en el que sitúan la vida del hombre”*(Broda en Moreno, 2006: 16).

Por tal motivo, su perspectiva ha estado fuertemente entrelazada con el entorno donde habitan, no obstante, sus actividades y su conocimiento al medio natural son la base esencial para plantear una intersubjetividad entre el hombre y la naturaleza, debido a ello, la comunidad tojolabal mantienen un sistema de creencias que los caracteriza con otros grupos culturales.

Es de vital importancia argumentar que este sistema de creencias se sustenta en una religiosidad que permite concebir *“aquella percepción grupal y/o colectiva proveniente de una concatenación de imágenes que generan sentido, tanto de pertenencia como existencial, a grupos y a personas dadas, lo que permite que dicha población logre comunalizarse, es decir, llevar al ámbito de lo sagrado la relación interna de un grupo dado, cristalizado en ideas, opiniones, percepciones”*(Gutiérrez, 2010: 175), de acuerdo a ello, la población tojolabal encuentran sentido en la vida con el universo a través de determinadas prácticas culturales y

⁴⁸ El asentamiento más antiguo donde pueden ser ubicados los tojolabales, es aquel que se conoció como Pantla, ubicado en la parte norte del municipio de Las Margaritas (entre los actuales ejidos de Veracruz y La Libertad). La localización geográfica del grupo se dificulta en la medida en que durante la colonia aun los españoles encargados del proceso evangelizador tuvieron pocos recursos e interés, para ahondar en las diferencias de las múltiples lenguas mayenses. De ahí parte la polémica y nebulosa relación entre la o las lenguas representadas por el tojolabal, el chañabal y el coxoh. La discrepancia entre los especialistas gira en torno a si se trata de lenguas distintas o a tres maneras de llamar a un mismo idioma. (Cuadriello y Megchún, 2006).

rituales que permiten una conexión con el cosmos, cabe mencionar, que esta percepción colectiva que se crea y se recrea en el contexto tojolabal se transmite de generación a generación.

Construcción simbólica de los lugares sagrados en territorios de pueblos originarios.

Ejido Ing. González de León

El tres de mayo se celebra el día de la Santa Cruz. En el año de 1988 se colocaron las cuatro cruces en los extremos de la comunidad. El primer milagro del padre eterno es la de Kajan Cruz ubicado en la parte sureste del poblado, el segundo milagro es Toro Ton situado en el suroeste del pueblo, el tercero es K'iixte' al noroeste y el cuarto es el Tanque de Agua colocado al noreste del ejido.



Diagrama N° 1: Lugares sagrados del ejido. Ing. González de León. Elaborado por Andulio Álvarez García.

Existen otras dos cruces llamado “manzana y pozo” la primera está al noroeste de la comunidad se denomina así por los árboles de manzano cubiertos a su alrededor, el segundo situado al sureste del ejido, ambas son utilizadas para el almacenamiento de agua, sin embargo lo que hace característico es que en la primera; el agua se utiliza para consumo a diferencia de la segunda que solo es para quehaceres del hogar cuando el agua entubada tiende a sufrir algunos problemas. Cada una de ellas representa un símbolo de mucha importancia entre los pobladores del ejido ya que es una tradición que se ha venido realizando desde el año citado con anterioridad.

Para tal efecto, la oralidad desempeña un papel significativo siendo protagonistas los ancianos y padres de familia para la transmisión de los conocimientos tradicionales. Desde el año de 1988 hasta el 2000 aproximadamente la celebración de la Santa Cruz se hacía en el primer milagro del padre eterno donde todas las personas acudían al lugar para festejar los sitios sagrados del ejido. La ceremonia empezaba en la noche del día dos de mayo con una misa en agradecimiento a la cruz ya que funge como un protector en la comunidad en conjunto con las demás cruces del milagro.

Se cuenta que las cuatro cruces instaladas en las orillas de la comunidad protegen a los integrantes del grupo social y las tierras de cultivo; la cruz representa para las personas un guardián y protector de los malos espíritus que se originan en el interior del ejido y comunidades circunvecinas del mismo; con referente a las áreas de siembra las cruces desempeñan el papel de defensor contra el “viento o ik’ ” uno de los elementos de la naturaleza que puede destruir el sembradío en instantes.

El día 3 de mayo se forman comisiones para visitar las otras cruces, no dejando a un lado los pozos de agua que se encuentran dentro de la comunidad; los encargados de cada una de las cruces ponen velas, veladoras, queman cohetes como complemento del adorno con flores silvestres realizado en días anteriores.

Como toda sociedad está en constantes transformaciones culturales, la festividad de la Santa Cruz se lleva a cabo en la iglesia del ejido, por lo tanto, los preparativos que se hacían en décadas anteriores han cambiado. Cabe mencionar que las cruces continúan tomando el papel asignado por los ancianos del pueblo por tal motivo se sigue celebrando año con año.

Ejido san Antonio Bawits

Las festividades representa para los tojolabales un acto significativo donde manifiestan sus rasgos identitarios, no obstante, el sincretismo religioso ha ganado terreno en las prácticas culturales de los pueblos originarios por ejemplo la celebración de la Santa Cruz que se lleva a cabo cada tres de mayo. Para la religión católica utiliza la cruz como símbolo para representar a los lugares sagrados en los contextos geográficos que abarca un grupo específico de personas. Más adelante se muestra un diagrama de los lugares sagrados en el interior de la comunidad, cada una de ellas son denominados como “puntos” por los propios integrantes del grupo social.

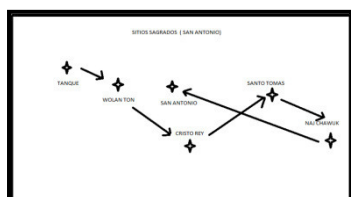


Diagrama N° 2: lugares sagrados de San Antonio. Elaborado por Andulio Álvarez García.

El primer sitio sagrado en la comunidad es el Tanque, es un lugar donde se almacena el agua que se distribuye en la localidad, Wolan Ton está ubicada en la entrada de la comunidad también representa la salida al poblado rumbo al ejido La Piedad, Cristo Rey es un ojo de agua y está situado dentro de la localidad, Santo Tomas representa uno de los lugares donde según la historia Santo Tomas habló con una persona originaria de San Antonio.

Las festividades de la Santa Cruz se han venido realizando a lo largo de varios años, sin embargo como toda sociedad sufre modificaciones ya sea en la inserción de prácticas culturales o la exclusión de actos pero se ve la singularidad de la celebración de la Santa Cruz entre los pobladores de San Antonio.

Los preparativos comienza días antes ya que se tiene que hacer una serie de actividades para poder llevar a cabo este acto tan significativo, en primer lugar se hace una cooperación para comprar velas, veladoras, cohetes, entre otras, además se tiene que dar un recurso económico a los músicos que visitan las cruces. El día dos de mayo las personas se reúnen en el atrio de la iglesia para dividir algunas labores referentes al adorno de las cruces. Entre 10 a 15 personas son asignadas para adornar “un punto” estas se hacen con flores silvestres como el palpal, el ek’ y el yech mut”. Otros se dedican a la construcción del jacal para realizar el baile y otras actividades relacionadas a la veneración de la Santa Cruz.

En la mañana del tres de mayo las personas acuden a la iglesia para visitar los cinco puntos, salen de la iglesia rumbo al primer punto, la visita se realiza de acuerdo a la flecha que se ve en el diagrama N° 2, es decir, pasan por las cruces de Wolan Ton, Cristo Rey, Santo Tomás y finalmente a Snaj Chawuk. En cada visita se busca a dos personas para vigilar las velas y veladoras que se ponen en las Cruces por lo que los encargados regresan a sus casas horas después. Una vez visitada las cinco cruces se hace una misa en la iglesia en honor a la Santa Cruz esto con la finalidad de pedirle agua para las cosechas. Después de la misa se hace un baile donde los mayordomos de la iglesia, el alférez y los ancianos inician el baile, posteriormente la población se integra para engrandecer la fiesta de la Santa Cruz.

Para la visita de las cruces existe una estructura que se ha creado con la intención de llevar un orden en las distintas peregrinaciones. A continuación se muestra la estructura en las diversas romerías que se realiza en el interior del ejido y las cabeceras municipales como la Trinitaria (padre eterno), Oxchuc (Santo Tomás y Carranza (San Bartolo).

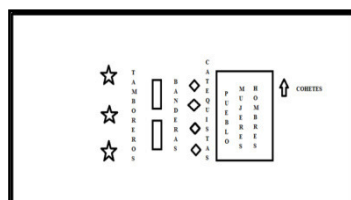


Diagrama N° 3: estructura de las romerías. Elaborado por Andulio Álvarez García
Ejido Lomantán

En el ejido Lomantán existen tres cruces que son los más importantes, son conocidos como (tatales) es decir, padres cruces o también conocidos como los tres guardianes de la comunidad, estas tres cruces que son guardianes están ubicados en los principales puntos⁴⁹ de la comunidad.

El primer guardián está ubicado en un lugar conocido como pachan wits, el término pachan wits está escrito en tojol-abal que significa encima del cerro y la otra cruz está ubicado en frente de la iglesia católica de la comunidad, y la última cruz se encuentra sobre la salida de la comunidad. La cruz que está sobre el pachan wits se debe a que en esa parte es la entrada en la comunidad y la otra cruz que está por la salida del ejido, porque anteriormente allí pasaba la antigua carretera que conecta la ciudad de Comitán y Altamirano.

Las dos cruces son los guardianes para que el mal no entre en la comunidad, se dice que en esas tres cruces cuando pasan los que van en k'ú'anel (romería) pasan a rezar y a pedirle que les vaya bien en el camino y también rezan por la cruz para pedirle que cuide bien la comunidad y no deje que entre el mal; y al final del rezo queman un cohete y así sucesivamente en cada comunidad donde existe cruz en el camino del k'ú'anel.

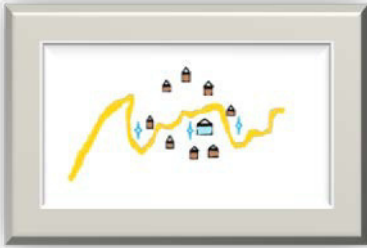


Diagrama. N° 4: Antigua carretera que pasa por el ejido Lomantán, esta carretera es la que comunica Comitán y Altamirano. Elaborado por José Oliver Velasco García.

También se dice que cuando van en las romerías al momento que se pasa a rezar en las cruces que están por el camino si sienten que ya están cansados las piernas buscan un gajo de memelita se les pega en las piernas y el cansancio desaparece. La fe es un elemento sustancial para entender este sistema de creencias que se tiene entre los pueblos tojolabales.

Como se mencionó anteriormente, en la comunidad existen tres cruces que son los guardianes del lugar, y las otras cruces son denominados hijos o (yal) de las tres cruces guardianes, por lo que la totalidad de las cruces en la comunidad son 6. Cada 3 de mayo se les ofrenda velas y se adornan con flores silvestres, en el medio día van las personas a rezar en las 6 cruces para pedirle que les de buena cosecha y una buena vida de cada uno de las personas que viven en la comunidad.

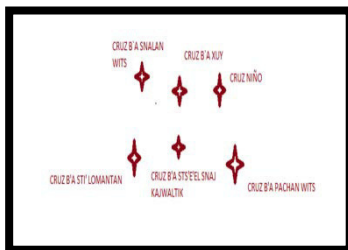


Diagrama N° 5: las seis cruces del ejido Lomantán. Elaborado por José Oliver Velasco García.

Ejido Bajucú

Las cruces son denominadas guardianes de la comunidad instalada en cada punto cardinal, por eso su presencia es tan importante dentro del ejido y es dotado de valor simbólico por parte de los integrantes de la comunidad.

Además, es considerado como un referente cultural, misma que es entendido la cultura “como el esquema público de significaciones expresadas mediante símbolos que orientan prácticas y formas de conocimientos intergeneracional” (Geertz, 1990 En Uzeta, 2004:4). No obstante, las prácticas culturales de la santa cruz se

⁴⁹ Los puntos, son señalados como los sitios sagrados y están representado por una cruz.

venía realizando desde hace varios años y consistía en realizar visitas a cada cruz, llevando flores, velas, veladoras, comidas, cohetes, entre otras. Y precisamente el de 3 mayo es la fiesta de la santa cruz.

Cabe mencionar que en la actualidad se han ido disminuyendo el número de personas a esas visitas, por lo mismo, que anteriormente no habían otras religiones evangélicas a excepción de la católica, y con la incorporación de esas religiones se fue dividiendo la comunidad ya que no asistían a la iglesia católica, y practican otras creencias según el tipo de religión. Sin embargo, la fiesta de la santa cruz sigue vigente en el ejido, en ir a visitar a las cruces. Como es de costumbre cada 3 de mayo las personas se reúnen en la iglesia católica para organizarse en los recorridos, una vez organizados empiezan a rezar y pedirle a Dios (Kajwaltik) que el día sea agradable para la celebración, empiezan a tocar los tambores y carrizos como la señal de iniciar el recorrido, después salen de la iglesia bien organizados, los coheteros son los que guían el camino y de ahí los tamboreros y carriceros, luego las banderas y flores, después la imagen del santo y finalmente los fieles.

Durante el recorrido alaban a Dios (Kajwaltik) mediante rezos y la santa cruz que existe en el ejido cumple una serie de funciones simbólicas, por esta razón se realizan los rituales con fe. De ahí surge la importancia de seguir el planteamiento de Geertz que *“la cultura es concebida como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad, como la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias”* (en Giménez 2005: 67-68). Por lo tanto, las cruces son tan importantes en el ejido ya que simboliza la cultura de los pueblos originarios.

La cruz que está en frente de la comunidad se encarga de cuidar el ejido, por lo que las personas relatan que en cada santa cruz se encuentra Dios (Kajwaltik) ya que el murió en la cruz por nuestros pecados. Retomando a la importancia de ofrendar a las cruces se deriva del respeto que se le ha de proporcionar a cada una de ellas, así como narra un anciano de la comunidad:

*“Jab’il jab’il wan yi’jel sk’ijnal ja krusi b’a mi’ oj ochjan tuktukil chamel b’a yoj komoni’, ye’n wa stalnaye’ ja schante ja jmoj aljeltik jumasa”*⁵⁰.

En este caso, se menciona que en la actualidad ya no se visitan las 4 cruces existentes en la comunidad, una de las razones es que está muy retirado (en este caso, es la cruz que está instalada en el lugar sagrado, la cueva), y en los demás se le ofrenda flores, velas, cohetes, entre otros ya que han sido una de las costumbres de nuestros ancestros y aún permanecen.

No obstante, el ojo de agua es otro de los lugares considerados como sagrados por los habitantes del ejido, gracias a ello puede sobrevivir el ser humano; se encuentra instalada una cruz, ubicado en la parte Oeste de la comunidad, denominado como Yib’ Wits⁵¹. Es considerado por ese nombre porque en aquel lugar sobrepasan dos cerros, y precisamente por debajo brota el agua, y este recorre hacia el ejido. Aunque, en temporadas de sequía se empieza a secar la mitad de ella.

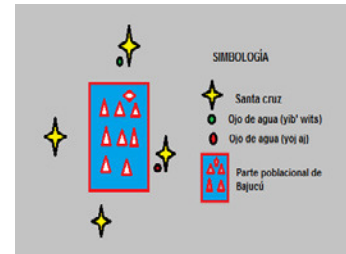
⁵⁰ (“Año con año se ha venido realizando la fiesta de la santa cruz para pedir a que no entren los malos espíritus dentro del ejido y que los guardianes de la santa cruz proteja a los animales de las personas”)Fragmento de entrevista a don Enrique Méndez realizado el 27 de agosto de 2013, el ejido Bajucú, Las Margaritas, Chiapas.

⁵¹ Traducido literalmente “Debajo del cerro”.

No obstante, en el ejido existe otro ojo de agua llamado “Yoj aj” (entre el carrizo) y éste se encuentra ubicado en el centro de la población. Además, este ojo de agua se mantiene todo el año y no se seca a comparación de la otra, y precisamente el arroyo tiende a cruzarse con la otra ya mencionada. Por lo tanto, se desciende en el terreno denominado yoj ulub⁵² y yok ja⁵³ es la parte en donde se culmina el arroyo. En ambos lugares se encuentran instaladas una cruz y se visita cada 3 de mayo llevando velas, flores y se queman cohetes, además, claman a la deidad para que conceda lo que se le pide a la madre tierra, es decir, que se cumpla con las necesidades que presentan la población.

El diagrama hace referencia a los diferentes lugares en donde se llevan a cabo visitas por los habitantes de la población de Bajucú:

Diagrama N° 7: Ubicación geográfica de los lugares sagrados (cruces y ojos de agua) en el Ejido Bajucú, Las Margaritas, Chiapas. Elaborado por Elías López Méndez



Las prácticas culturales de las romerías en la región tojolabal.

La romería es una actividad con el objetivo de recorrer ciertos lugares para satisfacer algunas necesidades en la vida del ser humano, especialmente en la producción del alimento, generalmente del maíz y frijol. “un aspecto sobresaliente de la cultura tojol ab’al es la organización de peregrinaciones llamadas romerías, en comunión con los tzeltales. Las romerías cumplen el propósito religioso de pedir lluvia y asegurar una buena cosecha” (Fábregas, 2012; 68), en concordancia con el autor, cumplen la función de ofrendar y pedir agua que de alguna u otra manera satisface las necesidades del hombre en relación con la producción del alimento. Cabe mencionar, que los santuarios que recorren los tojolabales no se hacen en comunión con los tzeltales aunque Fábregas pudo haber hecho referencia a las peregrinaciones que se llevan a cabo en Santo Tomás, Oxchuc.

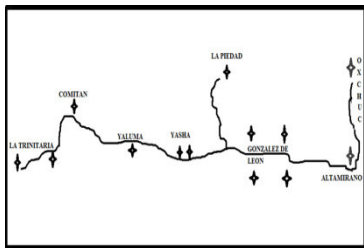


Diagrama N° 9: lugares sagrados fuera de la comunidad. Elaborado por Andulio Álvarez García

En décadas anteriores la vida de los seres humanos especialmente los pueblos Tojol ab’ales, las romerías fueron parte fundamental para efectuar el ciclo agrícola. En el diagrama se puede ver una serie de sitios sagrados que recorren las personas; en la peregrinación a la Santísima Trinidad en la cabecera municipal de la Trinitaria para llegar a la iglesia se hace un recorrido de dos días a pie, en el primer día pasan por las cruces de la comunidad de Yashá perteneciente al municipio de Las Margaritas, posteriormente visitan la cruz del Milagro situado en el ejido Yalumá municipio de Comitán, luego pasan a la iglesia de San Caralampio y finalmente descansan en la Marista ambos en Comitán, Chiapas.

En el segundo día salen de Comitán rumbo a la Trinitaria antes de llegar al templo se visita la cruz denominada ja’ ton⁵⁴ un lugar que se utiliza para el descanso y el consumo de alimentos, al final llegan y visitan la iglesia del Padre Eterno llevan consigo flores silvestres, velas, veladoras, cohetes acompañados

⁵² Se le da ese nombre porque el agua sirve para el riego de la milpa.

⁵³ Traducido literalmente “camino que lleva el agua”

⁵⁴ Agua de piedra (Traducción literal).

con música tradicional tambor y guitarra; entre rezos y alabanzas resalta la llegada de los Tojol ab'ales en el templo de la Santísima Trinidad.

Estas actividades tan significativas para el pueblo Tojol ab'al de González de León se empezaron a realizar después de la época finquera, sin embargo, el trabajo que presenta Gómez⁵⁵ postula la existencia de las romerías en ese periodo, no obstante, don Ricardo García originario de la comunidad de González de León opina al respecto:

... *“ja k'u'aneli aji ja yajni ek'jan ja colonia', ti'to jna'atikon b'aya santo Tomita, ti'to jna'atikon b'aya ja san Bartolito, Trinitaria”*⁵⁶...

La otra romería que forma parte de la vida de algunas personas en el poblado es la que se lleva a cabo en Oxchuc en honor a Santo Tomás, para esto, se tiene que pasar en la iglesia de San Carlos Altamirano, Chiapas. Cabe mencionar que las tres tienen el objetivo de pedir agua y ofrendar algunos elementos para que el agua no falte en la cosecha del maíz, frijol, entre otros.

En la época contemporánea, el porcentaje de devotos que acudían a las romerías han estado disminuyendo, estudiosos del tema plantean algunos factores que inciden en la pérdida de estas prácticas culturales que se da entre los habitantes de la población Tojol ab'al tales como:

“El endurecimiento de las autoridades migratorias guatemaltecas y la tensión sociopolítica que se vive desde hace ya muchos años en Carranza, Chiapas, han frenado las concentraciones tojolabales hacia esos puntos de su geografía religiosa. Sin embargo, hay una peregrinación tojolabal que ha crecido en importancia y número de participantes: es la dedicada a la Santísima Trinidad o Padre Eterno” (Díaz, 1995: 3).

Sin embargo, existen otras causas que conlleva a la decadencia de las romerías en las principales catedrales de algunos municipios, se tiene en cuenta factores endógenos y exógenos que de alguna manera han provocado una fragmentación social en el interior del grupo sociocultural. Díaz menciona que el número de participantes a la romería de la Santísima Trinidad ha sido elevado, aunque actualmente se puede ver una disminución de devotos que acuden en las peregrinaciones. Las causas pueden ser tan diversas, se supone que el factor económico y la llegada de las diversas denominaciones religiosas al interior de los ejidos modificaron estas prácticas culturales entre los tojolabales. No obstante, la inasistencia a las romerías genera grandes consecuencias⁵⁷ en los cultivos.

⁵⁵ Antonio Gómez Hernández en su libro *“Memoria baldía. Testimonios”* en la finca de San Mateo, actualmente comunidad de Veracruz municipio de Las Margaritas, Chiapas.

⁵⁶ *“La romería se dio cuando pasó a ser colonia, allí nos dimos cuenta donde está santo Tomita, allí supimos dónde está san Bartolito, la trinitaria”*. Fragmento de la entrevista a don Ricardo García en la comunidad de González de León el día 8/09/13. (el término colonia se usa como sinónimo de ejido).

⁵⁷ Llegó un momento que dejamos de asistir en la romería de Santo Tomás por falta de organización, las personas del ejido la Piedad ya estaban perdiendo esa costumbre de asistir en la romería de Santo Tomás de Oxchuc. Pero no sabían lo que le iba a suceder a sus cosechas, un día dentro de las milpas del ejido le entró plaga, esa plaga estaba acabando el maíz que se tiene sembrado y cuando vieron que estaba sucediendo ese acontecimiento tan triste, las personas de la comunidad se organizaron nuevamente para dejarle una ofrenda a Santo Tomás, las ofrendas que llevamos en aquel entonces fue mazorcas de maíz de diferentes colores, flores silvestres, velas, veladoras y también llevamos dos de esos animalitos que estaban provocando los males dentro de las milpas, en la romería que asistimos fuimos a pedirle a Santo Tomás que quite la plaga que está asechando las milpas.

Y afortunadamente después 2 semanas la plaga que estaba asechando la cosecha dejaron de existir esos animalitos que estaban perjudicando la cosecha, las personas del ejido pensaron que esas plagas que estaban destruyendo las cosechas fue un castigo de dios por dejar de asistir a la romería de Santo Tomás, actualmente las personas ejido ya asisten nuevamente en la romería de Santo Tomás. Testimonio del señor Reynaldo López López ejidatario de la comunidad de la Piedad, municipio de Las Margaritas, Chiapas.

Naj chawuk como espacio de convivencia entre los tojolabales.

Un sitio sagrado entre los pobladores de diversos ejidos de la cañada tojolabal está ubicado en la comunidad de La Piedad se efectúa el ocho de mayo, el lugar que se visita es una cueva llamado Snaj Chawuk⁵⁸ la actividad se realiza en conjunto con las comunidades de González de León, Nuevo México, Justo Sierra, Zaragoza, Palma Real, Rosario Bawits, San Antonio, Buena Vista, Santa Rita Sonora y La Piedad; el agua es lo esencial para la vida del ser humano por lo que la romería a la cueva se da con el fin de preservarlo para la satisfacción de las necesidades del hombre con la ayuda del sistema de agua potable que llegan a las comunidades que acuden a esa celebración.

La fecha tiene cierta relación con la festividad de San Miguel, especialistas de la materia creen asociar dentro de la imagen un rayo, esto hace que en la festividad se vea el sincretismo religioso debido a que se tiene en consideración que el culto se hace en agradecimiento a la cueva por el elemento sustancial que expulsa, es decir, existen controversias en la personificación de las deidades. Esta romería solo duró entre cuatro a cinco años debido a que la cosmovisión del pueblo Tojol ab'al en cierta medida se relaciona individuo-naturaleza y se cree que algunos seres humanos tienen la facultad de adentrarse a una comunidad y extraer la riqueza que posee en cuanto a semillas o productos que se dan en un lugar determinado por tal efecto las personas de la comunidad de La Piedad prohibieron la entrada a las otras comunidades que acudían a la celebración. La denominación Naj chawuk en las comunidades tojolabales es muy conocida, por tal motivo se describe la celebración en una de las comunidades⁵⁹ de la región.

Este lugar sagrado es muy reconocido por las personas del ejido y se encuentra ubicado en la parte sur de la comunidad, además tiene antecedente histórico en la realización de rituales en torno al maíz ya que se remonta desde la época finquera debido a que los trabajadores de la patrona doña Rosario Castellanos ya ejercían ciertos rituales. Según las personas de la comunidad se llevaban a cabo las prácticas rituales para satisfacer sus necesidades a través de la ofrenda que se le otorgaba al lugar sagrado y así obtener una buena cosecha, sobre todo una buena alimentación.

Por lo tanto, en Bajucú ofrendaban al igual que en otras comunidades a una cueva con el nombre de “Naj chawuk”, no existía cerros sagrados para ellos más que la cueva, el objetivo primordial al asistir al lugar sagrado son: “pedir lluvia para que sus cosechas no se pierdan, pedir el bienestar de su familia, una vida mejor y una buena alimentación”, llevaban flores, velas, comidas, entre otras ofrendas; tocando los tambores y el carrizo, iban conforme a una buena estructura, el primero es la persona encargada de quemar los cohetes, le sigue el que toca el carrizo y su lado van los que llevaban la bandera y las flores.

Una vez llegando la cueva de Naj chawuk, en su interior llevaban a cabo diferentes rituales para la deidad que habitaba la cueva “KAJWALTIK”. Entre los principales rituales que se hacían: bailaban dentro de la cueva, clamaban a la deidad para que les proporcione lluvia y alimentación; tardaban varias horas dentro de la cueva y cuando terminaban con el ritual formaban un círculo para convivir, se compartían los alimentos y existe un “jolchan⁶⁰” que tenía la función de servir a las personas en la repartición del aguardiente “trago”,

⁵⁸ Es un término de la lengua Tojol ab'al. Desde una traducción literal al castellano es “casa del rayo”.

⁵⁹ La comunidad descrita es la comunidad de Bajucú, municipio de las Margaritas, Chiapas.

⁶⁰ Según Gómez el jolchan (de jol “destapar”, “descubrir”, “cabeza”, y chan “animal”). Los jolchan son, en las fiestas familiares y comunales, una especie de “meseros” o ayudantes quienes se encargan de pasar las cosas como la comida, de ofrecer el aguardiente (snichim Dyos), de pasar el agua entre otras cosas (2002: 49)

cuando terminaban, se regresaban a sus casas. Esta celebración se ha desaparecido por completo y la cueva aún sigue pero ya no se le dan importancia como antes. Así como menciona Córdoba que “los sitios sagrados establecen un comportamiento social y un sistema de relaciones desde donde se construye y se reconstruye la tradición” (2006:4).

“Al asistir a una romería es muy bonito porque se convive con las personas y se le pide al santo patrono de aquel lugar que llueva para prosperar lo que se tiene sembrado en las milpas para que las personas no mueran de hambre”⁶¹

Conclusión y reflexiones finales

Desde una visión general, la investigación entre cuevas y ojos de agua: espacios simbólicos en la construcción de la identidad de los pueblos originarios se pone de manifiesto la riqueza cultural de los pueblos originarios en las que se incluyen las costumbres y tradiciones compartidas por todos los seres humanos con respecto en las romerías, en la visita de los lugares sagrados y en las cuevas (Naj chawuk).

Cabe mencionar, la importancia de estas prácticas culturales que ejercen las personas, están presentes los cambios, aunque los habitantes de la misma no sean observadoras de este fenómeno social, sin embargo, con el paso de tiempo se reflejan los resultados a través de la manifestación de los propios sujetos, misma que Giménez considera que “la cultura está marcada por la historicidad” (2007:2). A través de esto, ciertas prácticas culturales de valor simbólico se están fortaleciendo la identidad de los pueblos por la influencia de factores endógenos y exógenos.

Por lo tanto, las prácticas simbólicas que se manifiestan en los pueblos originarios se deben de reconocerlos, valorarlos ya que conlleva a un significado social por parte de las personas a través de las ofrendas que se llevan a cabo en la realización de ciertos rituales.

Fuentes de información

- Cuadriello, Hadlyyn y Rodrigo Megchún. (2006). Los tojolabales, pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. México D.F. Pp. 5-47.
- Fábregas Puig, Andrés. (2012). El mosaico chiapaneco: etnografía de las culturas indígenas. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Primera edición. México. D.F. Pp.11-157.
- Díaz Gomez, David. (s/f). La peregrinación de los tojolabales. Recuperado por: Andulio Álvarez García, en: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/la-peregrinacion-de-los-tojolabales-chiapas.html>
- Uzeta, Jorge (2004). Cruces que son mapas análisis de un símbolo clave Otomí. Estudios sobre culturas contemporáneas, diciembre, año/vol. X, número 020, Universidad de colima, colima México. Pp.4
- Gómez Hernández, Antonio (2002). *El ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*. Impresiones integradas del sur. Universidad Autónoma de México. Programa de investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste. UNACH. Instituto de Estudios Indígenas. Junio. México, D.F.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA, ICOCULT. Volumen I. México. P.2
- Broda en; Orquídea Moreno Muñoz. (2001). Ciclo de romerías tojolabales: rituales agrícolas dentro y fuera del territorio en: estudios en torno al patrimonio cultural de Chiapas. CONECULTA. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Pp. 13-38.

⁶¹ Fragmento de entrevista de don Enrique Méndez realizada el 27 de agosto de 2013 en Bajucú, Las Margaritas, Chiapas.

Gutiérrez Martínez, Daniel. (2010). Religiosidades y creencia contemporáneas, diversidad de lo simbólico en el mundo actual. 1ª edición. El colegio de México, A.C. Zinacantepec, México. Pp. 12-465.

La diversidad social y el patrimonio cultural en las ciudades de los muertos. Reviviendo los cementerios de Mérida, Yucatán

Raúl Enrique Rivero Canto

CIESAS Peninsular

Ana Lucrecia Nadal Fuentes

ECOSUR San Cristóbal

Cementerios: más que lugares... fuentes históricas

El historiador contemporáneo no se conforma con investigar en los archivos, su ámbito de trabajo por excelencia, sino que se ha aventurado a complementar su acopio de información en otras fuentes como la literatura y la arquitectura. No se puede menospreciar, para la comprensión de su época, el valor de los retablos y altares de las iglesias así como de los edificios sagrados en sí mismos, testigos elocuentes de la historia religiosa de un pueblo, del mismo modo en que los fuertes y murallas narran la histórica bélica de una sociedad. En fin, “la arquitectura es la escena fija de las vicisitudes del hombre” (Rossi, 1982: 62).

En esa búsqueda de nuevas fuentes, los historiadores hemos encontrado que los cementerios⁶² o panteones son testigos extraordinarios de la diversidad de una sociedad. Son auténticas ciudades en miniatura donde “con base en la identificación de los componentes de cada cementerio, es posible establecer el proceso de evolución social, económica y cultural de la comunidad que dio paso a su confirmación, el cual se expresa con elementos iconográficos, sistemas y soluciones constructivas, materiales, y una diversidad de formas que podremos agruparlas en múltiples tipologías” (Herrera, 2011: 7).

En ese sentido, “los cementerios son reducciones simbólicas de las ciudades y construcciones históricas. Como ocurre en las ciudades de los vivos, en la de los muertos es posible distinguir una traza urbana sobre la cual se reproducen tensiones sociales” (Meo y Padula: 2013: 546). En el caso de los cementerios de la Zona Metropolitana de Mérida⁶³ es posible identificar dichas tensiones sociales con facilidad a través del lenguaje arquitectónico de las tumbas. El emplazamiento, los sistemas constructivos así

⁶² “Etimológicamente la palabra cementerio deriva del término griego *koimetérion*, que significa lugar de descanso, ya que según el dogma cristiano, en dicho lugar los cuerpos descansaban hasta la resurrección de los muertos” (Gutiérrez, 2013: 429).

⁶³ De acuerdo a los lineamientos del Gobierno del estado de Yucatán, entendemos como Zona Metropolitana de Mérida al territorio comprendido por los municipios yucatecos de Mérida, Kanasín, Umán, Conkal, Ucú y Progreso. De manera particular esta investigación ha analizado los cementerios de los municipios de Mérida y Progreso por representar al binomio ciudad-playa respectivamente.

como el lenguaje iconográfico de una tumba exponen claramente la posición social, las creencias religiosas y la posición económica del difunto y sus familiares. Esto se hace más evidente en el Cementerio General de Mérida⁶⁴ donde la antigua “casta divina” yucateca ocupa la avenida principal llamada Avenida de los Mausoleos que fue trazada en el siglo XIX, mientras que los forjadores de la lucha obrera posrevolucionaria yacen en la Avenida de los Sindicatos que corre de manera perpendicular a la “zona residencial” de sus antiguos patrones.

Es por su capacidad de retratar la evolución de una sociedad que es incalculable el valor de los cementerios como fuente histórica. “Una de las grandes lecciones de las ciencias sociales es que voces no son exclusivamente aquellas articuladas desde la expresión oral; hay también voces que surgen desde el mármol, el granito o el yeso. Para quien sabe escucharlo, el silencio de los muertos está pletórico del lenguaje de la vida” (Herrera, 2011: 224).

Cementerios, ¿lugares o no lugares?

Los cementerios se construyen para depositar en ellos despojos mortales de seres humanos. Como resultado de dicha fúnebre función, estos espacios públicos suelen ser vistos como lugares sucios, deprimentes e incluso tenebrosos. Es por ello que “hoy en día el Cementerio se ha convertido en un ‘centro oscuro’, de poca significación y mucho olvido” (Coronado, 2013: 82) perdiendo su capacidad de atraer a las masas para utilizarlo como espacio público. Sin embargo, hasta mediados del siglo XX, como producto de la interacción entre los habitantes de un asentamiento y las ciudades de los muertos, los cementerios urbanos eran auténticos lugares practicados o espacios vividos. De Certeau insiste en que “en suma, el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes” (2000: 129).

Augé es mucho más específico al referirse a los lugares practicados, para él “estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos” (2000: 58). Al respecto Fortuny explica que tales rasgos se dan por que en los lugares practicados o espacios vividos “se establece una relación entre uno consigo mismo, entre uno con los demás ocupantes y visitantes del lugar y entre los individuos presentes y su historia común. Las tres relaciones producen lugares de identidad, ya que los individuos se reconocen y se definen en virtud de ellos, además encuentran vínculos que los unen con los demás y finalmente, establecen con los objetos físicos, formas, colores, edificios, relaciones de filiación o una historia que los une” (2010: 29). En pocas palabras, en un lugar practicado o vivido el individuo encuentra su propia identidad en la plástica de los elementos morfológicos que conforman dicho espacio arquitectónico.

Por todo ello, al reflexionar que los cementerios fueron lugares practicados parecería que los yucatecos solían identificarse con ellos y encontrar en ellos una historia común que era su propia historia familiar y la de su localidad. Augé insiste en la existencia de no-lugares. “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (2000: 85). Entonces cabe preguntarse ¿En qué

⁶⁴ El Cementerio General de Mérida fue construido en 1821 en terrenos de la hacienda San Antonio Xcoholté al sur de la ciudad. Aunque en sus inicios contó con el beneplácito de la jerarquía católica y fue bendecido por el obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte, posteriormente se convirtió en el espacio secular decimonónico por excelencia al realizarse ahí las inhumaciones tanto de devotos católicos como de acérrimos liberales anticlericales.

momento los cementerios dejaron de ser un lugar de identidad de los yucatecos para convertirse en esos no lugares? ¿Qué causó esa pérdida del vínculo con las ciudades donde yacen los miembros de las sociedades del pasado?

La piedad popular católica en los cementerios

Antes de revisar las causas de la desvinculación entre la ciudad de los vivos y la de los muertos, es pertinente considerar primero cuáles son los vínculos que permanecen, entre los que destaca la piedad popular católica. La piedad popular católica es “el conjunto de manifestaciones religiosas de carácter popular surgidas por el encuentro entre las creencias locales y la fe católica que no se contraponen a las enseñanzas oficiales de la Iglesia Católica” (Gutiérrez y Rivero, 2013: 75). Oficialmente, la Santa Sede la define como “el conjunto de las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura” (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 2002: 9)

La simple visita al cementerio en su calidad de “camposanto” ya es un acto considerado como piedad popular por la Iglesia Católica. Dicha piedad no se limita a visitar o a rezar por el eterno descanso del alma del difunto sino que también incluye la erección de monumentos con imágenes religiosas de tal suerte que el visitante al mismo tiempo en que “se comunica” con el difunto lo hace con el ser representado en dicha imagen pudiendo ser alguna advocación de Jesucristo, de la Santísima Virgen María o de algún ángel o santo. Es entonces una visita a sus difuntos y a sus santos que por tradición, afecto o superstición se realiza con cierta frecuencia.

Justamente, la permanencia del vínculo difunto-imágenes religiosas-espacios sagrados en el imaginario del pueblo yucateco ha sido, al mismo tiempo, un factor que favorece y perjudica la vigencia de los cementerios. Al incrementarse la práctica de la cremación o incineración de los cadáveres y la colocación de las urnas con las cenizas resultantes de dicho proceso en las iglesias católicas, los católicos yucatecos han abandonado el uso de los cementerios. Incluso existe la creencia de que en un futuro los cementerios serán usados mayoritariamente por miembros de asociaciones religiosas distintas a la Iglesia Católica.

La desvinculación de los diversos sectores sociales de los antiguos cementerios ha causado que éstos se conviertan en los no-lugares de Augé y por lo tanto sean susceptibles a convertirse en espacios desechables lo que los llevaría a su abandono y pérdida. Ante esta posible pérdida, muchos cementerios históricos han sido declarados zonas de patrimonio cultural para su protección y rescate ya que en ellos se encuentran numerosas muestras de patrimonio artístico a lo que se suma la piedad popular católica como patrimonio inmaterial del pueblo yucateco.

Un claro ejemplo de ello se puede observar en el Cementerio General de Mérida que, además de mostrar los cambios en la estructura social, también es un claro ejemplo de la evolución de las tipologías artísticas en Yucatán. “En el Cementerio General se puede apreciar el desarrollo de las diversas corrientes artísticas del siglo XX por medio de los diseños de los elementos funerarios con influencias de las modernidades que conforman el patrimonio artístico del siglo XX en Mérida: Modernidad Porfiriana Prerrevolucionaria, Modernidad Nacionalista Revolucionaria, Movimiento Moderno Internacional y Modernidad Contemporánea” (Gutiérrez y Rivero, 2012) Esto queda de manifiesto en los mausoleos de las

familias Medina Ayora y Vega Ibarra y Castillo que con su arte “revival” neogótico son un ejemplo de la modernidad porfiriana mientras que la Rotonda de los Socialistas Ilustres es un claro ejemplo de la modernidad nacionalista revolucionaria.

Las ciudades de los muertos como patrimonio cultural

La protección de los cementerios como patrimonio cultural resulta particularmente interesante porque es poco probable que de tal acción logre obtenerse algún beneficio económico como sucede con el rescate de los centros históricos, los “pueblos mágicos”, las zonas arqueológicas o las haciendas henequeneras. El interés por defender los cementerios suele iniciar en la sociedad civil y posteriormente las autoridades competentes hacen eco de las propuestas ciudadanas.

En el Distrito Federal, la salvaguarda de los cementerios históricos está a cargo del INAH y únicamente dos están declarados como monumentos históricos: el de San Fernando y el de Jalapa de Enríquez. “El primero fue declarado en 1935 y el segundo en 1986. Ambos están inactivos, lo que facilitó su declaratoria, en cambio el de Dolores sigue en funciones, lo que la ha retardado porque desde 1994 se encuentra en trámites” (Herrera, 2013: 33). Sin embargo, por lo general, “en México, la reglamentación de los cementerios corresponde a los ayuntamientos, quienes establecen las normas necesarias para regular el establecimiento, funcionamiento, conservación y vigilancia de los panteones” (Alanís, 2009: 17).

El Cementerio General de Mérida fue declarado zona de patrimonio cultural a partir de la propuesta que realizó la Asociación Yucateca de Especialistas en Restauración y Conservación del Patrimonio Edificado A. C. (AYERAC), la cual “fue presentada ante el Cabildo Municipal y aprobada en el pleno de manera unánime por los regidores el día 14 de febrero de 2013. Fecha a partir de la cual comienza a tener vigencia dicha Declaratoria. Finalmente se publica el día 20 de febrero del mismo año en la Gaceta Municipal” (Herrera, Sáenz y Ojeda, 2013: 530). Con ello se complementó la declaratoria del año 2007 en la cual se consideraron dentro de las zonas de patrimonio cultural del Municipio de Mérida a todos los cementerios que pertenecieron a los pueblos mayas y haciendas henequeneras que hoy conforman las comisarías y subcomisarías de dicho municipio así como al Cementerio del Centro Histórico de Chuburná de Hidalgo. Los cementerios de los demás municipios de la Zona Metropolitana de Mérida no cuentan con algún tipo de respaldo jurídico para su protección.

Como resultado del trabajo de campo se pudo observar y posteriormente constatar con los informantes elegidos que el principal motivo por el cual los yucatecos no visitan en el siglo XXI los cementerios como se hacía en décadas pasadas no es ni el “miedo a los muertos” ni una falta de afecto hacia los despojos de sus seres queridos sino el terrible asoleamiento y calor que se vive en tales espacios. Es comúnmente sabido que el calor extremo de Yucatán es agobiante pero ¿qué tan nocivo es para el patrimonio cultural y para los cementerios en particular? ¿Qué se puede hacer al respecto?

Vida verde a la ciudad de los muertos

Por su ubicación geográfica, la ciudad de Mérida de acuerdo al sistema de Koppen modificado por García en 2004, tiene un clima Awo(i)gw”; el más seco de los cálidos subhúmedos, con lluvias de verano y presencia de canícula; presenta poca oscilación térmica (entre 5 y 7°C) (Canto y Pérez, 2003). Al interior de la ciudad se presentan temperaturas promedio mínimas anuales que varían entre los 20.5 y 22.5°C; temperaturas promedio máximas entre los 33.0 y 35.1°C, con oscilaciones térmicas entre los 12.3 y 13.8°C. Febles (2004)

señala que se puede presentar en la ciudad una máxima extrema de 39.9°C en mayo y una mínima extrema de 12.6°C en enero. Los meses de más alta temperatura son mayo y junio y los de más baja diciembre y enero (Batllori, 2001).

A pesar de las altas temperaturas continuamente registradas en Mérida, ésta carece de una suficiente vegetación urbana, lo cual junto con otros elementos de la conformación de la ciudad han generado el efecto de isla de calor urbano que se presenta como variaciones en la temperatura (tanto de la atmósfera como de las superficies) al interior de la ciudad dependiendo de la zona y sus características particulares, generando una muy marcada diferencia de temperatura entre las zonas urbanas y las rurales.

Voogt (2008) citando a Rosenfeld (1995) menciona algunos de los efectos negativos que generan las islas de calor, entre éstos está que durante el verano pueden aumentar la demanda de energía para aire acondicionado, lo cual libera más calor al aire y también gases de efecto invernadero, degradando así la calidad del aire local. Por su parte Cardelino (1990) y Sillman, (1995) consideran que las temperaturas urbanas más elevadas durante el día en la isla de calor de la capa de perímetro pueden aumentar la formación del smog urbano, puesto que tanto las emisiones de contaminantes precursores, como las tasas de reacciones fotoquímicas de la atmósfera, aumentan. Las islas de calor también pueden afectar en forma directa la salud humana exacerbando el estrés por calor durante las oleadas de calor, especialmente en zonas templadas, y creando las condiciones adecuadas para que se distribuyan las enfermedades transmitidas por vectores.

En la ciudad de Mérida se han realizado estudios relacionados con las islas de calor urbanas, Canto indica que “a cada hora las temperaturas de las zonas de la ciudad difieren entre sí y de las condiciones naturales que la rodean” (2008: 131). Con lo que se detecta que en efecto existen diferencias entre las temperaturas en la ciudad y fuera de ella. También se manifestó que las temperaturas al interior de la ciudad eran más elevadas que las encontradas fuera de ésta. De igual forma, refiere que “el promedio anual de las máximas diferencias entre las distintas zonas fue de 4.2 grados C” (2008: 134), lo que significa que si en determinada zona de la ciudad se registran 31 grados C, en ese mismo momento en otra zona de la ciudad, se podrían registrar 35 grados C. Con lo anterior, observamos una gran influencia de la estructura urbana en la temperatura de la misma.

Ante este fenómeno meteorológico negativo, es conveniente meditar sobre las consecuencias de seguir con el mismo modelo de urbanización, con su desmedida concentración de asfalto en calles y edificios, con mínimas cantidades de vegetación que favorecen sequía y calor. Como en todas las ciudades, en la Zona Metropolitana de Mérida existen espacios públicos donde actualmente se da un distanciamiento y una baja en cuanto a las visitas por parte de los pobladores, quizás debido en gran parte a la falta de condiciones de confort climático adecuadas, ausencia de sombra, temperaturas elevadas, nula vegetación; puntualmente en el Cementerio General de la ciudad de Mérida donde las condiciones ambientales relacionadas con la temperatura y la sensación térmica hacen que visitarlo sea una tarea ardua y desagradable.

Uno de los principales problemas en materia ambiental que enfrenta el Cementerio General de la ciudad de Mérida es su ubicación cercana a la isla de calor urbana del centro de la ciudad, llegando a presentar temperaturas muy elevadas y que ponen en riesgo la salud de los visitantes, imposibilitando a muchos su acceso y recorrido en él. Para ilustrar este fenómeno, se ha señalado la ubicación del Cementerio General (con la marca X de color azul) en los mapas de isocurvas de temperaturas mensuales promedio (Figura 1)

generados por Canto (2008), donde: “se puede apreciar que existe un gran sector urbano en donde el aire se calienta más que las zonas que lo rodean y que esta diferencia decrece en relación de su distancia al centro. Los mapas muestran diferencias en la distribución térmica promedio entre el período seco y el lluvioso. La más notoria de estas diferencias es el contraste que se establece en el período húmedo entre la zona central de la ciudad y las zonas restantes. Ese contraste no se presenta en el período seco (Canto, 2008, 99 y 100).

Las zonas en color rojo intenso representan las temperaturas más elevadas y las naranjas y amarillos las temperaturas de menos calor. Tanto en época de secas (noviembre a mayo) como de lluvias (junio a octubre) la zona del centro de la ciudad presenta las temperaturas más altas en relación con las registradas en otras zonas de la ciudad; por lo tanto dada la ubicación del Cementerio General es de esperarse que en la mayoría de los meses se presenten temperaturas que sobrepasan los estándares térmicos considerados como adecuados para las actividades al aire libre y para la recreación, ya que aumenta la posibilidad de presentar un golpe de calor llegando a rebasar los 40° C de temperatura corporal.

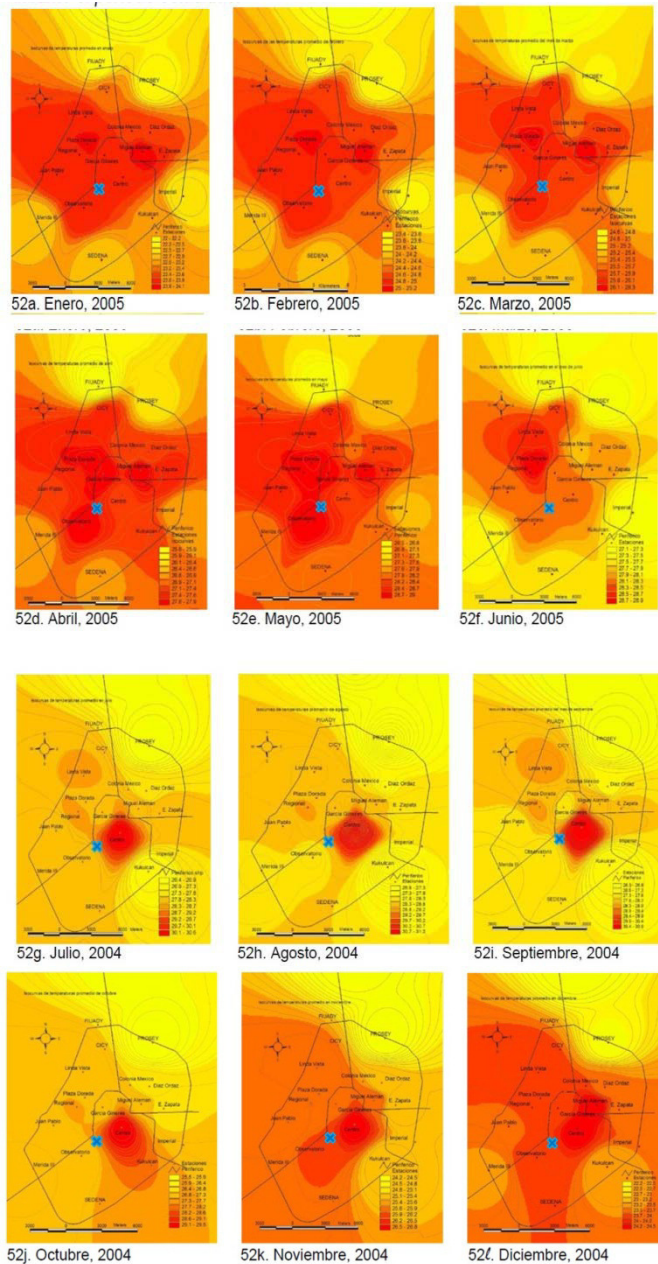


Figura 1: Ubicación del Cementerio General de Mérida en las isocurvas de temperaturas mensuales promedio generados por Canto (2008: 101 y 102).

Otro problema que se presenta en Mérida y que influye notablemente en la generación de las islas de calor, es el poco arbolado urbano, Aguirre (2005) puntea apropiadamente que el árbol ha constituido el principal elemento conformador de la presencia de la naturaleza en la ciudad, llegando a ser determinante para el equilibrio de sus organismos vivos, a la vez que un hecho social y cultural, así como un componente indispensable para la estética y el funcionamiento del espacio urbano, siendo así como la ciudad aparece fuertemente marcada por su arbolado, ya que el árbol forma parte del patrimonio histórico-artístico de la ciudad y es un ingrediente inseparable de su actual puesta en valor y comprensión.

Como su nombre lo indica, el arbolado urbano está conformado principalmente por lo que se define de manera individual como “árbol”, siendo el arbolado urbano el conjunto de árboles que se encuentran dentro de las ciudades. Sin embargo, lo cierto es que el término también incluye, en ciertas ocasiones, a los arbustos (López, 2008: 31).

Para tener una idea clara de la cantidad de arbolado urbano de Mérida, es prioritario hacer referencia a López (2008): “La cobertura estimada del arbolado urbano en Mérida, Yucatán, para el año 2000 resulto ser de 1,236.31 hectáreas, las cuales corresponden a un 7.23% del área total de las 302 AGEBs consideradas (17,097.83 hectáreas). La cobertura promedio para Mérida es baja si se compara, por ejemplo, con lo encontrado por Pauleit y Duhme (2000), en la ciudad de Múnich, Alemania y por Nowak et al. (2001) en Siracusa, Estados Unidos; en las cuales el área de cobertura arbolada es de 18 y 26.6% respectivamente” (López, 2008: 61).

Teniendo este antecedente, ahora se ubica el espacio que ocupa el Cementerio General en la ciudad dentro del mapa de Cobertura de arbolado urbano para la ciudad de Mérida, Yucatán (Figura 2), imagen vectorial a partir de la cual se contabilizó la cobertura total y para cada una de las 302 AGEBs consideradas (López, 2008). Señalado con una marca X de color azul se puede observar que el área donde se encuentra el Cementerio General está muy próximo a zonas con poca o nula cobertura de arbolado urbano, puntualmente al centro de la ciudad; también es de notarse que si se sobreponen las imágenes de las islas de calor urbano con la de cobertura de arbolado urbano, las áreas que presentan las temperaturas más elevadas coinciden con las áreas con nula cobertura arbórea.

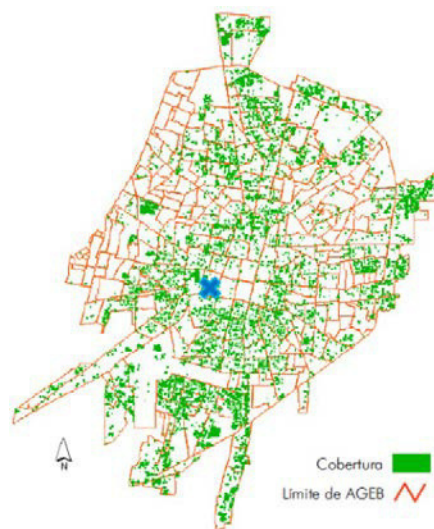


Figura 2: Ubicación del Cementerio General de la ciudad de Mérida, Yucatán, en mapa de Cobertura de arbolado urbano para la ciudad de Mérida, Yucatán, Imagen vectorial a partir de la cual se contabilizó la cobertura total y para cada una de las 302 AGEBs consideradas (López, 2008).

Uno de los aspectos para dotar de vida a la ciudad de los muertos y acercarla cada vez más a los vivos es la reforestación de ésta, partiendo de esta idea como elemento importante en la solución para el control del fenómeno de las islas de calor urbana en la que se encuentra ubicado dicho sitio; es así como una buena reforestación dotaría al espacio de un arbolado urbano saludable, lo que puede producir beneficios a largo, mediano y corto plazo: liberación de oxígeno y agua a través de la fotosíntesis, la captación bióxido de

carbono (CO₂) y absorción de otros contaminantes (NO₂, SO₂, O₃), así como la retención de polvos contaminantes, la regulación del microclima y reducción del efecto de las islas de calor, la utilización en la arquitectura de paisaje con beneficios estéticos, psicológicos y de recreación, la reducción del ruido, la formación de barreras que contribuyen a la disminución de la velocidad de los vientos y la reducción de la erosión, entre otros más.

Ante esto el H. Ayuntamiento de Mérida (2014) hace hincapié en que debido a las condiciones climáticas de la ciudad es recomendable la reforestación con especies adecuadas a la región, de preferencia que sean endémicas y adecuadas a la ubicación que tendrá dentro de la mancha urbana; en este caso, dichas recomendaciones también resulta válidas para una adecuada reforestación del Cementerio General:

BANQUETAS, CALLES Y AVENIDAS		
Nombre Común	Nombre Científico	Porte
Chaksikin	Caesalpinia pulcherrima	Pequeñas
Naranja Agria	Citrus aurantium	Media
Anacahuita	Cordia sebestena	Pequeñas
Ba'alche'	Lonchocarpus Logistylus	Media
Xu'ul	Lonchocarpus xuul	Media
Capulín	Muntingia calabura	Pequeñas
Aki'its	Thevetia gaumeri y T. peruviana	Media
Chit	Thrinax radiata	Media
La poceta para el transplante deberá tener por lo menos 50 a 75 cm de profundidad y entre 40 y 50 cm de diámetro como mínimo		

Tabla 1: Listado de algunas de las especies vegetales propuestas por el Ayuntamiento de Mérida, Yucatán (2014) para reforestación urbana en banquetas, calles y avenidas.

CAMELLONES Y BANQUETAS MAYORES DE 3 METROS DE ANCHO DE CALLES Y AVENIDAS		
Nombre Común	Nombre Científico	Porte
Tasiste	Acoelorrhaphe wrightii	Grande
Beel siinik che'	Alvaradoa amorphoides	Grande
Pucté	Bucida buceras y Bucida spinosa	Grande
Kitim che'	Caesalpinia guameri	Grande
Chacté	Caesalpinia violeacea	Grande
Nakax	Coccothrinax readii	Grande

Palma de coco	Cocos nucifera	Grande
Siricote	Cordia dodecandra	Grande
Bojon	Cordia gerascanthus	Grande
Caimito	Crhysophillum cainito	Grande
Kambo	Gaussia maya	Grande
Flor de mayo	Plumeria obtusa y P. Rubra, P. Alba	Media
Ku'ka	Pseudopheonix sargentii	Media
Guayabo	Psidium guajava	Media
Palma real	Roystonea regia	Grande
Katalox	Swartzia cubensis	Grande
Pindo	Syagrus romazoffiana	Grande
Tamarindo	Tamarindus indica	Grande
Xk'anlol	Tecoma stans	Media
La poceta para el transplante deberá tener por lo menos 75 a 100 cm de profundidad y entre 50 y 75 cm de diámetro como mínimo.		

Tabla 2: Listado de las especies vegetales propuestas por el Ayuntamiento de Mérida, Yucatán (2014) para reforestación urbana en camellones y banquetas mayores de 3 metros de ancho de calles y avenidas.

CAMELLONES MAYORES DE 8 METROS Y PARQUES		
Nombre Común	Nombre Científico	Porte
Algarrobo blanco	Albizia lebeck	Grande
Despeinada	Beaucarnea pliabilis	Grande
Ramón	Brosimum alicastrum	Grande
Chacah	Bursera simaruba	Grande
Lluvia de Oro	Cassia fistula	Grande
Cedro	Cedrela odorata	Grande
Pochote	Ceiba aesculifolia y C. schottii	Grande
Ceiba	Ceiba pentandea	Grande
Chunup	Clusia flava	Media
Chuum	Cochlosperum vitifolium	Grande
Flamboyán	Delonix regia	Grande
Roble	Ehretia tinifolia	Grande
Pich	Enterolobium cyclocarpum	Grande
Laurel de la India	Ficus benjamina	Media
Hule	Ficus elastica	Grande
Laurel	Ficus retusa	Grande

Tsalam	Lysiloma latisiliquum	Grande
Chicozapote	Manilkara achras	Grande
Zapote	Manilkara zapota	Grande
Huaya Cubana	Melicoccus Bijugatus	Grande
Pimienta Gorda	Pimenta dioica	Grande
Tsiw che'	Pithecellobium keyense	Grande
Algarrobo	Pithecellobium saman	Grande
Chooch	Pouteria glomerata	Grande
Mamey	Pouteria sapota	Grande
Sauce Llorón	Salix humboldtiana	Grande
Caoba	Swietenia macrophylla	Grande
Makulis	Tabebuia rosea y T. Chrysantha	Grande
Huaya del país	Talisia olivaeformis	Grande
La poceta para el trasplante deberá tener por lo menos 100 a 150 cm de profundidad y entre 75 a 100 cm de diámetro como mínimo		

Tabla 3: Listado de las especies vegetales propuestas por el Ayuntamiento de Mérida, Yucatán (2014) para reforestación urbana en camellones mayores de 8 metros y parques. Destáquese la presencia del Sauce Llorón, especie utilizada con frecuencia en los cementerios por su tradicional asociación con los elementos funerarios.

Es así como las áreas arboladas urbanas son parte indispensable de cualquier estrategia ambiental para el desarrollo sostenible de las ciudades que busca el mejoramiento de la calidad de vida de la población y restablecer el uso de espacios públicos como los cementerios. El establecimiento de áreas arboladas urbanas dentro y fuera del Cementerio General de Mérida requiere de una amplia planeación con la meta de lograr beneficios ambientales y sociales para los habitantes.

Como consecuencia, el establecimiento de las áreas arbóreas urbanas implica actividades y enfoques interdisciplinarios, para lograr obtener la mayor cantidad de beneficios que pueden aportar los arboles a la ciudad tanto para el ambiente como en la calidad de vida de los pobladores; pero sobre todo restablecen el uso y dotan de vida a los espacios urbanos públicos que de esta forma garantizan su viabilidad para el goce de las futuras generaciones.

Reflexiones finales

El regreso de los vivos a las ciudades de los muertos depende en gran medida de una reconstrucción de las condiciones ambientales del pasado. Utilizando un enfoque interdisciplinario se puede apreciar como el abandono de los cementerios, más que ser consecuencia de un cambio en las prácticas funerarias de la sociedad es el resultado de un alarmante deterioro del medio ambiente que daña directamente a los habitantes de las ciudades.

Sin duda así como los cementerios fueron testigos y productos de la diversidad y de la transformación social de las ciudades en épocas pasadas, ahora son del cambio climático que seguramente

generará otros cambios sociales. Ahora sólo queda implementar estrategias urgentes para devolverle a la sociedad los cementerios como espacios públicos de los que antes gozaba y valorar las monumentales obras artísticas que en ellos se encuentran que, junto con las prácticas religiosas locales, conforman el patrimonio cultural funerario de Yucatán.

Hoy en día los cementerios, las ciudades de los muertos, han sido abandonados por la falta de árboles y el aumento de calor generado por el cambio climático y la contaminación. Esas precarias condiciones ambientales los han convertido en los no-lugares por excelencia ya que en ellos los individuos no pueden establecer una relación con ellos mismos ni con las demás personas presentes en el sitio ni con su historia común. Lo cual nos motiva a reflexionar: De seguir así... ¿será ese el destino de las ciudades de los vivos?

Bibliografía

- AGUIRRE GIL DE BIEDMA, Esperanza. 2005. "Preámbulo"; LEY 8/2005, de 26 de diciembre, de Protección y Fomento del Arbolado Urbano de la Comunidad de Madrid. B.O.C.M. 312: 6-9. Disponible en: <http://www.madrid.org/wleg/servlet/Servidor?cdestado=P&nmnorma=3387&opcion=VerHtml>. Fecha de consulta: 17 de enero del 2014.
- ALANÍS QUIÑONES, María del Pilar. 2009. "El nuevo reglamento de panteones del municipio de Durango" en Margarita Martínez Domínguez (coord.) *Antología 6ª Reunión Nacional*, Universidad Autónoma de Yucatán-Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios A. C., Mérida.
- AUGÉ, Marc. 2000. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa Editorial, Barcelona. Traducción de Margarita Mizraji. Quinta reimpresión.
- AYUNTAMIENTO DE MÉRIDA. 2014. *Listado de árboles y donde sembrarlos*. Ecomerida, Subdirección de Ecología y Residuos Sólidos. Disponible en: <http://www.merida.gob.mx/ecomerida/culturaforestal/listado-arboles.htm>. Fecha de consulta: 17 de enero del 2014.
- BATLLORI, Eduardo. 2001. *Geografía y recursos naturales*. Colegio de Profesionales en Economía, Gobierno del Estado. Mérida, Yucatán.
- CANTO CETINA, Raúl Ernesto y María Milagrosa Pérez Sánchez. 2003. "Comportamiento térmico en la ciudad de Mérida". En Tello, Peón Lucía y Alfredo Alonzo Aguilar (coordinadores). *Evolución y estrategia del desarrollo urbano en la Península de Yucatán*. FAUADY. México. Pp. 173-194.
- CANTO CETINA, Raúl Ernesto. 2008. *Evaluación de las diferencias, características y alteraciones por factores urbanos de las condiciones térmicas de una ciudad de clima cálido y húmedo. La ciudad de Mérida como caso de estudio*. Trabajo de grado, Doctorado en Arquitectura, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Universidad de Colima, Universidad de Guanajuato, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México.
- CARDELINO, C.A., y W.L. Chameides. 1990. *Natural hydrocarbons, urbanization, and urban ozone*. *Journal of Geophysical Research* 95(D9). Pp. 13971-13979.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. 2002. *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*. Librería Editrice Vaticana. Ciudad del Vaticano.
- CORONADO, Salvador. 2013. "La resignificación de lugares funerarios. Una propuesta para la recuperación, difusión y apropiación social del patrimonio en los cementerios patrimoniales" en Margarita Martínez Domínguez y Carlos Alberto Mercado Limones (coord.) *Memorias: XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de*

Cementerios Patrimoniales y X Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

DE CERTEAU, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana-ITESO, Ciudad de México. Traducción de Alejandro Pescador.

FEBLES PATRÓN, José Luis. 2004. *Arquitectura, vigor y vitalidad en árboles de makulis (Tabebuia rosea), almendro (Terminalia catappa) y flamboyán (Delonix regia), impactados por huracanes en Mérida, Yucatán*. Tesis de maestría. El Colegio de la Frontera Sur. Chetumal, Quintana Roo.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia. 2010. “Espacios y sociabilidad entre migrantes mexicanos indocumentados. La Iglesia como lugar de encuentro” en Diana Sagástegui (coord.) *Ciudad, espacio público y sociabilidad*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara. Pp. 21-56.

GARCÍA, E. 1973. *Modificaciones al Sistema de Clasificación Climática Köpen (Para adaptarlo a las condiciones de la República Mexicana)*. UNAM, México.

GUTIÉRREZ MEDEL, José Rodolfo. 2013. “El Panteón de los Ángeles y de la Cruz. Un panteón patrimonial en el Estado de Aguascalientes” en Margarita Martínez Domínguez y Carlos Alberto Mercado Limones (coord.) *Memorias: XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales y X Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

GUTIÉRREZ RUIZ, Nicté-Hpa y Raúl Enrique Rivero Canto. 2012. “Las manifestaciones artísticas de la ciudad de los muertos: El Cementerio General de Mérida, Yucatán, México” en ASRI: *Arte y Sociedad*. Revista de Investigación. No. 1 de febrero de 2012.

GUTIÉRREZ RUIZ, Nicté-Há y Raúl Enrique Rivero Canto. 2013. “Rescate del carácter simbólico del patrimonio cultural en los espacios públicos: los cementerios de la Zona Metropolitana de Mérida, Yucatán” en Margarita Martínez Domínguez y Carlos Alberto Mercado Limones (coord.) *Memorias: XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales y X Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

HERRERA BALAM, Limbergh. 2011. *El Cementerio General de Mérida, sus voces y su historia. 190 años de existencia (1821-2011)*. Ayuntamiento de Mérida, Mérida.

HERRERA BALAM, Limbergh de J., Laura M. Sáenz Cetina y Luis J. Ojeda Godoy. 2013. “Pasos, tropiezos y vicisitudes: la Declaratoria del Cementerio General como Zona de Patrimonio Cultural del Municipio de Mérida, Yucatán” en Margarita Martínez Domínguez y Carlos Alberto Mercado Limones (coord.) *Memorias: XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales y X Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

HERRERA MORENO, Ethel. 2013. “Reflexiones sobre una metodología para estudiar los cementerios patrimoniales” en Margarita Martínez Domínguez y Carlos Alberto Mercado Limones (coord.) *Memorias: XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales y X Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

LÓPEZ FALFÁN, Ina Susana. 2008. *Arbolado urbano en Mérida, Yucatán y su relación con aspectos socioeconómicos, culturales y de la estructura urbana de la ciudad*. Tesis de maestría, Mérida, Yucatán.

MEO LAOS, Victoria G. y Agustina L. Padula. 2013. “La gestión de los espacios funerarios: El caso del Cementerio de Dolores” en Margarita Martínez Domínguez y Carlos Alberto Mercado Limones (coord.) *Memorias: XIV Encuentro de la Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales y X Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Cultura Funerarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

ROSSI, Aldo. 1982. *La arquitectura de la ciudad*. Gustavo Gili, Barcelona.

SILLMAN, S., y P.J. Samson. 1995. *The impact of temperature on oxidant formation in urban, polluted rural and remote environments*. *Journal of Geophysical Research* 100. Pp. 11497–11508.

VOOGT, James A. 2008. *Islas de Calor en Zonas Urbanas: Ciudades Más Calientes*
<http://www.actionbioscience.org/esp/ambiente/voogt.html>. Fecha de consulta: 12 de enero del 2014.

Estudio de las identidades y patrimonio cultural en dos pueblos mágicos del país

Isela Guadalupe Salas Hernández

Manuela Guillén Lúgigo

Universidad de Sonora

Introducción

El trabajo que se presenta a continuación corresponde a una investigación en curso que tiene como propósito encontrar diferencias o similitudes de lo que sucede en dos ciudades de nuestro país reconocidas dentro del programa pueblos mágicos por la Secretaría de Turismo. En este caso particular se estudian las ciudades de Álamos, Sonora y El Fuerte, Sinaloa.

Uno de los principales planteamientos que problematiza nuestra investigación, de metodología cualitativa, es analizar este fenómeno social para saber si este programa ayuda realmente al sostenimiento cultural de estas ciudades y al fortalecimiento de su patrimonio. Pudiera ser que a partir de esta investigación advirtamos que el programa pueblos mágicos no fortalece realmente la identidad cultural de estos dos pueblos y sus potencialidades turísticas.

La idea central de este estudio se sustenta en la importancia que tiene hoy en día para las Ciencias Sociales mantener como agenda de trabajo investigaciones en las que los grupos sociales sean los principales beneficiados. Un aspecto apremiante de investigación es el análisis de los procesos culturales y las transformaciones en los procesos sociales que han sido consecuencia del mundo globalizado, y en desarrollo en el que vivimos.

En este sentido, el presente estudio busca comprender cuales son elementos culturales que fortalecen la identidad en los habitantes de estos pueblos mágicos y los lugares que fortalecen su patrimonio cultural, en relación a los usos, costumbres, valores y sentidos que la propia comunidad da a estos lugares, y se busca conocer estos elementos a partir de descubrir cuáles son los imaginarios sociales que existen en los pueblos mágicos de Álamos, Sonora y El Fuerte, Sinaloa.

De igual modo, para dar respuesta a esta problemática, resulta necesario hacer una revisión de las leyes internacionales y nacionales al respecto y la legislación que sustenta el reconocimiento al patrimonio cultural de las poblaciones.

Palabras clave: imaginarios sociales, identidad, patrimonio cultural, políticas públicas

¿Por qué estudiar las Identidades y el patrimonio cultural?

Este objeto de estudio surge bajo la inquietud de conocer cuáles son las identidades en dos poblaciones que están teniendo un cambio en una de sus actividades económicas primarias en este caso, el auge del turismo que pretende traer beneficios a la comunidad y esto a partir de la implementación de un programa que ha sido planeado estratégicamente para este logro.

Pueblos mágicos promueve el turismo en comunidades con cultura propia, tradiciones, valores que representan el México alegre y con cultura que se encuentra en muchos de los imaginarios nacionales y extranjeros.

Sin embargo nuestra premisa fundamental trata de descubrir si el programa fortalece esta cultura en cada uno de estos pueblos y reconoce sus tradiciones, valores y atractivos propios, en ese sentido, si reconoce el patrimonio cultural de estas dos poblaciones. Pudiera ser, como ha sido en nuestras primeras apreciaciones que el programa está homogeneizando de alguna manera algunos elementos en estas ciudades que rompe con el reconocimiento a la cultura propia de uno de estos pueblos.

Para esto, la principal pregunta que hemos definido en esta investigación, es qué elementos culturales conforman de identidad a los habitantes de estos pueblos mágicos. Para encontrar estas respuestas se ha hecho uso de diversos saberes disciplinarios en los cuales se sustenta la base fundamental de este concepto en el que hemos puesto atención. Uno de estos saberes disciplinarios en el que aparecen interesantes posturas al respecto.

Encontramos por ejemplo, en los sociólogos Berger y Luckman que “La identidad constituye por su puesto un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La Identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social”

Si enfocamos esta idea en el objeto de estudio que nos hemos planteado encontramos que nuestra hipótesis de trabajo tiene coherencia con lo que queremos conocer de identidad, porque queremos saber si los procesos sociales están involucrados con la formación de una nueva identidad dentro de las comunidades de El Fuerte, Sinaloa y Álamos, Sonora o bien si la estructura social que compone a la comunidad en su conjunto es indiferente al programa implementado y mantiene su propia identidad sin efectos ni transformaciones.

Y a decir de estos autores, la Sociología representa un campo de conocimiento que explica como analizar este constructo de la realidad en la que se ven involucrados los individuos y los grupos sociales.

Es demás interesante entonces partir de esta teoría clásica en donde Berger y Luckman nos enseñan que las identidades se construyen por los procesos sociales que se viven por lo que nos ayudan a seguir en la línea de estudio correcta.

Uno de los autores actuales que nos ayudan en el análisis de las identidades es Gilberto Giménez (1997) quien habla primeramente de que la identidad aporta un rasgo de distinguibilidad, es decir “la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea (una roca, un árbol, un individuo o un grupo social)”.

Este estudio en particular se realiza en dos ciudades que están entrelazadas por sus procesos históricos, la arquitectura en cada una de ellas es similar y representan esos procesos de la historia vividos en el noroeste de nuestro país, es común que los habitantes reconozcan que su ciudad es parecida a esta otra, tal vez por ello tanto El Fuerte, Sinaloa como Álamos, Sonora tengan rasgos parecidos culturalmente. Sin embargo cada una de estas ciudades, así como cada uno de los pueblos reconocidos como “mágicos” tienen rasgos únicos, que los distingue de los demás y que les aporta de una Identidad reconocida por sus miembros. Es por esto que la aportación de Gimenez aporta de sentido a la presente investigación. Siguiendo con esta línea podemos encontrar que los grupos sociales también mantengan su identidad propia como el caso de los niños, los jóvenes, adultos y adultos mayores, la profesión podría representar un rasgo característico en cómo se identifican las personas de cada uno de estos pueblos mágicos, estas características que se mencionan han sido importantes en nuestra metodología como se explica también más adelante.

Volviendo a lo que nos expone Giménez (1997) encontramos que “La identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la auto- percepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos”. Esto en el sentido de que las personas se sienta de una manera y es hasta que lo comparten con los demás, estas identidades se fortalecen. Esto es, que “por lo tanto, el individuo se ve a sí mismo - y es reconocido - como “perteneciendo” a una serie de colectivos; como “siendo” una serie de atributos; y como “cargando” un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable”.(Giménez, 1997). Gimenez indica también que la identidad “se revela, se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social. Encontramos en otro saber disciplinar esta temática.

Desde la Comunicación encontramos también el aporte de Martha Rizo (2005) quien hace un análisis conceptos para pensar lo urbano que se han venido realizando desde décadas atrás y hasta la actualidad, hace un recuento de cómo se pueden estudiar los imaginarios desde tres conceptos centrales que son la identidad, las representaciones sociales y el habitus, indica de igual manera desde que disciplina han sido abordados estos conceptos, y aporta líneas de investigación posibles

Según Rizo (2005) en estas interacciones donde los individuos ponen en juego sus representaciones sociales, sus sistemas de percepción y valoración, sus habitus. La comunicación, los discursos donde se crean las representaciones sociales, tienen lugar en el seno de los grupos sociales, mismos que construyen una identidad social a partir de la negociación colectiva y la reflexividad del grupo, la cual conduce a la posesión de un discurso o espacio discursivo común. Para Marta Rizo el habitus de Bourdieu se relaciona con la identidad en tanto que se refiere a sistemas incorporados.

La autora sitúa este tema de las identidades desde la comunicación de la siguiente manera “La experiencia urbana se desarrolla en la convivencia de los grupos, en una comunicación ideal basada en la negociación, el diálogo y el entendimiento. Es en esta relación de convivencia donde los grupos buscan su identidad, interpretan a la sociedad e intentan imponerse en el sentido de dotarse de visibilidad como grupo-para satisfacer sus expectativas”. (Rizo 2005: 8)

Indica también que las representaciones sociales sobre la ciudad y lo urbano, un ámbito de investigación que adquiere cada vez más importancia en las ciencias sociales, y no en menor medida, en las ciencias de la

comunicación. Se ponen énfasis en la dimensión simbólica – y no física o material- de la ciudad. La ciudad como constructora de sentidos, es decir generadora de identidades.

El enfoque que da esta autora a este concepto de Identidad desde un abordaje comunicativo ha sido pensado en el presente trabajo, por lo que encontrar esta base que sustente esta forma de abordaje desde la teoría de Rizo es permisible para nuestro abordaje, por lo siguiente: “Los estudios comunicólogos sobre las representaciones sociales urbanas- ya sea en términos de comunicación interpersonal, ya sea en lo que a discursos mediáticos se refiere- pueden ayudar a desvelar los mecanismos de construcción identitaria”. Rizo (2005:9); para ello nos plantea la autora: ¿qué papel juegan las relaciones interpersonales en el contexto urbano para la definición y redefinición de las identidades de los sujetos? ¿Qué espacios propician una mayor comunicación entre los habitantes de un determinado entorno urbano? ¿De qué temas, actitudes, pensamientos y valoraciones están constituidos los discursos cotidianos entre los habitantes de una misma ciudad? ¿Cómo estos discursos contribuyen a crear sentidos de pertenencia?.

Estas preguntas, según Rizo son las que abren el debate en torno a la comunicación, las representaciones sociales y la identidad urbana.

Falta en este apartado conocer lo que el campo de la Historia nos ofrece, y ya que hablamos de identidad cultural encontramos a Darnton se apoya en la premisa de que “la expresión individual se manifiesta a través del idioma en general, y que aprendemos a clasificar las sensaciones y entender el sentido de las cosas dentro del marco que ofrece la cultura. Debería ser posible que el historiador descubriera la dimensión social del pensamiento y que entendiera el sentido de los documentos relacionados con el mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño.

Darnton 1987:16 (7ed.) hace énfasis en que la cultura debe analizarse desde el contexto histórico de la que está formada para poder reflexionar en torno a las palabras escritas o dichas y encontrar esa ruta para descifrar los “mundos extraños”, incluso esta postura se puede retomar en lo que compete a los imaginarios sociales.

Darnton 1987: 262 (7ed.) defiende la postura teórica y metodológica de esta disciplina al indicar que “a diferencia de las estadísticas sobre precios de la economía, las estadísticas sobre la vida en la demografía, y las categorías profesionales en la historia social, los objetos culturales no son fabricados por el historiador, sino por la gente a la que estudia. Les dan significado. Necesitan ser interpretados no contados”.

Retomaremos a Darnton desde esta postura del contexto histórico como base de toda cultura; por lo que una forma de trabajar adelante nuestros resultados será recapitulando de nuestros informantes su contexto histórico.

Antes de continuar, hacemos énfasis en que los campos de conocimiento ofrecen teorías muy variadas que enriquecen un mismo objeto de estudio, los efectos de la globalización han implicado también transformaciones estas investigaciones, por ello la importancia de concebir y entender a la sociedad desde su dimensión individual y lo que sucede de manera colectiva.

Enseguida hacemos un paréntesis para hablar sobre otro de nuestros enfoques de investigación que se refiere al patrimonio cultural, y debido a que el reconocimiento que se da en nuestro país a algunas ciudades con ciertas características como Pueblos Mágicos proviene de una política pública desde el gobierno federal,

resulta importante mostrar lo que dicen las leyes internacionales y nacionales al respecto y la legislación que sustenta el reconocimiento al patrimonio cultural de las poblaciones.

Como ya es conocido, los tratados internacionales promueven la ayuda y cooperación entre países que fomenten el desarrollo económico de los mismos. México participa en algunos de estos tratados.

El tratado internacional que se apega a nuestra temática de estudio es el definido la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural”.

La misión del Patrimonio Mundial de la UNESCO, consiste en promover la firma de la convención por parte de los países y alentarlos a que aseguren la protección de su patrimonio natural y cultural, así como fomentar la cooperación mundial respecto a la conservación de su patrimonio.

Nuestro país se encuentra comprometido jurídicamente con la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO, hecha en París en 1972 y ratificada por el Senado de la República en 1983. En este documento los estados firmantes reconocen que la obligación de identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras el patrimonio cultural y natural situado en su territorio, le incumbe primordialmente. Procurará actuar con ese objeto por su propio esfuerzo y hasta el máximo de los recursos de que disponga y llegado el caso, mediante la asistencia y la cooperación internacionales de que se pueda beneficiar, sobre todo en los aspectos financiero, artístico, científico y técnico.

México entra en la dinámica de otros tratados internacionales sobre todo en materia de economía, como por ejemplo sobre la cooperación económica División de desarrollo social y económico se encuentra la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que se fundó para contribuir al desarrollo económico de América Latina, coordinar las acciones encaminadas a su promoción y reforzar las relaciones económicas de los países entre sí y con las demás naciones del mundo. Posteriormente, su labor se amplió a los países del Caribe y se incorporó el objetivo de promover el desarrollo social.

La OCDE en el ámbito económico y de turismo “Revela que el valor agregado, empleo y balanza de pagos relacionados con la industria turística son fundamentales para México, incluso depende de esta actividad”

En el ámbito nacional se encuentra en la principal carta magna de este país los principios fundamentan el diseño, ejecución, seguimiento y evaluación de las políticas públicas en este caso dirigidas al reconocimiento de la cultura y las poblaciones. Se encuentran al respecto varios artículos que podrían hacer referencia a nuestro problema de estudio y que se enmarcan jurídicamente con los objetivos de los tratados internacionales ya mencionados.

En Artículo cuarto de nuestra constitución política se establece que “toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural”. (Párrafo adicionado DOF 28-01-1992. Derogado (se recorren los demás en su orden) DOF 14-08-2001)

El Artículo 25 hace referencia a los fines del programa Pueblos Mágicos que es reactivar la economía en algunas ciudades del país a través del turismo y con ello lograr el desarrollo sustentable de las poblaciones el artículo expone lo siguiente: “corresponde al Estado la rectoría del desarrollo nacional para garantizar que éste sea integral y sustentable, que fortalezca la Soberanía de la Nación y su régimen democrático y que, mediante la competitividad, el fomento del crecimiento económico y el empleo y una más justa distribución del ingreso y la riqueza, permita el pleno ejercicio de la libertad y la dignidad de los individuos, grupos y clases sociales, cuya seguridad protege esta Constitución. La competitividad se entenderá como el conjunto de condiciones necesarias para generar un mayor crecimiento económico, promoviendo la inversión y la generación de empleo”. Párrafo reformado DOF 28-06-1999, 05-06-2013

Del mismo artículo 25 se desprende lo siguiente “El Estado planeará, conducirá, coordinará y orientará la actividad económica nacional, y llevará al cabo la regulación y fomento de las actividades que demande el interés general en el marco de libertades que otorga esta Constitución”. Mientras que el Artículo 26 señala que “El Estado organizará un sistema de planeación democrática del desarrollo nacional que imprima solidez, dinamismo, competitividad, permanencia y equidad al crecimiento de la economía para la independencia y la democratización política, social y cultural de la nación”. (Párrafo reformado DOF 05-06-2013)

En esta línea resulta pertinente retomar que El Plan Sectorial de Turismo en uno de sus objetivos destaca la necesidad de promoción de la actividad turística y es aquí en donde se enmarca el programa que establece la Secretaría de Turismo como Pueblos Mágicos el cual tiene como uno de sus principales objetivos “Estructurar una oferta turística complementaria y diversificada hacia el interior del país, basada fundamentalmente en los atributos histórico - culturales de localidades singulares”.

Quedan inconclusos algunos aspectos de explicarse en este trabajo, que sin embargo quedan como una agenda para efectos de la investigación y se refiere sobre todo a indagar en una premisa fundamental para la implementación de una política pública con fines de desarrollo social y es conocer son las condiciones sociales en este caso de dos ciudades en las que se está implementando pueblos mágicos, sin embargo el análisis aquí presentado hace un recuento hasta el momento de cómo el objeto de estudio y la política pública que se está investigando se respalda ante la legislación internacional y nacional. Saber que hay leyes que garantizan como un valor primordial en las poblaciones el reconocimiento a su cultura sirve a problematizar nuestra investigación porque le da un valor a esta temática de estudio; sin embargo como hemos podido percatar existen todavía cosas que podrían hacerse en materia de legislación que garantice que la cultura de las poblaciones de México se preserve y sea reconocida a través de las generaciones.

Metodología de Investigación

En cuanto a metodología se refiere cabe señalar que este estudio es de tipo descriptivo, siguiendo una metodología de corte cualitativa; aunque cabe aclarar que para hacer un análisis de la política pública que se implemente en estos escenarios y poder conocer los posibles beneficios y transformaciones, si es que las hay, de los habitantes de estas ciudades en sus actividades económicas, se propone guiarnos con una revisión de datos secundarios de corte cuantitativo.

Retomamos como punto de partida lo siguiente: “la investigación cualitativa es un campo interdisciplinar, transdisciplinar y en muchas ocasiones contradisciplinar. Atraviesa las humanidades, las ciencias sociales y las físicas. La investigación cualitativa es muchas cosas al mismo tiempo. Es multiparadigmática en su enfoque.

Los que la practican son sensibles al valor del enfoque multimetódico. Están sometidos a la perspectiva naturalista y a la comprensión interpretativa de la experiencia humana. Al mismo tiempo, el campo es inherentemente político y construido por múltiples posiciones éticas y políticas”. Lincoln y Denzin (1994) citado por Rodríguez, Flores, Jiménez (1996)

Las respuestas que esperamos analizar en todo nuestro estudio a través de la metodología cualitativa es lo que los habitantes de estas ciudades sienten, perciben, viven, creen, conciben; elementos que hasta el momento nos ha permitido conocer los elementos culturales que conforman de identidad a los habitantes de las dos ciudades en las que se han aplicado los instrumentos de acopio de información. El estudio se realiza actualmente y ya se han hecho las primeras técnicas de acopio de información en trabajo de campo.

Los sujetos que se estudian en la presente investigación son los habitantes de las comunidades de El Fuerte Sinaloa y Álamos, Sonora; tomando en cuenta varios grupos representativos de la sociedad dentro de estas poblaciones, haciendo énfasis en las opiniones que puedan aportarnos los informantes de diferentes generaciones, para ello se utiliza en nuestras técnicas de acopio de información lo relatado por adultos mayores, jóvenes y niños que pueden ser comerciantes, actores involucrados con el programa pueblos mágicos como los representantes de gobierno y por otro lado también la población en general. Otro aspecto que queremos tomar en cuenta es la cercanía que tengan nuestros informantes con el centro histórico de las dos ciudades, por lo que la colonia, barrio donde habiten será otro aspecto fundamental; es decir nos interesa conocer lo que sienten, perciben, viven, las personas cercanas al centro histórico, las que viven en las colonias de los alrededores, y las que habitan en las comunidades rurales más cercanas a estas ciudades.

La observación busca comprender los valores, tradiciones, símbolos compartidos e imagen del lugar. También para poder conocer e interpretar cuáles son los imaginarios sociales, esta técnica de observación para estas variables se aplicará en el arte, literatura y gastronomía de la ciudad de la que se pueda observar cómo es la ciudad imaginada, las prácticas sociales de la comunidad y las representaciones sociales más comunes.

Los grupos focales ayudan a corroborar y hacer cruces de la información recopilada mediante entrevista y observación.

Álamos, Sonora y El Fuerte, Sinaloa. Algunos resultados

Como ya se expuso con anterioridad El Programa de Pueblos Mágicos distinguió con este nombramiento a la ciudad de Álamos, Sonora y el Fuerte, Sinaloa, el contexto de la presente investigación se ubica en estas dos ciudades cuyas características arquitectónicas e históricas son coincidentes en algunos de los casos.

Es necesario puntualizar que este estudio al hacerse en dos ciudades distintas busca encontrar diferencias o similitudes y con ello lograr una comparación de lo que sucede en estas dos ciudades que reciben este nombramiento. Una parte específica de estudio es el rescate al contexto histórico que conforma cada una de estas ciudades y sus fortalezas culturales.

Es importante para nosotros encontrar qué aspectos de la historia en estas ciudades y los aspectos culturales que forman la identidad de estos pueblos pueden ser rescatables para el programa de Pueblos Mágicos y con ello encontrar si realmente este programa ayuda realmente al sostenimiento cultural de estas ciudades y al fortalecimiento de su patrimonio.

ÁLAMOS, SONORA reconocido por la Secretaría de Turismo como Pueblo Mágico desde 2005 también conocida como la ciudad de los portales. Este antiguo pueblo minero mantiene también una riqueza cultural e histórica que puede apreciarse a simple vista en sus calles, las casas, y el tipo de sus construcciones. Sus características arquitectónicas e históricas coincide en algunos casos con El Fuerte, Sinaloa; sin embargo la realidad puede ser apreciada de distintas formas en estas dos ciudades.

Se remite la fundación de Álamos, a los españoles quienes a finales del siglo XVII nombraron a la ciudad como “Real de Minas de la Limpia Concepción de los Álamos”.

Entre sus principales eventos destaca el Festival Internacional Cultural Dr. Alfonso Ortiz Tirado, que se celebra la última semana de enero de cada año y el cual tiene cada vez más visitantes, la semana santa, es otra fecha importante que atrae a miles de turistas ansiosos por disfrutar de sus balnearios y paisajes naturales como el alto Río Mayo en los poblados de Macoyahui y Nahuibampo, así como la presa Mocúzarit y el Río Cuchujaqui.

Se puede encontrar en esta ciudad un sitio de turismo cultural en el que se disfruta del paisaje, los atardeceres y los sitios de interés que el pueblo mágico ofrece a sus visitantes como la Alameda, Plaza de armas, Antigua Casa de la Moneda, Casa de la Cultura, el tan mencionado Callejón del Beso, La Parroquia de la Purísima Concepción, Capilla de Zapopan, el Palacio de gobierno, destacado por su belleza arquitectónica, las casonas en las que se hacen presentes las leyendas que hacen a Álamos, la ciudad de los fantasmas, como la casa de las delicias que es atractiva por la famosa leyenda “la dama de blanco”, y el panteón cuyas tumbas antiguas crean el escenario perfecto. Se puede admirar la ciudad desde el concurrido Mirador, Casa de la Cultura. Se han abierto también recorridos a las zonas cercanas de la cabecera municipal, como en las partes bajas de la sierra donde se puede admirar parte de la vegetación, flora, fauna, clima, y paisaje de estos lugares. También se ofrecen recorridos a las comunidades que contienen gran parte de la historia de lo que fue Álamos, como la Aduana y Promontorio.

EL FUERTE, SINALOA. El Fuerte, Sinaloa, reconocido como Pueblo Mágico por la Secretaría de Turismo en el año 2009, llama a la atención de sus visitantes por sus antecedentes coloniales, a primera vista los edificios parecen contar parte de las historias ahí vividas atravesadas en cada uno de sus procesos históricos; sin embargo esta ciudad y sus habitantes tienen sus grandes tesoros que forman parte ya de la cultura de la población. En la actualidad esta ciudad ofrece el turismo como una de sus actividades económicas importantes, guardan para los visitantes su historia plasmada en cada uno de los puntos principales que se ofrecen al turista en sus visitas.

El Río Fuerte es considerado una de las riquezas más preciadas de la región, es también llamado Zuaque y nace en Chihuahua. Del mismo modo destaca como atractivo el cerro de la máscara, petroglifos y el museo Fuerte-Mirador inaugurado en 2001, el palacio municipal, la plaza de armas, templo de Sagrado Corazón de Jesús, los hoteles decorados con lo mexicano y la historia local, el agua “pura vida”, el centro histórico, la casa de la cultura, malecón del río Fuerte. Igual son parte del ambiente del lugar las calles y casas, lo que se convierte en los puntos más representativos de la ciudad.

Son parte de la cultura de este pueblo mágico sus fiestas tradicionales, las leyendas, entre las más destacadas el mencionado “zorro”, el niño Diego de la Vega, quien nació en esta ciudad en 1795. Por otro lado el Fuerte, Sinaloa atraviesa también por procesos de inseguridad que como lo refieren los mismos

habitantes nunca se habían visto, la percepción sobre todo en jóvenes es de inseguridad además de que se ven afectados por las problemáticas sociales actuales.

Pero, sin duda, esta ciudad cuenta con una historia que sigue construyéndose día a día, gracias a los valores culturales que se enraízan a lo largo del tiempo y aportan una fuerte identidad en los pobladores.

Se han hecho algunas visitas a los dos pueblos mágicos que ocupan nuestro estudio y se les han aplicado los instrumentos de acopio de información que se describieron con anterioridad; el trabajo de campo siguen en curso por lo que no se tienen resultados definitivos aún. Para finalizar el presente trabajo presentamos algunas apreciaciones que han surgido después de las primeras visitas en trabajo de campo con los habitantes tanto de Álamos, Sonora y El Fuerte, Sinaloa.

Algunos resultados en el Fuerte, Sinaloa

Sobre sus tradiciones los entrevistados mencionan los festejos que hacen durante el año, se catalogan como un pueblo alegre, las fiestas en honor a sus santos la virgen de la candelaria y San Antonio y en donde se exhiben la mayoría alude a las danzas indígenas características de la ciudad, en el mismo sentido, es muy mencionado también sus tradiciones indígenas, en el caso de esta ciudad, sí representa algo muy propio y refleja una forma de ser, se consideran aún en la actualidad aguerridos, por aquellas luchas que tuvieron los indios yoremes ante la conquista española, se describen también como tranquilos y hospitalarios. A pesar de que en casi todas las entrevistas, surge el tema de la inseguridad manifiestan la tranquilidad de su gente y de su pueblo, lo que nos hace reflexionar sobre los rasgos de personalidad del que nos habla Giménez (1997) para el tema de las identidades, es decir cómo se sienten las personas dentro de su pertenencia social.

De manera general los habitantes ven el pueblo como algo positivo, creen que la ciudad es bonita y que manejan cultura propia, los lugares característicos del lugar sobre todo la galera y el río representan algo muy importante en la ciudad, lo que es un indicio para esta investigación de los sentidos de lugar porque manifiestan a estos lugares con mucho valor para los entrevistados.

Sobre la postura de los habitantes en relación con el programa pueblos mágicos, surgen dos vertientes, los muy arraigados que ven el programa como algo positivo que “embellece la ciudad” y los que sienten que no se les toma en cuenta y que no reciben ningún beneficio con el programa de pueblos mágicos.

Aquí un fraccionamiento de entrevista de una persona de una comunidad indígena cercana a El Fuerte, Sinaloa que habla de cómo la cultura indígena ha sido relegada del programa:

“el pueblo mágico yo creo que en todos lados lo he visto y intentan cuando menos, pero aquí en el intento veo que la magia se la damos los pueblos indígenas y aquí no hay nada, discúlpame en el nada está incluido, la casa de la cultura vean que tiene de indígena, nada, museo, se va a oír feo pero nos robaron, se llevaron nuestro museo para presumirlo, nosotros tenemos en una tienda de artesanía, la cerraron para ponerla haya, dos, tenemos un centro de la medicina tradicional era un hospital de medicina indígena yo creo que les debe de interesar también eso” (indígena yoreme).

Existe con las personas más cercanas al programa otra postura de beneficios, embellecimiento en la ciudad, se muestra un ejemplo en el siguiente fragmento:

E1.- Con el Programa de Pueblos Mágicos, vamos viendo la transformación, el embellecimiento de la arquitectura que se va rescatando, se restaura, se remodela, ¿no? y luego se implementa el cableado subterráneo, así como

aquí que acaban de poner esas lámparas, ya va desapareciendo todo el cableado, ¿sí?, en todo el centro histórico, entonces es una transformación muy notoria, la gente llega y que vea ¡caray, que bonito!, y que pueda tomar sus fotos sin que salgan todas esas telarañas del cableado [risas] y eso... esa atracción hace, en primer lugar que sea atractivo para la región, para el estado y para el país y luego para el extranjero. (Guía de turistas)

E2.-Es algo que lo están viendo con buen agrado, porque están viendo que sus casitas, están viendo que el pueblo tiene otra fachada, de lo que tradicionalmente veíamos, que lo han promocionado, sí, vinieron a hacer una película aquí, vean la película y no sale más que la pura esquinita de allá, es todo lo que sale.(maestro)

E3.- pues claro que le tiene que beneficiar, imagínate una gente que tiene una casa que se le está cayendo, que tiene mil años y vienen y se la reconstruyen, hay que alivio dice. ¡Y qué bonita tu casa le dicen!, hay se vuelve loco el indio sencillito aquel, eso es lo único que le queda, pero pues nomas la fachada, si volteas pa' dentro no puedes voltear pa' adentro, porque adentro tengo una pata deteniendo la pared, ahí está la simulación, pura pantalla pues, y si quieren comprobarlo los llevo, entonces necesitamos ser un poco más práctico, darle más enjundia como decía un viejito aquí en el pueblo. Darle más enjundia para que esto realmente penetre lo que es la idea de pueblo mágico, porque el gobierno está haciendo un esfuerzo muy grande, yo lo entiendo y se ha visto. (maestro)

En relación a los sitios como más atractivos del lugar mencionan la iglesia del sagrado corazón de Jesús, la plazuela como una “de las más bonitas del estado de Sinaloa” y el edificio del palacio, el cerro de la máscara en donde se pueden visitar los petroglifos, pintados por los grupos nativos de la región en el siglo XVI, la galera, malecón, el Río Fuerte y las comunidades indígenas ubicadas a unos cuantos kilómetros que rodean la ciudad.

La gastronomía de lugar se refleja como uno de sus valores especiales, a que debido al río tienen especies que se pueden degustar en los mejores platillos.

Aunque la mayoría de los entrevistados y de las personas que participaron en los grupos focales manejan una imagen positiva de la ciudad, manifiestan como este Pueblo Mágico, carece de muchas problemáticas sociales y comparan estas problemáticas con que por otro lado se esté hablando de la magia de un pueblo, el tema de la inseguridad es visible no solo en sus declaraciones, sino en sus hábitos, la soledad en las noches, no existen ni siquiera vendedores de comida que den vida a la ciudad, ni los jóvenes tienen lugares de esparcimiento.

En pláticas con los jóvenes manifestaron su desesperación de no poder hacer nada que les distraiga porque no pueden salir con tranquilidad a ninguna parte. Otras problemáticas como el agua, son muy importantes para los habitantes, ya que no cuentan con un sistema potable de agua, a pesar de que por el pueblo atraviese un río, el agua que utilizan para el aseo diario es sucia y tiene un mal olor. Los niños, incluso, mencionaron cada una de estas problemáticas sobre todo los “balazos que tiran en las calles”. Se puede apreciar cómo es que las personas mayores se inclinan en el discurso de lo positivo de la ciudad

Algunos entrevistados coinciden en que ha bajado la afluencia del turismo en la ciudad, debido precisamente al narcotráfico y dicen que quienes más visitan el pueblo son personas nativas del lugar que se mudaron a otras ciudades y que regresan unos días de vacaciones

Nos ha llamado la atención como es que sobre la postura de los habitantes ante el programa, las personas cercanas, conocedoras un poco más de lo que es Pueblos Mágicos indican que la gente no se interesa por el

programa y que no sabe de qué se trata. Por otro lado se encontraron versiones de la población en general de que los funcionarios o quienes se encargan de esto de los Pueblos Mágicos no les informan de que se trata el programa, dicen incluso, que los turistas se acercan a la gente a hacerles preguntas del pueblo y” no saben que es lo que deben de decir, porque nadie les ha dicho que postura deben tomar ante los turistas”

Esto da cuenta de una separación entre quienes fomentan el programa y los habitantes del lugar.

Algunos resultados en Álamos, Sonora

En lo general los habitantes describen el lugar como tranquilo, alegre, cálido, seguro, limpio. Los lugares atractivos que mencionan son mirador, iglesia, museo, plaza, palacio municipal, arroyos cercanos. Casa de María Félix, Alameda, y el panteón municipal, como parte del ambiente el clima y la gastronomía, -para algunos entrevistados la ciudad huele a comida-. Como atractivos para el turista los festejos tradicionales de septiembre, noviembre, las celebraciones a los santos patronos, y el Festival Alfonso Ortiz Tirado.

Postura ante el programa:

“Si ha cambiado. De unos 5 años para acá ya vemos otro Álamos más diferente en lo que corresponde a mi ramo, ya el turismo no es el mismo turismo de toda la vida, ahora el turismo te exige más. Te exige mejores condiciones de restaurantes, de hoteles, de servicios. Hay mejores servicios ahora que antes. Antes nos conformábamos con sentarnos afuerita de la banquetta y comer ahí y ya..., ahora el turismo te requiere áreas refrigeradas, hoteles bien, no les importa pagar un precio más alto pero prefieren estar cómodos. Respecto al pueblo también ha habido un cambio significativo en las calles, en la infraestructura..., el pueblo es muy diferente..., se ha remodelado bastante”. (guía de turistas)

“Pues ha acarreado más turismo pero es mucho el tráfico de carros y de personas..., pero pues eso nos reditúa en el comercio; de eso vivimos”... (comerciantes del centro histórico)

Diferencias y similitudes

La magia para sus habitantes

A pesar de que son ciudades visiblemente parecidas, la apreciación que tienen sobre el programa pueblo mágico es muy diferente, se ha notado más en la Ciudad de Álamos, Sonora el discurso de la magia del pueblo, en la entrevistas surge el tema de los fantasmas o hechos raros de los que han sido testigos en la ciudad, de las leyendas sobre tesoros y riquezas escondidas en casonas o en antiguas minas. Incluso la riqueza de la ciudad en los momentos de alude de la minería y en que se instaló la primer casa de moneda.

En El Fuerte, Sinaloa en cambio se nota más una separación de lo que es el programa con los habitantes, no se ven identificados hacia el programa, ni creen que les ha traído algún beneficio en lo particular

Las diferencias y similitudes del lugar.

Álamos, Sonora y El Fuerte, Sinaloa coinciden, según versiones de los mismos entrevistados, en etapas históricas, hacen mucho alusión a cuando El Fuerte y Álamos, eran parte del estado de occidente, la construcción de sus lugares centrales como el quiosco y la plaza, las calles, las casonas, los hoteles y el turismo americano, incluso en la vegetación con los “arbolones” como álamos y sauces. Aquí segmento de entrevista que hace evidente esta relación:

¿A qué ciudad se parece El Fuerte, Sinaloa? Yo lo relaciono con Álamos Sonora son pueblos hermanos son muy parecidos, sobre todo el kiosco de álamos es similar a este de aquí la iglesia colonial, el centro histórico las casas antiguas es muy parecido a El Fuerte.

¿A qué ciudad se parece Álamos, Sonora? Pues dicen que a El Fuerte. No conozco pero en las fiestas todos los años vienen unos inquilinos y les rentamos ahí arriba, son de El Fuerte, y dicen que se parece mucho a Álamos, que es antiguo y con las calles angostas también

Bibliografía

- Berger y Luckmann (1968). La construcción social de la realidad. Amorrortu, editores. Edición al castellano 2001, Buenos Aires, Argentina.
- Darnton, Robert (1987 7ed.). La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa. México editorial Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Gil, García. Tradición y Enfoques de la Investigación Cualitativa. Metodología de la Investigación Cualitativa. Ed. Aljibe, Málaga 1996.
- Rizo Marta. Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos. [En línea]. Volumen 6, 2006. [Fecha de consulta: 16 de noviembre de 2013]. ISSN: 0718-1132 Disponible en: www.bifurcaciones.cl
- Giménez, Gilberto. Materiales para una teoría de las identidades sociales, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Consultado en febrero de 2014 en http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2008/maru/teoria_identidad_gimenez.pdf
- México. Constitución Política De Los Estados Unidos Mexicanos. Consultado el día 02 de diciembre de 2013 en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>
- México. Ley General de Turismo. Consultada el 02 de diciembre de 2013 en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGT.pdf>
- Plan nacional de desarrollo 2001-2006. Consultado el 22 de noviembre de 2013 en: http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/colecciones/conevyt/plan_desarrollo.pdf
- Secretaría de Turismo. Programa de Pueblos mágicos, consultado el 16 de octubre de 2012 en <http://www.sectur.gob.mx>
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Consultado el 02 de diciembre de 2013 en: <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getprod.asp?xml=/noticias/paginas/3/43023/P43023.xml&xsl=/tpl/p18fst.xml&base=/tpl/top-bottom.xml>
- OCDE (2010). Tendencias y políticas turísticas. Resumen ejecutivo. Consultado el 04 de noviembre de 2013 en: <http://cestur.sectur.gob.mx/descargas/Publicaciones/Boletin/cedoc2012/cedoc2011/Resumenfinal.pdf> (12/11/13)
- UNESCO (2012 a). Convención sobre la protección del patrimonio mundial cultural y natural. En: <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>

Tamatán: el patrimonio de los victorenses

Clara García Sáenz

El Colegio de Tamaulipas

RESUMEN

A partir de la propuesta teórica de la hermenéutica profunda de Thompson se establecen rasgos preliminares para identificar un campo de significados y sus interacciones, analizando una zona de Ciudad Victoria donde el patrimonio cultural es reconocido por diferentes actores sociales, a partir del cual se analizan sus discursos para comprender como se construyen desde sus visiones particulares el patrimonio de ese lugar y su valoración.

PALABRAS CLAVE

Patrimonio cultura, recuerdo, Tamatán, victorenses.

1. Introducción

Cuando se habla de patrimonio cultural, generalmente hay una referencia a lo que Bourdieu llama al referirse a la cultura como “símbolos objetivados”(Giménez, 2005:401)es decir, expresiones visibles; existe a la vez una serie de tendencias para clasificar el patrimonio cultural, las más aceptada y difundida es la establecida por la UNESCO que divide el patrimonio en cultural y natural, en cuanto al primero lo subdivide en intangible y tangible y éste a su vez en mueble e inmueble.

Para el caso que aquí se analiza, se propone que cuando se hable de patrimonio cultural se asuma como un concepto total, es decir, donde lo natural, lo tangible e intangible, mueble e inmueble sean las categorías de un concepto central, esto con el propósito de intentar trabajar el concepto, no como elemento aislado socialmente o como una cosificación de la cultura, sino como parte interactuante de la vida de los individuos que se relacionan con él.

El presente trabajo pretende ensayar algunas ideas de cómo las personas se relacionan con el patrimonio cultural y cómo lo perciben, siguiendo algunos conceptos introductorios de la hermenéutica profunda y su metodología; tomando como punto de análisis Tamatán, una zona ubicada en el suroeste de Ciudad Victoria, Tamaulipas; lugar que es un referente en la memoria de los pobladores de esa ciudad.

2. Aspectos metodológicos y elementos de análisis

Tomando como base la interpretación de la doxa como hermenéutica de la vida diaria, John Thompson (2002) propone un marco metodológico de la hermenéutica profunda de tres partes que aunque no son

secuenciales, tampoco están desasociadas; estas son el análisis socio histórico, el análisis formal o discursivo y la interpretación reinterpretación. En el análisis sociohistórico se analizan algunos aspectos como los escenarios espacio-temporales, campos de interacción, estructuras sociales e instituciones sociales entre otros. En el análisis formal o discursivo están los análisis: semiótico, conversacional, sintáctico, narrativo y argumentativo; la tercera parte se refiere a la interpretación, reinterpretación. En este trabajo solo se intentará un acercamiento al análisis de las tres partes de la hermenéutica profunda tomando en consideración algunos de sus elementos que las componen.

La doxa está compuesta de la observación, de textos escritos y entrevista; la propuesta metodológica para el análisis sociocultural se realizará a partir de la descripción histórica de Tamatán y los elementos que componen su patrimonio cultural, las políticas públicas respecto al patrimonio del Estado y su reflejo en este lugar; la evocación literaria y la memoria de algunos de los más antiguos pobladores de esta zona.

Para el análisis formal se hará una revisión de los discursos históricos, gubernamentales, literarios, de los entrevistados, con lo cual se pretenderá hacer una interpretación de la valoración de Tamatán como patrimonio cultural y su reinterpretación de la memoria, el discurso oficial y la vida diaria de sus pobladores.

3. Análisis sociohistórico

La fundación de Ciudad Victoria hecha en 1750 y que recibió el nombre de Santa María de Aguayo, fue en Tamatán; ubicada en la parte suroeste de la ciudad, actualmente es una zona cuya extensión es de límites imprecisos, pero claro punto de referencia para los habitantes de Victoria.

La zona empezó a poblarse durante el siglo XIX con adjudicaciones hechas por el Ayuntamiento de Victoria de los terrenos de Tamatán propiedad del General Manuel del R. González y el rancho San Isidro que había sido propiedad de Guadalupe Treto; se formó una unidad de producción conocida como Hacienda de Tamatán donde se producía “entre otras cosas henequén” (Reséndez, 2000:98).

Ya para los primeros años del siglo XX, la hacienda de Tamatán se convirtió en un atractivo paseo para los victorenses, que vivían a no más de tres kilómetros de distancia; Reséndez, (2000:99) afirma que había paseos a la hacienda, la cual contaba con alberca y otras atracciones para que las familias visitaran el lugar los fines de semana y algunas fechas importantes del año.

Tamatán cuenta desde la fundación de la ciudad con dos atractivos naturales, el río San Marcos que nace muy cerca de ahí, en la Sierra Madre Oriental y un paraje llamado La Peñita que es una piedra de grandes dimensiones de donde nace un manantial. Aunque la ciudad creció a lo largo del río por ambos costados, los mejores lugares para bañarse e ir de día de campo eran los que estaban en Tamatán, no solo por lo poco poblado de la zona sino también por la cercanía de la sierra que hacía que su vegetación fuera más exuberante.

Durante el siglo XX Tamatán se fue poblando, pasando de una zona rural a espacio de urbanización, ya para 1922 la Hacienda había sido adquirida por el gobierno de estado que proyectó para su uso la Escuela Presidente Manuel González (Reséndez, 2000), lo que años después se convertiría en la Escuela Normal Rural de Tamatán.

Fue a inicios del siglo XX cuando se reconstruyó de piedra el Camino Real a Tula, aunque ya era un trazo muy recorrido desde comienzos de la vida colonial; éste llegaba a Ciudad Victoria por la zona de

Tamatán siguiendo el río San Marcos y cruzando la Hacienda a pocos metros de su casco; siendo camino obligado para quienes viajaban a Jaumave, Tula y San Luis Potosí.

Para la década se mejoró el trazo de este camino, iniciando en el cruce del ferrocarril, cruzando toda la zona de Tamatán hasta llegar a la falda de la sierra en línea recta bautizado como Calzada de Tamatán. En esos años se construyó una escuela primaria, una capilla y se realizó un reparto de tierras fundándose el Ejido Siete de noviembre; también se puso en funcionamiento la cárcel estatal, un lienzo charro y el gobierno del estado proyectó un gran centro recreativo en algunos de los terrenos que habían sido de la Hacienda, proyecto que nunca se concretó totalmente pues solo se construyó en pequeño zoológico. Fue en la década de los 80 que se dio un nuevo impulso a la zona regularizando colonias populares y proyectando fraccionamientos y espacios públicos donde se construyeron oficinas gubernamentales y un hospital. Actualmente Tamatán cuenta con un aproximado de 30 colonias populares, siendo una zona densamente poblada y de bajos ingresos económicos, el casco de la antigua hacienda está destinado al uso de oficinas educativas y otra parte está en uso de la policía y el ejército.

4. Tamatán en la literatura victoreense

La literatura local evoca con frecuencia a Tamatán, es referente obligado en canciones populares, poesía y cuento; y es posible que toda persona que haya escrito sobre Ciudad Victoria tenga como punto de referencia este lugar. Existe una canción, tal vez la más popular para los victorenses llamada “El cuerudo tamaulipeco” que habla de un hombre enamorado de una mujer que recorre el camino de Tula a Victoria para ir a ver; es una canción campirana que evoca costumbres y lugares tradicionales entre los que se nombra a Tamatán como un lugar “lindo”.

La Sociedad Bellas Artes, Bellas Letras publicó un libro colectivo titulado *Voces de la tierra* (1998) con motivo de los 250 años de fundación del Nuevo Santander, que se convertiría en Tamaulipas con la independencia mexicana; en él aparecen una serie de poemas y composición a Ciudad Victoria donde Tamatán es mencionado por diversos autores. Aunque la evocación a este lugar aparece también en libros de cuento y poesía de Lupe María de la Garza, Graciela González Blackaller, Aida Varela y Altair Tejeda de Tamez, el análisis se centrará en este libro por tener diversas autoras.

La historia de Tamatán se inicia a fines del siglo XIX con el deslinde, adjudicaciones y compraventa de terrenos para constituir la Hacienda a partir de la cual se desarrolla como espacio agrícola, recreativo, educativo y finalmente urbano durante el siglo XX. Así, las construcciones más antiguas tienen cerca de 120 años. El atractivo del paisaje natural convocó los paseos y días de campo de muchas familias de clase media y alta que acudían a sus parajes con fines recreativos y de los cuales los escritores dan cuenta, algunos con nostalgia evocando los recuerdos de su juventud. Es importante señalar que hasta la década de los 70 del siglo XX gran parte de la zona estaba poco poblada y que el surgimiento de sus colonias populares y urbanización se dio a partir de los 80.

Tamatán se vuelve en voz de los poetas, la memoria de un tiempo que recuerdan con nostalgia; del libro “Voces de la Tierra” (1998) en el poema “Quiero a Victoria chiquita” de María Guadalupe A. de Ramírez dice “Que siga siendo un paseo/ese de ir a Tamatán; /que al fin nos une un sendero/y los árboles crecieron, /como regios caballeros /que cuidan a mi ciudad.” (1998:48); Silvia Luisa M. de Calanda escribe en su texto “La caja de Pandora” “... Sin embargo, cuando el calor era intenso, la familia decidía un día de campo a los

Troncones, el Río Corona, la Peñita, Capellanía, o de perdido a remojar los pies en el vado de Tamatán.” (1998:65); Delfina Cabrera González escribe en su poema “Por que te quiero Victoria” “otros ya lo han mencionado/en un alegre cantar/que estamos enamorados/de tu lindo Tamatán” (1998:92); Graciela González Blackaller en el poema “A Ciudad Victoria” dice “;Calzada de Tamatán,/cuántos recuerdos encierras/cuantos domingos hermosos/pasé bajo tu arboleda!” Y continua el verso siguiente convocando lugares “Recuerdo el lienzo charro/y los bailes del Casino,/¿Y quién al pasar por tu vera/no se detuvo, a rezar en San Isidro? (1998:98); En “Victoria, ciudad amable” otro poema de Graciela Gonzalez Blackaller dice “Tus paseos tan conocidos: La Peñita, los Troncones,/Río Corona, Tamatán/parece que son guardianes de tu hermosa castidad...” (1998:117).

Este ensayo no se ocupa de analizar la calidad literaria de los textos publicados, la finalidades mostrar la evocación aTamatán como recuerdo de quienes escriben; en este caso se trata de un libro que fue escrito por mujeres que pertenecen a un club social dedicado al fomento de la literatura, lo cual permite deducir su estatus social. La edad de las escritoras está en el rango de los 70 años y sus recuerdos reflejan un Tamatán poco urbanizado, posiblemente de la década de los 40 ó 50; cuando aún era un paraje campirano.

Como analisis intepretativo se puede identificar de los textos citados que Tamatán es el final del camino que conduce a la felicidad, es el paraíso terrenal al que se accede por medio de la figura masculina que cuida y protege el recorrido;es el recuerdo familiar, la libertad en los días calurosos; es el amor a la belleza; es la nostalgia por la felicidad y por la vida representada en la evocación a sus arboledas y la íntima posesión del lugar al llamar en el recuerdo a algunos de sus edificios.Es para las autoras de *Voces de la Tierra* (1998), un especie de paraíso perdido al que claman regresar y nombran por sus bellezas y cualidades, pero que saben, nunca podrán volver porque el tiempo ha pasado y el paisaje se ha transformado.

5. Tamatán frente a las políticas del estado

Las políticas estatales para la protección del patrimonio son muy recientes y datan de 25 años aproximadamente cuando se fundó la Dirección de Patrimonio Arquitectónico; de entonces a la fecha, los gobiernos estatales han venido dándole diferentes impulsos y ritmos a las acciones de rescate, conservación y preservación del patrimonio cultural. En esta sección se incorpora el análisis de las estructuras sociales, desde el discurso político y las acciones concretas que el gobierno estatal ha realizado para Tamatán durante la actual administración estatal correspondiente al periodo 2011-2016.

Su Plan Estatal de Desarrollode Tamaulipas (PEDT) cuenta con dos instancias para la conservación, preservación y difusión del patrimonio; una de ellas se encuentra en la estructura de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente (SEDUMA), con el nombre de Dirección de Patrimonio Histórico y Proyectos Especiales, la cual se encarga de elaborar el registro estatal del “Patrimonio históricoartístico edificado de Tamaulipas”, según lo señala su director, el arquitecto Candelario Morón Guzmán(Morón Guzmán, 2013). La otra instancia es la Dirección de Patrimonio Cultural e Histórico dependiente del Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes (ITCA) “Ellos manejan también el patrimonio pero se inclinan mas por el patrimonio intangible, entonces cuando se trata de algún caso en particular sobre el patrimonio tangible algún inmueble en particular estamos en coordinación.” (Morón Guzmán, 2013)

Aunque las dos dependencias se encargan de atender el patrimonio cultural, la primerala hace desde lo que el PEDT (Plan estatal del desarrollo Tamaulipas 2011-2016, 2011) señala como el “Eje” del “Tamaulipas sustentable” y la segunda desde el “Tamaulipas humano”.

El PEDT establece en el “Tamaulipas sustentable” como objetivo en la “Preservación del patrimonio histórico cultural edificado: Fortalecer la identidad y pertenencia de los tamaulipecos, vinculada a la riqueza del patrimonio histórico cultural edificado de ciudades y localidades históricas.” (2011:145) Lo que significa, tratando de interpretar este discurso, que la intención es que el patrimonio cultural sea la base de la identidad tamaulipeca, el que se asume es abundante y valioso (riqueza); y que tiene tres elementos como característica esencial: “histórico cultural edificado”, es decir, debe ser una construcción o inmueble que sea antiguo y que posea valores vinculados a la memoria, tradición y costumbres (si se piensa en un significado sencillo de cultura desde la visión antropológica) además de todas estos elementos, dichas edificaciones deberán estar en áreas urbanas o lugares antiguos. En resumen se plantea, que el patrimonio cultural sea lo que de identidad a los tamaulipecos y sentido de pertenencia, es decir, que los edificios o inmuebles que sean antiguos y tengan valor cultural sean la base donde se construya el sentido de ser tamaulipeco.

El patrimonio como cultura objetiva lleva intrínseco el sentido de la herencia social, por eso, lo que el objetivo del PEDT plantea va encaminado a que se cumpla la función para la cual se resguarda el patrimonio en el mundo; solo que aquí, ese patrimonio debe cumplir cualidades específicas, debe ser “histórico cultural edificado” y debe estar en “ciudades y localidades históricas”. El arquitecto Morón Guzmán hizo el aproximado del trabajo de catalogación de inmuebles con esas características en todo el estado de Tamaulipas “ahorita nosotros ya tenemos en nuestros catálogos en 18 terminados y entregados (SIC) ya tenemos más de 2000 inmuebles” (Morón Guzmán, 2013). El procedimiento consiste en elaborar y entregar un catálogo por cada municipio, de ahí se procede al trabajo de intervención de acuerdo a solicitud expresa de los interesados ya sean el mismo gobierno estatal, municipal, organizaciones civiles o particulares.

En 1999 se elaboró el primer registro estatal de patrimonio histórico artístico edificado clasificándose en cuatro rubros: edificios históricos y artísticos, monumentos históricos y conmemorativos, infraestructura histórica, además de pinturas murales; para el 2007 en Ciudad Victoria se tenían registradas 365 fichas, (Tamaulipas, 2007); este catálogo es aún vigente y es el que SEDUMA utiliza actualmente, por lo que se asume, cumplen las características fijadas por el PEDT. No es motivo de este ensayo analizar el contenido y la concordancia de los catálogos con el discurso político; sino centrarse en la inclusión de Tamatán como parte de ese patrimonio.

Existen 21 elementos marcados en el plano del registro para la zona (Tamaulipas, 2007:17-18); consignando todos los edificios correspondientes a la hacienda de Tamatán y las posteriores construcciones que en ella se hicieron para atender a los alumnos de la Escuela Normal Rural de Tamatán, monumentos y murales; la escuela primaria Matías S. Canales construida muy cerca de ahí en el año de 1947, el Centro de Readaptación Social de 1940, la iglesia de San Isidro Labrador de 1948 y dos casas particulares que datan del siglo XIX; están incluidos también todos los monumentos a personajes ilustres y todos los murales de la zona. Sin embargo, no tienen un orden secuencial en el registro, es decir todos los elementos se presentan de manera independiente.

El PEDT propone estrategias de acción para alcanzar el objetivo de hacer del patrimonio el fundamento de la identidad tamaulipeca, estas son:

Elevar la calidad del entorno cultural arquitectónico mediante la preservación y restauración del patrimonio histórico, cultural y arquitectónico edificado.

Instrumentar un programa de concertación económica y social que incentive el mantenimiento, rescate y desarrollo del patrimonio histórico, cultural y arquitectónico edificado.

Implementar acciones con los órdenes de gobierno para la preservación y restauración del patrimonio arquitectónico cultural.(2011:145)

A partir de estas estrategias, se ha realizado un ejercicio para comparar lo propuesto por el PEDT y la condición del patrimonio cultural de Tamatán. Tres edificaciones permiten corroborar que el discurso no está asociado con la realidad; el primer caso son los edificios principales del casco de la ex hacienda; se pudo observar que los edificios están conservados y en uso, pero dicho uso no contribuye a “elevar la calidad del entorno cultural...” debido a que se han convertido sus patios en estacionamientos, algunas ventanas han sido forzadas para instalar aire acondicionado y una de las naves centrales está ocupada como vivienda para la policía militar, mientras que el área de las trojes está ocupada por las caballerizas de la policía.

El segundo ejemplo es el Centro de Readaptación Social, que aunque fue construido con esa finalidad, está dentro del catálogo y es considerado ya parte del patrimonio de los tamaulipecos, lo que de entrada genera una contradicción por las funciones que sigue desempeñando: es todavía una cárcel.

El tercero es el edificio de la tienda El vergel, que se encuentra muy cerca de la ex hacienda y aunque es propiedad particular, siendo una edificación del siglo XIX, consagrada en el catálogo se encuentra en el total abandono.

En los tres casos, ninguna de las estrategias del PEDT se vislumbran, siendo un patrimonio cuya destrucción y abandono amenazan “el fortalecimiento de la identidad.”

6. El patrimonio vivo y su disfrute

Tomás Gallegos González llegó a Ciudad Victoria muy joven y se avecinó desde hace 50 años en un paraje de Tamatán conocido como “La Peñita”, recuerda que José García López, dueño de la tienda “El vergel” le vendió ese terreno como derecho de posesión, “El vergel era una tienda muy grande, que vendía de todo, desde comida hasta telas; don José era un hombre muy rico y poderoso, por eso podía vender como suyo esto, ahora su tienda quedó abandonada, ya nadie se acuerda de eso, todo se acabó”(Gallegos González, 2013). Se refiere a la edificación catalogada en el registro del gobierno del estado, ubicada en la colonia Tamatán en la calle Camino Real a Tula construida en el siglo XIX, es una propiedad privada, edificada de sillar, ladrillo y piedra, vigas de madera y terrado, son 60 metros de construcción cuenta con un horno y se encuentra abandonada y deteriorada. (Tamaulipas, 2007).

“Lo que más me gustaba a mi de joven era la charrería, fui caballerango 15 años en el lienzo charro de Tamatán y viajé durante cinco con el equipo de la ciudad, aunque no dominé todas las suertes, fui de los mejores en la cuadrilla”(Gallegos González, 2013). El lienzo charro se encuentra en la zona, muy cerca de la iglesia de San Isidro y del Centro de Readaptación Social, no figura en el catálogo pero el uso de la edificación construida a mediados del siglo XX ha contribuido a la memoria histórica de la ciudad. La charrería por sí misma representa una historia en la contribución para la identidad de los victorenses, sin embargo, se omite en el registro por razones que se desconocen.

“Yo trabajé como jardinero en gobierno del estado de los cuales ocho fui en el parque de Tamatán jefe de jardineros” comenta que el paisaje ha cambiado mucho desde que él llegó al sector ¿aquí es La Peñita?, “así dicen que se llama la colonia, pero en realidad todo esto es Tamatán, todo lo verde, lo fresco, lo tranquilo. Antes todos esos lomeríos estaban solos, ahora están llenos de casas”.

“Este terreno me lo vendió el dueño del El vergel, era una tienda donde vendían de todo aquí cerca, desde entonces vivo muy a gusto, aquí es el mejor lugar para vivir, tengo árboles frutales e hice una noria de nueve metros de profundidad que aún funciona, qué más puedo pedir”.(Gallegos González, 2013)

Para Tomás Gallegos, Tamatán es un lugar donde ha sido feliz los últimos años de su vida, donde la naturaleza es la característica más valiosa del lugar; las transformaciones del paisaje no le inquietan, tal parece como si los recuerdos fueran parte de un presente que está vivo y actúa como si todo el lugar le perteneciera, los árboles, el paisaje, el río San Marcos cerca de su casa que lo separa un barranco de 10 metros aproximadamente; se le preguntó que si no tenía miedo que la crecida del río amenazara su casa. “Para cuando eso suceda, primero tendrá que inundarse todo el centro de la ciudad porque está más abajo, y luego me llevaría a mí. Tengo 50 años viviendo en este lugar y solo lo he visto pasar, a veces muy enojado, pero a mí no se me acerca”(Gallegos González, 2013).

Los valores patrimoniales de Tamatán que se pueden identificar en la entrevista con Gallegos González son el lienzo charro y la riqueza natural, estos valores que le otorga al lugar, no están relacionados con los valores que el gobierno estatal u otra autoridad pueda otorgarle a los espacios como elementos para preservar la memoria de un pueblo y fundar en ellos los valores identitarios, no es tampoco el lugar añorado o el paraíso perdido como lo ven las poetas mencionadas; es el espacio cuyo valor radica en el presente compuesto por un pasado que da sentido al presente vivo y disfrutable.

7. Tres visiones, un patrimonio

Hasta aquí se han presentado tres visiones de Tamatán, la literaria como evocación de nostalgia, la gubernamental como patrimonio histórico y artístico edificado y la de un habitante de la zona que la ve como un lugar donde se vive feliz, se puede percibir que cada una tiene sus propios valores a partir de sus referentes; en los tres casos dichos valores están vinculados tanto a la historia como a la memoria y contribuyen a la construcción de la identidad.

La definición de patrimonio que la UNESCO propuso en 1998 dice “Conjunto de elementos naturales y culturales, tangibles e intangibles, que son heredados del pasado o creados recientemente” (Crespi & Planetlls, 2003:13). Es aquí donde se propone la clasificación de patrimonio cultural y natural, pero como se dijo al principio, la idea que se plantea en este trabajo es que ambos se asuman en una visión total para que sea posible llamar a Tamatán como un lugar representativo del patrimonio cultural de los victorenses.

Si bien es cierto, que la selección del patrimonio cultural, su rescate y preservación responde generalmente a las políticas públicas y se relaciona con la necesidad de que las clases sociales educadas reafirmen su memoria histórica con Tamatán, se puede inferir que éste es un espacio donde diversos estratos sociales han encontrado un punto de confluencia en la identidad local; es para cada uno de los aquí citados un patrimonio cultural desde diversas referencias que van más allá de la definición misma de patrimonio citada por la UNESCO y de la visión clasista para elegir lo que debe ser heredado.

La propuesta final en esta reinterpretación de las formas simbólicas en que se da la relación entre el sujeto-objeto (Thompson, 2002:406), es que la valoración del patrimonio cultural se da en diversas formas y se construye a partir de la experiencia particular de los individuos y las instituciones. Aunque se sabe que el concepto de patrimonio cultural no es estático y cambia con el tiempo, también se debe tener en cuenta que aún en el presente, los elementos que componen un patrimonio cultural son interpretados, asumidos y consumidos de diferentes maneras y a través de diferentes valores.

Por eso Tamatán debe ser concebido como un patrimonio cultural íntegro, como una unidad compuesta por el río San Marcos, La peñita, el Camino Real a Tula junto con sus edificaciones, la escuela Matías S. Canales, el monumento a Portes Gil y la mojonera que marca la distancia a Ciudad Victoria, el conjunto de edificios de la ex hacienda de Tamatán con sus murales y monumentos, el busto a López Mateos, el lienzo charro, la iglesia de San Isidro, el parque y zoológico de Tamatán, el Centro de Readaptación Social y el antiguocuarto de máquinas de la Comisión Federal de Eletricidad, sumando a esto el conjunto de comedores típicos que se encuentran en toda la zona.

Tamatán es el lugar donde confluye el mundo simbólico de los victorenses, a veces como nostalgia, como recuerdo, como riqueza edificada o como presente.

Referencias

- Crespi, M., & Planetlls, M. (2003). *Patrimonio cultural*. Madrid: Síntesis.
- Gallegos González, T. (30 de octubre de 2013). Vivo en Tamatán. *El patrimonio cultural de Tamualipas*. (C. G. Sáenz, Entrevistador)
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (Vol. I). México: CONACULTA e ICOCULT.
- Morón Guzmán, C. (20 de agosto de 2013). El patrimonio cultural en SEDUMA. *El patrimonio cultural de Tamaulipas*. (C. G. Sáenz, Entrevistador)
- Plan estatal del desarrollo Tamaulipas 2011-2016*. (04 de 2011). Recuperado el 31 de 10 de 2013, de <http://tamaulipas.gob.mx/wp-content/uploads/2011/04/Plan-Estatal.pdf>
- Reséndez, T. (2000). *Fragmentos de una memoria*. Ciudad Victoria: Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Tamaulipas, G. d. (2007). *Registro estatal patrimonio histórico y artístico edificado edificado Tamaulipas Victoria*. Ciudad Victoria.
- Thompson, J. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas* (Segunda ed.). México: Universidad Autónoma Metropolitana. Recuperado el 29 de 10 de 2013, de http://www.uamenlinea.uam.mx/materiales/licenciatura/diversos/THOMPSON_JOHN_B_Ideologia_y_cultura_moderna_Teoria_critica_s.pdf
- Voces de la tierra* (Sociedad Cultural Bellas Artes, Bellas Letras ed.). (1998). Ciudad Victoria: PROGRAF.

Espacios sagrados y toponimios: como patrimonio simbólico y manifestación de las identidades entre los tojolabales

Abraham Cruz Hernández

Estudiante de licenciatura en la Universidad Intercultural de Chiapas sede Las Margaritas.
cuha8612@hotmail.com

Ecsac Noé Hernández Santis

Estudiante de licenciatura en la Universidad Intercultural de Chiapas sede Las Margaritas.
tojo.noe27@Gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se abordan temáticas entorno a los espacios sagrados y toponimios como una manifestación de las identidades entre los pueblos tojolabales. A través de las prácticas culturales que se realizan en los espacios que son considerados como sagrados, se logran identificar elementos que están formando parte del patrimonio simbólico que identifican como tal los sujetos. A partir de estos, también se manifiesta parte de la cosmovisión que tienen los pueblos en torno al respeto de la madre tierra, como complemento de la vida cotidiana y como posibilidades de construcción nuevas formas de posicionamiento de los pueblos originarios.

Por lo general, entre las comunidades tojolabales existen diversos espacios que son reconocidos por los mismos sujetos como elementos simbólicos y significativos que le dan sentido y significancia a sus prácticas cotidianas. Entre estos, se encuentran los: cerros, montañas, cuevas, caminos, veredas, colindancias, entre otros y esto hace que sean identificados por los mismos sujetos.

Además, la práctica que se hacen en los sitios sagrados donde se desarrolla actividades por parte de habitantes ha estado presente desde épocas ancestrales. De esta manera son considerados como patrimonio simbólico en la comunidad, en donde está implícitas tradiciones, costumbres, valores y conocimientos que permiten ir configurando el proceso de identidad entre los pobladores. Se establece un lazo de convivencia entre las personas hacia estos elementos simbólicos con el fin de pedir la abundancia en la alimentación, tener buena salud y en general el vivir bien, conocido entre los tojolabales como *jlekilaltik*.

Así también el lazo de convivencia en la visita y peregrinación a estos sitios y lugares sagrados pone en práctica la intersubjetividad, no solo entre personas, sino con todos los seres y objetos que se encuentran presentes en nuestra realidad. Es aquí donde se analiza cuestiones desde la visión que tiene los pueblos en relación hombre-naturaleza y sus implicaciones simbólicas en la vida de los sujetos.

Por otro lado, el tema de los lugares sagrados desde una perspectiva de los propios actores sociales así como las prácticas culturales que se realizan en torno a ellas, en donde se manifiesta la religiosidad y el sincretismo religioso como una manifestación de la identidad cultural. Es decir, se proyecta la intersubjetividad entre el hombre y la naturaleza articulados a través de mitos y rituales que explican la relación del ser social y el contexto donde se habita. Por lo tanto, los lugares sagrados son espacios simbólicos de convivencia entre los integrantes de la colectividad. No obstante, lo escrito forma parte de la cosmo-persepción mesoamericana de los pueblos originarios.

Para ello, los propios actores sociales posibilitan la existencia de estas prácticas culturales a través de la oralidad y trascender a las generaciones posteriores, fungiendo como protagonistas principales los padres y ancianos de la comunidad. Los rituales que se llevan a cabo en los lugares sagrados, constituyen conocimientos ancestrales relacionados en cierta medida con prácticas de la ortodoxia católica. Por lo tanto existe un proceso histórico en la construcción de la identidad de los pueblos influenciado por agentes endógenos y exógenos posibilitando la transformación del tejido socio-cultural.

Por lo tanto, entre los tojolabales los espacios simbólicos se han convertido y siguen convirtiendo en espacios de intercesión y petición con la deidad como forma simbólica en la búsqueda de abundancia en las cosechas y el bienestar en la vida de los sujetos.

Palabras Claves.

Espacio sagrado, Toponimio, Patrimonio simbólico, Manifestación de identidades, Pueblo tojolabal, Evolución, Resguardos, Prácticas, Rituales, Ofrendas.

Abstract

In this paper themed around sacred spaces and toponyms as a manifestation of identities among peoples tojolabales addressed. Through cultural practices that take place in spaces that are considered sacred, are able to identify elements that are part of the symbolic heritage subjects identified as such. From these, also reflected the worldview of the people who are around respect for Mother Earth, in addition to everyday life as building possibilities and new ways of positioning of indigenous peoples.

Usually tojolabales communities exist between various spaces that are recognized by the same subjects as symbolic and significant elements that give meaning and significance to their daily practices. Among these are the: hills, mountains, caves, trails, paths, adjacencies, among others and this causes them to be identified by the same subjects. Furthermore, the practice made in sacred places where activities are developed by people has been around since ancient times. Thus they are considered as symbolic heritage in the community, where implicit traditions, customs, values and knowledge that enable the process of configuring my identity among people is. A bond of coexistence among people towards these symbolic elements in order to order food abundance is established, in good health and generally living well, known among tojolabales as jlekilaltik.

Well tie and coexistence in pilgrimage to visit these sites and shrines implements intersubjectivity, not only between people but with all beings and objects that are present in our reality. This is where questions are analyzed from the view that people have regarding human-nature and symbolic of life implications of subjects. On the other hand, the issue of the holy places from the perspective of the social actors and cultural practices that are performed around them, where religiosity and religious syncretism as a

manifestation of cultural identity is manifested. That is, intersubjectivity between man and nature articulated through myths and rituals that explain the relationship of social being and the context in which one lives is projected. Therefore, the holy places are symbolic space of coexistence among members of the community. However, the writing part of the cosmo-perception of indigenous Mesoamerican peoples.

To do this, the social actors themselves allow the existence of these cultural practices through orality and transcend the generations, serving as main characters parents and community elders. The rituals that are performed in sacred places, ancient knowledge are related to some extent with practices of Catholic orthodoxy. Therefore there is a historical process in the construction of the identity of people influenced by endogenous and exogenous agents enabling the transformation of the socio-cultural fabric. Therefore, among the symbolic spaces tojolabales have become and continue to become spaces of intercession and petition with the deity as symbolically in finding bountiful harvest and welfare in the lives of the subjects.

Key words.

Sacred space, toponymy, symbolic heritage, Protest identity, Pueblo tojolabal, Evolution, reservations, practices, rituals, offerings.

1. Contextualización del Área de estudio

Para poder presentar una idea clara y precisa del área de estudio, en este artículo nos enfocaremos en dar un panorama general del contexto en que se hizo la investigación según los objetivos planteados.

1.2 Ubicación Geográfica

En el presente trabajo se hizo la investigación en una comunidad de la cañada tojolabal y una comunidad del municipio de Altamirano Chiapas también hablante de la lengua tojolabal. La comunidad de Plan de Ayala está situada en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. Se localiza a una distancia de 25 kilómetros de la cabecera municipal. Limita al norte con Gonzales de León, al sur con Lomantán, al este con Monte Cristo y al oeste con Bajucú. La localidad posee una extensión territorial de 5700 hectáreas y cuenta con 3600 habitantes.

El ejido Puerto Rico está situado en el municipio de Altamirano, Chiapas, “a una altitud de 1,450 metros sobre el nivel del mar”.⁶⁵ Se localiza a una distancia de 42 kilómetros de la cabecera municipal. Limita al Norte con el Ejido Puebla Vieja y la Ranchería San Juan, al Sur con el Ejido Candelaria y la colonia Nuevo Santiago, al Este con el Ejido Saltillo y el Ejido Pusila y al Oeste con el Ejido Santo Domingo Corona y la colonia San Isidro. Actualmente cuenta con 915 habitantes, integrada por 210 familias y posee una extensión territorial de 2765 hectáreas.

1.2.1 Antecedente histórico

Algunos señores cuentan la historia de esta comunidad, Gonzalo de la Vega, es el patrón de la finca jotana, nos dice la gente que es uno de los terratenientes más malvado en esta finca, pobre de aquellos trabajadores que hacían el campo. Los que trabajaban la tierra eran conocidos como “baldianos” quienes trabajaban en balde. Estos trabajaban de punta a punta entraban a las 5 o 6 de la mañana y regresaban esa misma hora por la tarde. Después de trabajar por parte del patrón iban todavía a sus parcelas de ellos para

⁶⁵Datos obtenidos de la enciclopedia del H. Ayuntamiento Municipal de Altamirano.

cosechar algo que sean de ellos, pero ya trabajaban de noche para que sus hijos no sufrieran hambre. El patrón era la que tenía muchas propiedades, pero por el trabajo costoso y sin salario que recibían estas personas, surge la necesidad de invadir el territorio de aquel finquero y fue que comenzaron a poblar la comunidad que actualmente es Plan de Ayala.

La mayoría de las comunidades tojolabales mantienen en su memoria esta época que fue una de las más duras dentro de sus historias. El historial que trae el ejido puerto rico antes de que se pasara como ejido había una finca que era de Don Tanislau Solís, un hombre muy rico, prácticamente tenía muchas propiedades. Comúnmente se dice que él era el patrón (*ajwalal*) de la región, que abarcaba sus tierras por La Aurora (el centro de la finca), San Marcos, Belisario Domínguez, Venustiano Carranza, Bambú, Nuevo Jardín, Nueva Galilea, pasándose por Puerto Rico y colindancia con San Miguel Chiptik. Desde luego, cada una de esas colonias había una finca que estaba vigilado por los mayordomos y ellos veían lo que sucedía en ella.

Así pues en la época del baldío dicen que los que trabajaban sufrieron demasiado, pero a la vez “*ya era algo normal vivir en la finca*”⁶⁶ decía un anciano.

Desde luego, en el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940), es donde comenzaron a sufrir los terratenientes de algunas regiones del estado Chiapas, por lo que el presidente proclamó que se diera el reparto agrario, para que las gentes campesinas trabajaran con libertad. Sin embargo, una vez que termina el baldío las personas de las colonias aldañas de la finca de Puerto Rico se van en lugares diferentes y unos cuantos se quedan en esa finca. Se dice que los que vivían en la colonia de San Antonio son los que se quedaron, unas pocas personas de San Pedro y sobre todo como tres personas que ya estaban trabajando desde siempre en la finca.

2. Espacio y Territorio Sagrado: como patrimonio simbólico en el pensamiento indígena.

El concepto de espacio y territorio sagrado fundamentan y sustentan la esencia del pensamiento indígena, apuntando nuevas miradas y nuevas dinámicas de los estudios territoriales en donde se concibe como una relación hombre-naturaleza-deidades. Esta perspectiva señala las distancias y las aproximaciones de las estructuras sociales y organizativas de estos grupos. Esta lógica permite a los pueblos indígenas permanecer y proteger su territorio a través de su legado histórico cultural, como lo es la visión cosmogónica que caracteriza su pensamiento, desde donde hacen explícita las explicaciones de contexto como parte de la realidad y de la vida, estableciendo simultáneamente la razón que sustenta la existencia del espacio y el territorio sagrado dentro de la dinámica de la diversidad.

“Todos los pueblos y culturas, sin excepción, han tenido en el pasado como lo tienen hoy, los conocimientos necesarios para subsistir y reproducirse. Todas las funciones humanas son posibles gracias al conocimiento que los humanos poseen. Desde esta perspectiva todos los conocimientos son útiles, legítimos, válidos, necesarios, con mucha frecuencia, verdaderos y, sobre todo, correlativos a las necesidades vitales. No existe, por lo tanto, ningún pueblo ignorante. Crear, recrear, producir, modificar y adaptarse a un ambiente lleva implícita la necesidad de conocer el funcionamiento de la Naturaleza, la constitución de los objetos, la organización social y el saber de sí mismo. El conocimiento surgió, por lo tanto, indisolublemente unido a la vida cotidiana y al trabajo” (Reascos, 2000: 1).

⁶⁶ Tomas Gómez Hernández, anciano de 115 años de edad que vivió la época baldía y en la actualidad uno de los ancianos con mayor años de edad.

Gracias a estos conocimientos, las culturas han subsistido y se han reproducido. Los conocimientos se encuentran diseminados en sus individuos, en sus seres culturales sociales. Estos conocimientos han sido transmitidos de generación en generación a través de la tradición oral y las prácticas cotidianas de la cultura. Es por ello que el pensamiento de los pueblos indígenas es necesario entenderlo de manera eficaz, como unidad, no como partes que explican situaciones, si no como procesos continuos y coherentes unidos por un cordón umbilical al pensamiento ancestral, desde donde se explican la concepción del espacio y el territorio sagrado.

De tal forma, que el espacio sagrado tiene por efecto destacar un territorio del medio natural, estos espacios se revisten de signos, códigos y lenguajes que indican como patrimonio simbólico del lugar, la orientación, las formas, las posiciones, las conductas, revelando las dinámicas y los procesos de comunicación que mantienen con otros espacios sagrados, los cuales proveen el equilibrio necesario para la subsistencia de los individuos o grupos, esta perspectiva de espacio sagrado corresponde a la realidad terrenal.

Ahora bien, “el pensamiento indígena y los conocimientos que organizan su vida constituyen una totalidad compleja, que articula dimensiones distintas de las vivencias de las personas: la vida diaria y lo sagrado, la celebración y la ritualidad, los niveles superiores e inferiores del Universo, el bien y el mal” (Gómez, s/f: 1). Es decir, el énfasis en este análisis está puesto en la relación espiritual que los pueblos indígenas tienen con su territorio, que no excluye la relación material, sino que la jerarquiza y subordina.

La aparición de los sitios sagrados vislumbra a través de procesos propios de comunicación que establecen los humanos con el medio natural que los rodea. Así, las montañas, los árboles, las piedras, el agua, y los caminos se convierten en símbolos y lenguajes que expresan el vínculo entre el mundo de los espíritus y mundo terrenal. Se trata de signos y códigos que integran el territorio como unidad espacial divina y real, que da validez a la idea de centro del universo establecido por nuestras culturas indígenas.

La territorialidad simbólica sagrada de los indígenas contemporáneos ha permanecido en la memoria tradicional, establecida mediante los estudios que explican los acontecimientos y particularidades originales de la historia y el origen de los pueblos, en la que se organiza y se delimita el mundo natural, social y espiritual. De tal manera que, para el pueblo tojolabal los espacios sagrados es como mera representación de un patrimonio simbólico, es decir, tienen concepciones en las formas reales establecidas en la geografía y evidenciadas en espacios específicos, (piedras, árboles, lagunas, montañas) que conforman la estructura del espacio y territorio sagrado para el pueblo indígena y con ello hace que sea manifestada la identidad.

Estos espacios mantienen unas relaciones que permiten no solo, mantener el equilibrio de las energías, si no que regulan las acciones y reacciones de los humanos en el territorio, validado a través del pensamiento ancestral como principio básico de una dinámica y unas lógicas inmersas en la diversidad. En tal sentido, la cultura tojolabal consideran las montañas como imágenes que expresan un vínculo entre los dioses y los humanos, razón por la cual, representan espacios a imagen y semejanza de la naturaleza. Este pensamiento indígena acerca del territorio se sustenta en las creencias religiosas, que se manifiestan en las diversas representaciones de su mundo, las cuales explican la existencia de diversos fenómenos que existen en la naturaleza.

Como menciona Ramírez, “que los conocimientos de las culturas indígenas son valiosos. Dichos conocimientos han construido confederaciones, naciones estado, civilizaciones, etc.” (Ramírez, 2001: 3). La comprensión de

estas interpretaciones requiere de una visión global del origen y el estudio de esos lugares, estableciendo interrelaciones entre los diversos niveles en que está representado el universo, entre las partes y el todo, entre la vida y la muerte, puesto que se considera un universo viviente y espiritual en creación y renovación constante, en el que se evalúa a todo los seres en función de las relaciones que se dan entre la naturaleza y las comunidades que la habitan.

Estas relaciones se hacen indiscutibles cuando se compara la naturaleza con la representación simbólica de la sociedad, en donde las concepciones de dualidad están articuladas a un complejo de significaciones que ordenan y clasifican la vida real, estructurando un mundo en armonía permanente con la vida. Estas consideraciones reafirman la idea de la cruz multidimensional establecida por distintos investigadores para explicar las dinámicas que los pueblos originarios de América instauraban para respetar su territorio, desde donde practicaban lecturas de la cosmovisión, el pensamiento, la cultura, los símbolos, la identidad, la tradición y la organización territorial, generando interrelaciones entre las unidades y el sistema en un complejo de relaciones que dan sentido a la vida de estos pueblos. Así, los territorios sagrados guardan la memoria ancestral representada por los pueblos indígenas.

Los territorios sagrados engendran dentro de sí mismos una soberanía que les permite actuar como centros ordenadores de unidades mayores, pero que al mismo tiempo se relacionan con otros centros ordenadores. Cada espacio sagrado es considerado para el pueblo indígena como patrimonio simbólico conectado con otros espacios entra en comunicación con otros seres y configuran una especie de telaraña unida al gran centro desde donde se cuida y se ejerce el control de todas las manifestaciones del contexto. Así, el territorio sagrado constituye la lógica que las distintas comunidades adoptan para la construcción y simbolización de su entorno.

Como decía don Juan Hernández:

“que el sol es el gran tejedor de vida, que transmite conocimientos a través de su movimientos (equinoccio y solsticio) determinando los rumbos y los mundos, el arriba y el abajo, la luz y la oscuridad, como relaciones complementarias de espacios comunitarios en donde también la cruz toma importancia en la explicación del centro y el entorno como relaciones básicamente ligadas a la construcción de un pensamiento integral que ordena el territorio a partir de los cuidados para la comunidad”.

El paisaje sagrado está pleno de contenidos simbólicos y significados, que respaldan los conocimientos de los pueblos indígenas como un entorno natural y humano, que ha permanecido históricamente retomadas en tiempos anteriores. Esta perspectiva permite a las futuras generaciones tener unas reflexiones diversas de su entorno, en el que aparecen otras posibilidades de explicar los sitios sagrados y la relación hombre-naturaleza-deidades. Entonces la espacialidad territorial indígena, corresponde como un mero patrimonio en donde están inmersos signos, símbolos que representan como un todo dentro de un contexto.

Como se ha dicho, se manifiestan en los espacios geográficos sagrados (montañas, valles, lagunas, piedras, árboles, pozo de los ríos), estos, orientan los procesos de supervivencia y de permanencia. Dichas relaciones simbólicas configuran la ritualidad como un proceso espiritual de “pagar” por los beneficios recibidos, estos se manifiestan en las costumbres y tradiciones, que se transmiten de generación en generación expresando la razón de ser y existir de los pueblos indígenas y sus territorios. Estas relaciones que se tejen entre los espacios y territorios sagrados contienen la esencia del lienzo que enmarca el telar de la vida, Estas

representaciones que se establecen se verifican en los templos sagrados, centros ceremoniales, las montañas, las lagunas, ojos de agua, cuevas, etc..

Esta territorialidad simbólica y cultural se diferencia de las categorías constituidas por el Estado, como son las geográficas, agrarias, político administrativas (municipales) y otras, las formas simbólicas parecen ser representaciones territoriales estructuradas de acuerdo a una lógica interna propia de las culturas. Las tradiciones en el uso y el manejo del espacio y el territorio en los pueblos indígenas han evolucionado por distintas circunstancias. Desde la época prehispánica hasta la colonia los rasgos que prevalecieron tuvieron relación directa con la naturaleza y la divinidad, generando usos y manejos del espacio acorde con las necesidades propias de los pueblos y su evolución cultural.

Ahora bien, no olvidar que los conocimientos de los pueblos indígenas son base de la permanencia del concepto del territorio, en el que se reconoce la tierra para la producción, suficiencia de alimentos, terrenos extensos, donde el “ordenamiento” espacial, incorpora no solo los elementos físico del paisaje, como las montañas, valles, árboles, campo de cultivos, o los poblados, sino también la simbolización y la representación social que relaciona la vida con el universo, dando significación al medio que les rodea. Es por ello, que los procesos culturales y tradicionales de los pueblos indígenas son normales, cuyos componentes sociales y culturales, dan sentido a la construcción de los conceptos de territorios como aquellos que proporcionan significado al lugar y al espacio.

Finalmente la noción del territorio se configura a partir de las construcciones de unidades complejas y articuladas entre sí, que se posee, se cuida y se defiende de manera comunitaria, entre los ámbitos de lo doméstico, de los cultivos, del monte o el bosque, las montañas, las cuevas los ojos de agua y el río. Estas categorías se reconocen y se vinculan entre sí, como ámbitos que pertenecen al mundo de lo terrenal, como un espacio intermedio entre el mundo superior y el mundo inferior, es decir, es aquí donde dialoga el pensamiento y la acción en una relación de armonía que se genera a partir de la complementariedad. Bajo esta representación, la distinción de los ámbitos que reconocen los pueblos indígenas en sus relaciones con el entorno, se determinarán las manifestaciones que estos espacios generan en la vida de los pueblos indígenas, colectiva e individualmente.

3. Ocupación territorial del pueblo tojolabal en la actualidad como manifestación de las identidades

La forma de trabajo y la organización desde lo interior de las comunidades es una forma de manifestar las identidades. La participación entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas han estado en constante cambio, pero en las prácticas culturales hacia el respeto a la madre tierra siguen siendo la misma, en el sentido que la tierra vista como un elemento para la vida de los seres humanos. Tener sentido en la vida en mucha de las personas indígenas es trabajar la tierra y el respeto de la misma, de tal manera, las personas le dan importancia a la madre tierra porque en ella da el alimento que da vida el maíz y el frijol en las comunidades. Desde la cosmovisión tojolabal el corazón del maíz y frijol se esconden en cuevas. Para lo cual la importancia de pedir, cuidar y respetar la madre tierra es una práctica que se manifiesta en todas las comunidades tojolabales y en otras culturas indígenas que se encuentran en el mundo.

Para los pueblos indígenas la tierra y, en general, la naturaleza, tienen una cualidad sagrada que está casi ausente del pensamiento occidental (Berkes, 1999, en Toledo y Barrera, 2008:53).

La importancia que tiene en reconocer los pueblos indígenas como protectores de la biodiversidad es con la intención en la toma de conciencia hacia el medio natural. En lo particular de la cultura tojolabal una de las practicas que se realiza en colectividad y la mayoría de las localidades es el culto a la madre tierra conocido como la romería en las cuevas y ojos de agua.

Las distintas visiones de la mujer y del hombre indígena hacia el medio que los rodea se manifiestan en los actos individuales y colectivos, así también en los distintos trabajos que hacen tales como las artesanías, las construcciones, manualidades, entre otras. En cuestiones de la elaboración de artesanías no solo se hace como una exhibición cultural sino que va más allá del simple hecho de elaborar, dentro de ella va implícita la cosmovisión y la forma de pensar.

El culto a la tierra la intención es pedir salud, alimentación, en general bienestar para la población. Del tal manera que la lengua también es un elemento fundamental para llevar a cabo los rituales, también como instrumento para la transmisión de saberes que fortalecen la identidad tojolabal. Los preparativos en fiestas comunales se hacen colectivamente, la organización se encargan de los elemento que conforman la iglesia, la comunidad como apoyo y acompañamiento para la realización de las fiestas. Lo más importante aquí es señalar que las fiestas tradicionales son espacios de reencuentro con el otro, la convivencia con los demás y con nosotros mismos. Todas estas acciones se ponen en práctica en las comunidades de la cañada tojolabal, como manifestación a la identidad cultural de dicha población indígena.

4. Nombres en el paisaje: la toponimia, fuente de conocimiento y aprecio del territorio

En cada comunidad indígena hay varios espacios donde ya son reconocidos por los mismos agentes. Cabe señalar como son caminos, veredas, colindancias, montañas, cerros, entre otros y esto hace que sean aceptados por las mismas personas de dicha comunidad. La práctica de identificar, describir y nombrar los distintos lugares en donde se desarrolla la actividad humana ha estado presente desde épocas remotas. Al principio, nombrando los sitios por los que hombres y mujeres transitaban y más tarde los lugares en donde se establecían. Esta actividad se ha mantenido hasta nuestros días asignando a los nuevos elementos del paisaje como calles, avenidas, edificios, pueblos, ciudades y países una gran variedad de denominaciones.

Dar nombre a los lugares ha sido una práctica universal y permanente de la que en muchos casos quedan hoy día presencias inmutables, por ejemplo, “Popocatépetl (volcán del valle de México); Tzintzunzan (zona arqueológica y pueblo de Michoacán); Yalalag (pueblo de Oaxaca), o bien huellas que permiten rastrear su historia: Cuauhnáhuac, hoy día Cuernavaca (ciudad capital del estado de Morelos)” (Mora, 2012: 2). De ahí se parte este párrafo acerca de los nombres de los lugares, es decir los espacios que ya tiene un nombre por los habitantes.

También otra perspectiva que nos relata el mismo autor es que dice que:

“El estudio del origen y significación de los nombres propios de lugar o topónimos es una herramienta útil para reconstruir la historia de pueblo, municipio o localidad porque a través de ella se pueden mostrar los cambios en las comunidades y los tipos de procesos sufridos por determinado sitio a lo largo del tiempo: conquista, mestizaje, movimientos independentistas y revolucionarios, migraciones, etcétera. Así tenemos que “Puebla de los Ángeles”, nombre que reflejaba un marcado carácter español católico, modificó su nombre una vez libre del dominio europeo a Heroica Puebla de Zaragoza. Asimismo, podemos observar numerosos ejemplos de poblaciones que a su nombre original en lengua indígena puesto en

época prehispánica se agregó el nombre de un protector santo o santa de la Iglesia católica en la época colonial”. (Mora, 2012: 3)

La identidad de un pueblo se puede observar también en la forma en la que éste nombra los lugares que lo rodean; se usan palabras que corresponden a su cultura y entre sus habitantes se expresan y conservan los topónimos, aunque gente extraña a la comunidad imponga o quiera imponer nombres ajenos a las costumbres, usos y tradiciones ancestrales de cada pueblo o comunidad. Estos nombres ajenos son usados por los pueblos indígenas en el ámbito oficial debido al poderío que ejerce la lengua dominante, pero no así en el entorno tradicional y cotidiano. Como tal es el caso del ejido Puerto Rico, hay varios espacios que ya son reconocidos oficialmente por las personas que en el cuadro siguiente se presenta:

b’ej san pegro, en tojab’al significa el camino donde llega la milpa ya que anteriormente así se llamaba la comunidad, b’ej lima; El camino donde hay una mata de lima , b’a jach jach ton; entre peñasco, Ya’al tsemen, Donde es considerado como agua del elefante, B’a niwan chikinib’; Es el camino donde hay un roble bien grande, entre otros. otros de los espacios considerados como importantes entre otras localidades encontramos los nombres como yatum xinan; donde se baña la mestiza, naj chawuk; casa del rayo, Olom ja’; cabeza del agua, yib’ niwan wits; ombligo del cerro, yaxal ja’; agua clara, etc.

5. Los rituales y las ofrendas

En cada uno de las comunidades indígenas hay ciertas prácticas culturales en la que muchos consideran que hay algo que los resalta cada pueblo. Uno de las practicas más sobresalientes dentro de la misma comunidad es la de ofrendar a los lugares que le es de suma estima y que de entrada le han dado el nombre como lugares sagrados. Sin embargo, para otras personas no es nada natural comprender del porque tal aprecio de un lugar tan sencillo. No obstante, hay que entender que cada pueblo hay diferentes cosmovisiones y con este término hace que las personas vean desde diferentes maneras las formas de vivir.

Por un lado, no hay que olvidar que también cada pueblo posee diferentes culturas de las cuales hace sentir a las personas orgullosos. Por otro lado, se dice que las personas en la actualidad están casi bombardeadas por la globalización y esto hace que se ciegan para que den continuación de aquellos conocimientos culturales. De ahí se parte este párrafo para proclamar los acontecimientos que han pasado en dicha comunidad estudiado. Se dice que anteriormente cuando las personas de dicho ejido celebraban una de las fiestas más importante de la comunidad es la de los lugares sagrados porque en esas partes están señalados por unos cruces y que más después se nombraría “la fiesta de las cruces” y esta fiesta hace que las personas se organicen bien.

Dice Don:

“las personas llevaban diferentes cosas para que esos lugares se sintieran bien, pero las ofrendas que más se puede destacar es cuanto a la presencia de la multitud, ya que se creía que lo más valioso de cada pueblo es la unión y la fuerza de voluntad de cada una de las personas para ir en aquellos lugares. Además, se le dejaba velas y flores, pero también se llevaban cantos para ofrendar a los ojos de agua y eso que hace que esos lugares se sintieran bien, bueno, eso era nuestras creencias. Mas los hombres eran ellos los que llevaban cigarrillos, banderas, tambores y las flautas para darle realce a la fiesta. Cabe recalcar que las mujeres eran ellas las que cantaban y sobre todo una de ellas era escogida para el rezo y en su oración solo

pedía el bienestar del pueblo y como agradecimiento a la madre tierra”. Entrevista realizada a don Juan Hernández López el día 23 de octubre del 2013.

Conclusiones y reflexiones finales

La socialización y convivencia es la base del aprendizaje tanto para en nuestra persona y para los demás. El establecimiento de lazos de convivencia da un paso más para el conocimiento del otro. Otra de las cosas, las dos comunidades donde se llevó a cabo la investigación no son iguales, cada uno tiene características diferentes, sin embargo, debemos de tomar en cuenta cada una de esas características, para que al momento de poner en práctica todo lo planeado salga bien y se pueda trabajar con quien sea posible en la comunidad. Los intereses de las personas están condicionados social y culturalmente.

Trabajar los valores con las personas también es importante ya que son características de cada uno de ellos y varían según las diferentes culturas. Algo muy importante que también se aprende con los agentes sociales es que tiene una manera de convivencia con la madre naturaleza y mediante ello se debe a los conocimientos que por lo basarse en los intereses de los sujetos, sino más bien, verles la oportunidad de obtener nuevos conocimientos. Mediante la convivencia con las personas se puede llegar a saber de qué son meros portadores de conocimientos ya que tienen otras formas de conocer la realidad y habilidades que poseen las personas de los pueblos originarios, conductas, valores, la experiencia que comparten en la colectividad.

Uno de los puntos centrales es que las personas indígenas toman la conciencia de sus raíces y la importancia de fortalecer las prácticas culturales de los pueblos, la importancia de nuestra cosmovisión, creencias, reglas y leyes que rigen su comunidad y en general la importancia de tener un respeto hacia la naturaleza como complemento fundamental de la vida de cada individuo que conforma la comunidad. Por lo tanto, la convivencia con las personas de la comunidad da paso a establecer un dialogo de saberes con las diferentes experiencias que se viven cotidianamente.

Fuentes de información

Reascos, Nelson (2000). Curso de epistemología. PUCE. Quito-Ecuador. Pág. 1

Mora Patricio, Cristal y Zazil Sandoval Aguilar (2012). *Los nombres propios de la tierra de Tukyo'm, Ayuujk Käjp. Nomenclatura oficial en lenguas indígenas*. INALI. México, D.F. Pág. 2-3

Tovar Gómez Marcela (s/f). *Cosmovisión, territorio y conocimiento*. pág. 1.

Ramírez Eras Ángel Marcelo (2001). PROBLEMAS TEORICOS DEL CONOCIMIENTO INDIGENA Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base. *Revista Yachaikuna*, 1. Pág. 3

Toledo y Barrera (2008). LA MEMORIA BIOCULTURAL LA IMPORTANCIA ECOLÓGICA DE LAS SABIDURÍAS TRADICIONALES. Icaria editorial. España. Pags.51-55.

Resistencia ideológica de familias wixárika habitantes del municipio de Real de 14 San Luis Potosí en torno a su ideología hegemónica

Bertha Alicia Cervantes Rivas

Resumen

El grupo étnico wixárika es peregrino por tradición y creencias religiosas; cada año realiza un gran recorrido que parte desde las costas de Nayarit hasta la sierra de Catorce, los peregrinos van venerando sus dioses que les dan identidad étnica y explicación de la creación del mundo, esta ruta simbólica termina en el cerro del Quemado ubicado en Real de 14, San Luis Potosí. Manteniendo una resistencia identitaria frente a la ideología dominante del municipio. Ya que este pueblo rescatado de los llamados “pueblo fantasma” y que en el 2001 fue nombrado por la UNESCO como “pueblo mágico”, presenta una población multicultural (mestiza, extranjera e indígena) que se mantiene unida en la cotidianeidad, motivo por el cual esta investigación está dirigida a identificar los factores que establecen las prácticas sociales y culturales que mantienen la resistencia ideológica del pueblo wixárika frente a la ideología hegemónica del pueblo.

Por lo que se hace necesario conocer que le permite a la etnia wixárika el fortalecimiento de su identidad étnica en un contexto determinado por una cultura dominante mestiza. Estudiar los procesos culturales dentro de un espacio social que alberga tipos de sociedades diferentes: mestizos e indígenas wixáritari, va a permitir conocer que a pesar de los constantes cambios sociales, en algunas sociedades étnicas persiste su ideología a través de las prácticas sociales y culturales que refuerzan su identidad y no es absorbida o aculturalizada por una cultura hegemónica.

En este trabajo se establecerá desde los estudios culturales, particularmente el estudio de las teorías de la ideología, identidad y cultura, como es que unas familias wixáritari que habitan en el municipio mencionado arriba, se han resistido al cambio ideológico ante los nuevos retos sociales que el mundo presenta.

Introducción

Sin duda, hablar de ideologías presupone una discusión teórica de la cual he de disculparme ante ustedes, pues mis estudios sobre este tema son iniciales, pues se está en el proceso de la revisión teórica compaginado a la vez con el trabajo de campo que se inició en abril de 2013 para realizar el anteproyecto debido, pero aun así, no me privan del arrojo intelectual que pretendo abordar y que sé generará discusiones favorables a la investigación que realizo; aunando a esto, pretender estudiarla en base no sólo a la ideología hegemónica, sino también en relación con el grupo étnico wixárika, (que está por demás decir no es menos basta que lo anterior) la hace aún más pretenciosa. Sin embargo espero a través del correr de

esta investigación abordarla en otra ocasión ante ustedes con más documentación y análisis que el que presento en esta ocasión, y permita esclarecer el problema de investigación que desarrollo como parte de mi tesis doctoral que realizo actualmente.

En este trabajo de investigación, se conocerá la persistencia de la ideología wixárika (pl. wixáritari), denominados en castellano como huicholes, no obstante de la cultura hegemónica con la que conviven. Para lograr este objetivo se pretende hacer una investigación sobre su ideología, particularmente la de algunas familias wixáritari⁶⁷ que habitan en el municipio de Real de Catorce en el Estado de San Luis Potosí.

Este conocimiento sobre el supuesto de su resistencia ideológica se pretende conocer a través de sus prácticas culturales y sociales que se supone refuerzan su resistencia identitaria étnica frente a la ideología dominante del pueblo en cuestión, a pesar de los cambios sociales que se llevan día a día en una sociedad multicultural e intercultural como la que se presenta en este municipio, combinando el análisis teórico con el trabajo de campo realizado, para finalizar con unas breves conclusiones al respecto, teniendo en cuenta que falta un gran recorrido tanto de revisión teórica como de trabajo de campo en esta investigación.

Antecedentes sobre el pueblo Wixárika

Los referentes históricos más antiguos sobre este grupo étnico, datan de entre 1579 y 1587 donde eran descritos como idolatras y salvajes, características adheridas a los otros grupos indígenas tal vez, pero la diferencia estriba que los wixáritari al vivir en tierras serranas y exabruptas les permitía en cierta forma una defensa geográfica ante la insistencia de los franciscanos de convertirlos al cristianismo; como lo refiere Beatriz Rojas (1992) en su compilación que recoge documentos históricos de los huicholes y en los documentos del Fray Tello, Fray Antonio de Medina, entre otros refiere el primer documento al *Atlas Theatrum Orbis Terrarum* de 1527 por el cosmógrafo Abraham Ortelio que los señala como “xurute provincia” (Rojas, 1992: 23) en el cual localiza el territorio wixárika. El segundo texto que hace referencia según Rojas, es uno del Fray Antonio Tello en su *Crónica Miscelánea*, capítulo CCX en 1582 cuando convivió con algunos grupos indígenas entre ellos los wixáritari mencionándolos como Vizuritas

“partióse el padre del pueblo de Nahuapan a principios de julio y en dos meses y medio anduvo las provincias de Tzayaquecas, coras guatzamotas, guaynamotas, vizuritas y provincia de Alheita, y volvió a salir a la provincia de Tepec: paso por tierra muy ásperas, con mucho trabajo y por lugares que con gran dificultad se podía andar a pie” (Rojas, 1992:24)

El tercer documento es el testimonio de la entrada del fray Alfonso de Ponce a la sierra madre en 1587 en donde llama “uzares” (ibíd., 24) a los Wixáritari. Son tres los documentos que hacen referencia con denominaciones distintas a las que se le conoce actualmente pero que se sabe son los wixáritari por las referencias geográficas y modos de vida.

La resistencia al adoctrinamiento ideológico español por parte de los wixáritari escrita, data desde el año 1621 y se puede observar que el lugar de residencia de los wixáritari en las sierras de Jalisco y Nayarit les permitió la lucha constante a la sujeción ideológica que se imponía en la colonia, incluso es hasta el siglo XIX que la lucha por el territorio de los wixáritari les favorece en su resistencia pues esto impedía el libre acceso

⁶⁷Según datos recogidos en trabajo de campo del mes de octubre del año 2013 a través de dos familias wixáritari que habitan en el municipio con quienes he tenido la oportunidad de entablar primero conversaciones y luego pequeñas estancias en casa de una de ellas. Son 6 familias formadas por 15 integrantes entre todas

a los clérigos para evangelizarlos, por lo que tenían que ser los indígenas quienes bajaran a los pueblos para recibir la instrucción cristiana, de tal forma que las crónicas de los clérigos describen la resistencia desde entonces de un aculturamiento de esta comunidad étnica a la dominación de los españoles en el afán de convertirlos al cristianismo, tal como ocurrió con la población indígena durante el colonialismo.

Las primeras rebeliones se describen en tres documentos sobre algunos sucesos que junto a los tepehuanos los wixáritari se unen en contra de la dominación española, denunciándola en 1621 Lázaro Arreguin autor de la *Descripción de la Nueva Galicia* así como en el mismo año el fray Antonio Tello en su *Crónica Miscelánea* y treinta años después la menciona “el Fray Mariano Torres donde los nombra huisares” (Rojas, 1992:27) una rebelión que se da por parte de estos dos grupos indígenas: los tepehuanos y los Wixáritari en el convento de Huaximic, fundado por el Fray Francisco Barrios en 1610 “para la conversión de la nación vitzurita” (ibid. P.27) nótese que a los grupos indígenas se les denominaba “nación” por parte de los cronistas de la época.

A la par Lázaro de Arreguin expone “hay también en estas serranías algunos indios, unos congregados en doctrinas como los bizoritas, guazamotas, guainamotas, xiximes, acaxes y algunos tepehuanes (...) otros hay también gentiles y viven en rancherías por los ríos y quebradas con cierto escándalo y estorbo a los que ya son cristianos” (Rojas, p.2) describe la negación de los indígenas que viven en la sierra que eran más los coras y huicholes que al estar enclavados en ella les permitían continuar con sus ritos que para los clérigos eran profanos, como el uso del peyote en el caso de los wixáritari que lo describe más delante de este relato,

“ la yerba que da ánimo y esfuerzo es el peyote, que al que lo toma se lo da por mucho tiempo; y aun los indios dicen que adivinan con él, y a verdad es que de una manera de adormecimiento y un calor que el cansancio y otros trabajos se sientan menos, y tomando mucho se privan de sentido de modo que dicen que ven visiones y entonces dicen que adivinan las cosas ocultas que pretenden” (Ibid, p. 27)

De esta forma se puede constatar mediante estas crónicas de los españoles que los wixáritari continuaban con sus ceremonias ancestrales a pesar del intento de la conversión cristiana que se pretendía.

Pero el conocimiento etnográfico de este grupo indígena, es gracias a la expedición que hizo Carl Lumholtz (1851-1922) durante los años 1894 a 1897 conviviendo con ellos por espacio de 10 meses, pues su estudio también era referente a los coras, pimas, tarahumaras y tepehuanos durante esa estadía. Su intención era el estudio de los coras que están emparentados con los wixáritari y supo de su conocimiento por encargo de los lugareños que le informaron que había un grupo de indígenas “salvajes” y renuentes a la incursión de los “mexicanos” en sus territorios y que “no hay un solo sacerdote en territorio huichol” (1986:14) pues son renuentes a creencias externas. Lumholtz indaga en los archivos y encuentra escasos registros denunciando la escasa información al respecto

“tengo entendido que ha sido publicado un pequeño vocabulario donde un tal señor Landa en Pachuca; también es posible encontrar algunos datos insignificantes en la página 321 del primer volumen del *Journal of a Residence and Tour in the Republic of México in the year 1826* del capitán G.F. Lyon” (1986:11)

Se interesa por este grupo indígena que ya se le denominaba huichol por parte de los mexicanos o mestizos del lugar. La palabra viene de una degeneración de la palabra tribal Vi-ra-ri-ka que se pronuncia Vi-sjá-li-ka “el nombre significa “adivino”; otros manifiestan que quiere decir “curandero” (Lumholtz, 1986:31) pues de

cada tres uno es curandero, que puede esto refrendar lo que exponía Arreguin en el apartado anterior sobre el uso del peyote. Pero Lumholtz no describe sin embargo la referencia al término “guisol” de que hace presencia en 1653 el obispo Collmenero que mandó levantar la información acerca de los indígenas que constituían su feligresía, y no hablaban “mexicano o castellano” para adoctrinarlos y hace referencia de varias lenguas, entre ellas “la tepeguana, guichola, nayari y cora” (Rojas, 1992:32)

Así tenemos que los wixáritari habitan la zona montañosa en la parte noroeste del Estado de Jalisco sobre la Sierra Madre hasta la sierra norte de Nayarit, de

“acuerdo con su tradición, los huicholes se originaron en el sur, se perdieron debajo de la tierra y resurgieron de nueva cuenta en el este, en el país del hi’kuli (peyote), que es el altiplano central de México, cerca de San Luis Potosí. Ellos y sus vecinos los coras, están emparentados por la lengua, la religión y las costumbres” (Lumholtz, 1986:13).

Fueron conquistados por los misioneros franciscanos que al parecer los convirtieron al cristianismo según Lumholtz.

“ la conquista huichol debió ser en la misma época que los coras en 1722, es probable que los huicholes no hayan sido conquistados por lo menos de manera parcial, antes de esa fecha por los españoles que venían del este, sobre todo porque no son tan guerreros como los coras.” (1986:14)

Los pueblos a que refiere son, Tezompan, Soledad, San Andrés Coamiata, Santa Catarina y San Sebastián; cada pueblo es representado por un Dios principal que según las creencias de los wixáritari son originados en el agua pues vienen del mar.

“Su territorio está dividido en tres secciones y cada pueblo lo representa un Dios principal, a Santa Catarina (Toapu’li) está dedicado al dios del fuego (Tate’vali); a San Sebastián (Tate’ Wau’ Tëga) pertenece al segundo Dios del Fuego (tato’tsi Ma’ra Kwa’ri); a San Andrés (Taté l’ik) es gobernada por el dios Sol (Tayau’ o Taveri ik); y la cuarta sección se refiere a los pueblos Soledad y Tezompa dedicados al Dios del viento (Tama’ts Palike Tomaye’ké)” (1986: 35)

De estos cuatro dioses el mito del dios del viento es lo que los ubica en Real de Catorce, “su nombre significa “nuestro hermano mayor (tama’ts) gran hi’kuli (pa’like) (que camina) por todas partes” (Lumholtz, p. 37) su nombre lo señala como como el dios hi’kuli y como un dios venado que dejó una planta (peyote) en cada una de sus huellas. Es el mensajero de los dioses mediante el canto comunica los deseos de los dioses.

Es la búsqueda de estos dioses que los llevan a una de sus peregrinaciones que cada año realizan en un gran recorrido que parte desde las costas de Nayarit hasta la sierra de Catorce, desde tiempos inmemoriales como lo registra Rosendo Corona en 1889 cuando es enviado por el Gobernador (no especifica de cual Estado) para delimitar el territorio wixárika, y relata su experiencia al participar en una de las fiestas del peyote en la comunidad que visita, “los huicholes acostumbran comer cruda una biznaga pequeña que llaman peyote (...) como ésta no se da en sus terrenos, tiene que ir una comisión a traerla al Real de Catorce” (citado de Rojas, 1992:211).⁶⁸

⁶⁸ En el caso de un informante residente del municipio, dice que parte del mismo pueblo hacia el cerro del Quemado, es decir, espera la peregrinación que viene de la “Sierra” y como no trae “carga” sólo hace el acompañamiento para “hacer ceremonia”. Información recogida el 12 de diciembre del 2013 en Real de Catorce.

Según Fernando Benítez (1912-2000) en su texto: *Los Indios de México. Una antología* (1989). Los Wixáritari van venerando sus dioses que les dan identidad étnica y explicación de la creación del mundo. En esta ruta simbólica que termina en el cerro del Quemado ubicado en Real de Catorce donde crece el peyote (fuente de la vida) y se encuentra la morada de Tamatz Kallaumari (el espíritu de los siervos). Esta sierra es llamada por los wixáritari el medio mundo donde convergen varias deidades; la deidad del pueblo recolector – el peyote-, la deidad de los pueblos cazadores –el venado-, y la deidad los pueblos agricultores –el maíz- que representan la culminación de una simbología mítica y religiosa. La de mayor trascendencia es la del peyote como lo estudió el pionero Carl Lumholtz a inicios del siglo XX.

Real de Catorce, pueblo de una diversidad cultural extraordinaria.

El contacto entre grupos de distintas culturas siempre ha existido en la historia de la humanidad. Las formas de encuentro dependen del contexto socio-histórico, es decir, del tiempo y del espacio. Las formas culturales de cada grupo se asimilan o rechazan, la primera forma pudiera ser como una forma de reconocimiento y encuentro, la segunda forma implica conflicto o resistencia ante los “otros” o ajenos. Las comunidades indígenas se han visto en la necesidad de salir de sus lugares de origen, generalmente se dirigen a Estados Unidos y otras migran a diversas partes del país, generalmente a la frontera o a los llamados “polos de desarrollo” como lo es Real de Catorce, que aun cuando no es una zona industrial ni urbanizada es reconocido en el año 2001 como pueblo mágico, lo que permite un desarrollo comunitario tanto económico como cultural.

Es un municipio enclavado en la Sierra de Catorce a 223 km., al norte de la capital del Estado y situado a 2,750 metros sobre el nivel del mar. Según datos del INEGI (consultado el 08 de abril 2013) cuenta con una población de 1,342 habitantes, con una población masculina de 669 y una femenina de 723; no arroja el INEGI⁶⁹ datos sobre la existencia de población indígena pero sí reconoce que hay 19 hablantes de lengua indígena mayores de 3 años sin especificar el sexo ni la lengua, ni tampoco la cantidad en total ya que se toma el margen de los 3 años en adelante. La práctica religiosa predominante en la población es la católica y su festejo municipal son las fiestas patronales de San Francisco de Asís, que atrae fieles de toda la república durante esta festividad religiosa.

Aquí se ubica el trabajo de campo a realizar pues es parte o paso de la ruta de la peregrinación anual que realizan los wixáritari, por lo que es parte importante del objeto de investigación relevante en la develación de la ideología dominante mestiza con la que conviven los wixáritari que lo habitan donde habitan algunas familias wixáritari de un tiempo a la fecha, identificando hasta el momento seis familias, compuestas por aproximadamente unos 15 integrantes, como se había mencionado al inicio. También se tomará por lo tanto, su ideología mestiza dominante para contrastarla con la ideología wixárika como se pretende investigar.

También desde hace décadas, habitan en el municipio extranjeros de diferentes puntos geográficos como Suiza, Italia, Estados Unidos entre otros; se dedican más al comercio como la hotelería y restaurante; en este punto de la investigación aún no se ha recogido trabajo de campo con alguno de ellos pero se es conocido de su situación por los recorridos y asistencia a sus negocios turísticos, que espero en otra ocasión tener datos fidedignos que permita un análisis más completos sobre su visión hacia la comunidad wixárika y originarios del municipio en contraposición de la de ellos, que enriquezca esta investigación.

⁶⁹ Consultado el 08 de abril de 2013

Aproximaciones al concepto de Ideología

El estudio de la ideología ha generado una gama de enfoques, puntos de vista y definiciones debido a que en el estudio de la ideología convergen procesos psicológicos, culturales y sociales que en ningún caso se demerita uno del otro, pues todos son legítimos desde su marco de referencia en que se estudie o a través de la corriente teórica que se analice.

Al ser humano dicen Marx y Engels en su libro *La Ideología Alemana* (1970), lo que le diferencia de los animales es la conciencia pues produce sus medios de vida (vida material) a través de sus modos de producción (25), no solo por el medio físico sino también cómo lo producen, ya que dependen de las condiciones materiales de su producción de tal forma que se da un intercambio entre los individuos y se crean entre otros ellos la religión, la economía, etc. Este intercambio entre los individuos es condicionado por la producción que desarrolla la fuerza del trabajo que produce una división del trabajo y el intercambio interior entre los individuos; por lo tanto toda fuerza productiva trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.

La conciencia no puede ser otra que el ser consciente y el ser de los hombres en su proceso de vida real “y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de aveza, como en una cámara oscura, el fenómeno responde a su proceso histórico de vida” (Marx, Engels, 1970: 37). Se parte del hombre mismo que es quien realmente actúa y es arrancado de su proceso de vida real y se expone también a los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.

Marx y Engels enfatizan que las formas nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales “No es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, Engels, 1970:38) la moral, la religión, la metafísica, y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellos corresponden, pierden así, la apariencia de su propia sustantividad; no tienen su propia historia ni su propio desarrollo sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también su historia al cambiar esta realidad con su pensamiento y los productos de su pensamiento, reafirmando así la distinción que hacen de los animales con el ser humano.

Marx y Engels ven en esta relación social la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus modos o fines para generar un determinado modo de producción mediante la fuerza productiva que crea un determinado modo de cooperación y la suma de estas fuerzas productivas condiciona el estado social, por lo que “la historia de la humanidad debe estudiarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” (Marx y Engels, 1970:120)

Con estos principios históricos de donde surgen las necesidades naturales y materiales, Marx y Engels determinan que el ser humano tiene conciencia y que su practicidad real radica en el lenguaje como la conciencia real y práctica pues a través de él nace como conciencia de la necesidad y del intercambio con los demás con lo que la

“conciencia es un producto social de los nexos limitados con otras personas fuera del consciente de sí mismo, y al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza que al principio se enfrenta al hombre como un poder extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo

puramente animal, es por tanto una conciencia puramente animal de la naturaleza (región natural)” (Marx, Engels p. 134)

Es así como al aumentar la producción ante el acrecentamiento de las necesidades y multiplicarse la población (por la familia) se desarrolla la división del trabajo primero la sexual (dotes y necesidades físicas) y luego la social (trabajo físico e intelectual). Por lo que aun cuando la fuerza productora, el estado social y la conciencia entran (deben) en contradicción entre sí, para que se dé la división del trabajo que lleva implícitas todas estas contradicciones. De tal manera que lleva esta contradicción entre el interés del individuo como parte de una familia hasta el del colectivo como lo es, el común interés; y permite esta relación entre los individuos en una dependencia social de la cual no se puede desligar pues, tanto necesita el pescador del industrial y viceversa, para la satisfacción de las necesidades y no privarse de los medios de vida de tal forma que es “la sociedad (quien) se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello” (Marx y Engels, 1970:110) es esta sociedad reguladora que dicta las formas de vida y medios materiales y sociales que al amparo de esta contradicción es cómo

“la división del trabajo es lo que permite la propiedad privada producto mismo de esta división de trabajo, el interés entre el individuo (interés particular) y la familia (interés común) que los individuos se relacionan entre si y de estos intereses surge el Estado que “separado” del interés particular y colectivo cobra una forma independiente sobre la base real de los vínculos existentes” (Marx y Engels, 1970:113)

En todo conglomerado social, desde la lengua, la división del trabajo hasta la división de clases que se forman desde el núcleo de la familia hasta el grupo social pero que siempre habrá una que domine más sobre todas las demás.

En esta búsqueda de dominación, Marx y Engels dicen que hay un interés individual que precede a una lucha por el poder en la cual los seres humanos con sus limitadas visiones inducen a una enajenación del individuo que vive una falsa conciencia.

“ el poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos” (123)

De acuerdo con Karl Mannheim (1893-1947) es un error considerar que los seres humanos piensan por sí mismos, o que de ellos se origina las formas de pensamientos desde un ángulo individual y aislado y “deducir que todas las ideas y sentimientos que sirven de motivos a un individuo tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente a base sólo de la experiencia de su propia vida” (Gramsci, 1981:2) de tal forma que el ser humano piensa, actúa y se comporta conforme al grupo social que pertenece participando en la forma de pensamiento del otro que se adapta a cierta situación “heredada” como propone Mannheim (1987), una situación que deviene del transcurso de la historia misma del grupo, tal y

como lo exponen Marx y Engels anteriormente; como el caso de los Wixáritari, sus prácticas sociales y culturales que vienen de sus ancestros repitiendo las formas y simbologías de antaño; donde probablemente las circunstancias sociales sean diferentes contextualmente pero por eso mismo, interesa este estudio que a pesar de un contexto social y cultural actual que no es inmutable al cambio pero que al parecer no se presentan cambios en su creencia desde entonces, a pesar de los cambios sociales que se han ido dando a través de la historia del país y la propia.

Esta movilidad social es la que nos dice Mannheim que no hay sociedades estáticas que permanezcan inmutables debido a la movilidad social; Mannheim presenta dos tipos de movilidad social como uno de los factores para explicar la importancia del proceso histórico en la movilidad social: la horizontal y la vertical.

“La movilidad social horizontal (movimiento de una capa a otra, o de un país a otro, sin cambio en la estructura social) nos muestra que pueblos diferentes piensan en forma distintas. Sin embargo, mientras las tradiciones del grupo nacional y local permanecen intactas, el individuo sigue tan apegado a su acostumbrado forma de pensar que la forma en que piensan otros grupos le parecen meras curiosidades, errores, ambigüedades o herejías” (1987:6)

En el caso de los habitantes del municipio de Catorce, suele suceder como curiosidades las prácticas de los wixáritari, según algunas voces de los lugareños originarios del municipio⁷⁰, y ven al wixárika como parte de su entorno social, pues algunos aludieron la presencia desde su infancia “*pasaban por mi casa y pedían siempre agua cuando iban al cerro*”. En esta forma de movilidad no hay cuestionamientos según Mannheim, sino más bien en la movilidad vertical, que es cuando la sociedad sufre trastornos de ascenso o descenso social, es cuando la sociedad vacila en sus creencias y formas de pensar, quizás pudiera ser, según estudiando más adelante, porque la presencia de las familias wixáritari no tengan mucha resonancia en el pueblo, pero también puede ser que sea porque es un paso milenario de ellos hacia el cerro *El Quemado* pero esto sólo se podrá visualizar más adelante, pues como alude Mannheim

“una sociedad bien estable, la mera infiltración de los modos de pensar de las capas más bajas en las más altas no tendría mucha importancia, ya que la mera percepción del grupo dominante de posiciones de variaciones no habría de acarrear su vacilación intelectual” (Ibid.6)

Es decir, que mientras el ascenso de la capa dominante no sea muy elevado no hay forma de que la capa más baja cobre su pensamiento una significación general que cambie el pensamiento.

Otro factor que alude Mannheim es el papel de los intelectuales en un grupo social, los ejemplifica con los sacerdotes, magos, brahmanes, entre otros, para mantener la dominación ideológica en los grupos sociales; su papel es “la formación de la concepción del mundo, más ingenuas de las otras capas. El sermón, la confesión, la lección, son, en este sentido, medios por los cuales se operan la conciliación de diferentes visiones del mundo en niveles menos alambicados del desarrollo social” (Ibid.9) para Mannheim la iglesia medieval perdió fuerza con la modernidad y ahora los intelectuales son los de la corriente racionalista de la filosofía francesa y alemana que al dudar de las teorías anteriores en referencia al postulado de Descartes (1596-1650) “*cogito, ergo sum*” se da un cambio revolucionario en el pensamiento y propone el surgimiento de una nueva forma de dominación del pensamiento y por lo tanto de una nueva concepción del mundo.

⁷⁰ En abril de hicieron cinco entrevistas a profundidad a personas nacidas en el municipio, sobre su vida cotidiana y formas de convivencia con los grupos culturales diferentes a ellos; para conocer parte de su ideología.

No de la misma forma que Antonio Gramsci (1891-1937) concibe a los intelectuales en el sentido que para él no sólo los sacerdotes o representantes de la iglesia serían los intelectuales, sino, que también serían, además de éstos, todos aquellos que tuviesen una función social con conocimiento más científico que vulgar pues supone que “el hombre activo de masas actúa prácticamente, pero no tiene una conciencia teórica de este actuar, que sin embargo, es un conocer del mundo en cuanto lo transforma” (Gramsci,1972:252), descubrir el hombre-masa de una cultura y otra, como la de los mestizos vs. Wixáritari que aquí se estudia permitirá develar el conocimiento común que los subordina a una ideología hegemónica; y así mismo en que consiste esa dominación. Gramsci establece tres corrientes de pensamiento; la filosofía (nociones depuradas bien elaboradas que resisten la prueba de la lógica comparada); la religión (nociones en la forma de ejemplos, consignas, parábolas; sus argumentos no son comprobados por la lógica-empírica); y el sentido común (no hay reflexión, actúa por instinto o sobrevivencia; no hay argumentación). Quizás la más visible a simple vista para las formas de pensamiento que regulan la sociedad catorceña y para los wixáritari la de la religión que practica la cultura hegemónica donde viven, en este caso, la religión católica; pero eso se develara conforme nos revele el trabajo de campo, mientras sabemos que una de las informantes en su pueblo de origen fue bautizada y enseñada bajo las religión católica y no es sino hasta su matrimonio tradicional que entendió la forma de pensar de sus abuelos y abuelas “conocer mis orígenes desde siempre, como el de ir al cerro sagrado a pagar”⁷¹ Gramsci ante estas tres formas de pensamiento, retoma a la filosofía como el conocimiento en donde

“la comprensión crítica de sí mismos se produce pues a través de una lucha de –hegemonías- políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de ser parte determinada de una fuerza hegemónica (o sea la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que la teoría y práctica finalmente se unifican” (Ibid.253)

A diferencia de lo que decían Marx y Engels sobre la conciencia, más como una cámara oscura que esconde sus interés de clase mediante una ideología dominante y no así como el conocimiento en sí, y que el papel de los intelectuales “quienes van a ser los que difundan críticamente ‘verdades’ ya descubiertas, ‘socializarlas’ (...) hace que se conviertan en base de acciones vitales” (Ibid.247) de tal forma que la concepción del mundo sea representada no solo por su historicidad de la fase de desarrollo representada sino así mismo de “la propia concepción del mundo (que) responde a determinados problemas planteados por la realidad” (Ibid.246) de tal manera que la religión es vista más allá como un acto de fe confesional que refería Mannheim sino también como una unidad de “fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente” (Ibid.247) por lo que no se puede separar la filosofía de la historia y la cultura de la historia de la cultura. Por el contrario a través de los intelectuales al contacto con los simples (los no intelectuales) como los llama Gramsci, mediante este contacto no limita la actividad científica y subordina al simple como lo haría la religión, sino que “para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos de intelectuales” (Ibid.252) pues es el hombre activo simple, quien tiene una escasa conciencia teórica y clara, dice Gramsci.

⁷¹ La informante alude que su matrimonio conforme a la tradición wixárika le permitió conocer y abrazar su forma de pensamiento wixárika, aun cuando sigue practicando las fiestas religiosas como la del día de la virgen de Guadalupe que tuvo la fortuna de estar con su familia en Real de Catorce el día 12 de 2013.

“autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se “distingue” y no se vuelve independiente “por sí misma” sin “organizarse” (en sentido lato) y no hay organización sin “intelectuales”, o sea sin organizadores y dirigentes” (Ibid.253)

Por lo que todo proceso de desarrollo sea humano, social o cultural está ligado a una dialéctica de intelectuales-masa de tal forma que para Gramsci la ideología sería vista como conocimiento y no falsa como lo plantean Marx y Engels.

Ambos pensadores coinciden pues, en que la ideología se superpone a la conciencia individual aun cuando ésta es parte de la conciencia colectiva al ser parte de la estructura social que les confiere una realidad expuesta, y que es a través del inconsciente individual que se acciona ante lo que determina el inconsciente colectivo.

Para comprender el fenómeno de la resistencia ideológica que se da en la interacción de dos culturas se retoma el concepto de ideología como lo define Francois Châtelet citado por de la Torre, que dice:

“hablamos de ideología cuando tratamos de nuevas actitudes inventadas por los pueblos para afirmar su identidad, consolidar su poder, reconocerse en los laberintos del cielo y la tierra, del deseo y la palabra, de los sueños y de las realidades [...] de gestos colectivos, de rituales religiosos, de estructura de parentesco, de técnicas de supervivencia [...], de expresiones que ahora llamamos artísticas, de discursos míticos o filosóficos, de organizaciones de los poderes, de instituciones [...] sistema que tiene como meta regular en el seno de una colectividad [...] las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, con los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte” (2007:112).

En esta concepción de ideología se permite entonces, una búsqueda de estas formas físicas y simbólicas que aun con la interacción social diaria parece ser (toca develar esto en esta investigación) no trastocan una cultura sub-alterna como la wixárika, particularmente las familias wixáritari que habitan en el municipio de Real de Catorce e interaccionan/conviven con la ideología hegemónica propia de los mestizos habitantes también del municipio en cuestión.

Identidad vs. Etnicidad desde la cultura.

En esta diferenciación de las formas culturales que son parte del grupo social, se hace necesaria entonces el estudio de la identidad, porque muestra la relación que hay entre el individuo y la colectividad del grupo con otros grupos sociales que lo van a diferenciar, teniendo por lo tanto varias identidades que son entendidas como un proceso entonces que están vinculadas con diversos procesos sociales y su historicidad, que con el paso del tiempo le van dan un sentido. Pudiendo, en apariencia, ser más claro con las culturas indígenas, específicamente con el grupo de los wixáritari. En apariencia, porque al existir una mayoría dominante de lo mestizo, la diferencia de lo indígena puede ser más visible.

La identidad por tanto se considera como la intersubjetividad que se realiza en la acción social, donde se interiorizan roles y estatus, sean impuestos o adquiridos. Y por lo tanto manifestarse en la vida cotidiana que sucede en los espacios públicos y que trate una y otra identidad prevalecer, con sus repercusiones en las prácticas culturales.

Giménez (2008) al considerar la dimensión explicativa y descriptiva de la identidad, la define como una red de pertenencias sociales, puede ser identidad de rol o de pertenencia, donde hay un sistema de atributos distintivos, que es la identidad caracterológica, y la narrativa de una biografía incanjeable, es decir una identidad íntima o identidad biográfica, y por último la identidad relacionada con una memoria colectiva. Si la identidad es también considerada como la *'pertenencia social'* en base a un rol, esto permitirá observar y conocer cuáles son 'atributos distintivos' que muestren las características de cada grupo y además donde sea posible considerar la identidad desde el ámbito individual, como se menciona una *'identidad biográfica'* más vinculada con la intimidad de cada persona, además y en oposición a la identidad desde la *'memoria colectiva'*.

El concepto de etnicidad no se puede disociar entonces del concepto de identidad, por lo que caracterizar lo étnico de un grupo social de otro que no es étnico se vuelve entonces indispensable marcar cuales serían los indicadores que perfilen lo étnico en un grupo social a lo no étnico de otro grupo social.

Para diferenciar lo étnico de lo no étnico, se tienen los indicadores o como los llama Bonfil Batalla (1988), elementos culturales, distinguiéndolos de la siguiente forma: "a) Conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente; b) que reconoce un origen común; C) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un "nosotros" distintos de los "otros" (que son miembros de grupos de diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia; d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales entre los que tienen especial relevancia la lengua" (4)

Entendiendo de esta forma que los grupos étnicos tienen elementos culturales que los van a diferenciar de los otros, desde cualquier punto de vista de su organización social, ya fuese desde la religión, la política, etc., por ejemplo tener una visión propia a partir de la concepción de un origen común les permite tener en sus creencias rasgos distintivos de una identidad individual y colectiva que se representa y adquiere su valor en la medida en que se encuadra específicamente en la cultura propia del grupo étnico como se estudia con el mito del Viento del wixárika.

De tal forma que para Bonfil Batalla (1988) existe un control cultural que permite la acción social del grupo en referencia con la vida cotidiana mediante los mecanismos, formas e instancias que operan de acuerdo a los elementos culturales interconectados con una relación orgánica entre ellos, presuponiendo la existencia como lo menciona Bonfil de una "matriz cultural" (06) específica en cada cultura particularmente en la cultura autónoma.

La clasificación de los elementos culturales como propios o ajenos que designa Bonfil; son en el caso de los propios, "aquellos que el grupo considera como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y lo que produce, reproduce, mantiene y transmite, según la naturaleza del elemento cultural heredado (1988:07), en el caso de los wixáritari se puede apreciar en la ruta simbólica de su peregrinación religiosa que culmina en el cerro del Quemado y que es un elemento cultural propio de su cultura. Los ajenos son a la inversa, son aquellos que forman parte de la cultura en que vive el grupo étnico pero que ellos no han producido ni reproducido. Identificarlos unos de otros permitiría conocer la base de la resistencia ideológica de los Wixáritari que viven en Real de 14 y así mismo, se identificarían los elementos culturales de la ideología mestiza dominante que identifica al pueblo.

A manera de conclusión.

Hay pervivencia ideológica de una cultura étnica en este país, necesita vivas sus culturas, hay que conocerlas y hacer todo lo posible para que perduren a pesar de los cambios existentes en un mundo contemporáneo de cambios constantes que no siempre se analiza el papel que juega la ideología en estos cambios sociales.

Estudiar los procesos culturales dentro de un espacio social que alberga tres tipos de sociedades diferentes: mestizos, extranjeros e indígenas wixáritari, como es el caso que se presenta, va a permitir conocer que a pesar de estos cambios sociales, en algunas sociedades étnicas persisten prácticas que refuerzan la ideología y no es absorbida o aculturalizada por la cultura dominante. Estos grupos traen consigo patrones culturales y de organización social, cuyos interlocutores participan en un contexto regional donde no existían grupos étnicos asentados sino solo de paso. De acuerdo a Giménez (2000), las nuevas problemáticas introducidas por la dialéctica entre globalización y localismos, y principalmente por las migraciones, en vez de desplazar el paradigma de la identidad más bien confirman su pertinencia (46) entre una dialéctica del cambio y la permanencia que caracteriza a las identidades, adaptándose y recomponiéndose sin dejar de ser las mismas. De esta manera se puede observar que trasladan sus elementos culturales a su vida cotidiana, lo que define Bonfil como una cultura impuesta porque retoma los elementos culturales para su desarrollo social pero sin perder sus formas simbólicas que les representan su ideología permitiendo la pervivencia de la misma. Por lo que en este trabajo queda pendiente por trabajar el concepto de resistencia, por un lado como lo maneja James C. Scott (2011) en su libro, *Los Dominados y el arte de la resistencia*; entre otros autores no menos importantes; que permita el análisis de la resistencia ideológica que se cree persiste en los wixáritari.

Estas prácticas o elementos socio-culturales étnicos que se dan en el municipio de Real de Catorce no pueden pasar desapercibidos ante el investigador social porque son parte de las pocas resistencias ideológicas indígenas mexicanas que han persistido ante los cambios sociales a raíz de la migración, los avances tecnológicos, la globalización entre otros factores que se presentan en las sociedades. Y va a permitir demostrar desde su estudio, enfocado con una perspectiva sociológica que la pluralidad cultural presente en el país se debe en sí, a esta misma pervivencia ideológica de los wixáritari, en el caso particular del reciente asentamiento en Real de Catorce, San Luis Potosí.

Bibliografía

Benítez, Fernando (1971) *Los Indios de México*. Ed. Era. México

–(1981) *En la Tierra mágica del peyote*. Ed. Era. México

–(1973) *Historia de un Chamán Cora*. Ed. Era. México

Bonfil Batalla, Guillermo (1988) Art. *La teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos*. Publicado en Anuario Antropológico/86. Ed. Universidad de Brasilia. Pp. 13-53

De la Torre, Miguel. *Los mecanismos ideológicos discursivos del Poder y la conformidad social. Una relectura de “La ideología Alemana”*. Revista Dialéctica. BUAP. No. 39, 2008

Galindo Cáceres Jesús (1998) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México, D. F. CONACULTA

Giménez, Gilberto (2000), *Materiales para una teoría de las identidades sociales en Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, José Manuel Valenzuela Arce (coord.), El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés Editores, Primera edición 1992, pp: 45-78, México.

--(1988) *La teoría y el Análisis de las Ideologías*. Ed. SEP. Dirección General de Investigación. México.

--(2009) *Identidades Sociales*. Ed. CONACULTA. México.

--(2008) *Cultura, Identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas*. Revista Frontera Norte. Vol. 21. no. 41. pág. 10.

Gramsci, Antonio (1981) *La Alternativa Pedagógica*. Ed. Fontamara. Barcelona.

--(1976) *Critica marxista de la Filosofía de la Praxis*. Ed. Cuervo. Buenos Aires

--(1981) *Cuadernos de la Cárcel*. Ed. Era. México. Vol. 3

--(1972) *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*. Ed. Nueva Visión

Lumholtz, Carl (1986) *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. INI, México, D.F.

Mannheim, Karl (1987) *Ideología y utopía*. Ed. FCE. México, D.F.

Marx, C. y Engels F. (1970) *La Ideología Alemana*. Ediciones de Cultura Popular. México, D.F.

Rojas, Beatriz (Comp.) ([1992]) *Los huicholes: documentos históricos*. Ed. INI-CIESAS, México D.F.

Referencias Electrónica:

www.inegi.org.mx/Lb/olap/consulta . Consulta el 08 de abril de 2013

Construcción y deconstrucción de un territorio a raíz del turismo

Sofía Lorena Rodiles Hernández

Doctorando UNAM, sociología

El objetivo de la presente ponencia es describir la forma en la cual una comunidad rural mestiza es integrada en un proyecto llamado: “corredor turístico”. (Construcción y deconstrucción de un territorio), esta comunidad se encuentra en medio de la planeación de este corredor de la costa oaxaqueña: Lagunas de Chacahua-Huatulco, esta estrategia es impulsada por el gobierno federal y estatal con el fin de fortalecer dos enclaves turísticos.

La comunidad objeto de esta presentación es Santa María Tonameca y pertenece al distrito de Pochutla, Oaxaca. Si se entiende el territorio, como un “espacio construido por los grupos sociales a través del tiempo, a la medida y a la manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños y necesidades, territorios que significan mucho más que espacio físico poblado por distintas formas de vida que se relacionan, cooperan y compiten entre sí” (Restrepo, 2005). Entonces el proceso de apropiación espacial que lleva al establecimiento de límites o fronteras inherentes al territorio a través de la asimilación de la naturaleza primera y su transformación en un espacio humanizado, que se reinterpreta una y otra vez en función de su relación con la sociedad que en él se reproduce, es justamente el caso de esta comunidad. El patrimonio de Santa María Tonameca lo constituye el territorio, la herencia que tienen de sus bisabuelos, abuelos, padres, y heredarán a sus hijos, nietos, bisnietos, por lo tanto no se vende.

Este caso se analiza desde dos vertientes: las estrategias llevadas a cabo por parte de la federación y la organización (incipiente) de la comunidad sobre todo de la representación de los bienes comunales. Además de analizar el fenómeno del turismo y su impacto en el municipio. Como refiere Maldonado (2005) las nuevas intervenciones pueden significar un aumento de su dependencia, una aceleración de la pérdida de sus territorios y su identidad cultural o un debilitamiento de sus instituciones y de la cohesión social que éstas persiguen.

Palabras claves: Turismo, cultura, territorio y patrimonio.

Introducción

Inmerso en un mega proyecto denominado corredor turístico Lagunas de Chacahua-Puerto Escondido-Huatulco, con aportaciones federales y estatales que rebasan los 3,500 millones de pesos; a la fecha (2012) han expropiado tierras para construir una carretera de 4 carriles y la comunidad no tiene un proyecto de trabajo colectivo para la actividad turística.

El problema de muchos lugares turísticos es que no fueron planificados para funcionar como tales generando muchos problemas a la población anfitriona, los cuales van desde conflictos por los límites territoriales, el uso del suelo, la venta indiscriminada del terreno, la competencia desleal entre inversionistas foráneos o extranjeros y los locales. Devastación de sus recursos naturales y pérdida de algunos rasgos culturales sustituidos por otros más modernos o globalizantes, lo que ocasiona que los habitantes rechacen sus orígenes negando sus costumbres y tradiciones (Maldonado, 2005).

Metodología

Se utilizó las siguientes técnicas de recolección de datos: 1) entrevistas semiestructuradas, 2) observación directa y 3) análisis de fuentes documentales. Que corresponde a una metodología cualitativa de tipo etnográfico. La entrevista semiestructurada se elaboró de acuerdo a los objetivos de la investigación, que son recopilar la historia de la localidad de Santa María Tonameca, los componentes de la identidad cultural y generar un inventario de los recursos culturales existentes de la cabecera municipal Tonameca.

Para fines explicativos se describe física, económica y socialmente a la comunidad de Santa María Tonameca, los puntos de quiebre en su historia desde su fundación como municipio en 1921, sus desastres naturales diluvio 1939, 2004, huracán Paulina 1997; su inserción en los procesos históricos y por último la problemática actual en la inserción del turismo, en donde destacan tres aspectos fundamentales: el económico por la expropiación de los terrenos y su contradicción con la tenencia de la misma; su ubicación estratégica en la costa oaxaqueña, en medio del corredor turístico Lagunas de Chacahua (parque nacional)-Puerto Escondido-Huatulco (170 km lineales); jurídico-político, jurídico porque implica leyes en contradicción de propiedad privada, pública y comunal; político porque ejercen poderes desde los tres ámbitos local, nacional y global, debido a la política económica de impulsar el turismo en todos los lugares de nuestro país. Por último simbólico porque tiene impactos en la cultura, en sus usos y costumbres y en el desarrollo de la vida cotidiana.

A) Localización

El municipio de Santa María Tonameca se localiza al sur del estado de Oaxaca, en la región de la Costa, la superficie total del municipio es de 454.2 km², colinda al norte con Candelaria Loxicha y Santo Domingo de Morelos, al oeste con San Francisco Cozoaltepec, al sur con el Océano Pacífico y al este con San Pedro Pochutla.



Santa María Tonameca se ubica en la zona ecológica denominada Costa Sur, correspondiente al Trópico Seco y pertenece a la provincia fisiográfica de la Planicie Costera del Pacífico Sur, que va desde Bahía Banderas en Nayarit, hasta el Río Tehuantepec en Oaxaca (Marini, 1999). El área Costera de Tonameca y en general toda

la Costa de Oaxaca, pertenece a la zona de convergencia de cuatro placas tectónicas, la de Cocos, la del Pacífico, la de Norteamérica y la del Caribe. La de Cocos es la más activa, se mueve de 6 a 7 centímetros por año, subduciendo la placa Continental. Estas coaliciones forman dos rasgos estructurales de primer orden: La Trinchera o Fosa Mesoamericana y Sierra Madre del Sur; la primera es una depresión estrecha y profunda que se desarrolla en paralelo a la costa del Pacífico, desde las Islas Marías en México, hasta el Golfo Dulce en Costa Rica, la segunda es una cadena montañosa que corre desde el Eje Neovolcánico hasta el Istmo de Tehuantepec. (Escalona, et.al. 2006)

Santa María Tonameca es denominada comunidad por ser un “núcleo de población conformado por el conjunto de tierras, bosques y aguas, que les fueron reconocidos o restituidos y de los cuales ha tenido presuntamente la posesión por tiempo inmemorial, con costumbres y prácticas comunales” (PA, 2006)

Se le considera una comunidad indígena (cuadro 1), por la Ley Agraria (1992), emitida por la Procuraduría Agraria (2006) y el convenio 169 de la OIT (1989), en virtud de que “se ha conservado históricamente, reproduciendo sus condiciones étnicas, lingüísticas, de organización social y política, sus costumbres, usos y tradiciones que le pertenecen de manera común;” y la forma de la tenencia de “la tierra que poseen de manera colectiva desde tiempo inmemorial” (PA, 2006), además se son representadas por sus propias autoridades en el comisariado de bienes comunales y por haber recibido la confirmación y titulación de terrenos comunales en julio de 1961; el anterior tratado México lo ratificó en 1990.

Como ya se mencionó el tipo de tenencia de la tierra es comunal y esta tiene tres destinos: uno para los asentamientos humanos (área necesaria para el desarrollo de la vida comunitaria, zona de urbanización y su fundo legal), dos para uso común (sustento económico de la vida en comunidad del ejido) y tres tierras parceladas (terrenos fraccionados y repartidos individual, grupo o colectivamente (INEGI, 2006 Oaxaca).

De acuerdo a informes del PROCEDA las tierras comunales, más del 90 % está destinado a uso común, factor que favorece el trabajo por el bienestar colectivo, característica muy particular de las comunidades indígenas, trabajar para el beneficio de toda la población, así han podido conservar sus territorios en condiciones favorables ecológicamente hablando. Es el caso de la comunidad de Santa María Tonameca que destina más del 90 % de su territorio a uso común.

Cuentan con numerosos recursos naturales, ríos, lagunas, playas, selvas, manglares y tierras fértiles para el cultivo y la ganadería. En su territorio atraviesan dos ríos San Francisco (norte) y río Tonameca (sur). Este último es abastecedor de agua para el humedal de Ventanilla y provee de agua a la ciudad de Pochutla y a Puerto Ángel, ésta última con un consumo promedio de 1, 442,000 litros al día (CIESAS, 2010).

A pesar de poseer abundantes recursos naturales, presentan severos rezagos sociales y económicos, de acuerdo con estimaciones de la CONAPO (2006) el municipio de Santa María Tonameca presenta una elevada marginación consecuencia de los bajos niveles salariales y educativos, así como por la irregular distribución de servicios públicos entre los hogares.

Las actividades económicas-productivas son la agricultura, la pesca, y el ganado, principalmente de autoconsumo, es visible la presencia de algunos cultivos comerciales como la papaya que se vende principalmente en el mercado regional. Hasta 1990 la captura y aprovechamiento de la tortuga marina era la principal actividad productiva y en ella se empleaban habitantes de diversas localidades. (Rodiles, et. al. 2009)

Las anteriores actividades se han visto afectadas por los cambios en la política económica federal y estatal, con menos apoyos a la agricultura, comentan los productores de maíz que en la década de los 90's y 2000 diversas instituciones del estado de Oaxaca les compraba su cosecha, en la actualidad ya no sucede; razón por la cual, una parte de la población visualiza al turismo, como una de las actividades económicas con más futuro.

Sin embargo, el comisariado de bienes comunales expresa que se enfrentan “a una gran presión sobre sus recursos por el desarrollo turístico y el crecimiento poblacional, que los ha obligado a crear una Reserva Natural Comunitaria, realizar un Ordenamiento Territorial y reformar su Estatuto Comunal con el esfuerzo de todos los comuneros y la coordinación de Bienes Comunales”. (E.C. 2009)

Su territorio se encuentra en buen estado de conservación, el 75% de la superficie municipal cuenta con cobertura arbolada; el río Tonameca que era caudaloso se encuentra en la actualidad semi-destruido por el huracán paulina (1997) que trajo mucho desperdicio de troncos, tierra y piedras y lleno las fosas; no se ha establecido un programa de reforestación y conservación de sus recursos, después de cada evento meteorológico; sin embargo sus tierras son bastante fértiles por encontrarse en la zona de humedales, cuentan con bastante afluentes de agua, ríos, lagos, escurrimiento de agua por su ubicación en los bajos y cerca del mar.

Se encuentra en este territorio el santuario mundial de la tortuga en playa la “Escobilla” con un promedio de 1,000,000 de anidaciones por temporada (Publimar, 29 de abril de 2013). Las playas dedicadas al turismo son San Agustín, Mazunte con la presencia del CMT renovado para este año (2013) y la cooperativa de cosméticos con productos elaborados por sus socias y comercializados con éxito entre los turistas y visitantes; también esta el proyecto ecoturístico Ventanilla, manejado por dos cooperativas que ofertan paseos alrededor del lago y se pueden observar cocodrilos y aves. Asimismo la playa de Agua Blanca, que se ha enfocado al servicio de comida y hospedaje a turistas.

B) Social

La población total del municipio es de 24318 habitantes, de los cuales 12,000 son hombres y 12,318 son mujeres. La población total del municipio representa el 0.59 por ciento, con relación a la población total del estado. (INEGI, 2010)

En la localidad solamente hay un Centro de Salud, con una doctora pasante, una enfermera y una promotora. Existen tres jardines de niños, dos de medio indígena y uno rural, una primaria (Unión y progreso), una secundaria técnica (no.137), un CBETIS (no. 204). No hay mercado ni tianguis en Tonameca, los comerciantes asisten solamente el día de pago del programa de oportunidades y los días de fiesta. Los habitantes compran en las tiendas que existen en la localidad o bien se trasladan a Pochutla, el tiempo de traslado aproximado es de 30 minutos.

En Tonameca como en muchas otras regiones de Oaxaca combinan la medicina alópata con la medicina tradicional y la medicina casera, esto les ha permitido a los habitantes solucionar sus problemas más inmediatos de salud, cuando no se encuentra el doctor del centro de salud, cuando el problema es grave se trasladan a Pochutla al hospital o con un médico particular, lo cual implica un desembolso mayor para las familias.

En relación al crecimiento demográfico la TMCA de 1995 al 2000, para la comunidad de Tonameca fue de 4.6 un poco mayor a la municipal que fue de 4.1; sin embargo se observa que a partir de la década de los 70's el crecimiento poblacional fue exponencial (ver cuadro 4) casi se duplica la población, el mismo porcentaje de crecimiento tuvo en las décadas: 80's, 90's, y de esta última década al año 2000 su población aumento una cuarta parte, para el 2010 aumenta una quinta parte más. Varios son los factores que explican este crecimiento poblacional, pues coincide con: la apertura de la carretera 200 entre los años 72 y 76, la explotación de la tortuga en los 80's que atrajo a población de varias partes de la República para trabajar; una vez declarada la veda de la tortuga en los 90's, se proponen por parte de ONG's diversos proyectos eco turísticos en la población de Mazunte. Asimismo en los años de 1985-90, se llevó a cabo la construcción del quinto CIP Huatulco, en la etapa de construcción se favoreció la migración de varios cientos de personas para trabajar, en la actualidad el tránsito de turistas ha favorecido la apertura de un sinnúmero de empleos, y por último la apertura de centros comerciales más grandes en localidades cercanas ya sea Pochutla o Puerto Escondido, en 2010 y 2011.

C) Municipio

El municipio de Santa María Tonameca, tiene su origen en 1921, actualmente la Administración Pública Municipal, está integrada por 12 concejales en el H. Ayuntamiento: Presidente Municipal, Síndico procurador, Regidor de hacienda, Sindico hacendario y Ocho regidores (Ecología, Vialidad y Transporte, Agencias y rancherías, Desarrollo Social, Deportes, Salud, Obras, y Educación) y sus respectivos suplentes.

“El concepto de entidad municipal fue esbozado por primera vez en la constitución de 1857 y quedó también plasmado en la de 1917. En 1983, se modificó el artículo 115 para otorgar al municipio la capacidad jurídica de formular el presupuesto y recaudar ciertos impuestos. El Municipio Libre es la base de la división territorial, de la organización política y administrativa de los estados de la federación; están investidos de personalidad jurídica, tienen a su cargo el ejercicio de servicio y funciones públicas y la administración de su hacienda pública (Carbonell, 2006). En la realidad, los municipios no gozan de verdadera autonomía de gestión en particular debido a una pobre asignación de fondos financieros, por lo cual tampoco han cumplido debidamente la función para la que fueron creados” (Commons, et. al. 2009)

El municipio de Santa María Tonameca, en la actualidad tiene un presupuesto anual de 40 millones de pesos, para más de cien localidades, por lo cual no puede ejercer una verdadera autonomía, sin embargo el presupuesto asignado para la construcción de la llamada supercarretera tiene un presupuesto federal de más de \$3,500,000.00 (SECTUR, 2007) en donde se encuentra la carretera federal 200, que atraviesa la costa desde Acapulco hasta Salina Cruz.

Para poder llevar a cabo la ampliación de la misma, se han expropiado tierras comunales, la negociación ha sido por metro cuadrado a precio de milpa, equivalente a 8 pesos (.50 centésimos de euro), es el caso del municipio “libre” de Santa María Tonameca que por su ubicación se encuentra afectado una parte muy importante de su territorio.

D) Problemática actual

La problemática del desarrollo turístico de Tonameca se enmarca en tres dimensiones: uno, económico comprende la propiedad de los terrenos y la expropiación; dos, el ámbito jurídico-político a nivel local implica a las autoridades municipales y el comisariado de bienes comunales; a nivel nacional la Federación,

FONATUR y secretarías anexas, inversionistas y turistas nacionales, y a nivel global la incursión de inversionistas y turistas extranjeros. La tercera dimensión es la referente a sus usos y costumbres, fiestas y tradiciones que le dan valor como una comunidad tradicional representativa y simbólica de tiempos inmemoriales.

Hoy por hoy, Santa María Tonameca es uno de los ocho municipios costeros que están considerados en el “Programa Especial de Desarrollo Turístico del Corredor Huatulco - Puerto Escondido – Lagunas de Chacahua” (170 km lineales); que el gobierno federal está llevando a cabo en la región de la Costa. Concretamente este megaproyecto se plantea con la finalidad de elevar la competitividad de la oferta turística de la región a través de diversos programas de inversión con la intervención de los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) e inversión privada. Se calcula una inversión de 3, 547,000.00 MDP, el 93% serán aportados por la administración federal y el 7% restante por el nivel estatal y municipal. En el rubro hotelero se persigue el objetivo de inducir 13,200 habitaciones, FONATUR se compromete en este programa, a edificar 1,500 cuartos invirtiendo los terrenos y 10 MDD. (SECTUR, 2005)

Dentro del citado programa tiene como objetivo: alojar a 4 millones de turistas al año; captar 600 MDD de divisas anualmente; atraer 1,000 MDD de nuevas inversiones y redistribuir a 320 mil pobladores que habitan en los municipios de: Santa María Huatulco, Santa Catarina Juquila; Santa María Tonameca; San Pedro Mixtepec; San Pedro Pochutla; Santa María Colotepec y Villa Tututepec. (SECTUR, 2005)

La comunidad de Santa María Tonameca por su ubicación estratégica en la costa oaxaqueña, se encuentra en medio de dicho corredor, afectando el municipio en aproximadamente 70 Km lineales, por lo cual, se está expropiando el metro cuadrado a precio de milpa, a los comuneros que tienen tierras a la orilla de la carretera.

Las localidades afectadas en este proyecto y pertenecen al municipio de Santa María Tonameca son: Barra del Potrero, Lagartero, Macahuite, El Nanchal, Palma Larga, Paso Las Garzas, Rincón Alegre, San Bernardino, San Francisco Cosoaltepec, El Tecomate, el Tule Chacahua, Mazunte, Santa María Tonameca y San Isidro del Palmar o Bajos del Palmar; las cuatro últimas pertenecientes a los Bienes Comunes de Tonameca. (Escalona, et.al. 2006)

Los antecedentes de esta carretera costera 200, se remonta a los años de su construcción entre 1970 y 1973 desde esa fecha hasta el 2009, no se le había hecho ampliaciones, ni modificación alguna. A partir del año 2009 empieza a ampliarse a cuatro carriles, con el proyecto del corredor turístico, a su paso están expropiando las tierras comunales de los dos núcleos agrarios de Santa María Tonameca. Esta ampliación de la carretera no esta generando por si sola ningún conflicto en el núcleo agrario de Tonameca se esta llevando de manera pacífica y tranquila las negociaciones, en el núcleo agrario de Cozoaltepec hubo división por que el comisariado de bienes comunales recibió dinero para indemnizar a los comuneros y este no lo repartió adecuadamente, solamente lo repartió entre sus seguidores y conocidos, por lo cual se ha tenido que reiniciar el proceso de negociación, estos están divididos en dos grupos; uno que ya acepto la indemnización por 8 pesos y otro grupo que lucho por que se les pagara a 10 u 11 pesos el metro cuadrado. Sin embargo, el conflicto no está en esas tierras puesto que tanto la SCT y los dos comisariados de los respectivos núcleos agrarios están respetando el marco jurídico de expropiación e indemnización.

El problema está en las tierras cercanas a las playas, porque se están emprendiendo juicios sobre la posesión de la tierra a personas que han ocupado desde hace más de 50 años esos terrenos y que tiene sus pequeños negocios de restaurantes y hospedaje rústico para los visitantes que llegan a estos lugares, pero ahora son tierras que constantemente incrementan su valor y por lo tanto se convierten en motivo de pleitos y denuncias ocasionando que lleven a la cárcel a varios lugareños, es el caso de la señora Luisa y su hijo ubicados en Tilzapote en un restaurante llamado Olga, a la orilla de la carretera, existe un demandante, llamado Pedro Araiza, que nunca lo han visto y está reclamando esos terrenos como suyos. Por lo cual se giraron órdenes de aprehensión en contra de la señora y su hijo, en el año de 2012, se los llevaron a la cárcel por unas semanas, liberándolos posteriormente por presión de los mismos habitantes.

Este hecho implica a autoridades municipales y estatales, al darle cause a estas demandas de personas totalmente desconocidas en esta región y por lo tanto se asume “legalmente” que hay veracidad en estas denuncias, lo cual genera indignación e incertidumbre entre los habitantes, que no saben que esta pasando.

De acuerdo a Bauman (1999) “los de arriba” tienen la satisfacción de andar por la vida a voluntad de elegir sus destinos de acuerdo con los placeres que les ofrecen. En cambio a “los de abajo” les sucede que los echan una y otra vez del lugar que quisieran ocupar” o bien están “localmente sujetos y están impedidos de desplazarse y por ello soportar los cambios que sufra la localidad a la cual están atados”; desde la conquista a los grupos indígenas se les obligó a desplazarse a los terrenos más inhóspitos y aislados de la llamada “civilización”. Ahora con el pretexto del desarrollo turístico continúa este proceso de desalojo de sus lugares de origen.

E) Simbólico

La última dimensión abarca su patrimonio que es su territorio, esté expresado como un espacio geográfico conformado por un origen común, una leyenda de raíz de formación que los identifica y patrimonio que ha sido suyo por generaciones enteras, como ya se mencionó líneas arriba, la comunidad se apropia de un territorio, entendido como “espacio construido por los grupos sociales a través del tiempo, a la medida y a la manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños y necesidades, territorios que significan mucho más que espacio físico poblado por distintas formas de vida que se relacionan, cooperan y compiten entre sí” (Restrepo, 2005).

El proceso de apropiación espacial que lleva al establecimiento de límites o fronteras inherentes al territorio a través de la asimilación de la naturaleza primera y su transformación en un espacio humanizado, que se reinterpreta una y otra vez en función de su relación con la sociedad que en él se reproduce. (Ibarra, 2006)

Por lo tanto un territorio se conforma y expresa la cultura de una región, y por esta se entiende la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2008).

Si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la autoidentificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes

interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas, 1987: Vol. II, 145; en Gímenez, 2008)

¿Pero cuáles son, concretamente, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes – aunque no los únicos – serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos también añaden que, según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica – frecuentemente delatada por el color de su piel – es más importante que su estatuto de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas. (Gímenez, 2008)

Las Fiestas patronales en Santa María Tonameca, constituidas como patrimonio cultural, vista desde dos ejes rectores: por un lado las festividades religiosas y por otro su potencialidad como patrimonio cultural y posiblemente turístico. Se celebran tres fiestas tradicionales: la primera es el 11 de mayo, se celebra el milagro de la virgen de la Asunción; la segunda el 15 de agosto que se festeja el día de la imagen de la Asunción y el 24 de junio el día de San Juan marca el comienzo de las lluvias y de la siembra.

Estas celebraciones cuentan con la presencia de recursos culturales trascendentes que se manifiestan a través de fiestas patronales, artesanías, música, la vestimenta y adornos llenos de color, símbolos y significado histórico, además ayudan a fortalecer la integración comunitaria y territorial de cada una de sus localidades porque ponen de manifiesto las características comunes y destacan como elemento territorial su origen común, de dónde vienen, que corresponde al sentido de pertenencia de su identidad cultural. (Algunas personas que viven en la ciudad de México o en Estados Unidos regresan por una temporada a Tonameca, es decir, vienen porque se aproxima la fiesta y se quedan una temporada y después regresan, Ramírez, 2011).

La identidad territorial es parte del patrimonio de la comunidad, “el patrimonio es un instrumento vivo que debe darnos una visión de nosotros mismos. Nos permite continuar desarrollando nuestro territorio y conducir nuestras vidas conforme a la sabiduría de nuestros antepasados. (UNESCO, 2007)

Cuadro 1: Organizaciones sociales presentes en la comunidad: (finanzas, 2008)

Religiosas	Católica Apostólica, mormones, pentecostés, testigos y espiritistas.
Culturales	Club de danza del municipio, y otros en las diferentes instituciones educativas, 2 bandas de viento una en la Cabecera Municipal y otra en San Francisco Cozoaltepec, una escuela de música en la cabecera municipal y una misión cultural en san Isidro Bajos del Palmar.
Deportivas	Comité del deporte para la liga municipal, 12 equipos de futbol.

F) Puntos a considerar.

Tonameca se convierte en la actualidad en un bastión importante de desarrollo para del turismo, cuenta con bastos recursos naturales, agua, tierra, playas, lagunas, esteros, salinas, diversa flora y fauna, igualmente

recursos culturales como son sus fiestas, sus usos y costumbres, sus leyendas e historia que le dan una unidad como comunidad, un mismo origen, lo que constituye su patrimonio, la herencia para sus hijos, nietos; pero se detectan varios puntos a considerar para tener en cuenta para que no sea otra historia más de aniquilación de una comunidad:

- Como punto a favor son las leyes expedidas a su favor como las mencionadas de la ley agraria y el convenio 169 de la OIT, que les dan elementos de defensa de su territorio, toda vez que cualquier asunto relacionado al mismo, deben ser consultados y dar su visto bueno para cualquier cambio en su región.
- El proyecto turístico puede ser en beneficio de su población si y solo sí, estos se organizan conjuntamente para proponer proyectos turísticos colectivos y ecológicos, solamente de esta forma se verán beneficiados.
- Al ser reconocida como una comunidad indígena esta tiene varios puntos a su favor como son: La comunidad cuenta constitucionalmente con un reconocimiento a su personalidad jurídica y una protección especial de sus bienes y recursos; los terrenos comunales son inalienables, imprescriptibles e inembargables,
- Tienen personalidad jurídica del núcleo de población y su propiedad sobre la tierra.
- Cuentan con la existencia del Comisariado de Bienes Comunales como órgano de representación y gestión administrativa de la asamblea de comuneros, esta última se constituye es el máximo representante de la comunidad y solamente mediante asamblea se pueden tomar decisiones que les afecten o beneficien a todos.
- Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.
- La protección que tienen los pueblos respecto a sus recursos naturales existentes en sus tierras. Además estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.
- La obligación de los gobiernos a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados.
- Poca densidad poblacional por metro cuadrado, cuenta con pocos habitantes en global (todo el municipio) no representa ni el 1% de la población del estado de Oaxaca;
- Las localidades están dispersas unas de otras esto genera desintegración de sus habitantes, desgaste de energía al querer tener en cada localidad todos los servicios en vez de integrarse, migración constante por la falta de empleo y salario dignos.

Ante esta situación habitantes de la localidad opinan que Tonameca no tiene nada de promoción ni ninguna visión de que es lo que pueden ofrecer a pesar del río tan bonito que hay (sr. Edén Hernández, además el sr. Germán Hernández García sugiere que necesitan campesinos preparados por que las tierras que tienen no se saben aprovechar, además se necesita que se haga un estudio para ver qué es lo que se puede sembrar para que no se sequen los frutos.

G) Conclusiones preliminares

En la región de la costa de Oaxaca y por la experiencia concretamente por el proyecto turístico del CIP Huatulco, se caracterizó por expropiar todos los terrenos con acceso a las playas para el proyecto, actualmente existen hoteles de gran turismo de empresas multinacionales, y los habitantes originarios (en su gran mayoría) en el mejor de los casos, son prestadores de servicios turísticos.

La comunidad de Tonameca inmersa en un proyecto turístico de gran envergadura, con una inversión superior a los 3,500 millones de pesos, y con programas de reubicación, construcción de grandes hoteles y promesa de llegada masiva de turistas, la opción que tiene es desarrollar un proyecto turístico cultural comunitario con el objeto de reproducir y salvaguardar su cultura.

Sirviéndose de las experiencias que posee en su mismo territorio como son Mazunte, y Ventanilla ambos lugares iniciaron con proyectos ecoturísticos, el primero en sustitución de la explotación de la tortuga⁷² y el segundo inicio como un proyecto familiar de paseos en lancha, hoy en día los proyectos ecológicos y las cooperativas han sido rebasadas por la afluencia de turismo, los dueños originarios de terrenos cercanos a la playa, han vendido a extranjeros o a nacionales no originarios del lugar, y las personas originarias de Mazunte se convierten en servidores del turismo.

Durante más de 500 años las culturas mesoamericanas se han visto expulsadas de sus territorios esta ha sido una constante, a pesar de reconocer que las mejores tierras son las que habitan los indígenas debido a los valores y principios de amor y respeto a la naturaleza, “los habitantes de estas tierras enfrentábamos la vida de modo convivial porque la tierra es compartida por todos” (Cruz 2013) Actualmente (2013) no es una excepción, continúan marginándolos y desalojándolos de sus tierras, la única defensa es la organización comunitaria y plantear proyectos acordes con las políticas estatales y federales.

BIBLIOGRAFÍA:

Libros:

Bauman, Zygmunt. (1999). **La globalización, consecuencias humanas**. Brasil, editorial FCE.

CIESAS, (2010) Diagnóstico Social del Municipio de Santa María Tonameca, Oaxaca, México.

Commons de la Rosa, Áurea, Juárez Gutiérrez, María del Carmen y Vázquez Vásquez Elena. (2009) Cambios en la Nomenclatura y evolución de la población de los municipios de la República Mexicana, 1895-2000. México, Colección libros digitales 1. Instituto de Geografía, UNAM.

Consejo Nacional de Población (2006). Índice de marginación 2005. CONAPO. México

----- Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000, Geografía de la migración México-Estados Unidos, de acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda levantado en febrero de 2000.

Escalona Lüttig, Inti; García López, José Martín; Chávez Palacios, Pavel; Alfaro Mara; Guevara Cortina, Genaro; Sandoval Torres, Alejandro; (2006) Estudio para el establecimiento de la Reserva Natural Comunitaria de Santa María Tonameca, Oaxaca.; La Ventana, Investigación y Divulgación Científica para el Desarrollo Regional, A.C.; Noviembre de 2006.

Galí Espelt, Joaquim Majó Fernández y Dolors Vidal Casella, Patrimonio cultural y turismo: nuevos modelos de promoción en cuadernos de turismo, nº 6, 2000, págs. 73-87. vía internet, Escola Oficial de Turisme de la Generalitat de Catalunya. España. Editorial Universitat de Girona.

Ibarra Avellaneda María Dolores Vanessa, (2006) “Territorio Puma: espacio, cultura e identidad”, Tesis de Maestría, UNAM, México. Editorial propia.

Rodiles Hernández Sofía Lorena, Ibarra Avellaneda María Dolores Vanessa, (2009), ponencia: “Festividades e identidad territorial en Santa María Tonameca, un enfoque de turismo culturalmente responsable”, Congreso de Investigación Turística XI Nacional, V Internacional SECTUR / CESTUR 3er AMIT / El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, BCS, México.

Rodiles Hernández Sofía Lorena, López Guevara Víctor Manuel, Piñón Vargas Mauricio, Méndez Saucedo Sandra Luz, Tenorio Salgado Manuel, Noriega Gómez Patricia, (2007), “Inventario de Recursos Turísticos de Santa María Tonameca: Mazunte, Ventanilla, San Agustín y Agua Blanca”, México, editorial UMAR (Universidad del Mar).

SECTUR-CESTUR, 2002, Estudio Estratégico de Viabilidad de Turismo Cultural. México.

Revistas y periódicos:

Cruz, Melquiades. (2013) El modo convivial de vivir y la razón comunal de las gentes profundas. Suplemento mensual La Jornada, Ojarasca, núm. 189, enero 2013.

Diario oficial de la Federación (DOF), (2011) Constitución Política Mexicana, (decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 10 de Junio de 2011), México. Editorial DOF.

Diario oficial de la Federación (DOF), (2008) Ley agraria, Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992, Última reforma publicada DOF 17-04-2008, Cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, Secretaría General, Secretaría de Servicios Parlamentarios, Centro de Documentación, Información y Análisis, México, Editorial, DOF.

INEGI, (2007). Núcleos agrarios, tabulados básicos por municipio. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, PROCEDE, abril de 1992 hasta el 31 de diciembre de 2006. Oaxaca, México. Editorial INEGI.

SECTUR, 2005. Corredor turístico Lagunas de Chacahua- Puerto Escondido- Huatulco. Boletín de prensa 081/05, Puerto Escondido, Oaxaca, México.

Electrografía:

Gés, Marcel. (1997). La cultura telemática y el territorio. Revista electrónica. Número 2. Febrero 1997. Acceso vía Internet Mayo 2004 en: <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/marcel2.htm>

Giménez, Gilberto. (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En: Bonfil, Guillermo (coord). Nuevas identidades culturales en México. México. Pensar la cultura.

Giménez, Gilberto. (2007) Estudios sobre la cultura y las identidades sociales, en colección intersecciones, México, editorial Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ITESO (universidad de Guadalajara).

Gobierno del estado de Oaxaca (GEO), (2010), Diagnóstico y plan municipal de desarrollo rural sustentable, 2008-2010. Disponible en:

http://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/439.pdf

INEGI, (2000) Perfil socio demográfico de Oaxaca, XII Censo General de Población y Vivienda. Disponible en:

http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2000/perfiles/perfil_oax_2.pdf

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2010. Censo General de Población y Vivienda 2010. INEGI. México. Editorial INEGI.

INEGI, (2001) Perfil socio demográfico de Oaxaca, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, visitado el 6 de Octubre de 2012, disponible en:

http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2000/perfiles/perfil_oax_2.pdf

Procuraduría Agraria (2006), Glosario de Términos Jurídicos- Agrarios. (PA). México PA. http://www.pa.gob.mx/publica/Glosario/glosario_2006.pdf, editorial PA.

Publimar,(2013) Información de la costa oaxaqueña, visitado el 29 de abril de 2013, disponible en: <http://publimar.mx>

Entrevistas:

Castrejón Pacheco José Manuel, director de cultura y espectáculos del municipio de Santa María Tonameca. Entrevista del 22 de Agosto de 2008.

Escamilla Silva, Olegario. Memorias (autobiográficas) 2011. +

Sra. Emma Galindo Patiño presidenta del DIF, entrevista del 3 de feb. 2012

Germán Hernández García nació el 28 de mayo de 1927 (85 años), entrevista del 8 de febrero de 2012.

Ramírez Gabriel, Iván Francisco director de cultura de municipio de Santa María Tonameca 2011-2013, entrevista 15 de febrero de 2012.

Justina Ramírez Tina, 84 años (19 de julio 1928), entrevista 9 de febrero de 2012.

Salomón Reyes García (presidente municipal 2010-2012), 74 años, entrevista 10 de febrero de 2012.

SIGLAS

CESTUR	Centro de Estudios Superiores en Turismo
CBETIS	Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial y de Servicios
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CIP	Centro Integralmente Planeado
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CMT	Centro Mexicano de la Tortuga
EC	Estatuto Comunal
FCE	Fondo de Cultura Económica
FONATUR	Fondo Nacional de Fomento al Turismo
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
LA	Ley Agraria
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PA	Procuraduría Agraria
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y titulación de Solares
SECTUR	Secretaría de Turismo
SCT	Secretaría de Comunicaciones y Transportes
TMCA	Tasa Media de Crecimiento Anual
UMAR	Universidad del Mar
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Imaginarios sociales y sentidos de lugar de la comunidad de El Fuerte, Sinaloa, con respecto al programa Pueblos Mágicos

Noelia Guadalupe Fierro Fimbres

Introducción

Existiendo una necesidad social por el sentido de pertenencia a un lugar determinado, y dado que la mayoría de la literatura encontrada al respecto de los imaginarios sociales y los sentidos de lugar se encamina a la construcción teórica de dichos conceptos, es necesario dar el siguiente paso y realizar un acercamiento en la práctica, así como poner a juicio el imaginario de aquellos que generan las políticas públicas en contraposición con los de aquellos que forman parte de la comunidad de un Pueblo Mágico.

Pueblos Mágicos es un programa desarrollado por la Secretaría de Turismo en colaboración con diversas instancias gubernamentales, así como gobiernos estatales y municipales con la idea de contribuir en la revaloración de un conjunto de poblaciones del país que siempre han estado en el imaginario colectivo y que representan alternativas nuevas e interesantes para los turistas nacionales y extranjeros.

Entre los objetivos de este programa se encuentran la estructuración de una oferta turística complementaria y diversificada hacia el interior del país, basándose y aprovechando principalmente los atributos históricos, culturales y naturales de la localidad, para la generación de atributos turísticos tales como artesanías, festividades, gastronomía, tradiciones, aventura, el deporte extremo, el ecoturismo, la pesca, entre otros. Se intenta que el turismo local sea una herramienta del desarrollo sustentable de las comunidades así como un apoyo para la gestión municipal, el aprovechamiento del turismo como opción de trabajo y forma de vida.

Pero, ¿Qué es un Pueblo Mágico? Como lo define la SECTUR (<http://www.sectur.gob.mx>), es “una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico”. En la actualidad existen 83 Pueblos Mágicos y El Fuerte, Sinaloa, ocupa el lugar número 32.

El objetivo del presente estudio es Conocer los imaginarios sociales y sentidos de lugar de la comunidad de El Fuerte, Sinaloa, con respecto al programa Pueblos Mágicos, mismo que es abordado desde un enfoque interdisciplinar. Dado lo anterior, tenemos que el programa Pueblos Mágicos, se desprende de una política pública del sector turismo en México, y por tanto se estudia desde la ciencia política; para los imaginarios sociales se hace uso de la sociología y la psicología; y los sentidos de lugar, competen a la geografía humana.

Antecedentes

Siendo El Fuerte Sinaloa un pueblo mágico, primeramente es necesario hacer un análisis de aquellas investigaciones que se han hecho en este lugar.

Primeramente nos enfocamos en el reporte realizado por Enríquez, Guillén, Jaime y Valenzuela (en prensa), miembros del C.A Multiculturalidad, identidad y cambio social de la Universidad de Sonora. Este reporte lo titulan “El Fuerte: la fuerza de su gente y la magia de su color y aroma”. Dicho reporte presenta en primer lugar una descripción del escenario social y urbano que caracterizan hoy en día como pueblo mágico a El Fuerte, Sinaloa. Seguidamente se hace un recuento histórico de El Fuerte. En una segunda parte se abordan las percepciones de los habitantes con respecto a su comunidad y en una tercera parte se abordan los significados y representaciones del lugar existentes en su imaginario social.

Valenzuela, Campa y López (2012), realizan una investigación titulada “Factores psicosociales asociados al imaginario social a partir de las percepciones de niños y jóvenes en El Fuerte, Sinaloa”. El objetivo de las autoras es analizar la ciudad imaginada y vivida por los actores en tanto componentes no siempre visibles, pero siempre significativo, la interpretación de la ciudad real e intervenir y representar; esto con la finalidad de evaluar los factores psicosociales asociados a los imaginarios sociales. La finalidad de este trabajo es identificar los referentes psicosociales del imaginario para la significación del entorno por parte de dichos actores.

Otro trabajo que se lleva a cabo en El Fuerte, Sinaloa, es el propuesto por Salas (2012), titulado “Efectos del programa de política pública Pueblos Mágicos en la Identidad Cultural e Imaginarios Sociales de los habitantes de El Fuerte, Sinaloa y Álamos, Sonora”. Este proyecto de corte interdisciplinar se centra en conocer si un programa implementado en dos ciudades para aumentar el auge turístico tiene efectos en la identidad cultural y los imaginarios sociales de dos ciudades denominadas como Pueblos Mágicos.

Dados los estudios previos en El Fuerte, Sinaloa y elaborando una nueva propuesta para dicho municipio, es de nuestro interés analizar los imaginarios sociales y los sentidos de lugar con respecto al programa Pueblos Mágicos.

Imaginarios sociales

El imaginario social identifica las relaciones existentes entre las personas y el entorno habitado, entre aquello que es físico y lo que es simbólico, entre aquella realidad experimentada y aquella realidad imaginada (Méndez, 2012; Guillén, Valenzuela y Jaime, 2012).

A través de la revisión literaria, encontramos que Jacques Le Goff hace una aproximación a lo imaginario como “conjunto de representaciones y referencias –en gran medida inconscientes- a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa e incluso se sueña y obtiene de este modo una imagen de sí misma que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento” (en J. Belinsky, 2007). Es decir, son la percepción, los pensamientos y sueños con los cuales una comunidad crea su propia imagen coherente y funcional. Es importante aclarar, como lo hace Méndez (2012), que la percepción no es solo cuestión visual, sino también táctil, auditiva y olfativa, pero sobre todo social, y en esa medida es construida.

Cornelius Castoriadis (2007, en Mendez 2012), reflexiona sobre el imaginario social y asegura que “es el elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su

manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado significativo central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible o indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos”.

Taylor (2006, en Méndez 2012) lo entiende como “el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relación que mantienen unas personas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas”.

Pintos (2006, en Fuentes 2012), los propone como “esquemas que están siendo socialmente construidos, que nos permiten percibir, explicar e intervenir, en lo que en cada sistema socialmente diferenciado, se tenga por realidad. Como lo señala Fuentes (2012), los imaginarios también son conocimiento que existe por sí mismo, que no busca necesariamente su comprensión, el cual es generado por un flujo de imágenes y símbolos.

Hiernaux (2002, en Enríquez 2012), asegura que el imaginario es “una construcción social –al mismo tiempo individual y colectiva- en permanente remodelación... el imaginario ofrece una construcción cambiante, tejida en parte a partir de las interpretaciones fantasiosas que expresa el individuo sobre el tema imaginado”.

Armando Silva (2006, en Méndez, 2008) entronca en el imaginario social la noción de imaginario urbano, aplicándolo en años recientes al estudio de varias metrópolis latinoamericanas y españolas. De acuerdo con este autor, una ciudad se construye por la percepción o lectura de los ciudadanos, misma es definida por los sentimientos, la representación a través de la técnica y por la representación social de la realidad, con tal supuesto aborda el proceso de construcción del imaginario de una ciudad.

El paseo –dice Néstor García Canclini (1995)- es una operación de consumo simbólico.” Es necesario estar en la preparación estratégica de cada uno de los eventos y decisiones, en el plan y balance de resultados. Sin duda se logrará el esbozo de trayectos, así como el recuento, las historias de los viajes, todo hilado en función de los distintos sentidos que tiene la construcción y apropiación de la ciudad turística.

Como lo afirma Fuentes (2012), es común observar el empleo de los conceptos de imaginarios sociales y representaciones sociales como sinónimos, en variedad de artículos y libros publicados. Es verdad que ambos conceptos guardan una relación sin embargo es necesario destacar sus diferencias. Los imaginarios sociales son un tipo de conocimiento que se genera a través de un flujo de imágenes, símbolos, que existe por sí mismo y no busca necesariamente siempre la comprensión ni la acción sobre el objeto. Por otro lado, las representaciones sociales también son formas de conocimiento de sentido común que ayudan a la interpretación del mundo, este autor afirma que son una construcción simbólica racional e instrumental.

Dadas las definiciones anteriores, podríamos decir entonces que los imaginarios sociales son percepción, conocimiento, creencias, imágenes, signos, símbolos, toda una construcción social tanto individual como colectiva de una determinada comunidad en un tiempo y espacio dado.

Sobre sentidos de lugar

Antes de hablar de sentidos de lugar, necesariamente tenemos que hacer alusión a lugar. Bourdieu (1999), lo define como “una construcción social, el conjunto de significados asociados al mismo constituye un producto de las interacciones entre los grupos que se encuentran implicados y el propio espacio”.

Como lo apuntan Lindon y Hiernaux (2010), no se apuesta por la moda actual del uso y abuso del concepto de espacio. No se niega el valor y la importancia de esta palabra, pero el uso libre de la misma, no parece constituir un enriquecimiento para la comprensión del mundo. Cuando alguna palabra sirve para referirse a cualquier fenómeno, entonces pierde el potencial iluminador. Los autores apuntan que, en el caso de las ciencias sociales, uno de los principales desafíos será la erradicación de la práctica de uso libre de la palabra espacio y hacerlo sinónimo de cualquier ámbito de las relaciones sociales.

Siguiendo con el análisis expuesto, Méndez (2012) afirma que la condición de lugar se retroalimenta y repele a la vez con la de espacio. Este autor expresa que los lugares se deben a la construcción de la habitabilidad del espacio, apropiado mediante el cultivo de su presentación indistinta. Así pues, el lugar sería la forma moderada de una porción de espacio reconocible por participar en el recuento de sensaciones y datos almacenados en la memoria del actor participante. El lugar es una forma distintiva del espacio, puesto que es identificable al tener rasgos de pertenencia de lo vivido o al menos de lo visto.

“Los sentidos de lugar, permiten identificar los significados que los agentes sociales atribuyen al lugar a partir de su experiencia en él” (Oliva y Camarero, 2002). Es decir, las personas y la comunidad crean imágenes, significados, símbolos, etc., de los lugares a partir de su experiencia en él.

El lugar debe ser legible, visible. Lynch (1976), instrumentó una serie de indicadores que encontró comunes en el observador de la calle: sendas, bordes, barrios, nodos y mojones, los cuales son legibles y dan identidad al lugar. Lynch aseguró que respondemos a la inercia de esquemas del pensamiento, acudiendo al punto de vista del ciudadano de la calle advirtiendo que el especialista posee solo una de las respuestas posibles a tomar en cuenta. Para él, la materia de trabajo sería la forma visual de la ciudad misma que sería sometida al análisis basado en el imaginario de una muestra de informantes. A este autor no le bastó con aportar una estrategia, sino que ideó una teoría y planteó una utopía propia dirigida a mejorar las ciudades aplicando cinco criterios cruzados con los criterios globales de eficacia y justicia: vitalidad, sentido, adecuación, accesos y control. Finalmente Lynch se movió entre la imagen y lo imaginario urbano. De lo anterior su persistencia en la aportación metodológica de la entrevista y la inducción de mapas mentales entre informantes.

Por su parte, Méndez (2012), propone una metodología a seguir como intento de advertir un orden en el mundo percibido, partiendo de imágenes construidas en el imaginario: lugares, emblemas, itinerario, tinglados, intersticios y mesetas.

Lugares. Es el sitio que construye la identidad por excelencia, remite a los sitios de encuentro y socialización pero también de vida personal.

Emblemas. Son las marcas o símbolos de identidad que la comunidad establece.

Itinerario. Es la ruta turística dirigida o no que hace el turista y el residente.

Tinglados. Se refiere a la arquitectura del lugar, prevista como una estructura a decorar, forma en general utilizada para resolver la arquitectura tradicional u ordinaria, concebida como ornamento.

Intersticios. Son aquellos espacios que separan o median entre lugares distintos. Son límites que separan y pueden ser naturales o bien pueden ser bordes que dividen a la ciudad de las zonas agrícolas, etc.

Mesetas. Son espacios de ciudad con un orden visible (fraccionamientos).

Lo anterior permite reconocer el paisaje, el escenario y el montaje que da orden y legibilidad. Para fines de este trabajo, se reconoce y da legibilidad al “Río Fuerte”, dentro de la metodología de Méndez, como emblema e intersticio.

Programa Pueblos Mágicos y políticas públicas

Recordando, el programa Pueblos Mágicos se deriva de una política pública del sector turismo que pretende dar impulso a las localidades rurales con atractivos turísticos y culturales, con la idea de que esto ayude a generar mayor beneficio en las comunidades receptoras.

Del Plan de Desarrollo Nacional 2007-2012 del Gobierno de la República, se desprenden el Programa Sectorial de Turismo y el Programa Sectorial de Economía. El primero tiene como objetivo primordial “Hacer de México un país líder en la actividad turística a través de la diversificación de sus mercados, productos y destinos, así como del fomento a la competitividad de las empresas del sector de forma que brinden un servicio de calidad internacional”. Una estrategia de política pública de este sector es “hacer del turismo una prioridad nacional para generar inversiones, empleos y combatir la pobreza en las zonas con atractivos turísticos competitivos. Crear condiciones de certeza jurídica para las nuevas inversiones en los destinos turísticos del país, así como acciones para consolidar las existentes. La política turística considerará programas de desarrollo de una amplia gama de servicios turísticos, incluyendo turismo de naturaleza, turismo rural y turismo de aventura, con la participación de las secretarías y organismos del gobierno federal que apoyan proyectos de desarrollo turístico en las zonas rurales e indígenas. En este proceso se deberá hacer converger programas como el financiamiento y capacitación a MIPyMEs. Este programa sectorial cuenta con 8 objetivos sectoriales:

1. De ocurrencia de políticas públicas.
2. De desarrollo regional.
3. De ocurrencia legal y normativa.
4. De oferta competitiva.
5. De empleo de calidad.
6. De fomento productivo.
7. De promoción y comercialización integrada.
8. De demanda turística doméstica e internacional.

Para los fines de este proyecto, el objetivo sectorial de interés es el objetivo 7. De promoción y comercialización integrada, el cual señala la importancia de promover y comercializar la oferta turística de México, fortaleciendo la imagen del país en el extranjero, potenciando valores nacionales, la identidad regional y las fortalezas de la marca “México”, es decir, tiene como estrategia integrar eficazmente los instrumentos de promoción y comercialización sobre la base de las fortalezas de la Marca México. Un

mercado existente para este objetivo es la comercialización de circuitos y rutas temáticas de acuerdo a las categorías de producto de sol y playa, turismo de naturaleza, cultural –que incluye el Programa Pueblos Mágicos–, salud, cruceros, reuniones, deportivo, turismo religioso, urbano, turismo social y otros que se consideren pertinentes de acuerdo a los criterios de la política turística nacional.

Esta política pública encontrada en el sector turismo tiene un cruce con otra política referente al Programa Sectorial de Economía. De este último destacamos el Eje rector 1, cuya estrategia es detonar el desarrollo de las micro, pequeñas y medianas empresas (MIPYPPES). El objetivo rector que nos interesa es el 1.2, mismo que señala impulsar la generación de más y mejores ocupaciones entre la población emprendedora de bajos ingresos, mediante la promoción y fortalecimiento de proyectos productivos. Una estrategia de este objetivo es que, a través de “México Emprende” se ampliará la capacidad productiva de las empresas sociales y proyectos productivos de los emprendedores en situación de pobreza que generen empleo y autoempleo. Una acción a tomar en este objetivo es otorgar apoyos integrales en gestión, capacitación, innovación, financiamiento y comercialización a proyectos turísticos sustentables (ecológicos, culturales, recreativos y de aventura) en áreas de propiedad social ubicadas en localidades rurales seleccionadas en coordinación con la Secretaría de Turismo.

Como lo señala Velázquez (2012) “El Programa Pueblos Mágicos es sin duda, una ambiciosa política pública que ha generado un circuito de desarrollo turístico en ciudades pequeñas, relacionado al uso y preservación de elementos relacionados a la idea gubernamental sobre lo que define a un grupo de personas como “mexicanos”. Las posibilidades que tenga esta política pública para consolidarse como una alternativa de crecimiento sostenido en las localidades dependerán de que se reflejen en los beneficios al corto y largo plazo, los imaginarios que los distintos grupos han construido alrededor del turismo. Esto obliga a concebir la planeación de políticas públicas como un ejercicio compartido y continuo, donde los distintos actores tengan la posibilidad de re-orientar las metas o los objetivos de las acciones dependiendo de cómo se transformen los intereses o coyunturas sociales”.

Metodología

Para esta investigación, se analizan aquellos elementos que se consideran pertinentes para la problemática social que pueda surgir en la cabecera de El Fuerte, Sinaloa, mismo que sufre transformaciones a partir de la implementación del programa Pueblos Mágicos, el cual, ha sido establecido por la Secretaría de Turismo para aumentar el auge turístico en algunas ciudades del país.

El estudio que se propone es descriptivo, siguiendo una metodología de corte cualitativa; Lynch (1985), al moverse entre la imagen y lo imaginario, aporta la técnica de la entrevista y la inducción de mapas mentales entre informantes. El recurso narrativo, tanto en la secuencia escrita como en la visual de mapa cognitivo, indican el tránsito de lo ilegible a lo legible, acotando una narración determinada.

Los informantes son todas aquellas personas hombres y mujeres de 5 a más de 60 años, quienes conformen las comunidades de El Fuerte, Sinaloa.

Como ya se ha mencionado con anterioridad, las variables a estudiar son:

1) Los imaginarios sociales, mismos que se conforman por:

- Redes simbólicas (persona y entorno habitado, lo que es físico y lo que es simbólico, y realidad experimentada y realidad imaginada).

- Percepción de la comunidad.

- Representaciones.

2) Los sentidos de lugar integrados por:

- La legibilidad del lugar.

- Experiencia en el lugar.

- Significados subjetivos.

3) Para el programa Pueblos Mágicos se toma en cuenta:

- Que el Fuerte, Sinaloa, es un lugar con atributo simbólico, leyendas, historias y mitos.

- La valoración, consolidación y reforzamiento de los atractivos de la localidad.

- Comercialización de circuitos y rutas temáticas de acuerdo a la categoría cultural, considerada como pertinente de acuerdo a los criterios de la política turística nacional.

- Aprovechamiento del turismo como actividad económica local.

- Imagen.

Se aclara que para hacer un análisis del programa Pueblos Mágicos, mismo que se implementa en El Fuerte, Sinaloa, se propone el análisis de contenido.

Se estudia la comunidad de la cabecera municipal de El Fuerte, Sinaloa, denominada con el mismo nombre. Esta comunidad se encuentra integrada por sujetos de diferentes generaciones, para ello se utilizan en nuestras técnicas de acopio de información lo relatado por adultos mayores, jóvenes y niños que pueden ser comerciantes, actores involucrados con el programa pueblos mágicos como los representantes de gobierno y por otro lado también la población en general. Un aspecto que se quiere tomar en cuenta es la experiencia que tengan los informantes con el Río Fuerte.

Se han revisado los datos económicos y sociodemográficos de El fuerte, Sinaloa, para saber si ha existido un cambio en estos indicadores que se puedan comparar con la implementación de la estrategia turística implementada.

Si lo que queremos conocer es qué sienten los habitantes de estos lugares, cómo perciben e imaginan del lugar, cuáles son los elementos que aportan sentidos de lugar, y cuál es el imaginario que el programa Pueblos Mágicos promueve, las siguientes técnicas nos serán útiles:

- Observación participante.
- Entrevista semiestructurada.
- Mapas mentales.
- Análisis de datos cualitativos.

Resultados preliminares

Cabe aclarar que este trabajo se encuentra en la fase de interpretación de entrevistas y mapas mentales. Por tanto los resultados recabados en este apartado, hacen alusión a fragmentos de las narrativas que los informantes nos han proporcionado y que son de suma importancia para los objetivos de la presente investigación.

Primeramente fue necesario dar orden y legibilidad a aquellos paisajes que conforman El Fuerte, Sinaloa, para esto fue necesario utilizar la metodología propuesta por Méndez (2012), de esta manera también se reconoce los imaginarios del lugar turístico y encontramos lo siguiente:

Lugares. En el fuerte aquellos que pueden considerarse como lugares son los referentes al centro histórico, pero también al río y la presencia indígena: la plaza de la Constitución o plaza de Armas, el palacio municipal, la casa de la cultura, los portales, el templo del Sagrado Corazón, el malecón, la Galera, el panteón municipal y el cerro de las Máscaras.

Emblemas. El Fuerte, contiene los siguientes: el escudo del municipio, la plaza de armas, el museo, el río Fuerte y el palacio municipal.

Itinerarios. Los elementos que conforman el itinerario de El Fuerte, pueden ser variados y dependen del sujeto, sin embargo un ejemplo puede ser: iniciarse en el monumento que existe a la entrada a la ciudad viniendo de los Mochis, el cual simula el escudo municipal. Seguido por una puerta sobre la calle Álvaro Obregón el cual da la bienvenida a los visitantes en ruta hacia el centro histórico hasta desembocar en la calle Benito Juárez que rompe la continuidad de la ruta para dar un rodeo hacia la plaza de armas y los lugares aledaños, siguiendo punto del recorrido. De allí se puede partir rumbo al malecón a orillas del río o bien hacia el museo sobre una pequeña loma.

Tinglados. Entre estos destacan: Monumento a El Fuerte en el acceso a la ciudad, el museo, las casas ubicadas en el primer y segundo cuadro de la ciudad.

Intersticios. Estos son: el río Fuerte y la carretera el Fuerte-Carrizo al sur de la ciudad.

Mesetas. Destacan como mesetas: fraccionamientos de interés social al sur de la ciudad sobre la carretera que conduce a El carrizo.

Estos elementos mencionados, podemos identificarlos como parte de los imaginarios sociales de la comunidad y sirven para identificar los lugares con el mundo de vida de la comunidad como sentido de lugar entre las representaciones del pueblo mágico como oferta turística y la ciudad como un ámbito de vida y encuentro con la comunidad.

La percepción de la comunidad de El Fuerte, es que este es un pueblo tranquilo, cuya gente se torna amable, amigable, hospitalaria y solidaria.

Además de la gente, hay otros elementos que caracterizan el imaginario social de la comunidad de El Fuerte, como los referentes simbólicos, las tradiciones, las artesanías, la gastronomía, las leyendas, ciertos lugares emblemáticos y la ubicación geográfica.

Los sentidos de lugar de El Fuerte se conforman por lugares legibles que son tanto naturales como arquitectónicos, experiencias en dichos lugares, y otros dos que son las tradiciones indígenas y aquellos elementos identitarios que caracterizan a la comunidad.

Otra categoría a destacar como parte de la legibilidad de un lugar son los itinerarios o recorridos que la gente realiza en el pueblo.

Aunado a lo anterior, en las percepciones infantiles encontradas en los mapas mentales, podemos dar cuenta de que el elemento agua es un elemento simbólico entre lo real y lo imaginario; la pesca una actividad económica, deportiva o de diversión. El cerro de las máscaras refiere un lugar importante por su acervo antropológico y el río representa un emblema para todo fortense.

A manera de conclusión

Podemos concluir que el programa Pueblos Mágicos es una ambiciosa política pública que pretende generar turismo en localidades rurales de México, mismas que cuentan con legado histórico, mitos, leyendas, cultura, recursos naturales y demás elementos que el gobierno pueda catalogar a un grupo de personas como mexicanos. El turismo a corto y mediano plazo, debiera generar empleos para los residentes y dejar una derrocha económica considerable para la localidad. El gobierno apuesta fuertemente al turismo rural como estrategia económica para el país. Sin embargo, el imaginario colectivo de los residentes contrasta con el imaginario del gobierno, en el sentido que para los primeros, aquellos elementos que caracterizan el imaginario social de sus localidades no solo son la arquitectura, las historias, las leyendas, sino también los referentes simbólicos, eso que les da un significado, una pertenencia personal, ciertos lugares emblemáticos para los pobladores que el gobierno no considera y la ubicación geográfica.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires. Tusquets.
- Enríquez, J. (2012). *Imaginarios sociales en tres ciudades turísticas de México y España*. En: *De itinerarios, paisajes e imaginarios. Miradas y acercamientos al estudio del turismo*. Universidad de Sonora. ISBN: 978-607-8158-76-8
- Enríquez, J., Guillén, M., Jaime, M y Valenzuela, B. (En prensa). *El fuerte: la fuerza de su gente y la magia de su color y aroma*. UniSon.
- Fuentes, J. (2012). *Los imaginarios del turismo contemporáneo. Balance y perspectiva para la construcción del concepto*. En: *ENSAMBLES. Revista de Investigación de la División de Ciencias Sociales*. Núm. 3, 2012. UNIVERSIDAD DE SONORA. P/PIFI 2010-26MSU0015Z-10-01
- Guillén, M., Valenzuela, B. y Jaime, M. (2012). *Sentidos de lugar e imaginarios. Un acercamiento conceptual a los referentes de legibilidad de los Pueblos Mágicos*. En: *Topofilia, Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*. Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora. Vol. III Número 1.
- Hiernaux, D. (2000). *Turismo e imaginarios*. En: Daniel Hernaux, Allen Cordero y Luis van Duynen. *Imaginarios sociales y turismo sostenible*. Cuadernos de Ciencias Sociales. Costa Rica. FLACSO.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2010). *Compartir el espacio: encuentros y desencuentros de las ciencias sociales la geografía humana*. En: *Los giros de la geografía humana*. Anthropos Editorial.
- Lynch, K. (1976). *La imagen de la ciudad*. Buenos Aires. Infinito.
- Lynch, K. (1985). *La buena forma de la ciudad*. Barcelona. Gustavo Gili.
- Méndez, Eloy. 2008. *Imaginario del lugar*. *Topofilia I (1)*: <http://topofilia.net/mendez.html> (24/11/2013).

- Méndez, E. (2012a). Imaginarios del lugar. En: turismo e imaginarios urbanos. Aportaciones para el estudio de Puerto Peñasco. Universidad de Sonora. ISBN: 978-607-8158-47-8
- (2012b). Imaginarios de ciudad turística: una propuesta de abordaje. En: De itinerarios, paisajes e imaginarios. Miradas y acercamientos al estudio del turismo. Universidad de Sonora. ISBN: 978-607-8158-76-8
- Oliva, J. y Camarero, J. (2002). Paisajes sociales y metáforas del lugar. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Programa Pueblos Mágicos. www.sectur.gob.mx
- Programa Sectorial de Economía. <http://www.economia.gob.mx/conoce-la-se/programas-se/programa-sectorial-2007-2012>
- Programa Sectorial de Turismo. <http://www.sectur.gob.mx/PDF/PST2007-2012.pdf>
- Salas, I. (En prensa). Efectos del programa de política pública Pueblos Mágicos en la Identidad Cultural e Imaginarios Sociales de los habitantes de El Fuerte, Sinaloa y Álamos, Sonora. Trabajo de tesis, Maestría Integral en Ciencias Sociales.
- Taylor, Ch. (1982). Aprendiendo de Las Vegas. Barcelona. Gustavo Gili.
- Valenzuela, B., Campa, R. y López, M. (2012). Factores psicosociales asociados al imaginario social a partir de la percepción de niños y jóvenes en El Fuerte, Sinaloa. *Topofilia Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales* Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora Vol. III Número 2, Diciembre del 2012
- Velázquez, M. (2012). Los imaginarios del desarrollo turístico: el programa Pueblos Mágicos en ciudades y comunidades pequeñas de México. *Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*. Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora. Vol. III Número 2.

Manifestaciones artísticas de jóvenes artistas tsotsiles y tseltales⁷³

María Gabriela López Suárez

Universidad Intercultural de Chiapas

Resumen

Desde hace aproximadamente dos décadas, en la juventud de los pueblos originarios de la región Altos Tsotsil-Tseltal en Chiapas se ha desarrollado un movimiento artístico, donde varones y mujeres están siendo partícipes.

El contenido de la ponencia aborda algunas de las manifestaciones artísticas de jóvenes de pueblos originarios de Zinacantán, Tenejapa y Chamula, compartidas en historias de vida temáticas y cómo la fotografía, el video, la escritura, el teatro y la música están vinculados de manera intrínseca a sus identidades y cosmovisión.

Las actividades artísticas se sitúan en espacios posmodernos, al tomar como referencia principal la perspectiva del arte incluyente que, como menciona Martín Barbero (2011), en la actualidad se centra más en las sensibilidades de las y los sujetos como características de lo artístico.

La investigación se ubica en el ámbito de los estudios regionales.

Palabras clave: Arte, identidad, cultura.

Abstract

Approximately two decades ago, in the youth of the native people from the Highlands (Altos) in Chiapas especially in the region of Tsotsil-Tseltal groups, it has been developed an artistic movement in which men and women are part of it.

This paper is about some of artistic activities of young people from the indigenous villages in Zinacantan, Tenejapa and Chamula, shared through life stories and how the photography, video, writting, theater and music skills are related to their deeply inner identities and their cosmovision.

The artistic activities are located in posmodern spaces, they take as a main reference the perspective of including art like Martín Barbero (2011) determine, how they are focused on the subject's sensitive as characteristics of the artistic. The research is located in the topic of the regional studies.

⁷³Escrito basado en elementos centrales de la tesis doctoral *Historias de Vida en Espacios Posmodernos: Miradas Emergentes de Conocimiento Regional. Arte, Cultura e Identidad*, cuya autora es quien elaboró esta ponencia.

Key words: Art, identity, culture.

Introducción

Este trabajo refiere las miradas e identidades juveniles que se están gestando en la actualidad, en ciertos espacios culturales que atribuyo como posmodernos en la entidad chiapaneca. En este caso recabo cinco perspectivas que incluyen a jóvenes de Chamula, Tenejapa y Zinacantán, pueblos de origen tsotsil y tseltal en la región de los Altos de Chiapas: Marco Girón, Juan Javier Pérez, Alfredo de La Torre, Socorro Gómez y Rosenda De la Cruz.

En este dinamismo de la sociedad, la región Altos Tsotsil-Tseltal en Chiapas, mejor conocida como región de los Altos de Chiapas, no ha sido la excepción. En lo que concierne a las expresiones artísticas, San Cristóbal de Las Casas se ha destacado por ser el municipio donde se hacen presentes diversas manifestaciones en este campo y en las últimas dos décadas se ha dado una mayor participación por parte de jóvenes de pueblos originarios de Chiapas.

Un preámbulo sobre las manifestaciones artísticas en la Región Tsotsil-Tseltal

Alrededor del 2009, al estar trabajando en San Cristóbal de Las Casas, me enteré de la existencia del grupo de música Sak Tzevul,⁷⁴ me interesó mucho escuchar sus interpretaciones, sobre todo al saber que fusionaban ritmos tradicionales con occidentales y que las letras de sus canciones estaban escritas en lengua tsotsil y en castellano.

El surgimiento de Sak Tzevul constituye un aporte decisivo en el ámbito musical, sobre todo por el impacto que causó en los jóvenes. Al ser éste el grupo pionero en su género musical, despertó el gusto en las nuevas generaciones por insertarse en la música que retomara ritmos tradicionales y los fusionara con ritmos contemporáneos y occidentales.

Actualmente podemos escuchar grupos de jóvenes originarios de Chamula y Zinacantán que interpretan diversos géneros musicales, desde la música tradicional, rock, jazz, blues hasta el hip-hop; algunos de estos grupos son: Yibel Jmetik Banamil (Raíz de la madre tierra), Yajalel Vinajel (Dueño del cielo), Xkukav (Luciérnaga), Vayijel (Espíritu animal compañero), Slaje'm K'op (La última palabra) y Lumaltok (Niebla).

Este interés que tienen las y los jóvenes de pueblos originarios por insertarse en campos que atañen a lo artístico y audiovisual se ha considerado como un movimiento cultural emergente. De esta manera,

Lo que llamamos el nuevo movimiento artístico-lingüístico-cultural de los pueblos originarios de Chiapas ha tomado muchas formas: el teatro, la poesía y la narrativa escrita en lenguas mayas, la pintura universal con raíz maya, el rock cantado en lengua tsotsil o los reclamos por estandarizar la escritura de las lenguas mayenses (Köhler, et al., 2010, p. 257).

⁷⁴ “Originalmente fundado en 1996, en Zinacantán, Chiapas, por Damián Martínez, músico originario del mismo lugar. Con la composición de canciones originales que incluyen la lengua tzotzil y el castellano, Sak Tzevul desde sus inicios hace una mezcla de la cultura maya tzotzil, con influencias postmodernas del rock y de la música clásica o académica. A lo largo de varios años han incursionado en el proyecto músicos del estado de Chiapas, y también fusionado con músicos tradicionales tzotziles y tojolabales, de esta manera, ha recorrido la mayor parte de las comunidades originarias de Chiapas y de otros estados de la República Mexicana, así mismo han tenido lugar y participación en importantes festivales y universidades a lo largo del país y Centroamérica”, información extraída del disco Xch'ulel Balamil (2009).

En este manifestar de sus expresiones artísticas, también han iniciado festivales musicales como el caso del Bats'i Fest, Festival de rock indígena que surgió en 2009 y se ha realizado año con año en diferentes municipios de la entidad chiapaneca, y en países como Guatemala. De igual manera, se han organizado festivales que integran no sólo las diferentes formas de hacer arte sino la inclusión de artistas de diversos pueblos originarios. Tal es el caso del Primer Festival Snichimtasel Jlumaltik 2011, Floreciendo nuestro pueblo, que se realizó en junio de 2011 y tuvo como espacio el municipio de Chamula, frente a la plaza principal.

Dentro de este festival se llevaron a cabo exposiciones de pintura, fotografía, lectura de poesía y participaciones musicales de diferentes grupos. En donde los artistas compartieron sus expresiones artísticas con gente de su comunidad.

Cabe destacar que en sus distintas manifestaciones del arte, coincide el valor que le dan a la cultura de sus pueblos originarios y el interés por difundirla, no sólo al exterior de sus comunidades sino también al interior, además de preservarla y motivar a las nuevas generaciones a que no pierden el uso de su lengua materna.

En este movimiento artístico de la región de los Altos también destaca la participación de las mujeres, hay pintoras, fotógrafas, escritoras, actrices, videoastas; éste es un elemento nodal porque anteriormente, en los usos y costumbres de los pueblos originarios, la participación de las mujeres se limitaba a ser ama de casa, madre, esposa y cuidar a los hijos. La apertura que hoy tienen las mujeres hacia este ámbito del arte, en el cual ellas han buscado esos espacios, se puede comenzar a palpar en estas actividades.

En su perspectiva sobre el nuevo movimiento artístico en el cual ellas son partícipes expresan su sentir, en él se aprecia que también buscan crear conciencia en cuanto al valor y respeto que tienen sus culturas. Ante lo que destacan,

Bueno, la importancia es tal porque permite a las nuevas generaciones y a los que pertenecen a nuestra generación de darle una nueva mirada de que cultura no sólo es música tradicional, son las velas, o es el traje regional sino son muchas formas de expresión (Lunez, 2011).

Las mujeres artistas también hacen hincapié en la importancia de fortalecer su cultura, difundirla y, sobre todo, algunas tienen especial interés en motivar a otras mujeres a participar en este tipo de actividades, lo que implica, como ya lo mencioné, un cambio de visión de acuerdo con los usos y costumbres de sus pueblos originarios. De tal manera que,

Yo pienso que ésta es una inquietud de los jóvenes, ya no es tanto de las personas grandes y que nosotras las mujeres hemos tenido poca participación, por ejemplo, yo estoy en el grupo de música tradicional y estoy en la danza, pero en los grupos de rock no hay ni una mujer. Entonces es más o menos demostrar y motivar a otras mujeres también y que vean que la mujer sí puede tener participación y que se pueden romper ciertas barreras que hay en la comunidad (Gómez Castellanos, 2011).

Las mujeres artistas han entrado también al ámbito de lo audiovisual con la realización de videos, algunas se interesan por abordar temas relativos a la cultura de los pueblos originarios a través de este nuevo movimiento artístico.

Las expresiones del arte en espacios posmodernos

El arte, a través de sus diversas manifestaciones, constituye un elemento nodal en las culturas. Dentro de las concepciones modernas y posmodernas, se han establecido cambios en el arte que constituyen parte fundamental de sus postulados.

Martín Barbero (2006, p. 36) desde su postura considera que “El arte está hoy inscrito en la cultura, pero se han desdibujado los contornos de la cultura común y está en cuestión el significado mismo del arte.”

En lo que corresponde a la modernidad los artistas tenían referentes a seguir, siempre en la búsqueda de la innovación a partir de trabajos realizados en épocas pasadas. Con lo cual, “los artistas y escritores modernos innovaban, alteraban los modelos o los sustituían por otros, pero teniendo siempre *referentes de legitimidad* (García Canclini, 2009, p. 307).

En lo posmoderno comienza a manifestarse un cambio en la apreciación de la estética, uno de los ámbitos más notables es en la arquitectura. Esta influencia se extiende a otras manifestaciones artísticas como la música, el cine, la pintura, la literatura, por citar algunas, esto sin dejar a un lado el desarrollo de los medios de comunicación.

Las y los jóvenes con los que trabajé en mi investigación se han iniciado en sus actividades como autodidactas y se han ido insertando en el ámbito de los medios audiovisuales como la fotografía y el video, y en el arte como en la escritura, el teatro y la música. Por lo cual se menciona que,

Los artistas del período ‘posmoderno’ se han fascinado precisamente por el nuevo mundo de objetos. En las artes visuales, la renovación de la fotografía como un medio significativo y también como el ‘plano de substancia’ en pop art o fotorrealismo es un síntoma crucial del mismo proceso (Jameson, 1984, p. 102).

La importancia de construir las historias de vida de estos jóvenes para conocer cómo han configurado su identidad, a partir de sus manifestaciones artísticas, la sitúo en los espacios posmodernos. Estos espacios los concibo desde los contextos en los que interactúan y llevan a cabo sus actividades cotidianas y artísticas, espacios que han sido permeados por las influencias de lo local y global.

Lipovetsky (1990) presenta elementos que me parecen importantes de analizar en cuanto a cómo se retoma lo artístico desde lo posmoderno, tales como que

el posmodernismo no significa sólo el declive vanguardista sino simultáneamente la diseminación y multiplicación de centros y voluntades artísticas. Proliferación de los grupos de teatro amateur, grupos de música rock o pop, pasión por la fotografía y el video, entusiasmos por el baile, por los trabajos artísticos y artesanales, por el estudio de un instrumento, por la escritura; esa bulimia sólo es comparable con la de deportes y viajes. Todo el mundo en mayor o menor grado expresa una voluntad de expresión artística, entramos realmente en el orden personalizado de la cultura (Lipovetsky, 1990, p. 125).

Al contextualizar si Chiapas, y más específico la región de los Altos, donde viven estos jóvenes se encuentra en la modernidad o posmodernidad, coincido con Hurtado (2007) en que no puede generalizarse y establecerse que la nación superó la etapa de modernidad. Sobre todo sin tomar en cuenta el contexto sociohistórico-cultural de los municipios del estado.

En Chiapas se viven diversos contextos que ponen en tela de juicio el hecho que todas las sociedades estén en la modernidad o en la posmodernidad. Sin embargo, considero la posibilidad de retomar como elementos posmodernos las manifestaciones artísticas híbridas, el movimiento generado en la juventud de pueblos originarios para expresar su subjetividad donde, la presencia de la tecnología audiovisual constituye una

herramienta de trabajo que resulta atractiva, necesaria y, a la vez, un medio mediante el cual pueden difundir los elementos culturales que poseen.

Comparto mi postura con Hurtado (2007) cuando menciona que una de las respuestas a la posmodernidad en México es desde el modelo que se enfoca sobre el mestizaje cultural y social mexicano. Hablar de la hibridación, de esta mezcla de culturas con diversos aportes, considero que es un elemento fundamental que se hace presente en las actividades que las y los jóvenes artistas de pueblos originarios retoman.

En esta búsqueda de la juventud por encontrar otros espacios para expresar sus inquietudes, tiene cabida Mélich cuando plantea la necesidad que se tiene de estar en constante configuración, “La auténtica finitud nace precisamente de la posibilidad, en un mundo inacabado, de ser otro, de ser de otra forma, de negarse a confirmar la identidad heredada y de desear, siempre inacabablemente, configurar una nueva identidad” (Mélich, 2006, p. 45).

Retomo también la perspectiva de autores como Martín Barbero (2011), quien destaca cómo en la actualidad la visión del arte y los artistas difiere mucho de lo que se concebía en décadas anteriores y enfatiza la participación de los jóvenes. Esto quiere decir que,

Hoy la mayoría se siente con derecho a todo, incluso al arte. Los jóvenes se están comunicando al mundo a través de la música, de la pintura, de las artes. Desde hace unos cuantos años la pregunta es ¿dónde hay arte? No una pregunta metafísica, ¿qué es arte?

El arte es la dimensión creativa de la vida. El tema del arte es fundamental, no es arte en el sentido de música y galería sino arte en el sentido de la música, de video, de corporeidad, de movimiento (Martín Barbero, 2011).

En la actualidad hay un arte más abierto a diversas expresiones que se impregnan de lo subjetivo, de la cultura de los pueblos, de representar las voces colectivas de las y los artistas y, por lo tanto, un arte más incluyente, que va de la mano con las herramientas que hacen uso de las tecnologías audiovisuales y la Internet. Puede considerarse que hay espacios artísticos que se inscriben en la posmodernidad y es ahí donde sitúo mi trabajo de investigación.

En este replanteamiento de cómo abordar el arte también toma lugar la *hibridación*⁷⁵ (García Canclini, 2009), esto da lugar a la inclusión de formas, usos, costumbres, lenguajes que antes no se contemplaban, lo que no sólo implica una mayor apertura sino también otras maneras de crear obras específicas, que también pueden formar parte de movimientos artísticos regionales. Por lo que,

todo arte supone la confección de los artefactos físicos necesarios, la creación de un lenguaje convencional compartido, el entrenamiento de especialistas y espectadores en el uso de ese lenguaje, y la creación, experimentación o mezcla de esos elementos para construir obras particulares (García Canclini, 2009, p. 37).

En el debate actual, me parece pertinente traer a este texto comentarios vertidos por Martín Barbero (2011), quien deja entrever el cambio profundo que han tenido las subjetividades. En su planteamiento menciona que desde inicios del siglo XX “el arte comenzó a dejar de ser lo que hacían las artes para ser lo que hacían los artistas con la sensibilidad” (2011, s/p). La importancia de esto radica en cuanto a la perspectiva que

⁷⁵ “Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 2009, p. III).

enfatisa en la sensibilidad de los sujetos para tomarla como una característica de lo artístico, pues considera que “el problema no es dónde inicia y termina lo artístico sino dónde conecta con las sensibilidades sonoras, olfativas, táctiles de la gente” (2011, s/p).

En este constante devenir sobre la cuestión teórica que alude a las artes se reconoce una reconfiguración en ellas, dado que el campo artístico no está aislado de todos los aspectos sociales, económicos, políticos, culturales, geográficos, tecnológicos que convergen en las diversas sociedades y en las cuales se hace presente lo global dentro de lo local.

Las artes se reconfiguran en una interdependencia con esos procesos sociales, como parte de una geopolítica cultural globalizada (García Canclini, 2011, p. 41).

Historias de vida de jóvenes artistas tsotsiles y tseltales

Para recabar las historias de vida temáticas de las y los jóvenes artistas integré categorías identificadas en el trabajo de campo y la investigación, como la lengua originaria, la vestimenta, las ceremonias, la cosmovisión, la naturaleza y sitios sagrados, las relaciones entabladas con personas entrañables, los choques culturales a los que se han enfrentado, la escuela, el trabajo, quiénes han sido sus influencias en el arte al que se dedican, todo esto se suma a una de las categorías clave de la investigación, las identidades. Éstas se analizaron a partir de las manifestaciones artísticas que ellas y ellos llevan a cabo, lo que conduce a reflexionar cómo estas expresiones de las artes dan paso a reconfigurar sus identidades y, a la vez, les hace mantenerse arraigados a su cultura, conscientes también que ésta se encuentra en constante cambio.

Jóvenes de tez morena, ojos luminosos, cabello oscuro, voces de colores diversos, que comparten atributos de pertenencia social, que poseen cualidades particularizantes y que se encuentran en un constante proceso de reconfiguración de sus identidades, son los cinco actores con quienes realicé este trabajo. Son hablantes de la lengua tsotsil y tseltal. Marco es fotógrafo y también hace video; Alfredo estuvo como músico, también hace video, Juan Javier es músico, Socorro y Rosenda escriben, actúan en teatro y han hecho fotografía.

Mi nombre es Marco Antonio Girón Sántiz, pues actualmente trabajo en el Colegio de la Frontera Sur, en el Departamento de Difusión y Comunicación y estoy encargado del área de Multimedia, Video y Fotografía. Soy de Tenejapa, llegué a vivir aquí [San Cristóbal de Las Casas] desde el año 99 cuando egresé de la secundaria y cuando entré a la preparatoria. Aquí vine a estudiar la preparatoria (Girón Sántiz, 2011).

Mi nombre es Alfredo Vicente De la Torre González, me dicen Fredy Teratol y soy de acá de Zinacantán, Chiapas (De la Torre González, 2011).

Mi nombre es Juan Javier Pérez Pérez, yo nací aquí en Zinacantán, pues ahorita me dedico, bueno soy estudiante y soy músico (Pérez Pérez, 2011).

Mi nombre es Socorro Gómez Hernández, soy originaria de un pueblo que se llama San Juan Chamula, y hablante de la lengua tsotsil. Pues ahorita estoy en una organización que se llama Sna Jtz'ibajom, Cultura de los indios mayas, que es una organización A.C., que se dedica más que nada a la actividad cultural. Igual yo estoy en esta asociación como escritora, y a la vez como actriz (Gómez Hernández, 2012).

Mi nombre es María Rosenda De la Cruz Vázquez, soy hablante tsotsil de Zinacantán. Soy originaria de ahí del pueblo de Zinacantán. De la Asociación Sna Jtz'ibajom me he dedicado varias actividades de que hace aquí de la Asociación. Porque dedico también de teatro, de lectoescritura y también dedico de la fotografía, de la literatura (De la Cruz Vázquez, 2012).

En el caso de los jóvenes artistas he de destacar que los tres entrevistados han podido tener acceso a una formación universitaria, a diferencia de las jóvenes que han cursado educación básica a nivel secundaria. Sin embargo, esto no ha sido impedimento para que ellas puedan destacar en las actividades que realizan en el ámbito de la escritura y la actuación.

En el caso de los jóvenes que salieron de sus pueblos originarios para cursar estudios de preparatoria y universidad, esto también representó un giro trascendental en sus vidas.

A diferencia de la situación de los jóvenes, el caso de las jóvenes se aprecia diferente, se han desplazado a San Cristóbal de Las Casas por cuestiones laborales, ahí es donde se ubica la oficina de la Asociación Sna Jtz'ibajom donde ellas trabajan.

En los testimonios recabados identifiqué que la manera en como los jóvenes perciben los cambios que han tenido en sus identidades originarias, los momentos en que han sentido algún choque cultural, es diferente a la forma en que las jóvenes lo perciben. Cabe mencionar que tienen un valor muy fuerte los usos, costumbres y la visión que prevalece culturalmente en el papel que desempeñan las mujeres dentro de los pueblos originarios.

En el caso de los varones el lazo familiar a través de sus abuelos, padres, tíos, los ha vinculado con las cuestiones artísticas y con su cosmovisión, éste se ha mantenido y ha contribuido para que ellos se inclinen por continuar con ciertas actividades que han tenido una tradición, dándole ellos un nuevo giro por los intercambios culturales que han vivido y por las necesidades que van teniendo en su interacción con el ámbito laboral y universitario en el que se han desarrollado.

Un dato relevante es que los familiares de los jóvenes han desempeñado cargos tradicionales, esto es un referente importante en su cosmovisión como originarios de los pueblos tsotsil y tseltal:

[Al hacer referencia al nombre de su abuelito paterno] Domingo de la Torre, sí, trabajó con este... cómo se podía decir... con extranjeros y pues también fue... tuvo un cargo tradicional acá en Zinacantán, tuvo varios la cual no me acuerdo bien. Igual mi bisabuelo tuvo cargos tradicionales y desde ahí. Igual creo que nos hemos motivado desde familia así que han tenido cargos, mi papá igual ha tenido cargos religiosos y pues yo también ya pasé en un cargo (De la Torre González, 2011).

Mi papá tomaba muchas fotos, él no es fotógrafo, ni nada de eso. Él en Tenejapa tenía un cargo, entonces a cada comunidad que iba, él por su propia cuenta se llevaba su cámara y tomaba fotos de muchas actividades que se hacían y las revelaba. Bueno, no él sino que las mandaba a revelar y...tenía, no sé, cientos de fotos ahí en la casa, allá en Tenejapa. Entonces, yo todas las tardes me ponía a ver fotografías que él tomaba, casi todos los días veía yo fotografías... Entonces creo que a partir de ahí empezó también, desde ahí empezó todo este rollo de la fotografía (Girón Sántiz, 2011).

Bueno mi principal influencia fue la música tradicional, este, mi familia bueno toda mi familia, mi papá, mis tíos, mis primos, este, son músicos tradicionales y músicos populares, ¿no? Y este, entonces mi papá siempre tiene sus instrumentos, tambores, flautas, violín, arpa en mi casa, ¿no? Entonces yo siempre ahora sí que, yo siempre viví dentro de la música... (Pérez Pérez, 2011).

Es de destacarse que las jóvenes han decidido incursionar en actividades fuera de lo común en las mujeres de su edad en sus pueblos de origen, esto ha sido por iniciativa propia, por gusto hacia lo artístico, enfocado principalmente a la escritura, la actuación, y en una mínima parte a lo visual a través de la fotografía.

En el caso de Socorro, comentó que su interés por la escritura empezó desde que cursaba la secundaria, como su mamá la sostenía económicamente y era de escasos recursos, inició la búsqueda de una beca para poder estudiar la secundaria,

Vine aquí en cómo se llama, INI, metí una solicitud de beca y me dieron, pero a cambio de la beca se necesitaba dar un servicio a la comunidad, buscar un tema que podrías ayudar a la comunidad, y a la vez todos los informes, las actividades que vayamos haciendo. Era necesario escribir lo que es el tsotsil, la lengua materna, pues igual, no me quedaba de otra que escribir, aunque en esos tiempos no sabía cómo se escribía. Escribía como yo hablaba, sin tener lo básico para la escritura, escribía así nada más. Y ahí empecé desde la primera escritura con esa beca, empecé a escribir porque di un taller de alcoholismo en una comunidad. Y los informes debería hacerlo al tsotsil y si me otorgaron esa beca y así pude culminar mi secundaria, pude culminar (Gómez Hernández, 2012).

La experiencia de Rosenda para ingresar a las actividades artísticas fue distinta,

Como ya he visto los compañeros de CELALI⁷⁶ creo que como, creo del 93 porque llegaron los compañeros a presentar la obra de teatro, que tengo como 11 o 12 años que tengo, llegó en la casa de cultura de Zinacantán y he visto llegar a los compañeros ahí actuando y yo me imaginé quiero participar así. Nada más una imaginación que tuve y después me dijeron de esa oportunidad de trabajar aquí de la asociación (De la Cruz Vázquez, 2012).

En cuanto a la vivencia de Marco, quien se dedica a la fotografía, mencionó que la primera experiencia con lo visual la tuvo desde su infancia con su papá. Además que en su educación básica participó en actividades artísticas. Posteriormente, a través de su interacción con el ámbito laboral y con compañeros en el ECOSUR⁷⁷ se fue adentrando en la fotografía y descubriendo lo que ésta representa para él y su identidad como oriundo de Tenejapa.

En cuanto a las historias de los jóvenes músicos originarios de Zinacantán, la cercanía con sus padres y familiares paternos fueron piezas fundamentales que generaron su gusto por acercarse a la música y ejecutar instrumentos.

Bueno como toda mi familia son músicos tradicionales, son músicos pues tradicionales, este hasta, un mi tío es Il'ol, es médico tradicional, o sea toda, toda la familia cada quien, yo y mi hermano tocamos, también mi mamá sabe tocar el tambor. Desde muy chiquitos así empezamos los dos.

Y entonces una vez estaba yo en una ceremonia y le dije a mi papá: “quiero tocar”, le digo “¿De verdad? Sí, quiero tocar” le digo, porque mi papá ya lo había visto que tocaba yo en mi casa, pero así jugando pues, y aparte en mi casa hacía yo mi lata, mi batería ¿no? Así de lata pues de cubeta, de unos botecitos así de lata de sardina o de chile ¿no? Y así lo armaba yo. (Pérez Pérez, 2011).

La historia de Fredy recaba también su experiencia no sólo en la música sino también su interés en el video, que ha logrado combinar al mismo tiempo que su estancia en la universidad.

Lo del video siempre me ha gustado grabar, estar así digamos en ceremonias así como a veces me han dado permisos en grabar y por estar editando se podría decir, y en la música porque desde mi abuelo y toda mi familia ha estado digamos en la conservación de la lengua, en escribirla, en hablarla, en dar clases,

⁷⁶ Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena.

⁷⁷ El Colegio de la Frontera Sur.

yo también estaba ahí metido se podría decir, estaba en ese grupo con mi familia. (De la Torre González, 2011).

Las jóvenes entrevistadas evidencian a través de sus testimonios un cambio sustancial en su forma de pensar, de vivir en sus comunidades de manera diferente, sin la presencia de la cultura machista, muestran las aspiraciones que tienen, además del arraigo a su cultura originaria. En el caso de Socorro su condición de ser mujer y el papel tradicional que juega en los pueblos originarios fue uno de los obstáculos a los que se enfrentó, pues su ideal de vida no fue ser ama de casa. Aquí puede verse cómo las mujeres de generaciones anteriores comienzan a dar apertura a los nuevos intereses que tienen las mujeres jóvenes.

Las dificultades que ha vivido Rosenda para dedicarse a la escritura y la actuación de alguna manera coinciden con las de Socorro, sobre todo en las labores que tienen que realizar como mujeres.

Bueno, ha costado mucho trabajo aquí de la asociación porque a veces tengo ya muchas actividades en mi casa porque vivo sola con mis padres y también tengo varios hermanos y tengo que hacer lo que hacer en la casa y a veces me dificultan las cosas de hacer en la casa y con el trabajo. Pero he salido con esa, he salido, tengo que dar el tiempo de la casa y tengo que dar el tiempo de las actividades del trabajo (De la Cruz Vázquez, 2012).

Rosenda también compartió qué la motivó para dedicarse a otras actividades a las que tradicionalmente realizan las jóvenes de su comunidad. Aquí puede visualizarse el cambio de cosmovisión de la joven en su función como mujer dentro de su comunidad.

Yo creo que de por...quién sabe cómo he pensado porque es diferente mi pensamiento. Quiero... porque desde chiquita quiero hacer como respetar a nuestros pueblos, respetar a nuestra cultura, como una mujer valiente. He pensado así porque he visto también como las mujeres, como el maltrato de la mujer, como los hombres se emborrachan, los hombres buscan otra mujer. Yo he pensado vivir, no vivir así de ese maltrato, vivir una armonía justa, he pensado así desde niña. Para ser valorada como una mujer, respetada, orgullosa de la comunidad (De la Cruz Vázquez, 2012).

En el trabajo que realiza Socorro también busca expresar las problemáticas actuales que viven las mujeres, además, ha incursionado en otro tipo de escritura diferente a la fábula, lo cual también le ha llevado a que su trabajo sea galardonado.

En el caso de la música se ha generado el gusto por retomar la cultura de sus pueblos, donde los jóvenes han ido agregando otros elementos de la cultura occidental en los cuales también manifiestan sus gustos e influencias al interactuar con diversos grupos y agentes socializadores.

La transición del paso de la música tradicional a la música popular para dar lugar al rock tsotsil fue una de las etapas compartidas por Juan Javier, baterista y Alfredo, guitarrista del grupo Yibel J'metik Banamil. El surgimiento del grupo Sak Tzevul es un parteaguas que generó influencia decisiva en los jóvenes, tanto Juan Javier como Alfredo tuvieron la oportunidad de ser parte de ese grupo en alguna etapa.

La fotografía es un vínculo importante que Marco ha compartido con su pueblo, donde ya ha expuesto parte de su trabajo referente al carnaval de Tenejapa con el que ganó un premio.

En el caso de las jóvenes además de dedicarse a la escritura, también son actrices de teatro. Su inicio en la actuación estuvo impregnado de diversas emociones de las cuales aprendieron. Uno de los mayores retos en la actuación ha sido participar dentro de sus propias comunidades.

En este constante interactuar en el que estos jóvenes están inmersos, en sus diferentes espacios, manifiestan gustos por el mundo occidental dentro de las actividades artísticas que realizan. Aquí es donde se hace presente la influencia de lo global en sus actividades artísticas. De esta manera tienen personajes a quienes admiran, no sólo de occidente sino dentro de los artistas locales y de pueblos originarios.

Las y los jóvenes artistas comparten la cosmovisión de sus pueblos originarios, el orgullo de sus raíces, el habla de su lengua materna, el amor a su tierra, y van trazando en su camino una manera de cómo vincular lo que hacen con su cultura. Así es como ellas y ellos lo sienten desde la actividad artística que realizan,

Pues siento que es como dar a conocer cómo es, o sea, querer compartir esa parte de mí a través de esas imágenes. Porque yo sí me siento parte de Tenejapa y me siento muy orgulloso de ser de aquí y... poder tener esa oportunidad de transmitir o de compartir este, mediante la fotografía parte de lo que es Tenejapa. (Girón Sántiz, 2012).

La influencia de los elementos de la naturaleza, de su cultura, de su familia, se hace presente en los escritos de las jóvenes, destacando la preservación de sus raíces, como lo dice Socorro,

Las fábulas, pues tiene una historia también porque empecé a escribir fábulas para niños, porque yo tengo una hija. Pues creo que me inspiré ahí de escribir fábulas y me gustaban los animales, en fin. Generalmente retomo más que nada más elementos de la cultura para que se refleje también porque no puedo adoptar cuentos que son occidentales. Pues la idea que tengo yo es preservar la cultura, preservar, mediante ya sea en cuentos o en fotografía o en video, porque en ambas se puede preservar. Principalmente en escribir la lengua (Gómez Hernández, 2012).

El representar la cultura de su pueblo originario es motivo de orgullo para Rosenda, quien comparte elementos simbólicos de Zinacantán en los cuentos que escribe para la niñez,

Me inspira a veces los cuentos para los niños y a veces cómo respetar a nuestra cultura también de la vida de Zinacantán, tengo que hacer también como el respeto de los lugares sagrados, como los manantiales, los cerros sagrados, los ríos. Tengo que hacer ahí un cuento como respetar a la naturaleza también (De la Cruz Vázquez, 2012).

El revalorar la lengua, difundirla, portar la vestimenta tradicional y la fusión de culturas entre pueblos originarios se evidencia con lo que expresó Juan Javier,

Y también fue en donde empezamos a componer canciones con el grupo y hacer este concepto, bueno la banda de sobrevalorar la lengua también, la lengua, nuestra vestimenta pues nuestra cosmovisión en general lo que nosotros tenemos, lo que nosotros sabemos.

¿Por qué ese nombre? [con relación a Yibel J'metik Banamil] Porque también es algo que entreteje nuestros conocimientos, ¿no? Nuestra cultura también, ¿no? Nuestros sentimientos, nuestras emociones y como también esta banda se llama: Yibel J'metik Banamil y es de dos municipios de San Juan Chamula y de Zinacantán y también pues estamos manejando este concepto de fusionar a las dos culturas (Pérez Pérez, 2011).

Sus metas a futuro están proyectadas tomando en cuenta a sus comunidades, el arraigo a su cultura, la preservación de ésta y la inclusión de su hacer a través de la fotografía, el video, la escritura, el teatro y la música como herramientas valiosas para guardar testimonios de lo que hoy aún se vive y que de acuerdo con sus voces no será lo mismo en años venideros.

Cuatro de estos jóvenes está de acuerdo en este movimiento de la juventud que incursiona en lo artístico, y sólo uno, Marco, refirió sus ventajas y desventajas, sobre todo su desacuerdo con una de las expresiones más polémicas como es la fusión de la música tradicional con la occidental a través de diversos géneros. Éste es un elemento importante que nos permite conocer cómo este grupo de jóvenes que comparten muchas características entre sí, posee diferentes identidades y entre ellas manifiestan su postura ante el movimiento juvenil artístico de pueblos originarios.

Conclusiones

Las identidades se re-configuran, en este proceso son diversos los factores que entran en juego, ellas y ellos están conscientes que han tenido cambios, que la cultura es dinámica y que las influencias y transformaciones han significado una hibridación cultural, en la cual percibo han tenido especial interés en enfocar lo que hacen para difundir su cultura originaria.

En este andar que recorren la influencia de lo global se hace presente en lo local, estos quehaceres artísticos que llevan a cabo les hacen estar en contacto con las tecnologías audiovisuales, ahora herramientas básicas contempladas como útiles para crear trabajos que permitan documentar los hechos, las fiestas, las ceremonias, las narraciones, que evidencian la cosmovisión y cultura de sus pueblos de origen.

Es posible concebir que las formas de expresión del arte que realizan estos jóvenes se inscriben dentro de los espacios posmodernos en la cultura, por todo lo expuesto. Ellas y ellos no se conciben como artistas, pero si se asumen como fotógrafos, escritoras, actrices, músicos, etc.

Todas, todos manifestaron el orgullo por sus orígenes, una necesidad por preservar su cultura y tener satisfacción por lo que están haciendo para difundirla y que ésta no se pierda en las nuevas generaciones.

En este describirse de las y los jóvenes se aprecia también que aflora la identidad de su ser tsotsil y tseltal y el compromiso con sus pueblos. En el caso de las jóvenes, se asumen como mujeres valientes, luchadoras, además de llevar a cabo las actividades con las cuales, al igual que sus compañeros, difunden la cultura de sus pueblos originarios.

Referencias citadas

- De la Cruz Vázquez, M. R., et al. (1998). Lo'il yu'un jun k'ox tzeb. Cuento de una niña. En *Sk'op Ya'yeej Sna Jtz'ibajom. Cuentos de Sna Jtz'ibajom. Obra colectiva*. México: Letras Mayas Contemporáneas.
- De la Torre González, A. V. (2011). Entrevista realizada al guitarrista del grupo de rock tsotsil Yibel J'metik Banamil (Raíces de la Madre Tierra) el 5 de noviembre de 2011.
- García Canclini, N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: De Bolsillo.
- García Canclini, N. (2011). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. México: Katz Editores.
- Girón Sántiz, M. A. (2011). Entrevista realizada al fotógrafo, el 20 y 22 de octubre de 2011.
- Gómez Castellanos, A. (2011). Entrevista realizada a la integrante del grupo de música tradicional Yajvalel Vinajel en el Primer Festival Snichimtasel Jlumaltik, celebrado en Chamula, Chiapas el 18 de junio de 2011.
- Gómez Hernández, S. (2012). Entrevista realizada a la actriz y escritora de la Asociación Sna Jtz'ibajom, Cultura de los indios mayas, el 18 de febrero de 2012.
- Hurtado, G. (2007). ¿Existe una posmodernidad mexicana? En *El búho y la serpiente: ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX* (pp. 225-242). México: UNAM.

- Jameson, F. (1984). El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío. En Tarcus, H. (Comp.) *Ensayos sobre el posmodernismo* (pp. 88-128). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Köhler, A., et al. (2010). Introducción. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki. Tejiendo nuestras raíces*. México: RACCACH, UNICACH, CIESAS, UNAM.
- Lipovetsky, G. (1990). Modernismo y posmodernismo. En *La era del vacío: Ensayo sobre el individualismo contemporáneo* (pp. 79-135). España: Anagrama.
- Lunez, M. E. (2011). Entrevista realizada a la escritora independiente en el Primer Festival Snichimtasel Jlumaltik, celebrado en Chamula, Chiapas el 18 de junio de 2011.
- Martín Barbero, J. (2006). Estética en comunicación. Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/buscador/search.jsp?query=est%Egtica&rbArt=rbArt>
- Martín Barbero, J. (junio, 2011). Trabajo presentado en el XVII Congreso Internacional para los Estudios de la Comunicación Intercultural, “Nosotros y los otros en la comunicación intercultural. Retos y posibilidades de un espacio común”, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Mélich, J. (2006). Finales de trayecto. En *Transformaciones: tres ensayos de filosofía de la educación* (pp. 21-70). España: Miño y Dávila.
- Pérez Pérez, J. J. (2011). Entrevista realizada al baterista del grupo de rock tsotsil Yibel J'metik Banamil (Raíces de la Madre Tierra) el 11 de diciembre de 2011.

Saberes ancestrales, método y sociología. Un análisis desde la memoria bicultural

Alejandra Moreno Durán

Estudiante de la licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Querétaro

“Lo que transforma esta crisis en oportunidad, es el hecho de que la crisis alcanza a mucha gente y que se está transformando en una evidencia más palpable. Como humanidad, estamos reaccionando cuando el agua nos llega a los tobillos y sí cuando nos comienza a llegar al cuello”.

(Dowbor, et al; 2010)

Pregunta de investigación

El método científico que la sociedad ilustrada legitimó consigo condiciona las estructuras de pensamiento mediante las cuales el hombre se relaciona con su entorno, esta visión iluminista del mundo sujeta al hombre a un papel protagónico y poderoso que lo abstrae de la totalidad del universo, lo limita y lo entretiene en las depresiones narcisistas del consumismo. La sociedad moderna y la legitimación de una forma de existencia en concreto, pone a prueba a las raíces culturales de las comunidades tradicionales humanas que aún permanecen vivas y las empuja a la aglomeración y liquidación de las diferencias ante un sistema global homogéneo en ideología. El proyecto de imposición de la modernidad sigue más fuerte que nunca, pero puntualizaremos en que aún hay tiempo, la memoria biocultural es como un mapa del tesoro que nos guiará a esas formas de interacción en sociedad que son mucho más redituables en capital humano y paz.

Los horizontes estadísticos del planeta, tal y como el análisis de Dowbor lo presenta, resulta un desafío de diseñar nuevos sistemas de organización social que involucre la multiculturalidad de distintas formas de identidad y conocimiento social del mundo, que debe repensarse ya no tanto como un lujo humano, sino como respuesta ante una crisis de valores sociales que está minando la calidad de vida en este mundo, si le quitamos eso la vida se queda sin chiste, sin esperanza. El conocimiento universal y los métodos que la sociedad ha creado para alcanzarlo al ser institucionalizado asfixia las oportunidades de expandir los horizontes del desarrollo epistemológico y humano al ofrecer el conocimiento alcanzado al mejor postor. La corta historia del feroz capitalismo mediante las relaciones de trabajo-salario testifica como este proyecto de sociedad ha apartado al hombre de su autonomía, creando la ilusión de dependencia al consumo y práctica de los nuevos valores neoliberales. Este sistema ha jerarquizado la producción del saber, patentando epistemologías e invalidando otros saberes restringe el derecho de cualquier ser humano a acceder a toda la información disponible de nuestro universo. La modernidad busca inmortalizar sus estructuras y castiga la innovación de proyectos integrales que contemplan la diversidad de organismos sociales con formas de vida tradicional y pre modernas.

Las formas mezquinas y tiranas en la que las instituciones gubernamentales están rindiendo cuentas poco transparentes sobre el conocimiento universal alcanzado, se vuelven tangibles en la brecha social de oportunidades que dibuja entre aquellos pueblos que tienen acceso a la información, conocimiento alcanzado conceptual, metodológico y teórico que empodera su realidad a partir del dominio de la información y todas las otras sociedades desprovistas de oportunidad sobreviven improvisando mecanismo de adaptación a los nuevos implementos estructurales económicos, políticos y sociales que decretan importantes cambios en materia de organización social que perjudican directamente la cotidianidad de todos y privilegia los núcleos de poder que cuentan con el respaldo del sacro Estado y sus aparatos ideológicos .

*¿Quién vigila el conocimiento universal alcanzado y los fines para los que este está siendo utilizado?

*¿Por qué se legitimó un solo método de conocimiento, y se desconocen hasta hoy otras formas de episteme tradicionales?

*¿Cómo la academia participa o no en la integración y reconocimiento de epistemologías no modernas?

Objetivos:

Uno de los principales objetivos de este trabajo es argumentar la importancia de analizar la memoria biocultural⁷⁸, tal y como estipula en su llamado académico Víctor Toledo se debe emprender la búsqueda de estos saberes ancestrales en beneficio del desarrollo de capitales epistemológicos y humanos que combatan la sobre exposición de los pueblos al proyecto moderno que transmite contenidos mediáticos en los medios de comunicación que erosionan la sociabilidad y paz del mundo casi al ritmo que asaltan las materias primas del ambiente.

Mediante el registro obtenido durante el seguimiento a los movimientos de rescate del son jarocho y las tradiciones de la fiesta del fandango Sotaventino, es que como segundo objetivo buscamos demostrar que la herencia biocultural que los pueblos originarios de la región Sotaventina proyectan a partir de la celebración del fandango, permite al conocimiento ancestral recuperar sus formas y contenidos alcanzados a través de la humanidad y su paso por la vida al mismo tiempo que se resguarda en las nuevas generaciones que a partir de las tradiciones culturales incubadas en esa memoria logran resistir como pueblo al gran proyecto de homogeneización cultural de la modernidad.

Proponemos la importancia de vincular el quehacer de la sociología con el reconocimiento e inclusión de nuevas formas de epistémias que se encuentran articuladas y resguardadas en las sociedades portadoras de códigos culturales milenarios, que registran en su recuerdo otras formas de vivir la vida en sociedad. Esto con el fin de fomentar así la trasgresión de los horizontes disciplinarios del dogma metodológico de ciencia moderna y la necesidad de reconocer que la capacidad los seres humanos para producir saberes no puede ser privatizada ni ponerse en venta.

Hipótesis

⁷⁸ En un primer momento, este texto pretende responder al llamado académico de Víctor Toledo en su Obra “Memoria Biocultural” (2008) en la cual invita y subraya el carácter necesario de emprender “La búsqueda por todos los rincones del mundo” de esa memoria colectiva alojada en los pueblos tradicionales u originarios, que “conforman un archivo histórico invaluable” para sobrevivencia de la humanidad. Por lo tanto el compromiso será denominar los elementos bioculturales enraizados implícitamente en la tradición del Fandango Jarocho. (Toledo. A y Bassols; 2008. Pág. 14)

“Para una gran parte de los europeos sobre todo el norte y centro del continente, la civilización entendida como una forma urbanizada de la convivencia humana, llegó hacia ellos junto con el cristianismo (...) La mayoría de las culturas locales europeas en la época del liberalismo y de la revolución francesa, ya no tenía ninguna memoria de la posibilidad de otra forma civilizatoria que no fuera la cristiana-católica”. (Gandler. S; 2013. Pág.38)

Estamos diciendo que existe una gran parte de la población que se encuentra desinformada (desconectada) del espacio en el cual se desenvuelve, viviendo a partir de medio entender cómo funciona su mundo, es claro que los juicios que logrará este individuo a lo largo de su vida están determinados por la cantidad de información que tenga sobre su realidad, que es la misma realidad de todos nosotros. Sin entender cómo y desde dónde se están produciendo los desarrollos tecnológicos, teóricos y humanos alcanzados la población desprovista de información no puede participar en el diseño de políticas sociales ni en la toma de decisiones que guían las rutas del futuro del mundo, por lo tanto se están gestando en manos de una pequeña minoría empoderada con técnica, teoría, capital económico y política que violentan los derechos del otro para defender con uñas y dientes este privilegio del que han gozado hasta hoy. Es indispensable darnos la ardua tarea de recuperar formas de epistémias que han sido enterradas por una “Academia que administra el conocimiento” y defiende intereses particulares, que suprime e invalida saberes tradicionales, ofreciendo patrones universales normalizados. La memoria biocultural de la especie humana corresponde a la forma natural en que se han generado formas de conocimiento y apropiación intelectual de la naturaleza (esta apropiación resulta un mecanismo de sobrevivencia y no de manipulación y control).

El producto de la investigación busca enriquecer la agenda del quehacer de las ciencias sociales, ya que se puntualizarán los beneficios de la trasgresión de la disciplina académica así como la socialización de las epistemologías y el conocimiento universal aprehendido por la humanidad hasta hoy. Estas tareas podrían ayudar a sostener teóricamente la lucha de las comunidades organizadas de manera sustentable y tradicional que luchan por objetivos propios específicos de sus necesidades de desarrollo a la par del recate de valores y saberes comunitarios necesarios para la sana reproducción y resistencia de su ancestral lucha, como lo es en el caso del movimiento jaranero. Para la gestión de nuestros objetivos utilizaremos como herramienta conceptual la “memoria biocultural” de Víctor Toledo, consideramos es una herramienta que permite reparar el desprestigio de los saberes tradicionales y su legitimidad ante la corriente ideológica occidental predominante.

Como herramienta de análisis esta *memoria* permite argumentar teóricamente que la información más pura ha sido heredada a las poblaciones de los pueblos originarios que se cobijan con tradiciones ancestrales, estos pueblos guardan recuerdos de otras formas de organización social, política, económica y por supuesto epistemológica diferente... otra forma de organización en este caso comunitaria logra debatir lo reduccionista del proyecto capitalista que homogeneiza todas y únicas formas de institución social. La identidad del pensamiento ancestral comprenden que no puede universalizarse una sola forma de alcanzar el conocimiento del mundo, para ello presenta evidencias histórico-biológicas que se proyectan ante la adversidad de los tiempos, este registro natural de los logros alcanzados del pensamiento social se encuentra fosilizado en pautas culturales tradicionales que nos permite hoy revisar la forma en que la civilización anterior a la modernidad articulaba la producción de saberes antes de la imposición de un proyecto macroeconómico global.

Metodología

A diferencia de Bassols y Toledo con su estudio a la agroecología vista como un “arsenal nemotécnico invaluable de conocimientos ancestrales” (Toledo. A y Bassols; 2008) que se encuentra en la cultura indígena ignorado y desvalorizado,

como metodología empírica llamaremos al terreno de análisis al Son Jarocho tradicional, que es uno de los géneros musicales representativos del collage racial propio de México, porta una variedad de estilos y formas regionales que convierten al género en fenómeno de gran diversidad que no solo hace referencia a la música sino que también lleva consigo “El Fandango”; una fiesta comunitaria donde las personas conviven mediante el baile y la comida, puede ser una fiesta corta o de varios días, pero dure el tiempo que dure es una tradición que tiene orígenes muy interesantes para la ciencia social por la multicultural plataforma de valores y elementos musicales que lo conforman. El historiador y musicólogo nacido en Guadalajara, José Antonio Robles Cahero ofrece “Un paseo por la música y el baile populares de la Nueva España” en donde describe las rutas históricas de la música y el baile populares de los siglos XVI al XVIII “síntesis de las ideas y hechos históricos más importantes” destacando la multiculturalidad racial del contexto social Novohispano, así como la importancia de la influencia musical española y su teatro evangelizador. Del trabajo Histórico y musicológico de Robles Cahero es que citamos “la confluencia global de los 4 continentes”⁷⁹ para describir la gestión de relaciones multiculturales en la Nueva España. El discurso evangelizador del catolicismo a la europea permea todo el proyecto colonial de la época, sometiendo a los nativos y esclavos africanos a un proceso de adoctrinamiento religioso que consistió en un prolongado proyecto de conversiones eclesíásticas para legitimar las nuevas divinidades y el nuevo gobierno. Resultará de nuestro interés poder reconocer las formas y momentos en los cuales ha florecido la tradición del fandango Jarocho, así como poder nombrar aquellos elementos bioculturales que le han permitido resistir de la extinción y el olvido.

Será mediante la exposición de testimonios de músicos, agentes culturales y expresiones que regala la propia fiesta del fandango que subrayaremos las memorias culturales prioritarias bajo las cuales percibimos el legado y la tradición. A su vez subrayaremos las diferencias entre la cosmovisión de la comunidad del son jarocho y los ideales individualistas del mundo occidental, reflexionando sobre aquellos valores que persisten, los que se apagaron y los aportes de las nuevas generaciones. Es un breve estudio de caso que nos permitirá dialogar con las bases sociales desde las cuales se conforma la práctica del fandango jarocho, movimiento que generó la migración de la música y logró diseñar una comunidad global alrededor de su lucha. Identificaremos tres saberes Bioculturales presentes en la tradición musical Sotaventina, en el capítulo de Toledo “El teatro de la memoria biocultural y sus actores”⁸⁰ se reconoce la existencia de mecanismos de expresión de ese recuerdo ancestral que se remonta a un pasado lejano donde la interacción entre los hombres y su ecosistema se encontraban sanas e ininterrumpidas por la cosificación y virtualización de las realidades modernas, la búsqueda de esos códigos y conocimientos debe emprenderse cuando antes para reciclar las claves que nos sea posible debido a su importancia en nuestra lucha por superar la crisis de humanidad que hoy padecemos.

⁷⁹ José Antonio Robles Cahero

“Un paseo por la música y el Baile de la Nueva España” (1994-2002)

⁸⁰ (Toledo V. y Bassols; 2008)

“La modernidad, al menos la que hoy se expande por todos los rincones de la tierra, rara vez tolera otra tradición que no sea la suya, y en consecuencia las formas modernas de uso de los recursos generalmente avasallan toda forma tradicional de manejo de la naturaleza, incluyendo los conocimientos utilizados”

(Toledo. A, Bassols; 2008)

La tradición y la memoria del fandango se vive y hereda a lo largo de la región Sotaventina de diferentes formas, es una práctica heredable a cualquiera que tenga voluntad de aprehenderla. Lo popularmente más recomendado para aprender a afinar, tocar, cantar o bailar cada Son; es no perderse nunca una celebración, “aventarse” y empíricamente dominar las pautas bajo las cuales se “toca” la tradición. El fandango Jarocho sin duda expresa un carácter resistente y crítico de los valores posmodernos que se legitiman desde los medios de comunicación, seducen a la audiencia con un contenido ideológico estructurado con valores neo-liberales; la competencia, el éxito y el individualismo predicados en todo momento sobreexponen a la memoria biocultural de los pueblos originarios a un bombardeo de contenidos mediáticos que empolvan cada día más aquellos valores que sin certificación académica, nos hacía conscientes de las relaciones entre la tierra, la sociedad y el propio individuo.

“El sueco era una cosa que casi todas las mujeres usaban, mejor que la chancla de hoy, porque es muy caliente y el sueco no; era una cosa que ni contaminoso, ni cosa que lo parezca”. (“La vergüenza me sujeta”; 2008. Pág. 19)

La fuente de información que citaremos será la entrevista dirigida por Armando Herrera Silva y Román Güemes Jiménez a don “Andrés Vega Delfín” un relato de vida deleitable, valioso testimonio que deja ver el sentido de pertenecer a una comunidad y de la relación directa que hay entre el ambiente, la diversidad y los seres humanos. La cosmovisión ancestral que se vio violentamente reducida por el capitalismo industrial sin duda ha sufrido pérdidas de conocimientos importantes e irreparables cada vez mayores en la diversidad del ecosistema, los viejos como “el güero Vega” expresan la perspectiva el testimonio de los cambios en el paisaje de la vida a lo largo de la ejecución del sistema capitalista, cambios que lo llevan a añorar aquello que llama “no contaminoso”.

“En toda la región de Veracruz se hacía Fandango pero yo también me admiro que se fue quedando aquello. Aquí incluso cuando nosotros llegamos y había mujeres de esas fuertes pa’l fandango, aquí se daban unos fandangosos buenísimos ¿verdad vieja? Yo vivía allá en una casita que hice y las puertas tejidas de palmiche namás con pitita. Encerrábamos a los animales adentro y nos llevábamos a los chamacos y todo. No los dejábamos ahí en la casa, yo nunca los dejé. Allá onde se instalaba el fandango, en un rincón los acomodaba.”

(“La vergüenza me sujeta”; 2008. Pág. 17)

La autonomía de los pueblos, la capacidad para trabajar la tierra y administrar el recurso, la participación política comunitaria y su responsabilidad con la preservación de los recursos del medioambiente son valores fundamentales de la estructura social de estos pueblos que se socializa a través de la fiesta, durante la celebración se comunica el contexto, ya sea la religión, el calor o los amores, todo se legitima y comparte desde el corazón del fandango, por eso el que canta un verso, es como quien en la moderna academia de ciencia, pide la palabra.

Grupo Chuchumbé

Son: "El Siquisiri"

"¡Hay...! divino cielo te ruego

Permiso para cantar

Permiso para cantar

Divino cielo te ruego" (x2)

¡Me persino luego luego

Y empiezo por saludar

Y empiezo a saludar

Agua, tierra, viento y fuego!" (x2)

En estos versos se muestra el vínculo tan profundo de la cosmovisión originaria que reconoce la importancia que tiene el cuidado del medioambiente y su diversidad, que dista mucho de la lógica moderna que sobreexplota irracionalmente las materias primas no renovables. Esta violenta transgresión al medioambiente deja testigos vivos que lastimados por el recuerdo aún se dejan escuchar; estos manifestantes son el paisaje, son los viejos, es el mismo río que hoy no soporta ya tanta ingratitud, estragos ambientales irremediables que no solo se resumen a la extinción de ciertas especies en los bosques y selvas del sur de México, si no que lleva al recuento de la erosión de todas esas bondades del ambiente que se están perdiendo por no ver la totalidad de los daños que causa el proyecto civilizatorio moderno que ridículamente minimiza los efectos socioambientales de sus desorientados métodos.

"La selva se acabó. Aquí era pura selva. Aquí había armadillo, tepescuintle, serete que es animalito prieto, se come, es rabón de la cola, venado, tigre moloche de esos pintitos que parecen gatos, había martas, muchas martas de esos animales que andan arriba como las ardillas y había jabalí; había toda una especie de mapaches, tejones, todo eso, venado y había también de esos que parecen viejos, coyotes había muchos. Mira, hasta eso se acabó porque son animales que se alimentaban de la selva, se abrigaban del monte y al quitar el monte, como uno que venga un norte un viento malo y les vuela a uno la casa, a la intemperie, así los animales." ("La vergüenza me sujeta"; 2008. Pág. 24)

Las relaciones de los seres humanos con la naturaleza en los tiempos modernos y se han visto reducidas a una relación sujeto- objeto, una perspectiva de la vida que nos detiene en statu quo de existencia siempre vacía con poco de natural. El pensamiento neoliberal sin duda es una barrera al pensamiento holista que no nos permite ver más allá de los nunca imaginados logros tecnológicos que hemos desarrollado, sin embargo, se siguen legitimando los estados neoliberales y sus mecanismos burocráticos mediante el diseño de un mercado capitalista que para su sobrevivencia requiere absorber al mayor número de consumidores que pueda, para esto ignora la lucha de las comunidades originarias que están vivas y resisten luchando todavía en el siglo XXI gracias a las nuevas tecnologías que brindan la oportunidad de reencauzar la resistencia que reclama la preservación del patrimonio biocultural registrado en el tejido social de la fiesta del fandango

Jarocho que en materia de relaciones humanas contrasta a sobremanera con las sociedades que hace algunas décadas Lipovetsky⁸¹ ya calificó de narcisista.

“El fandango se debe disfrutarlo de corazón, de gusto, y mi corazón lo siente. Que uno se subió a bailar y que medio le da y medio le falla, ¡No importa!, “capando es como se aprende a sacar huevo”, bailando y mirando a otro es como se aprende; namás que te guste..., pero si no lo sé hacer, ¿Por qué te voy a estar criticando?; y si yo lo sé hacer, no voy a criticar porque a aquél porque yo sé que lo hace porque le gusta.” (Herrera. A y Güemes R; 2008. Pág. 25)

“Antes nadie deseaba nada, todos teníamos (...) En la agricultura lo que yo siempre he cosechado es Maíz y Arroz. Sacaba yo dos morteradas más o menos, unos veintidós kilos. Sacaba yo dos morteradas porque es chico el mortero, ¿y pa cuando me duraban esos veintidós kilos?, ¡Pá un resto! Y por mucho tiempo me olvidaba yo de la tienda.” (Herrera. A, Güemes. R; 2008. Pág. 25)

La historia y el material cualitativo del Fandango Jarocho; fiesta llena de vida, gente alegre, campo y color que se vive hoy en las regiones del sur del país, permite reflexionar acerca de una identidad que se resiste mediante su música al individualismo en boga. Protegen los valores culturales de un pueblo. Lo cual aunque no quiera demuestra la viabilidad y el buen recibimiento social de la promoción filosófica en sí, proyecto de la resistencia Sotaventina. Este proyecto deviene de una tradición ancestral que ha logrado históricamente articular comunidades alrededor de su lucha, ha generado una resistencia social a partir de saberes populares los cuales han permitido a la población cierto empoderamiento, a su vez reproducir la tradición musical entre las nuevas generaciones que incuban valores que aseguran la trascendencia histórica de la identidad afromestiza⁸² que se gestó en el vientre de la patria novohispana.

Las tradiciones de los pueblos originarios son el refugio de conocimientos universales que se socializan generacional y comunitariamente, herencia de una forma de organización social y ambiental diferente a la que vivimos hoy. La memoria biocultural guarnece valiosa al presente, una memoria que se deja ver casi pura en muchos “viejos” que crecieron en tierras donde el son “no tiene fin” y repensada en las nuevas generaciones de la región que han sabido aprovechar las redes sociales del siglo para catapultar sus versos, su lucha. La memoria Biocultural soporta un arsenal de formas y conocimientos orgánicos que nos darán pauta para reencausar prioridades olvidadas por nuestros modernos y económicos sistemas de organización social, sostenemos así nuestra hipótesis que reconoce la existencia un conocimiento orgánico y natural en materia de organización social viva en las poblaciones herederas de la tradición del fandango que sostienen en la tradición un espacio legítimo para el diálogo de sus saberes.

Hoy en la academia de ciencia no se está debatiendo el sesgo ideológico en las formas de producción del conocimiento moderno, todos los trabajos académicos son encasillables en un solo molde metodológico que antes debió ser revisado y aprobado por núcleos de poder que obedecen a las lógicas estatales. La modernidad y su concepción de civilización diseñan instituciones que censan todos los procesos de producción de los seres humanos y reparten los capitales conceptual, teórico y epistemológico injustamente. La institución académica encargada de administrar el conocimiento universal alcanzado no es la excepción y selecciona a partir de una división de clase, asignación de roles pre-establecidos y normas excluyentes de selección. Esta estructura resulta necesaria para el pleno funcionamiento de la maquinaria

⁸¹ Véase; Gilles Lipovetsky “La era del vacío”; 2010

⁸² Haciendo referencia al importante porcentaje de negritud que conforma la totalidad de la población mexicana.

científica, estas formas de conocer e investigar realidades montan una brecha entre el poder académico y lo homogéneo e ignorante del resto de la población, privatiza el conocimiento y la investigación se somete a un régimen de compra venta, que margina y excluye al resto de la población del derecho de poseer el conocimiento universal alcanzado.

Las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa⁸³ es una línea de pensamiento crítico que propone a las sociedades del siglo XXI la lucha por la dignidad humana a partir del rescate de todos los saberes y conocimientos que se dieron antes de la instauración del proyecto de modernidad y al margen de este. Para nuestro quehacer resulta una pauta teórica que permite reconocer desde la ciencia social la necesidad de recuperar nuestra historia y conciencia, esta postura dignifica a las sociedades dota de legitimidad y esperanza a los saberes y tradiciones ilegítimas para la modernidad que dejan de existir sin a partir de la colonización del territorio.

“Siendo el descubrimiento una relación de poder y saber, es descubiertos quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto”

(Boaventura, pag. 2013)

Es así como la población que no tiene acceso a la totalidad de los conocimientos alcanzados toma decisiones de su cotidianidad practicante de manera salvaje, constituirá una diferencia de actitudes entre una población con acceso al conocimiento universal y otra empapada de información mediática. Esta marginación se constituye a partir de la diferenciación de clases y oportunidades que lejos de fomentar la civilidad, la convivencia pacífica entre la sociedad, la comprensión de la diversidad cultural y medioambiental, resulta en interacciones sociales marginales, empobrecidas y violentas, que buscan el progreso y desarrollo de la civilización por la vía del individualismo moderno, obstaculizando así la atención de temas centrales para el desarrollo humano como lo es cuestionar los efectos de una sociedad dividida en clases, así como el combate a la privatización y marginación de formas epistemológicas y conocimientos ancestrales que se encuentran insertos en muchos rincones inexplorados de la población mundial y son invalidados por una institución que no ha reconocido plenamente su carácter humano y obedece aún a las normas artificiales de la institucionalización moderna.

“La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar; la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industria culturales e industrias de masas)”. (Boaventura pág. 214)

El conocimiento al igual que la naturaleza no tiene dueño ¿Qué objetivo entonces tiene el limitar y privatizar el conocimiento? Al quedar atrapado el conocimiento en una estructura jerárquica que lo produce y reproduce solo para si en la teoría y la práctica, la iluminación y la libertad de los pensamientos se

⁸³ (Sousa Santos. B. 2009)

transforman en costumbres de vanguardia, las cuales se discuten solo para ciertas personas, el “show” de una clase que se dedica a la producción de conocimiento. Desde la modernidad el pensamiento burgués ha predicado que la subjetividad es identidad, sin embargo la subjetividad que se reza hoy en las universidades al privatizar los logros epistemológicos niega a gran parte de la población el derecho a informarse y descubrir que para nuestra naturaleza humana resulta vital el pleno desarrollo de todas nuestras capacidades.

El concepto de Memoria Biocultural desde la orientación de esta investigación, reflexiona alrededor de la objetividad ortodoxa de la academia científica. Propone recuperar epistémias tradicionales que disparan un conocimiento ancestral no solo del mundo sino de todo un cosmos unificado, corrientes de pensamiento que resultan transcendentales para el diseño de una forma de distribuir y promocionar el conocimiento, que busque fomentar las relaciones sociales cada día más pacíficas e impulse así la superación de los métodos violentos y excluyentes con los que el mundo resuelve hoy sus conflictos. El agente jaranero del fandango jarocho Sotaventino ha tomado la iniciativa desde hace un par de décadas, se ha organizado activa y comunitariamente, participa en la reeducación de sus nuevas generaciones, abraza una memoria de conocimientos ancestrales en torno a la música, distribuye talleres comunitarios que se imparten a niños y jóvenes de la región, este proyecto pedagógico biocultural ha trascendido fronteras y ya lucha internacionalmente por seguir preservando y legitimando su legado de saberes ancestrales, a la par que compiten por ganar terreno en el corazón y mente de quienes aunque no pertenecen a familias de pueblos originarios o etnias puras a través de la música tradicional, aprendan a relacionarse con los otros y la naturaleza de manera más humana y pacífica.

Mediante un mecanismo de adaptación a los nuevos tiempos y el dominio de las redes sociales y el internet, así como el arduo trabajo que conlleva la promoción social y cultural en si misma, este festival musical que realiza “El centro de documentación del Son jarocho” en Jáltipan Veracruz, es el legado ancestral de una tradición que se moderniza en técnica mas no deja de la mano el espíritu biocultural de sus orígenes, de sus razones. La cultura del fandango sobrevivió en una primera etapa a la evangelización masiva de los tiempos de conquista y hoy al neoliberalismo en boga que busca sumergir a las culturas del mundo en el monopolio de la filosofía capitalista. Lo que resulta más importante de estos exitosos proyectos (incubadoras de la memoria bicultural de sus pueblos), es el trabajo incansable de los agentes sociales comprometidos con nuevos horizontes civilizatorios. Tal es el caso de *Ricardo Perry Guillen* quien actualmente es el gestor cultural más reconocido en los eventos de son jarocho así como fundador, amigo y creativo del grupo musical “Los cojolites”.

Perry Guillen tiene muy clara la función de su música:

“El son jarocho nos da el poder para recuperar nuestra cultura. Hasta hace treinta años la música, la gastronomía y la lengua pasaban de padres a hijos. En ese tránsito, con la imposición arbitraria de la cultura oficial, se diluían muchos elementos, otros se perdían. Ahora en nuestras comunidades hay talleres que de forma sistematizada apoyan la conservación de lo que nos hace veracruzanos. Los Cojolites no sólo hacemos música. Son del Sur es la revista que creamos para la publicación y difusión del son y todo su contexto cultural. Nosotros también escribimos, hacemos crónicas de nuestras fiestas, de los viajes a don- de llevamos el son jarocho. Abrimos un centro de documentación musical que recoge

testimonios como videos, fotografías y documentos relacionados con las manifestaciones musicales de nuestros municipios”. (Verónica, L.; 2010; 6 de diciembre)

“El son sin fin” “La Gaceta” Pág. 3)

En la región Sotaventina de Veracruz desde hace 20 años crece y vive un proyecto cultural comunitario que ha logrado abrazar diversas comunidades de músicos y artesanos de distintas regiones del mundo. Ha defendido sus creencias y valores tradicionales a partir de la gestión y desarrollo cultural local, también es hoy un espacio fundamental para el diálogo con otros grupos y proyectos de rescate del Son tradicional que difunden la música, los ideales y una capacidad de resistir a los fuertes cambios estructurales que han sido “implementados” con mayor fuerza y tecnología que nunca, en el siglo XXI. Sin duda el nuevo siglo y su cultura Mainstream han significado un reto para la tradición del fandango, sin embargo las nuevas generaciones muestran la capacidad de adaptación y resistencia al cambio, no niegan las ventajas del desarrollo tecnológico y aprovechan sus beneficios a la par que sostienen una lucha milenaria por la preservación de la naturaleza humana, su ecosistema y su diversidad.

Joel Cruz Castellanos⁸⁴ argumenta así la lucha Sotaventina:

“La cultura del petróleo y el cambio drástico que han vivido las comunidades a partir de la industrialización, alteraron nuestras tradiciones. Se oficializó la depredación. Aunque no tuvieras petróleo en tu tierra o yacimientos que le interesaran al gobierno, la política gubernamental hacia el campo trajo perjuicios. Ahora muchas comunidades están prácticamente asfixiadas por esas políticas”.

(Verónica, L; 2010 “El son sin Fin” La gaceta, Pág. 3)

La filosofía moderna del “progreso” que se encarga de premiar socialmente lo efímero y tecnológico valiéndose de su capacidad mediática y adquisitiva de tecnologías, contamina los valores ancestrales resguardados en la subjetividad y diversidad de cada pueblo. A pesar de la corriente cultural estructural, el Son jarocho hoy manifiesta una diversa y numerosa comunidad de participantes y ya no puede ser reducido a un punto geográfico como lo fue antes el Estado de Veracruz ya que tiene presencia en casi todos los estados de la república, así como comunidades internacionales en Estados Unidos, Sur América y Europa. Desde la perspectiva de nuestro trabajo, la Memoria Biocultural se postula como elemento clave para remontar el combate a las crisis sociales y ecológicas que deterioran día a día la calidad de vida de los seres humanos, y resulta imprescindible despertar el interés por la investigación de estos legados sociales a lo largo de nuestra historia y en la diversidad de instituciones que hoy nos permean.

La historia del Fandango Jarocho fiesta llena de vida, gente alegre, campo y color que se vive hoy en las regiones del sur del país, permite reflexionar acerca de una identidad multicultural que se resiste mediante su música al individualismo en boga; ésta es una tradición que logra articular distintas razas y comunidades alrededor de su lucha. A partir de esta pequeña investigación resultan importante profundizar en las formas de organización tradicionales que construyen naturalmente relaciones interraciales, multiculturales interesantes e importantes en materia de organización social. En la diversidad de legados culturales que hibridan en los territorios donde se vive el fandango jarocho existe (una forman) un registro de una

⁸⁴ Reconocido Leonero, Violinista, vocalista y bailaror de “Los cojolites”, es uno de los principales agentes culturales del movimiento.

organización política diferente, ancestral, que presenta testimonios de sus remarcables beneficios sociales, una concepción del trabajo, el tiempo menos contaminante y más humana.

Hallazgos:

Los logros conceptuales y teóricos de la sociología y la ciencia en general, se están repartiendo de manera diferenciada, clasificada, se ha estructurado una forma de socializar el conocimiento que deposita toda la responsabilidad y el trabajo de “selección” de los contenidos educativos “pertinentes”, sobre una “secretaría de educación” que *discrimina* mediante criterios obedientes del proyecto neoliberal los conocimientos que deben ser impartidos a la población y los que no. Los gobiernos han inscrito la nación en un proyecto que desperdicia recursos naturales, capacidades humanas, incluso conocimientos teóricos con el afán de perpetuar la gobernanza de la humanidad y la idea paternalista de la vida como hasta ahora lo ha logrado.

“La academia es, de la misma forma que la mercancía y el dinero, expresión de la fetichización de las relaciones sociales. No es el espacio de poder, sino la manifestación de las divisiones que caracterizan la sociedad capitalista. Para decirlo en términos de la teoría materialista, la academia es parte de las relaciones de producción capitalistas, y no externo a ellas, por lo tanto, no puede ser un instrumento neutral” (Hirsch. J. 2006. Pág.119)

No se luchó por liberar al conocimiento universal de las garras del régimen económico global, la academia como campo de interacción social abraza relaciones de diversos ámbitos, trae consigo la cultura del debate, el diálogo de diferentes opiniones que concluye siempre en buscar del progreso. El hecho de que en las universidades se enseñe a pensar en conjunto, a poner en cuestión opiniones contrarias sin pensar siquiera en la violencia, son enseñanzas civiles y humanas que se imparten a la población aun no lo parezca de manera específica, asegurándole a la población de ciencia relaciones sociales cordiales que permiten logros y reconocimientos para esta clase social.

¿Por qué estas formas de convivencia social no son emitidas con igual ímpetu al resto de la población? ¿Por qué se saturan los contenidos de la televisión infantil de gráficos violentos que alientan la competencia y el individualismo? Resulta reduccionista pensar que los individuos que han librado el camino y los criterios estructurales de admisión a las universidades son las únicas personas que tienen la capacidad de poder comprender, analizar y teorizar al respecto de la totalidad de nuestro mundo. Se está desperdiciando el potencial de conocimiento humano al repartirlo arbitrariamente, al depositar los métodos para su creación en una sola clase minoritaria, cuando el desarrollo de los conocimientos de la relación humanos-universo se ha dado siempre de manera social y orgánica, ha estado bajo la dirección de todos los seres humanos, no solo de un gremio académico que juzga la validez de los conocimientos alcanzados con lineamientos que obedecen a estructuras de gobiernos reduccionistas y autoritarios.

No se puede subastar el conocimiento universal al mejor postor, en la medida en que los resultados sean socializados y encaminados hacia destinos que garanticen el beneficio social en su conjunto, es que el conocimiento descubierto no podrá ser usado para agredir, dañar, marginar, excluir o perjudicar de alguna manera la integridad de una persona, tendremos la plena seguridad de que no estamos participando en la lógica moderna capitalista que estructura y privatiza recursos (incluido el capital conceptual y teórico) en pro de la división de clases y la acumulación de mercancías (nuestras tesis en venta) y capitales económicos

en manos de poderosos corporativos, que sacuden sin lástima el medio ambiente, que recortan derechos humanos que no son reclamables por el carácter represor del aparato estatal que protege a los capitales modernos. Se debe difuminar cada día más la brecha entre los distintos tipos de conocimiento, para el pleno desarrollo de la ciencia debemos articular el diálogo con otras formas de epistémias, constituir un solo manifiesto que atienda la necesidad de vincular el conocimiento lógico y objetivo con las experiencias bioculturales de las civilizaciones pasadas. .

Como agentes epistemológicos, desde la sociología y la ciencia social se puede incidir al respecto del sesgo metodológico que nos aqueja, establecer la necesidad de repensar y reconstruir los métodos y posturas teóricas clásicas que producen conocimiento “objetivo”⁸⁵ y la disfuncionalidad de este para atender las necesidades sociales que se encuentran hoy en un estadio de crisis civilizatoria que los índices de violencia y marginación globales expresan. Recuperando las ideas de científicos como Víctor M Toledo, quien valientemente hace este llamado al rescate de los saberes tradicionales de la humanidad nos permitiremos explorar formas de relación social desconocidas para esta generación humana, que corresponde a la realidad de un periodo de la civilización que por ningún motivo deben ser subestimadas sus victorias, mucho menos olvidado en registro por la imperante academia de ciencia. A partir de la aplicación empírica de las teorías de eco-sociología es que abogamos por la inclusión de los saberes ancestrales en el cuerpo de teorías y metodologías de las sociedades posmodernas que se perfilan de cara a una muy cercana transición civilizatoria. El registro de la memoria biocultural permitirá alcanzar esos recuerdos de otras formas de vivir en sociedad, con valores más humanos y de ser posible sin relaciones de poder.

El conocimiento a la merced del pueblo permitirá repartir el poder, las técnicas y las herramientas necesaria para un pleno desarrollo de las capacidades humanas de manera global, no en un solo sector privilegiado de la sociedad, equidad que no se ha alcanzado hasta hoy. El Estado deberá garantizarnos su voluntad para promover igualdad de oportunidades para que toda la población pueda ejercer plenamente su derecho a acceder a voluntad al conocimiento universal alcanzado. La descentralización y desconcentración del conocimiento que se encuentra en manos de una sola institución generará beneficios sociales epistemológicos importantes, ya que la academia tendrá tiempo de atender temas inexplorados debido a que toda la energía se concentra hoy en la superación de la pobreza, la ignorancia y el rezago económico y humano de la población mundial. Se requiere entonces que la asignación de bienes y servicios de todo tipo, así como el mismo conocimiento, sean distribuidos de manera imparcial entre la población; La acumulación de capital teórico y tecnológico por sí solo no generará necesariamente una disminución significativa de la pobreza e ignorancia de la mayoría de la población.

“no todas las organizaciones de la sociedad civil tienen el potencial suficiente para hacerse cargo de dichos servicios público; pocas son las que han logrado trascender su dependencia de los recursos gubernamentales; la asociación con un socio tan poderoso no sólo coarta su autonomía, sino también su aguijón crítico; el Estado busca su participación por lo barato que trabajan, más no como verdaderas aliadas”. (Roldán. A. 2003)

“Este papel de articulador supone distintos tipos de capacidades y conductas: administrar recursos y proyectos; informarse y desplegar estrategias para adjudicarse proyectos; desarrollar propuestas y negociarlas; detectar necesidades y prioridades locales y proyectarlas hacia el futuro. Las conductas no

⁸⁵ Es decir que obedecen a objetivos específicos de una clase

solamente expresan capacidades locales, sino también las actitudes y posturas de los municipios hacia su rol en el desarrollo” (Roldán. A. 2003)

Pensamos necesaria una radical transformación de los modos de apropiación de la realidad, desde la administración académica se privatizan las oportunidades desarrollo cultural en el sentido más amplio del concepto. Buscar nuevos horizontes en el desarrollo del ser científico que no dogmatice corrientes teóricas ni metodologías, que no busque la competencia de su saber con otros saberes para poder conseguir una estabilidad económica, que si transgreda los horizontes limítrofes la autonomía y la institucionalización, estos retos nos deben llevar a buscar una interpretación de la realidad que nos permita reapropiarnos de realidades y razones históricas que contribuyan a la socialización del conocimiento y por tal a la superación de una vez por todas de la depresión humana que nos aqueja y entristece como especie.

“La información organizada puede constituirse en un poderoso agente de racionalización de diversas actividades, y un gran esfuerzo en este sentido probablemente constituya la mejor iniciativa que podríamos tomar en términos de costo-beneficio, pues no se pretende abrir nuevos espacios, sino de aprovechar mejor los que existen“.

(Ladislau Dowbor; sociedad 1996)

Bibliografía:

Boaventura de Sousa Santos “El fin de los descubrimientos imperiales” *Una epistemología del sur*. Siglo XXI editores CLACSO, México 2009

Dowbor Ladislau, ignacy Sachs, Carlos Lopes, “Crisis y oportunidades en tiempos de cambio” Escuela de Verano para Juventudes Políticas Progresistas de América Latina (Brasil; 2010) Recuperado en Agosto 2013 URL: http://www.fes.org.br/escola/pdf/sachs%20lopes%20y%20dowbor_esp.pdf

Entrevista “La vergüenza me sujeta” Relato de vida de Andrés Vega Delfín Realizada por: Armando Herrera Silva y Román Güemes Jiménez Ediciones del Programa de desarrollo cultural del Sotavento Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Dirección Editorial: Claudia Rocha México, 2008.

Gandler Stefan “El discreto encanto de la modernidad” Siglo XXI editores 2013 Universidad Autónoma de Querétaro ISBN: 978-607-03-0479-8

Gilles Lipovetsky “La era del vacío” Editorial Anagrama Barcelona 2010

José Antonio Robles Cahero “Un paseo por la música y el Baile de la Nueva España” (1994-2002) Recuperado Web: Noviembre del 2013 Documentos con acceso en World Web URL: <http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/danza/danza.htm>

John Holloway “Contra y más allá del capital” capítulo poder y Antipoder (Joachim Hirsch) Argentina, UAP Herramienta Ediciones. 2006 Publicación en el Facebook Oficial “Los cojolites Celebran la nota: “Los Cojolites, salvadores del son jarocho” Arlette Robledo; (2013/ 11 de febrero) “Nominados al Gammy por su disco “Sembrado Flores” LA JORNADA Documentos con acceso en World Web URL: <https://www.facebook.com/loscojolites/posts/211580962320109>

Roldán, Ana (2007) “La política social del Neoliberalismo Mexicano”, En J. Simón e I. Picazo. “Nuevos enfoques de política social en América Latina”. Ed. Universidad de Concepción. Chile.

Verónica, López García (2010; 6 de diciembre) “El son sin fin” Entrevista a los cojolites. Periódico Veracruzano “La Gaceta” Pág. 3

Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols. Icaria editorial, s.a.

Sincretismo musical: tradición mam

José Pablo de León Mejía

Universidad Intercultural de Chiapas

I Acorde Fundamental

La música tradicional mam de El Porvenir, Chiapas, ha tenido grandes cambios en la historia, debido a varios factores que han intervenido para poder lograr que dicha música perdiera sus elementos vernáculos, es decir, características que tienen que ver con raíces históricas desde la creación o existencia de la cultura mam. Uno de los factores es el proceso de “mexicanización” durante la gobernatura de Victórico Grajales de 1932 a 1936; por otra parte, todo el proceso de modernización, empezando por la construcción de la carretera, igualmente la llegada de los medios de comunicación como la radio, la televisión, el internet y la televisión de paga. Todos los factores mencionados han intervenido para que la cultura mam de El Porvenir, poco a poco esté perdiendo sus símbolos culturales, entre ellos la música tradicional. Además nos daremos cuenta cómo los músicos mames, en busca de una identidad musical, retomaron canciones que forman parte de la cultura mexicana, en los años de 1900, es decir un proceso transcultural musical.

De esto y más podrá leer en esta historia de la música tradicional mam, en El Porvenir, Chiapas.

El Porvenir, lugar de belleza natural y cultural

El Porvenir, es un municipio ubicado en la región Sierra Madre de Chiapas, un lugar que tiene una gran belleza natural, donde a pocas horas de viaje, se puede encontrar el clima más frío del estado, es por eso que la flora, es uno de los atractivos de dicho lugar, ya que los encinos y los pinos suelen ser árboles de gran altura, que en los grandes bosques regalan un sentimiento de tranquilidad. La fauna también suele ser una belleza natural, allí podemos encontrar animales como el quetzal, venados, tigrillos, entre otros, pero todos estos seres vivos han ido desapareciendo debido a la caza en exceso.⁸⁶

El Porvenir, tiene una de las montañas más altas del estado, llamada Miravalle donde se puede apreciar una vista maravillosa, observando todo el relieve de la sierra donde las montañas son las predominantes, también que dicho municipio tiene una altitud máxima de 2,740 m.s.n.m, por lo ya mencionado, El Porvenir, suele llegar a 0° C, en el mes de Diciembre, Además, éste colinda con municipios como Siltepec, al norte, al sureste con Mazapa de Madero, al sur con Motozintla y al noroeste con los municipios de La Grandeza y Bejucal de Ocampo.

⁸⁶ Véase en: <http://www.fimcoahuila.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07070a.htm>

La extensión territorial del municipio es de 121,70 km², lo que representa el 5.72% de la superficie de la región sierra. El Porvenir, cuenta con un total de 13,201 habitantes y es una de las principales comunidades de la sierra madre, debido al comercio (Mejía, 2008, p.15).

Cuando escuchamos la palabra sierra, muchas veces, se piensa en la papa, ya que dicho tubérculo es el principal sustento económico de los habitantes de El Porvenir. Desde hace mucho tiempo, las personas han cultivado la papa, para sustento propio y para venta en pueblos cercanos; además, existen otras verduras que son el sustento económico de la región, como la hierba mora, colinabos, chilacayote, habas y como otro elemento fundamental se practica la cría de borregos. Estos puntos principales de la economía, ahora, poco se conservan, ya que con el aumento de los recursos económicos, la migración, el estudio de las personas y la ayuda del gobierno, con programas para hacer crecer un pueblo, las personas de El Porvenir ya no siembran en gran cantidad las cosas antes mencionadas, ahora muchos son comerciantes dedicados a la venta de ropa, abarrotes y carnes o simplemente viven del dinero que cada mes reciben por parte del gobierno, además de retirar el efectivo de los familiares que trabajan en Estados Unidos.

Por consiguiente, la gastronomía mam, depende en gran manera de todo lo que se cultiva, es por eso que las comidas de la sierra madre son muy ricas, allí se cocina en un fogón, entendiéndose por éste un bote grande de fierro, que se corta a la mitad y se coloca en el suelo, pegándolo con cemento. Allí se realizan platillos como: un guiso de hongos, caldo de hierba mora, guisado de pollo, caldo de borrego y chilmol con papa, siendo este último una de las comidas tradicionales más importantes de la zona mam, dicha comida es una salsa, que para su preparación se necesitan chiles secos, cebolla y cilantro, se doran en el fogón y posteriormente se ponen en un molcajete para molerlos, dejándole caer agua hirviendo y agregándole un poco de sal, después de que las papas están perfectamente cocidas, se baten en un plato y se le deja caer el chilmol. Por parte del guiso de hongos, existe un hongo llamado *xul* y *xcabilak*⁸⁷, éstos provienen de la zona de El Porvenir, encontrándolos debajo de los árboles.

Al platicar con Magaly Mejía, me explicaba que:

*El guiso de hongos, se elabora solamente con el xul, dicha comida tiene como ingredientes masa, achiote, chile seco, pimienta y epazote, el modo de preparación tiene como primer paso, hervir los hongos con el epazote, por otra parte se licua la masa, el achiote, el chile, la pimienta, luego se cuele el resultado y se pone a hervir junto con los hongos, posteriormente se sirve con papas.*⁸⁸

Éstas son las comidas más tradicionales de dicho municipio.

En el entorno cultural, la comunidad de El Porvenir, ha venido en decadencia, ya que hay factores de mucha importancia que se han ido perdiendo, como la lengua materna, que de todo El Porvenir solamente el 5% de las personas hablan mam; además la música tradicional, también se ha ido eliminando poco a poco, por muchos factores que describiremos más adelante; además la fiesta tradicional de Semana Santa también se ha estado perdiendo debido a que ésta forma parte de la tradición católica y dichos dogmas, han sido atacados por diferentes practicas religiosas (Mejía, 2008, p.23).

Historia del grupo cultural mam en México

⁸⁷ Al hablar de dicho hongo, se refiere al champiñón, solamente que en la lengua mam, se dice *xcabilak*.

⁸⁸ Entrevista a Magaly Mejía, hecha el 30/mayo/2011, en San Cristóbal de Las Casas.

En este apartado se explicará el proceso de los pobladores de El Porvenir y los sucesos que vivieron después de la legalización como municipio libre y soberano de Chiapas, que es parte clave para entender el sincretismo musical del lugar de investigación.

Dicha cultura se asentó en México, casi en toda la zona del Soconusco, primordialmente en las faldas del volcán Tacaná, que en la lengua mam quiere decir “*nuestra madrecita*”. La cultura mam, según Navarrete (1978), es una etnia que desde el período prehispánico, ya estaba establecida en Totonicapán, Quetzaltenango en Guatemala y parte de México, específicamente en el Soconusco. El valle de Motozintla y algunas regiones de la Sierra madre, eran las más pobladas, debido al incremento del comercio que en ese entonces, dichos lugares tenían por medio de las fincas de café.

El cultivo del café en Chiapas, hizo principalmente a la región del Soconusco como una de las más importantes dentro de la economía estatal, en ella familias importantes dentro del negocio como los Brown, destacándose por estar dentro de los primeros en comenzar con dicha producción y contemporáneamente los Edelman, quienes han promovido el turismo dentro de las fincas. Todos ellos extranjeros, han hecho de Chiapas un estado famoso por el cultivo de Café, pero veamos un poco sobre la historia. Los datos sobre la región Soconusco en punto migratorio comienza en 1860, cuando familias provenientes de Guatemala, Colima y Oaxaca, llegaron a poblar las tierras baldías, gracias a la Ley Lerdo en el año de 1856. Sin embargo, la Secretaría de Relaciones Exteriores, propuso no seguir con las denuncias de las “tierras de nadie” hasta que el tratado de límites estuviera concretado, pero nadie hizo caso (Ponce, 1985: 37 citado en Renard, 1993:16).

En 1871 comenzó una época llena de inversionistas nacionales y extranjeros en el Soconusco. Entre ellos de Zacatecas, Carlos Gris; de Guanajuato, Rafael Ortega; de Mazatlán, Bernabé Acosta y Nicolás Bejaranode Veracruz. Todos ellos provenientes del país comenzaron a competir con todos los extranjeros (Renard, 1993:17).

Entonces, la siembra del grano aromático color rojizo: El café, en regiones chiapanecas, comenzó a finales del siglo pasado con sembradíos de personas guatemaltecas con ayuda de dinero extranjero que en ese entonces existía en dicho país. Todo comenzó a fluir de manera más sencilla en el gobierno de Porfirio Díaz, cuando se decretaron las leyes de parcelización, denuncia y titulación de tierras “baldías”. Es así, como comerciantes extranjeros vieron gran potencial para la inversión y comenzaron a llegar franceses, corsos, ingleses y españoles como ya se ha mencionado anteriormente. Sin embargo, los foráneos que lograron una mejor organización e inversión, fueron los alemanes, ya que pudieron establecer relaciones con los indígenas mames y mochos de la región para la mano de barata (Renard, 2002: 15), razón por la cual dio inicio un momento clave dentro del éxodo de los mames.

Ahora bien, existen dos factores que intervinieron de forma drástica en la migración de las personas mam, la primera fue la guerra civil en Guatemala, donde los disturbios y las muertes lograron que muchas personas migraran o buscaran territorios para vivir mejor, alejados de la violencia. En esta parte de la historia, se menciona que migraron cientos de indígenas a la zona del Soconusco, no solamente hablantes de mam, sino de las otras culturas que habitan en Guatemala, es decir, la primera migración extensa de personas ya se había realizado, antes de las políticas liberales de Guatemala.

Con respecto a lo anterior y como segundo factor, la historia de la música en El Porvenir, también nos dirige

desde un principio a la migración que vivieron estas personas, después de un proceso político del gobierno liberal guatemalteco de Justo Rufino Barrios (1873-1875), quien no sólo había privatizado las tierras comunales, sino que también emitió en 1977 una ley contra la “vagancia”, que forzaba a los indígenas a prestar trabajo en las fincas cafetaleras de México, que estaban en posesión de alemanes, chinos, italianos y mexicanos, quienes a la vez aprovechaban la mano de obra barata de los migrantes mam (Quintana & Rosales, 2006:14).

Dentro de este panorama se sabe que los indígenas mam, ya tenían conocimiento del trabajo sobre el café en las fincas alemanas y chinas en la zona del Soconusco, estas personas tenían que esperar la fecha de cosecha del café, para trabajar y ganar, pero dentro de este tiempo, los finqueros para no desaprovechar a dicha gente las mandaban a las tierras más lejanas de su propiedad que se extendían hasta la Sierra y así las cultivaran y cuidaran mientras llegaba la temporada de cosecha, así que se convirtieron en arrendatarios por mucho tiempo ya que pagaban una cuota a la finca Germania de la ciudad de Tapachula por cultivar y cosechar lo que algún día serían sus tierras (Hernández, 2001: 60).

Estos habitantes de la Sierra de Chiapas, se vieron beneficiados cuando en 1883, el general José de la Cruz Porfirio Díaz(1830-1915) emitió una ley que promulgaba la ocupación de terrenos nacionales apegados a la línea fronteriza, el cual permitió vivir dentro de territorio mexicano y no sólo eso, ya que pudieron naturalizarse obteniendo la ciudadanía mexicana (Hernández, 2001: 59).

El grupo cultural mam, formó parte de México en el año de 1882, cuando los tratados de límites entre Guatemala y el país azteca fueron solucionados, lo peor de esta acción fue que el grupo étnico quedó dividido en dos partes o nacionalidades, los mames de México y los de Guatemala, por una parte, los mames mexicanos, fueron vistos como una segunda clase, como una cultura indígena extranjera que no servía para nada, solamente de retraso cultural del país (Hernández, 2001).

Para la fecha de 1883, especialmente el 15 de Diciembre, el gobierno del general José de la Cruz Porfirio Díaz (1830-1915), oficializó la ley de “Colonización” de las tierras, para la facilitación de la mano de obra a las fincas extranjeras de café, fue entonces que las personas mam, obtuvieron tierras para trabajarlas (Quintana & Rosales, 2006).

La historia continúa desde el año 1932, en el periodo de un gobierno Callista el General Victórico R. Grajales, un gobernador de Chiapas, que creía que la modernización llegaría a exterminar a todas las culturas indígenas; es por eso que en 1934, se dictó la ley de estado-nación, donde se mencionaba que los pueblos indios fueran modernizados, quitándoles todo lo que tenían de cultura, como la lengua materna, la vestimenta, la religión y la música tradicional⁶. En este tiempo la cultura mam vivió momentos muy trágicos, ya que esta ley hizo que militares entraran a los pueblos mam y saquearan las casas, tirando y quemando todas las indumentarias mam, así mismo se prohibió a todas las personas adultas de manera radical el hablar la lengua materna y a los niños se les obligó a ir a la escuela y aprender el castellano (Hernández, 1997).

Don Eugenio Roblero nos cuenta que cuando él estudiaba la primaria, los maestros tenían una enseñanza basada en la ley estado-nación, él nos dice:

Una ocasión que estábamos en la primaria el profesor nos mostró un dibujo y el nos dijo que se llamaba gato, entonces un compañero nuestro le dijo que no se llamaba gato, si no wish, palabra que en lengua mam es gato y el profesor lo regañó y lo castigó diciéndole que en la escuela se hablaba castellano y no dialectos...

(Roblero, 12 de Diciembre del 2011)

En los años 30s del siglo XX, la etnia mam seguía sufriendo cambios drásticos debido a la llegada de religiones protestantes, la religión católica estaba perdiendo tradiciones muy importantes. En este periodo fue Victórico R. Grajales quien implementó campañas antirreligiosas, dirigidas en especial a la creencia católica, ya que ésta era vista como un “fanatismo”, además de institución política y religiosa, así mismo era necesario despojarle un poco de su preponderancia (Hernández, 1997).

Estas iniciativas antirreligiosas causaron la prohibición de cultos, la quema de imágenes, de santos y como consecuencia todas las tradiciones vinculadas con la fe católica, incluida la música tradicional utilizada en segmentos ceremoniales. El gobierno quería acabar con el poder que la iglesia católica sostenía sobre las personas, sin embargo fue el inicio que marcó una historia llena de políticas gubernamentales que afectaron a las tradiciones de modo que no pudieran conservarse como tales, entre ellas la música (Hernández, 1997). Año con año la iglesia católica fue perdiendo el número de devotos, y en la cabecera municipal de El Porvenir se observaba el incremento de otras religiones.

Maderas que cantan en lengua mam

La música tradicional mam, tiene como objeto principal el instrumento que se utilizaba en aquellos tiempos, la marimba; este objeto es clave para la historia, ya que era utilizado para tocar en todas las fiestas que hacían en el pueblo, ya fueran religiosas o para diversión.

Existen dos tipos de marimbas, la primera se considera como sencilla o tenor, la cual consta de tonos mayores y menores, pero de menor tamaño a la que a continuación menciono; el otro tipo de marimba, es la doble o cuache, un instrumento que tiene tonos mayores y tiene tonos menores, pero es mucho más grande de tamaño, donde pueden tocar tres personas al mismo tiempo. Ambas marimbas se clasifican en cromáticas y existe otra, como la diatónica que se considera así por no tener sostenidos, solamente tonos mayores.

La hechura del instrumento es a base de una madera llamada hormiguillo, dejando en claro que solamente las tablas principales son de dicho material, las cajas de resonancia en ocasiones suelen ser también de hormiguillo, pero en general son de ciprés o pino, dichas cajas tienen al final una membrana de metal para poder afinar el sonido, con una pequeña y delgada tela, hecha a base de la tripa del puerco. Los instrumentos con los cuales se ejecuta la marimba se llaman bolillos o baquetas, son pequeñas varas de madera, con un extremo lleno de hule, teniendo en cuenta que la dureza de éstos depende de la posición en que se toque el instrumento.⁸⁹

Música tradicional, con tintes transculturales

Ahora bien, ¿Qué música tocaban ellos? Podríamos decir que era la tradicional y bastarnos de ese concepto, pero en la región mam de la sierra madre de Chiapas, sucede algo muy peculiar con la música tradicional.

En el año de 1938 a 1940, los músicos o marimbistas mames, solamente tocaban canciones que para ellos eran tradicionales, dichas melodías se saben, gracias a don Eugenio; él nos dice que canciones como: *Cuatro Milpas*, *Dos Palomas al Volar*, *Hace un año* y *Sarabio Atravesado*, eran las canciones que se ejecutaban en aquél entonces, con ellas se bailaba en las fiestas o celebraciones. Pero ahora se preguntarán el por qué llamar

⁸⁹ Véase en: <http://www.creatublog.aquiguatemala.com/2007/08/16/historia-de-la-marimba/>

música tradicional mam, a una serie de canciones que en realidad formaban parte del ámbito cultural mexicano de los años 1900 a 1950, ¿solamente porque los músicos mam, las tocaban sin algún tipo de letra cantada? Cabe resaltar que la última canción mencionada, es la única que presenta rasgos de “tradicional” o “vernácula”, ya que fue creada por personas de El Porvenir debido a que algún día, mientras un aeroplano volaba sobre la sierra madre de Chiapas, perdió el control y cayó sobre el bosque, dentro de este objeto viajaba una persona que por nombre tenía Sarabio, es por eso que la canción, tipo corrido, se llama Sarabio Atravesado.

Retomando lo anterior, la música mexicana tiene inicios musicales muy bien marcados, el largo periodo histórico de más de tres décadas dominado por Porfirio Díaz (1877-1911) fue, a pesar de sus conflictos y desaciertos, una etapa de desarrollo económico, social y cultural que sentó las bases para el surgimiento de un México moderno, vinculado con otros países europeos y americanos. Esta apertura internacional fue fundamento de un desarrollo cultural y musical que se nutrió de nuevas tendencias, que muchos músicos mexicanos aprovecharon para formar canciones con una identidad nacional. Según Robles Cahero⁹⁰ (2000), durante esos años, los compositores mexicanos lograron nuevas tendencias musicales, las cuales eran: la nacionalista, la posromántica o neorromántica, la impresionista, la expresionista y la neoclásica.

Ahora bien el nacionalismo musical consiste en la asimilación o recreación de la música popular vernácula por los compositores de música de concierto, ya sea de manera directa o indirecta, evidente o velada, explícita o sublimada (Robles, 2000).

Una de las canciones que don Eugenio menciona como música tradicional mam, lleva el título de “Cuatro Milpas”, dicha canción pertenece a un compositor mexicano llamado Belisario de Jesús García (1892-1952), quien en el año de 1915, compuso la canción ya mencionada.⁹¹

De igual manera la canción llamada “Dos Palomas” es una obra del compositor mexicano Juan M. Gaytán, sobre quien no se encuentra alguna fecha con exactitud, respecto a cuando hizo la canción.

Además la canción de “Hace un año” es autoría de Felipe Valdés Leal (1889-1988), originario de Saltillo, Coahuila, quién llegó a la fama por los años de 1925 y se supone que dentro de ese tiempo, hizo la canción de “Hace un año” que también ha sido interpretada por muchas personas, entre ellas el gran Antonio Aguilar.⁹² Cabe mencionar que todas las canciones mencionadas han sido interpretadas por “El Charro de México” Antonio Aguilar, y dichas melodías son identificadas por el público, no por el autor, sino por el cantante.

Con estos ejemplos nos damos cuenta lo peculiar que la música tradicional mam se vuelve después de muchos procesos que vivieron a través de los años y que por la misma necesidad de tener música tradicional, tomaron dichas canciones como parte de su música autóctona.

Cuándo hablamos de música tradicional, podríamos referirnos a la música que se toca varias veces, refiriéndonos al término de tradición, pero otra definición es la de música vernácula, que según Dietrich dice:

Es por tanto la música vernácula aquella que se crea y se hace constantemente, aquí y ahora, en un lugar muy específico, por un grupo muy específico de personas y en circunstancias muy específicas (Dietrich, 2003:4)

⁹⁰ Véase en: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/la-musica-mexicana-de-concierto-en-el-siglo-xx.html>

⁹¹ Véase en:

http://www.personajesylugares.com/index.php?option=com_content&view=article&id=87%3Abelisariodejesus&catid=43&Itemid=92

⁹² Véase en: <http://www.sacm.org.mx/inicio.asp>

Si retomáramos el término de Dietrich, podríamos deducir que debido a todos los cambios culturales que la cultura mam ha sufrido, la música vernácula está casi perdida.

Pero en las entrevistas realizadas a don Eugenio, se le pregunta varias veces, la música tradicional que ellos tocaban antes y él responde con lo que ya ustedes leyeron, además de agregar que antes tocaban lo tradicional y no lo moderno que ahora se toca en el pueblo.

Al parecer la música que los mam tocan en nuestros tiempos, para ellos es la tradicional, la que antes tocaban sus padres y abuelos en las fiestas del pueblo, la que se les enseñó cuando ellos nacieron. Cabe mencionar que don Eugenio solo recuerda a su padre, mas no a sus abuelos, cuando se le pregunta sobre ellos, él contesta que no los conoce y que probablemente viven en Guatemala. La existencia de los mames en El Porvenir, no tiene mucho tiempo, si retomamos la fecha del tratado de límites, que es cuando ellos se vuelven mexicanos, estamos hablando alrededor de 129 años.

Podría ser que los padres de don Eugenio o del Prof. Avilio o más aún los abuelos, hubieran sabido algunas canciones vernáculas mam, pero con todo el proceso que vivieron en pocos años, las olvidaron y al encontrarse con el sentimiento musical, después de todo lo vivido, tuvieron que apropiarse de las melodías que escuchaban en El Porvenir y que provenían de alguna parte.

Comunicación: otro factor de sincretismo en El Porvenir

El sincretismo musical que se plantea con la música de los habitantes de El Porvenir tiene gran influencia, no solo con las polífticas mexicanas de 1930 sino con el acto de migrar a otro lugar no importando las fronteras. La mezcla que el pueblo vive dentro de la música también pudo forjarse antes de las polífticas de Víctorico Grajales y de la época nacionalista, ya que la época de oro radial con el programa “La voz de América Latina” se inició a finales de 1920, y aunque puede ser una respuesta idónea, las percepciones comunicacionales forman parte de la globalización tecnológica del país y de las influencias sobre las culturas indígenas.

En este apartado se conocerá un poco de la historia de la radio en Chiapas y México, fundamental en el desarrollo del tema, además de la atribución de los medios de comunicación sobre el pueblo chiapaneco y sobre todo con El Porvenir.

Los medios de comunicación nacieron en el mundo para informar sobre momentos específicos de vital importancia, los medios escritos fueron los pioneros en forjar el desarrollo, los carteles, cartas y flyers, fueron muy importantes en el desarrollo de la segunda guerra mundial para saber el momento que pasaban los enemigos. Próximamente la tecnología comunicacional obtendría las ondas sonoras y los receptores, para innovar con las radiodifusoras.

La historia nos relata que en México la época radial comenzó en el año de 1921, cuando se inauguró la estación XEH, posteriormente en 1923 nace la radiodifusora CYL “El Universal Lustrado” y la CYB, de la Compañía Cigarrera “El Buen Tono”; después, a finales de 1930, se instaló la XEW “La Voz de América Latina”, que tomaría rumbos diferentes debido a los propietarios y los fines en el que se utilizaría. (Galindo, 2004)

Los inicios de la XEW “La voz de América Latina” comenzaron el 18 de septiembre de 1930 siendo dueño el empresario Emilio Azcárraga Vidaurreta, quien comenzaba una era de mandato dentro de los medios de comunicación en México.

Los primeros años de transmisión de la XEW, fueron completamente incursionados a fines económicos, queriendo enseñar que sobre el futuro de dicho medio estaba en incidir de modo publicitario sobre el consumo y cultura de las personas en el país, olvidando todo lo científico, cultural o educativo.

Como elemento importante, se debe mencionar que los artistas que estuvieron presentes con su música dentro de las primeras transmisiones de XEW, fueron Agustín Lara, Miguel M. Ponce, Carlos Chávez y Felipe Valdés, personajes de la época nacionalista y autores de las canciones que los músicos de El Porvenir llaman tradicionales.

En Chiapas, la historia radial comienza a finales de 1930, es decir, la creación de la primera radiodifusora que germinó a partir de la idea de fomentar la cultura en el estado y que emerge en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez la XEXJ, “La voz de la marimba desde Chiapas” siendo gobernador Efraín Gutiérrez (Martínez y Cortéz: 2008). Pero años antes, la fiebre radial ya había contagiado a los habitantes de Tapachula, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal, es decir en el año de 1935, las personas con posibilidades económicas tenían en casa radios con los que escuchaban la señal de la XEW “La voz de América latina” gracias a que el actual gobernador había financiado un radioreceptor equipado con magnavoz, grabador y vitrola con 12 discos, ubicado en la casa del pueblo de Tuxtla Gutiérrez para que todo ciudadano pudiera escuchar las transmisiones en vivo de la XEW que transmitía desde el Distrito Federal.

La voz de América Latina, era la estación más importante dentro del país y dentro de Centroamérica y Sudamérica, dicha radiodifusora informaba sobre los acontecimientos que pasaban en el mundo; el escritor y poeta Eraclio Zepeda, menciona en una entrevista para el Sistema Chiapaneco de Radio y Televisión, que la radio presidía toda la vida externa de la casa, él menciona:

“Eran los años de la guerra y mi papá todos los días, a las ocho de la mañana, sintonizaba la XEW que se empezaba a escuchar en Chiapas. Era muy emocionante ver que todo el país vivía la misma hora. Lo que estaban diciendo en la ciudad de México, lo estábamos oyendo en ese mismo momento, aquí, en nuestra antes lejanísima tierra. Eran días de la guerra. Mi papá iba marcando con alfileres en un mapa el avance heroico del ejército rojo contra los nazis. Para mí cada mañana eran lecciones de historia, de geografía, de política internacional las que recibía de la radio y de los alfileres del mapa de mi papá. (Martínez y Cortéz, 2008)

La radio más importante de México, además de informar acontecimientos mundiales, tenía muchas prioridades culturalmente relacionadas con la época nacionalista que México aún sostenía. La XEW era muy escuchada en los países aledaños y en la nación, por la transmisión de música ranchera mexicana que ayudaría a crear una imagen sólida del país.

Durante los años de hegemonía radial, los habitantes de la Sierra Madre de Chiapas, estaban concluyendo la fase de desguatemalización con la ley de estado-nación que explicamos en el apartado 1.2 y trataban de acostumbrarse a la vida que el gobierno quería que tomara.

Al comparar los momentos que pasaban en esos años, podemos deducir un punto importante para la mezcla cultural, por una parte la hegemonía radial que el país vivía pero que se usaba para dos objetivos, el primero basado en la exposición musical del país, seguido por la idea de nacionalizar a los pueblos indígenas sobre su música y lengua. Todo esto comparado con los sucesos que Chiapas quería hacer en contra de las culturas indígenas que demostraban “atrasos culturales” y peor aún las culturas migrantes de países paupérrimos,

como la cultura mam. En este momento los habitantes que fueron despojados, pudieron haber recibido símbolos culturales externos en el ámbito musical, por diferentes agentes, siendo el más importante, el profesor que era destinado desde otro lugar para enseñar, quitar la lengua materna y enseñar la “verdadera” cultura que el país buscaba.

La historia del estado respecto a la radio, sigue de manera peculiar dentro del mandato de Efraín Gutiérrez dentro de la década de 1930. Desde la adquisición del radioreceptor en el estado, la compra-venta de aparatos radiales en los municipios fueron creciendo de manera amplia y aún más con los sucesos que pasaban en el mundo, las radios con mayor publicidad eran “Philips “el aristócrata de los radios”, Philco “un instrumento musical de calidad”, Zenith, “un radio de alcance extraordinario”, y el RCA Víctor “un radio de precio popular”, claramente todas ellas adquiridas para escuchar “La voz de América Latina”, única estación con gran alcance. Chiapas comienza una etapa de producción radial en el año de 1939, cuando se fundó la primera radiodifusora en la capita llamada “La voz de la marimba desde Chiapas”, que transmitía desde los bajos del palacio de los poderes aunque solo transmitía una hora diaria, pronto el gobierno haría que dicha estación abarcara un 80% del estado, instalando radioreceptores en todo el estado y además de eso gestionaría proyectos para vender aparatos radiofónicos y así todo el estado incluida la Sierra Madre estuviera comunicado escuchando las estaciones que ya existían en el estado.

Martín Barbero (2002) habla acerca de la mundialización o globalización de la cultura y asume la participación única de la comunicación, para hacer de éste un fenómeno social total que se enraíza dentro las prácticas culturales de los pueblos. En cuanto a las culturas indígenas, habla sobre una reconfiguración de sus identidades, que habla mucho sobre sus alternativas de comunicación e interacción con otras culturas, haciendo de sus identidades un proceso cambiante híbrido (Barbero, 2002: 7-8).

A partir de estas deducciones que mencionan una convivencia de símbolos culturales de diversos pueblos, logrados a partir de influencias comunicacionales lograr formar una identidad sobre diversas personas, le llamaremos Sincretismo.

Conclusión

Ahora bien, después de todo lo leído, en cuanto a la cultura mam y el camino que tuvieron que recorrer para hallar un lugar, donde se les permitiera vivir de manera tranquila, nos hemos dado cuenta que los procesos que ellos vivieron, realmente afectaron en gran manera, no sólo a la música tradicional, sino a varios símbolos culturales, como el sistema de cargos, la fiesta de Semana Santa, la feria de la papa y otros relacionados con la religión católica.

Además, todo los factores fueron muy fuertes, después que ellos emigran a México, sin darse cuenta prácticamente, pensaron que todo saldría mejor, pero no se imaginaron todo lo que el gobierno mexicano les iba imponer, también se dieron cuenta cómo la radio y la televisión llegaron, pero ignoraron todos los cambios que éstos lograrían a lo largo del tiempo, tal vez porque los cambios más significativos, como la lengua y la vestimenta, se dieron en antiguos procesos y los nuevos ya casi no importaban.

Es por eso que, ahora las personas de El Porvenir se cuestionan mucho, ya que no entienden todo el proceso que vivieron, porque primero les tratan de quitar todos sus símbolos culturales y después los quieren recuperar, por medio de políticas, tal y como fue la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, para ayudar a las comunidades indígenas.

De igual forma, el grupo cultural mam, tuvo un problema de identidad muy fuerte, ya que al saber del tratado de límites, se dan cuenta que no eran guatemaltecos, sino mexicanos y estando en terrenos mexicanos, tuvieron que pasar el proceso de “desguatemalización”, proceso que según el gobierno les quitaría lo guatemalteco y serían más mexicanos.

Por otra parte, si recordamos la entrevista de don Avilio, sobre la música y su familia, podemos darnos cuenta que El Porvenir, también tiene una identidad musical muy fuerte, donde las personas migrantes al parecer traían las melodías impresas en la mente y el corazón, ya que uno de los símbolos mam que soportó todo el proceso migratorio y moderno fue precisamente esa identidad en la música, igualmente lo fue con el instrumento tradicional que es la marimba, el cual a pesar de todo lo que el tiempo dejó, sigue siendo un instrumento identitario para los mam.

Después de todo, la palabra migración para las personas mam, era sinónimo de aculturación, ya que desde el factor migración hasta la modernización, la cultura mam viene sufriendo el fenómeno de transculturación. Permitiendo que ahora podamos decir que la música tradicional mam de El Porvenir, no es del todo vernácula, sino forma parte de un fenómeno que se ha creado a partir de todos los factores llamado transculturación.

Así es que realmente la música tradicional mam de El Porvenir, no está perdida, ya que, a lo que ellos llaman tradicional, es la música que tocan, que les enseñaron; probablemente los mames de otras regiones de la sierra o del estado, tengan otro tipo de música o si viajáramos a Guatemala, podríamos encontrarnos con melodías diferentes.

En sí tenemos que respetar y asimilar que la música tradicional mam en El Porvenir, está presente y no se ha perdido, solamente que forma parte de un fenómeno transcultural causado por los factores que intervinieron en el proceso de asentamiento en territorio mexicano.

De igual manera toda la música tradicional mam, con toques transculturales mexicanos, es un producto de dos aspectos que nunca fueron presa de los procesos fuertes que vivieron los mames por obtener una vida digna. Primeramente el uso de la marimba, ya que como se mencionaba antes, éste instrumento no tuvo cambios significativos, siempre estuvo presente con la cultura mam, probablemente al principio solo era la marimba, es decir era más vernáculo, ahora podemos verla en mezcla con diferentes instrumentos musicales.

Así mismo otro aspecto aludido, pero que vale la pena volver a mencionarlo, ya que es como un símbolo que resistió a todos los procesos de aculturación, fue ese sentido, ese don, que las personas mam nunca olvidaron en el largo camino: a pesar de que se les impuso otra lengua y que les quitaron la vestimenta, la noción musical siempre estuvo presente y durmió en los procesos fuertes, pero floreció para dar felicidad en los tiempos de mayor angustia, con la música.

Con todo lo dicho, podemos decir que la música tradicional mam no ha desaparecido, ya que a pesar de que las canciones que tocan son parte del fenómeno de la transculturación, para las personas mam, siguen siendo las que sus padres y abuelos tocaban en El Porvenir y que se seguirán tocando, siempre y cuando las nociones identitarias musicales de los mam, sigan resistiendo a toda una gama de factores, que día a día quieren desaparecer los símbolos culturales mam de El Porvenir, Chiapas.

Bibliografía

- Alonso Bolaños, M. (2000). “La etnomusicología aplicada: una historia crítica de los estudios de la música indígena de México”, México: INAH.
- Alonso Bolaños, M. (2000). “Músicos danzantes guatemaltecos en el refugio”, INAH, México.
- Alonso Bolaños, M. (2008). “La invención de la música indígena de México”, México: INAH.
- Galindo González G. (2004) “Radiodifusión: un medio para impulsar el desarrollo rural en México” UAM, México.
- García Canclini N. (1989). “Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad”. Editorial Grijalbo, México.
- “La música mexicana de concierto en el siglo XX” consultado el 18/05/11 en:
<http://www.mexicodesconocido.com.mx/la-musica-mexicana-de-concierto-en-el-siglo-xx.html>
- “Personajes y lugares de la región citricota de Nuevo León y otros rumbos” consultado el 20/05/11 en:
www.personajesylugares.com/index.php?option=com_content&view=article&id=87%3Abelisariodejesus&catid=43&Itemid=92
- “Sociedad de autores y compositores de México” consultado el 24/05/11 en:
<http://www.sacm.org.mx/inicio.asp>
- Quintana Hernández, F. & Luis Rosales, C. (2006). Mames en Chiapas, pueblos indígenas del México contemporáneo, CDI, México.

Cultura de los artesanos y representación de símbolos en Barra de Navidad, Jalisco

Evelyn Irma Rodríguez Morrill

Resumen

Los artesanos que viven y acuden por temporada turística para vender elaboraciones diversas en Barra de Navidad, pertenecen a diversas etnias: Nahuas de Guerrero, Huicholes de Jalisco y Nayarit, Tzotziles de Chiapas, Oaxaqueños de Mitla, artesanos de Michoacán, Guanajuato, Jalisco, Colima, España, Bélgica, Argentina y México, D.F. que participan en este espacio abrigado de la costa jalisciense, formando parte de los representativos paisajes culturales de la localidad. Ellos construyen sus artesanías para venderlas en temporada alta de afluencia turística de Canadá, Alemania, Italia, Argentina, durante los meses de invierno y primavera. Este es un estudio de Antropología simbólica en el que se desarrollan procesos de hermenéutica analógica que se muestran en los resultados del trabajo de campo. La intención fue la de develar las diferencias significativas de los procesos artesanales de las diferentes etnias y esclarecer su impacto en su subsistencia.

Palabras clave: artesanos, inter-culturalidad, paisajes culturales, antropología simbólica.

Introducción:

Esta ponencia es parte de un proyecto más grande sobre la Historia de los Paisajes culturales en Barra de Navidad, Jalisco, que contempla también los pescadores como actores sociales de este tejido social y los adultos mayores del poblado con los que estoy reconstruyendo parte de la historia del lugar, ésta es una breve aportación de un proyecto de Doctorado en Estudios Mexicanos del Centro de Estudios Sociales e investigación del Archivo Histórico municipal de Colima.

Trataría de responder a las siguientes preguntas

- ¿Qué hace que este pequeño puerto sea un punto de confluencia de diversas culturas de diferentes puntos de México?
- ¿Cómo se articulan las relaciones intersubjetivas entre los protagonistas de cada oficio?
- ¿Cuál es el sentido que los pobladores itinerantes, semipermanentes y locales le dan a este espacio geográfico?

El enunciado de investigación es: Los artesanos que han llegado a Barra de Navidad son producto de un fenómeno histórico y /o turístico.

Artesanos:

“Lo que dice la obra de arte no es su contenido manifiesto sino lo que dice sin decir: aquello que está detrás de las formas, colores y palabras...” (Paz, O.,1998)

Una artesanía se puede definir como un “trabajo manual, que es resultado del conocimiento o habilidad en algún arte u oficio que pueda realizar el artesano en su domicilio o fuera de él, pudiendo la naturaleza de los productos estar basada en las características distintivas en términos del valor histórico, cultural, utilitario o estético.” (Región Loreto, 2008)

La artesanía es representativa de un lugar y/o una cultura, por ejemplo: no es lo mismo tener una vasija proveniente de Perú que una de México, variará en la forma, el color, el material y por supuesto la manera en la que fue hecha, la manera en que el artesano aprendió a hacerla. Una artesanía es un elemento que combina cultura, tradición, inspiración y esfuerzo, e inclusive llega a tener un sentido espiritual; como está hecha a mano en ella se impregnan las huellas digitales del artesano, podría decirse que es su firma o sello personal y le dedica el tiempo necesario a la artesanía, se inspira y se deja llevar por lo que su corazón y la naturaleza dicte, para que quede a la perfección.

En la lectura “Canastitas en serie” podemos comprobar que las artesanías son más que productos “bonitos” o “decorativos” para el mercado, son el trabajo, esfuerzo y dedicación de uno o muchos artesanos, que no solo hacen dichas artesanías para vender y ganar mucho dinero, sino para sobrevivir de algo que aman hacer y que lo hacen con inspiración, dedicación y anhelo, el anhelo de que alguna persona sea afortunada en tener ese pedazo de su alma (del artesano) y que no solo sirva para decorar algún lugar, que signifique algo más para el comprador, quizás que signifique admiración por el arduo trabajo del artesano, que hace sus piezas con sus propias manos y con lo que hay en su entorno, esto hace más especial y significativo el trabajo.

En Barra de Navidad hay Artesanía oaxaqueña que es traída hasta Jalisco para su comercio: bolsas de piel, cinturones, blusas y pantalones de telar, huipiles, cerámica negra, animales de madera de copal, los coloridos e imaginativos alebrijes, son arte y fantasía. San Martín Tilcajete al sur de la Ciudad de Oaxaca, a 29 kilómetros por la Carretera Federal 175 con destino a Puerto Ángel. Media hora. San Antonio Arrazola: Se ubica al sudoeste de la Ciudad de Oaxaca, a 10 kilómetros por la carretera pavimentada hacia Cuilapan; tome la desviación a la derecha de 5 kilómetros pasando la población de Xoxocotlán. A quince minutos San Martín Tilcajete

La más antigua en el poblado es la Artesanía guerrerense, alguna se transporta y otra se elabora en el sitio de Jalisco.

Artesanía huichol, es solo vendida de forma ocasional por los artesanos que viajan sobre todo en la temporada más alta diciembre. Traen cabezas de jaguar, pectorales, pulseras de chaquira, aretes, morrales de punto de cruz pequeños para sembrar maíz, algunos cuadros de representaciones del camino a Viricuta, hechos de textiles sobre cera de Campeche. Viajan en parejas.

La Artesanía Chiapaneca es transportada de las diferentes cooperativas de los diferentes indígenas productores. Bolsas, ropa bordada, animales de tela, monederos de telar. Blusas de diferentes tipos

bordadas a mano, bolsas hechas de piezas de telar antiguos que van reciclando., libretas forradas de textil, cinturones de telar de diferentes colores, caminos de mesa, animales muy curiosos de lana. **Aguacatenango.** Extraordinarios y bellos bordados a mano sobre telas de algodón, con hilos del mismo material. **Chenalhó** Textiles para cojines, huipiles, sobrecamas, manteles y otros artículos de uso doméstico, bordados con diseños tradicionales. **Larráinzar** Tejidos de lana cruda hechos en telares de cintura y bordados con diseños que datan de la época prehispánica. **San Cristóbal de las Casas.** Produce extensa gama de textiles que son el resultado de la conjunción de varias etnias. Hay en existencia bellos bordados, sarapes, faldas, sacos, chalecos y tejidos de lana, entre otras muchas expresiones artísticas. **Simojovel de Allende** donde explotan minas de los alrededores, se consiguen piezas de ámbar a veces con insectos en su interior, con ellas realizan hermosos adornos, que compiten en calidad con los mejores del mundo. El material se trabaja en algunos talleres de la localidad siguiendo la tradición de los antiguos mayas, que ya explotaban los yacimientos del lugar.

Artesanos como paisajes culturales:

Los artesanos en Barra de Navidad conforman diferentes paisajes culturales ya que ellos surgen de diferentes orígenes, la mayoría son migrantes eventuales que andan por las plazas turísticas en las temporadas de mayor afluencia de visitantes.

Hay 200 artesanos del estado de Guerrero, 6 de Oaxaca, 2 de Chiapas, los demás viene de Michoacán, Guanajuato, Nuevo León, Aguascalientes, Chihuahua, Jalisco, España, Argentina, Italia, Francia, Bélgica, Alemania, 5 Nayarit, huicholes.

Son paisajes culturales en tanto que forman parte como figuras, aglutinados con sus artesanías diversas y polisemánticas de los escenarios naturales y calles del poblado. El colorido de sus atuendos, su caracterización en ornamentos del cabello, chalecos, rebosos, morrales bordados, tatuajes, extensiones y piercings, sombreros, gorras, colgijes y agrupamientos los hacen ocupar un espacio importante dentro de la geografía humana de las nuevas concepciones artesanales en un mundo globalizado.

Si algo busca el turismo moderno es volver a los orígenes, es la revalorización de las culturas primigenias y sus representaciones textiles, cerámicas, pedrería y arte plumario que existen como objetos de intercambio desde el 900 después de Cristo cuando el comercio se efectuaba desde Guatemala hasta Arizona por el Pacífico mexicano. (Rodríguez, 2012)

Descripción de resultados.

Como Barra de Navidad es un punto turístico importante, la oferta y variedad de artesanías ha crecido con el tiempo y se ha diversificado en gran medida.

Las personas que comercializan estos productos son una joven que tiene una niña de 5 años y actualmente espera bebé y su mamá. La distribución es a partir del trabajo de las cooperativas y van hacia los puestos a lo largo de la costa en Paso Perules, La Manzanilla, Careyes, Paso de Iguanas.

El trabajo con los artesanos es variable. Hay artesanos directos que venden sus productos y hay vendedores de artesanías que fueron artesanos y ahora se dedican más al comercio. Para poder entrevistar a los que ya tienen comercios establecidos es con paciencia ya que normalmente están ocupados vendiendo sus artesanías, sobre todo tiene que ser de forma adaptativa de quien investiga para ir tomando las piezas con

curiosidad y preguntar sobre ellas, su proceso, su significado, la preferencia que las personas tienen sobre tales o cuales productos, y cuáles han de reponerse en la temporada baja que es cuando viajan los artesanos por nuevas cosas, materiales o piezas completas.

Los artesanos que vienen de diferentes partes del país y del mundo:

Ellos si confeccionan sus propias obras que son muy diferentes unas de otras y usan alambre, piedras diversas (ver recuadro).

pedras	semillas	plumas	macramé	piel	fibras	textiles	lana	Hua-raches
Calcita, lapislázuli, cuarzos, turquesa, vidriados africanos, ópalos, jade, ojo de tigre, piedra luna, jadeíta, ágata, fósiles, amatista, aventurina, crisocola, jaspé, ónix y peridoto	colorín, parota, tabachín, ojo de venado, bolitaria, lágrimas de la virgen.	Guacamaya, Guajolote pavo real, Martín pescador, águila, gallina de guinea, paloma, y plumas pintadas	Envolviendo piedras para collares, pulseras.	Cocodrilo, Puma, elefante, res, chivo, cerdo, caballo	Cordón encerado brasileño. Cola de caballo	Telar Bordados a mano Servilletas, caminos de mesa, blusas, pantalones, shorts, faldas,	Tapetes (Oax). Animales- Juguetes de Chis.	Pihuamo, Sahuayo.

Otras artesanías que no aparecen en el recuadro son aquellas que corresponden a la cestería que viene de las barrancas de la Sierra de Chihuahua. Aquellas hechas con alambre, las que elabora el artesano llamado “El átomo”. , es un artesano de Guadalajara que trabaja con alambre y cuentas sobre una base de madera haciendo figuras de átomos y moléculas y Dna. Tenía varias muy bonitas e interesantes nos explicó la historia de cómo empezó a diseñar estos trabajos cuando estaba en el tecnológico se lo encargaron de tarea y se pulió haciéndolo y con el tiempo ha mejorado ha vendido muchísimos desde entonces en Guadalajara, en Autlán y aquí en la Playa

ARTESANOS

Michoacán	España	Chiapas	Oaxaca	Aguascalientes	Guerrero	Nayarit
Pulseras, aretes, collares: .Crisocola, y cuarzos Colmillos de tiburón fósiles con cordeles.	Fibras de cola de caballo, macramé, hueso nombres grabados, pulseras, aretes.	Caminos de mesa, libretas forradas de textil, blusas bordadas, vestidos,	Alebríjes, Tapetes en telar, Morrales macramé, Bolsas piel, Textiles, huipiles Manteles, ropa. Jícaras grabadas, morrales, telares, aretes	Vende artesanía de Chihuahua: cestos, tambores de pino con piel de becerro. Incrustaciones de piedras en cuernos de venado.	Collares de 15 piedras diferentes y perlas, hamacas, Ajedrez de piedra Plata y abulón Bandejas y baúles de Olinalá. Instrumentos musicales de otate y carrizo.	Arte Wirrarika Morral punto de cruz, Pulseras, pectorales, Chaquira, cuadros de cera de Campech

			de jícara. Remedios naturales.			e y textil de colores vivos.
Venezuela	Japón	Guanajuato	Guadalajara	Pto.Vallarta	Argentina	Monterrey
Pedrería que trae de Brasil, Engarzada finamente como celosías	Arte plumario y macramé con piedras	Pedrería y macramé, fósiles engarzados.	Alambre con base de madera, Átomos, DNA.	Cerámica, Tonalá, vidrio soplado, agitadores y vasos.	Joyas con cartílago tiburón, aretes de vidrio, libretas de papel reciclado, artesanía de Puebla, Wirrarika Artesanía veracruzana , caritas sonrientes, artesanía de Cuba .	Piedras muy valiosas y seleccionadas, morrales de pieles exóticas, atrapa-sueños. Bolsas con telas africanas
Mex-Canadá	D.F.	Colima	Celaya	Bélgica	Francia	Alemania
Joyería hindú Ropa de algodón , trajes de baño, artesanías de Puebla.	Macramé Ónix Masajes terapéuticos Jabones aromáticos naturales: canela, lima, aguacate, jitomate, avena	Anillos, collares de piedras montados sobre con alambre flexible y envolvente.	Anillos de piedras.	Artesanía de plata con piedras y piel.	Bali, rasta, México prehispánico	Ropa transformada con encajes y tiras bordadas.
Hidalgo	Italia.	Francia	Coahuila	Barra de Navidad	EU-Mex	EU
Artesanías de Guerrero. Traducción de biblia del castellano al nahua de Guerrero	Bagels Pizza, Sorbetos de café y biscochos	Tes y tisanas Biscochería francesa.	Pedrería, música de reggeton, bolsas de pieles exóticas.	Artesanías de conchas de molusco, cortinas, móviles, conchas, caracoles y estrellas de mar sueltas	Fotografías Históricas, fotografías de personajes locales, fotografías sobre piedras.	Fotos de eventos en BN, ropa, collares, bolsas de ixtle.
Sonora	Veracruz	Locales con familia en EU	Barra de Navidad			
Palo de fierro: dominó, figuras de animales: osos, coyote, delfín, pez vela, cactus,	Fábrica de Puros. Cuadros de escenas campiranas.	Shorts, caqui y verdes, bicicletas, solo en diciembre.	Ebanista y pescador, hace peces de madera pintados			

Representación de símbolos BN.

Las representaciones artesanales son muy ricas y parten de la vida de los propios artesanos, sus experiencias sea en estados alterados de conciencia bajo el consumo del peyote como en el caso de los huicholes o de la marihuana en el caso de la mayoría de los artesanos citados arriba, o de manera normal.

Descripción de representaciones.

Las fotografías sobre las piedras siguen la forma de la piedra dándole un relieve que las hace más interesantes.

Las libretas de papel reciclado tienen solapas de papel de amate con representaciones prehispánicas y dibujos mayas principalmente, la textura del papel es muy agradable. Hay otro tipo de libretas que tienen la solapa de madera y entonces tienen huecos pirograbados con figuras del sol, de la luna, de elementos artísticos y musicales, el color de las hojas cambia y son de cartoncillo de colores.

Las trenzas de las que cuelgan conchas y caracoles marinos, siguen un tejido de macramé con colores ocres y cafés y rojizos.

Historias prehispánicas sobre camisetas. Huicholes que han pasado sus derechos al hombre que diseña los colores de las camisetas y las vende el argentino.

Representaciones de animales de colores sobre madera. Para sostener el cabello son de Bali con adornos dorados para resaltar: tortugas, iguanas, delfines.

Bolsas de Concha. Hermosas bolsas pequeñas y muy ornamentadas con trozos de conchas. Representan una contención eficiente, una armadura como la de los animales excelentemente bien alineada.

Bolsas de animales exóticos: Las portan los artesanos de Monterrey y Coahuila. Son altamente originales, ellos consiguen las pieles en el zoológico de los animales que ya murieron y hay un taxidermista que prepara esas pieles, Él las curte y vende trozos de ellas. Hay una de trozos de pie

l de cebra con piel de res con el contraste negro y blanco, otra es una oreja de elefante, una pata de oso completa sin las garras y en el centro una garra simbólicamente expuesta con las virtudes del animal.

Pulseras de cola de caballo: Es un material que se conserva bien y resbala perfectamente al ajustarla a la medida. Representa las cualidades de la belleza del animal, y **pulseras de piel de caballo** que normalmente son de caballo pinto, más de tipo brazaletes anchos para que se distinga la cualidad de la suavidad de esta piel.

Blusas chiapanecas. Representaciones simétricas de flores, figuras geométricas, contrastes de colores, unidad y solidaridad.

Figuras de metal del átomo y ADN, ARN completamente originales. Representaciones de la química (sacarle foto al de Luciana.)

Cuernos de venado con incrustaciones de piedras (piedra luna, lapislázuli, jade). Son cuernos de venado de la sierra tarahumara cazados por los rarámuri y vendidos al artesano que los convierte en artículos preciosos.⁹³

Aretes de plumas de aves exóticas: tucán, pájaros rojos, guacamaya, Martín pescador. Taridas de Brasil. Representan el espíritu de estos animales y sus cualidades. En el México prehispánico se hacía ya comercio

⁹³ Los cuernos de ciervo son símbolo de sabiduría y conexión con el cielo, es decir, con el mundo del espíritu, por su forma arquetípica de ramaje o copa se árbol dispuesta para recoger las fuerzas celestes signo de virilidad y fertilidad, en los cuernos de los ciervos hay una serie de receptores androgénicos y se activan por la acción de la testosterona durante la pubertad, hacen crecer la cornamenta a un tamaño acorde a los niveles hormonales: unos cuernos grandes, largos y retorcidos indican mayores niveles de testosterona

con plumas que venían desde Guatemala hasta Arizona. Ahora se ha ampliado el rango de Brasil a México, y con los turistas de México a Europa y a EU y Canadá.

Instrumentos andinos: Muy populares porque son de otate y de carrizo y son económicos, sampoñas, sikus, flautas.

Bolsas de piel cosidas con lazos de piel y botones de tira de piel. Con piel dura para ponerse con cinturón y cargar al frente.

Madera tallada de pochota o ceiba. Con motivos animales búho y cuervo. Tipo tótem.

Bolsas de medio punto circulares de Oaxaca con figuras de peces o animales prehispánicos, tiene un sinnúmero de usos inicialmente se usaba para sembrar semillas de maíz o chile.

Tambores rarámuris. Son de pino de diferentes tamaños, con árboles pequeños y troncos grandes, o bastidores con dos caras de piel de vaca.⁹⁴

Importancia de los animales en la simbología de las culturas y sus representaciones.

Los artesanos que venden sus artesanías en Barra de Navidad, Jalisco, en gran medida utilizan partes de animales disecados, pintados, conservados, como plumas, colas de caballo, pieles de oso, rana, sapo, caballo, tigrillo, ocelote, víbora, iguana, cocodrilo, dientes de cocodrilo, tiburón, avestruz, elefante, nutria, águila, tucán, guacamaya, gallina de Guinea, codorniz, Martín pescador, garras de oso, piel de borrego, ... caparazón de tortuga (simboliza cuerpos astrales, cuenta del tiempo, conchas marinas, fósiles, caracoles, la espada del pez, los peces globo disecados.⁹⁵

⁹⁴ Escuchar el ritmo monótono de los tambores facilita la producción de ondas cerebrales de rangos alfa y theta. Los nativos aborígenes se refieren al sonido del tambor como al latido de la tierra. La frecuencia de la resonancia electromagnética de la tierra, que ha sido medida en 7,5 ciclos por segundo, resulta equivalente a las ondas cerebrales theta. Parece que el sonido del tambor permite a los chamanes alinear sus ondas cerebrales con el latido de la tierra.

Para propiciar un estado mental que ayude a realizar el viaje chamánico, es necesario escuchar un sonido rítmico de 205 a 220 golpes por minuto. Este ritmo induce al cerebro a producir ondas cerebrales lentas, de entre 7 a 4 ciclos por segundo, o menos. Los chamanes describen el sonido del tambor como la voz de los espíritus.

Mitológicamente, el chamán realiza la caja del tambor con un trozo del Árbol de la Vida, del Axis Mundi, proporcionado por sus guías. Así pues, cada vez que el chamán toca el tambor, accede al Eje del Mundo.” www.vibracionalterapias.com

⁹⁵ “Los espíritus auxiliares de forma animal desempeñan un papel importante antes de iniciar la sesión chamánica en la preparación del viaje extático a los Cielos y a los Infiernos. Su presencia se manifiesta por la imitación que el chamán hace de los gestos de los animales o de su comportamiento. El chamán tungús, que tiene una serpiente como espíritu auxiliar, se esfuerza en imitar durante la sesión los movimientos del reptil; Los chamanes chukchis y esquimales se transforman en lobos, los chamanes lapones se truecan en lobos, osos, ranas, peces; el hala semang puede volverse tigre, como el halak de los Sekai y como el bomor de Kelantán. En apariencia esta imitación chamánica de los gestos y la voz de los animales puede tomarse por una posesión. El chamán toma forma de los espíritus auxiliares: se transforma en animal o nahual de acuerdo a la cultura mesoamericana, Toma una nueva identidad, que se trueca en animal-espíritu, y habla, canta o vuela como un animal o ave. El lenguaje de los animales no es más que una variante del lenguaje de los espíritus, el idioma secreto chamánico. En América del Sur hay que aprender a imitar, durante el periodo de iniciación, las voces de los animales. Lo mismo ocurre en América del Norte: entre otros, los chamanes de los Pomo y de los Menomini imitan los cantos de los pájaros. Durante las sesiones de los Yakutes, Yukagires, Chukchi, Goldes, Esquimales y otros pueblos, se oyen gritos de animales salvajes y de pájaros. Castagne nos presenta al baqça Kirghiztártaro corriendo, brincando, emitiendo rugidos: *ladra como un perro, olfatea a los asistentes, brama como un buey, muge, grita, bala como un cordero, gruñe como un puerco, relincha, arrulla, imitando con notable precisión los gritos de los animales, los cantos de los pájaros, el ruido de su vuelo.* Aprender el lenguaje de los animales, y en primer lugar el de las aves, a conocer los secretos de la naturaleza es también un signo de que el chamán puede circular libremente entre las tres regiones cósmicas: Infierno, Tierra y cielo; allí dónde sólo los muertos y los dioses tienen acceso.” (Eliade, M 1976)

Entrevista a 30 artesanos. 1 hace peces de madera BN, 1 átomos(Guadalajara), 1 jícaras de Oaxaca y aretes: Oaxaca, 11 joyería de piedras y macramé:Japón, Guanajuato, Michoacán, España, Aguascalientes, Chihuahua, Argentina, 1huaraches artesanales, Sahuayo, 1 materia prima: hueso labrado y cola de caballo: España, 3 arte plumario BN, Japón, 2 curanderos D.F. (nahuas), 2 trabajo con chaquira y cera de Campeche y morrales y ropa bordada en punto de cruz : Nayarit, huicholes-wirrarika 2 bolsas de piel: Monterrey y Coahuila, 1 artesanía vidriada Argentina, 1 ropa modificada, Alemania., 2 Chiapas (gran variedad de artesanías, 1 Nay-Oaxaca.

... caminamos por la calle y vimos a un artesano que trabaja en las minas de alrededor dice que son 12 minas y que a él lo dejan entrar mientras que extraiga 4 kilos de piedra le regalan uno y con estas piedritas valiosas, él las trabaja y las perfora o las engarza en alambre para hacer joyería rústica para ofrecerla a los turistas. Es un hombre mayor extremadamente delgado podría parecer de India, José me dijo este hombre de verdad parece extraterrestre es impresionante su presencia en este lugar, nos insistía para que le compráramos pero eso nos hizo más resistentes, aunque nos explicó las propiedades de algunas de las piedras, yo ya las conocía.

Los artesanos son seres creativos, imaginativos, constantes en sus obras, unos son muy tradicionales y siguen los trazos y senderos que les enseñaron sus ancestros y otros son completamente originales.

...A veces hay que perseguir el pan, también nosotros pagamos renta, tenemos que movernos y costear nuestros viajes...

Yo he pensado en ir a buscar una oportunidad en Ensenada, aquí hay varios meses que todo está muerto y no tenemos ingresos.

A mí me va bien todo el año vendo barato y yo le vendo a turistas nacionales y extranjeros.

LLévese más cosas y le hago un descuento....

Yo estudio y hago artesanías, vengo solo cuando es temporada alta aquí en Barra de Navidad, todo el mes de diciembre. Se va a casar y le ha pedido a otros artesanos que le adornen con bases tejidas por los rarámuri para colocar los vasos durante la fiesta.

Reflexiones metodológicas.

Las lógicas internas de artesanos, comerciantes y pescadores se muestran a través de la vida cotidiana y conociendo sus historias podemos a través de la reflexión metódica enriquecer el pensamiento. En alguna medida las posiciones sociales se flexibilizan en un ambiente relajado que promueve los espacios de convivencia.

Se genera la función forjadora de las categorías antropológicas sobre la recuperación de procesos históricos a través del movimiento de las memorias individuales y colectivas. Más que estar insistiendo en la búsqueda de la verdad, se traza un espectro de *premisa de la vida* como el aporte que hace (Zemelman, 2011-33) como conciencia histórica, más que clasificatoria que permita incorporar *espacios de sentido* en los que el hombre pueda asumir su capacidad de construcción. Y me sigo haciendo preguntas:¿Cómo puedo seguir potenciando la emergencia de las culturas locales?, ¿Qué estratos subyacentes guardan?. Encontrar diferentes contornos de significación como nuevos referentes semánticos característicos de este puerto. Sonidos, voces, estética, ruinas de las destrucciones marinas, personas en bicicleta, muchachos con sus tablas de surf, perros de todo tipo, evocaciones multi-referenciadas.

Zemmelman hace una aportación, que hay que pensar históricamente, hacer la historia como potencialidad y proyecto. A partir del encuentro de las culturas se logra una configuración que deja su huella en el espacio geográfico.

Actualmente los condicionamientos se relacionan al exceso de trabajo administrativo justificatorio y demasiado absorbente que acota considerablemente la posibilidad de contacto con la población de estudio y limita la capacidad de reflexión o para no sacrificarla se extienden los tiempos de investigación.

No hay que perder de vista que esta tarea es de lo más importante pese a la dificultad que implica, la visión de aportar elementos nuevos de la memoria de la localidad y de la región.

Las aportaciones de la geografía humana y ecología como bases del encuadre del paisaje playero, marino, lagunar son elementos iniciales en el terreno mismo, en el que resalta conjugado con la geografía humana y la historia que en todo momento se toca de manera diacrónica, tomando los hechos históricos importantes y evolucionando en expresiones de la historia oral, las explicaciones de la gente y en los textos ascendentes y descendentes en un ir y venir que implica un juego de facetas, no estáticas.

El valioso trabajo antropológico y las aportaciones de la historia cultural y la sociología cultural, se ilustran a lo largo de las fundamentaciones y análisis. Falta ahondar, sintetizar, completar el proceso y hacer una crítica. Las miradas interdisciplinarias no dan más oportunidad de comprender el espacio-tiempo y sus actores sociales en honduras que se proyectan como imágenes en el tiempo.

Categorías iniciales:

Geo-símbolos locales.

Terrazas, Muelle, Congeladora y venta de mariscos de la Cooperativa, Confluencia de caminos, Iglesia, Muelles, Isla Navidad, Canales, Merenderos, Malecón, Playa de la Laguna, Laguna, Oleaje para surfing, Monumento al comercio con Filipinas, Manglar, Marina, Camino peatonal alumbrado y embaldosado de Barra de Navidad a Jaluco para personas y ciclistas, antros y bares, restaurantes y cafeterías, cenadurías al aire libre, la explanada multiusos.

Pescadores de subsistencia. Pescadores de bote y cordel, con caña y con atarraya

Artisanos multiculturales. Tzotziles, Nahuas de Guerrero, Zapotecos de Mitla, Huicholes, mestizos.

Imaginario sociales. Representaciones de su cultura y las adopciones de la nueva pertenencia al lugar, Símbolos importantes en la elaboración de artesanías, en las áreas de pesca y navegación.

Fiestas significativas y nuevas revelaciones culturales.- desfile de fiestas navideñas (influencia de los americanos), día del Cristo del ciclón, día de la marina, festividades de Semana Santa, Carnaval con piratas, fiestas patronales diversas con cuetes, torito y fuegos artificiales.

Servicios especiales. Centros de masajes diversos nahuas del centro. D.F., piedras de obsidiana, viajes en lancha para pesca deportiva y visitas a los puertos cercanos, Renta de viviendas por temporada, abastecimiento de fruta y bienes.

Categorías que emergen en el trabajo de campo.

© **Intimidad-privacidad** Casa de pajarete con bóñiga de vaca y encalada.

Nos dedicamos a dar masajes con fines curativos, aquí el poder del mar para sanar es muy grande, elegimos esta área para que mientras que trabajamos las personas escuchas las olas y sienten la brisa marina, la intimidad se mantiene con manta y gasas como divisiones entre las mesas de trabajo.

⊙ **Alteridad.** Soy chef y practiqué lucha libre. Se burlaban de mí porque dejé de cultivar la tierra para dedicarme a la cocina.

⊙ **Libertad de movimiento.** Surfistas, artesanos, pescadores, turistas. Me gusta pescar yo hago mis señuelos como soy ebanista los hago de madera y colores bonitos, saco peces de más de 20 kilos y los vendo a los restaurantes.

⊙ **Belleza. Escenarios privilegiados.** Islas, manglar, bahía, entornos, Hoteles estilizados con jardines y albercas bien arreglados, con una arquitectura del paisaje.

⊙ **Espacio “como texto”.** Paisajes de artesanos. Baño público en la laguna. Adultos mayores que se transportan en bicicleta y portan una canastilla para hacer sus compras y regresar en la bici a su casa.

⊙ **Identidad -arquitectura. Y el plus que le da el bagaje cultural de los habitantes eventuales:** canadienses, italianos, americanos del norte. Caracterizando las viviendas con forma de barco, con jardines-barandas cubiertas por enredaderas.

⊙ **Atavíos. polifacéticos.** Japonesa que se cubre con varias telas de colores lilas y morados. Alergia al sol. El Guerrerense apodado el Rasta, muy conocido por todos por su elocuente capacidad de seducción para vender platería de Taxco. El minero-artesano y surfista que no usa camisa.

⊙ **Ayuda mutua entre artesanos.** Una forma de subsistir y de cuidarse mutuamente es la ayuda mutua y solidaridad entre este gremio sobre todo cuando pertenecen al mismo grupo. Yo le regalo madera al ÁTOMO, porque él me cubre o me da pal chesko cuando me falta la feria.

Usted puede pagarle a Pierre porque el tiene terminal y luego el me da el dinero.

⊙ **Escenarios atractivos. Bares, terrazas, restaurantes, tianguis cultural.**

Hay un restaurant con una hermosa terraza bajo una enorme parota. *Cafetería italiana con ornatos bajo el techo de manta que fluye. *Restaurant de mariscos en el que se construyeron palafitos y una terraza flotante con manta colgada y bambú. Muelle de lancheros.

Las terrazas con palapa para ver el atardecer en Barra de Navidad.

Esta primera aproximación metodológica consistió en describir los fenómenos culturales a partir de 30 entrevistas abiertas partiendo de un guión. Se realizó el registro de 4 diarios de campo y se realizaron transcripciones de las entrevistas grabadas, otras se registraron en los diarios de campo a través de la escucha de las entrevistas.

Se hizo un registro fotográfico en cada salida que se está clasificando. Se realizó un índice analítico de los diarios de campo para hacer fichas de campo e integrarlas con las fichas de gabinete.

Se realizó un trabajo más extensivo en entrevistas con adultos mayores que no son artesanos, ni pescadores pero que conforman el grupo de personas que dan cuenta de la historia del lugar y son referencia significativa para el proyecto.

Se eligieron categorías iniciales y las que surgieron de los diarios de campo y se establecieron unidades de sentido con testimonios originales.

Revisión amplia de fuentes de información.

Conclusiones:

El estudio de paisajes culturales a través de la Historia nos lleva a conocer los protagonistas significativos que conforman y le dan sentido a los paisajes algunos de ellos están conformados por los artesanos de muy diverso tipo como se mostró anteriormente.

Los diferentes artesanos están expresando su creatividad y grandes capacidades evolucionando a una adaptación a entornos globales.

Su capacidad de adaptación se refiere a la tolerancia rachas en las que no tienen ingresos contra rachas buenas y tienen que ser muy administrados.

Han conservado una riqueza expresiva poniendo la mayor parte de ellos una intención en los significados de cada obra, por lo que resulta una prolongación de ellos mismos y allí en este proceso es en el que se recrean, su gran relación con los materiales primarios, algunos primitivos otros rescatados de otras culturas y reelaborados proveen al turista de una calidad y originalidad que se ha convertido en un gran valor hoy en día.

Los jubilados canadienses y americanos, los visitantes alemanes, italianos, españoles argentinos, el constante turismo nacional aprecian estas formas de expresión ligadas a la naturaleza, a la tierra, al aire, al fuego.

Los artesanos conforman nuevos paisajes culturales y atraen a los paseantes a las áreas marina y lagunar, que son los escenarios de refugio y esparcimiento para los visitantes y habitantes de Barra de Navidad.

Contrario a lo que opinaban algunos artesanos menos optimistas, el mercado local alcanza para todos sobre todo en temporada de diciembre.

Los artesanos más establecidos tienen su rutina de irse una temporada que es cuando se surten de materiales para volver a venderlos el resto del año.

Referencias bibliográficas.

Bachelard, Gastón. (2006) *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. México Fondo de cultura económica

Bonfil Batalla, Guillermo. Compilador (1993) *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Pensar la cultura. México. México. Consejo Nacional para la cultura y las artes.

Chartier, Roger, (1992) *Historia intelectual de las mentalidades. Trayectorias y preguntas, en el Mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa,.

Clifford, James (1995) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona: Gedisa

Coscorve, D., Daniels, S. (1988). *The iconography of the landscape: essays on symbolic representations, design and use of the past environment*, Cambridge,

- Daniels, S. 1993: *Fields of vision: landscape imagery and national identity in England and the United States*. Princeton. NJ. University Press
- Duncan, J. Duncan N, (1990). *The city as a text: The politics of landscape interpretation in the Kandyan Kindom*. Cambridge: Cambridge University Press. libro en línea
- Eliade, Mircea (1976) “*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*” México, FCE.
- Geertz, Clifford (1999) *La Interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (2007) *Estudios sobre la cultura las identidades sociales*. Intersecciones: México. Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- Rodríguez Morrill, Evelyn (2012) *Relaciones interculturales a lo largo de la costa occidental e intercambio de objetos representativos de sitios reconocidos*. Trabajo curso Mesoamérica. Centro de Estudios superiores e investigación del Archivo Histórico municipal de Colima. Inédito
- Zemmelman, Hugo (2001) *Configuraciones críticas Pensar epistémico sobre la realidad*. México Crefal, Siglo XXI
- Juárez Fivera, Nelly La importancia de la artesanía en México. <http://gpo42012.blogspot.mx/2013/02/la-importancia-de-la-artesania-en-mexico.html>
- Piquero, Guillermo. 2013. *Mitología salvaje - Reconstruyendo la cosmovisión indígena europea*. España. Piquero.
- Europa indígena, el retorno de los ancestros.<http://www.europaindigena.com/paleol%C3%ADtico/iii-el-mito-del-dios-astado/63-el-tambor-del-chaman/>

Territorio, tradición y frontera: el surgimiento de una frontera interna en Chilchota, Michoacán. El caso de la producción de azahares

Eduardo Ponce Alonso

Centro de Estudio de las Tradiciones

El Colegio de Michoacán

Resumen: Las nociones de espacio, territorio y cultura cada vez están más relacionadas en las investigaciones actuales. Alicia Lindón y Daniel Hiernaux explican este interés bajo la idea de “giro geográfico” y “giro cultural”. Para estos autores, los geógrafos se han acercado a las ciencias sociales para explicarse en mayor detalle y profundidad los fenómenos de producción de espacios. Por su parte los científicos sociales han dejado de ver a la geografía como un mero contexto y le han otorgado una mayor importancia en el contexto de sus análisis.

Los pueblos productores de artesanías se caracterizan por distintos factores: por la cercanía o lejanía de los mercados, por los lugares de obtención de la materia prima, por la técnica de elaboración. Pero poco se habla de la relación del espacio y de las técnicas de producción o de los modelos de producción de los objetos. Los argumentos que se van a presentar giran en torno al análisis del proceso artesanal azaharero en Chilchota, Michoacán.

Palabras Clave: Territorio, Tradición, Frontera, Chilchota, Mich.

Introducción.

El fenómeno que se va a analizar tiene que ver con una actividad productiva: la elaboración de azahares. La producción de azahares se efectúa en distintas partes de la república mexicana pero para los fines del presente trabajo se analizará la producción en la localidad de Chilchota en el Estado de Michoacán.

La idea de espacio azaharero será analizada desde distintos ámbitos: el de producción, de comercialización y de grupo. La inserción de la actividad azaharera en un contexto en donde hace 74 años no existía formó un nuevo grupo social que delimitó un “nosotros”/ “ustedes”/ “otros”. Tomando en cuenta a los grupos de productores, se expondrá desde el punto de vista de las fronteras internas cómo diversos grupos comparten un mismo territorio y lo configuran. Las fronteras, los espacios y el territorio no sólo se conforman a partir de Estados nación sino también por grupos sociales de trabajo en un nivel local.

En las siguientes líneas no se busca dar argumentos finales de los siguientes cuestionamientos, sino algunas reflexiones al respecto:

1. ¿Cómo se conforma un territorio a partir de una actividad manufacturera?
2. ¿En qué espacio territorial se inscribe la producción azaharera?
3. ¿Cómo se distinguen y conviven los diferentes grupos de productores que se encuentran en Chilchota?

La espacialidad azaharera

La idea de espacio ha sido tema de trabajo de los geógrafos, pero con el “giro geográfico” que algunos científicos sociales han dado, dicho concepto se ha comenzado a discutir y a utilizar en las ciencias sociales. Con ello se ha comenzado a argumentar que no todos los espacios son iguales y, por lo tanto, se debe trabajar en sus particularidades.

Alicia Lindón y Daniel Hiernaux explican que el espacio puede ser caracterizado desde tres puntos: espacio como reflejo, espacio como continente o receptáculo y espacio como estructura o instancia de la totalidad social.

A decir de Lindón y Hiernaux, la noción de espacio como continente da a entender que el espacio contiene objetos pero el espacio no incide ni influye en las relaciones de estos objetos. El espacio es un lugar donde suceden cosas (Lindón y Hiernaux, 1993: 90). La otra conceptualización del espacio se entiende como reflejo de la sociedad. Bajo estas ideas Lindón y Hiernaux argumentan que todo cambio social es reflejado de manera directa en el espacio. Al analizar el espacio de alguna sociedad podremos ver en los vestigios materiales los rastros de las actividades pasadas que configuraron y organizaron el presente. En esta línea de pensamiento se puede entender que los espacios son parte de una configuración temporal, es decir, el pasado se refleja en el presente, haciendo del espacio una construcción histórica. Sin embargo, en esta noción de espacio como reflejo, el espacio es un ente que sólo refleja lo que acontece, no participa ni influye en las actividades que se desarrollan en él.

Una última conceptualización que plantea Lindón y Hiernaux es entender el espacio como estructura o instancia de la totalidad social en donde el espacio es entendido como estructura integrante de dicha totalidad. Bajo esta perspectiva la idea de espacio deja de ser un ente pasivo y se transforma en una "estructura productor y producido". Lo anterior permite entender que los procesos sociales adquieren un carácter geográfico en el sentido que son constructores de espacio pero a la vez son construidos e influidos por estos.

Bajo estos planteamientos queda claro que los fenómenos sociales tienen una dimensión espacial en las cuales uno influye en el otro, y dichos procesos se materializan en un territorio. Para entender mejor estas nociones que parecen ser muy abstractas es necesario pensarlas en un fenómeno concreto de análisis. Para lo cual se ha escogido el fenómeno de los azahares.

Entenderemos por producción azaharera los procesos de producción materiales y espaciales de objetos rituales relacionados a las ceremonias de bodas, bautizos, primeras comuniones y XV años que se generan en la localidad de Chilchota. Es necesario aclarar que la localidad de Chilchota no es la única que se especializa en la elaboración de este tipo de objetos. En el estado Michoacán se localiza: Ario de Rayón, Yurécuaro y en tiempos pretéritos San José de Gracia; se localizan talleres en ciudades como Guadalajara y Ciudad de México; se ha registrado la misma producción en Totalco, Veracruz y en Apaseo el Alto,

Guanajuato. No se descarta la posibilidad de la existencia de otras poblaciones pero hasta el momento estas son las que se han identificado.

Se ha escogido analizar la producción en la localidad de Chilchota por ser la que mayor grado de apropiación de la producción presenta. Se ha registrado que el oficio de los azahares se insertó en la localidad en la década de los años 40. Su inserción se debió a la figura de Enrique Silva artesano originario de la localidad de quien se comenta que aprendió en el exterior.

Chilchota tenía una configuración propia en la cual comenzó a desarrollarse la actividad azaharera. En la localidad convivían oficios como la panadería, la tabiquería, y la agricultura. Para la década de los años 60 los azahares ya habían comenzado a diseminarse, siendo en la década de los 80 cuando gran parte de la población se dedicó a la elaboración de estos objetos.



Mapa 1. Lugares en donde se manufacturan azahares.

No es necesario conocer mucho de la historia de la localidad para percibir el impacto que los oficios tradicionales (panadería, tabiquería y agricultura) han dejado en el espacio de la localidad. En este punto, la idea de entender el espacio como un reflejo de la sociedad es de utilidad pues se pueden observar las huellas que dichos oficios han dejado. Se reconocen las panaderías tradicionales y a los panaderos que diariamente salen a comercializar el producto. Las panaderías de mayor tradición están identificadas por los habitantes de la localidad y, si nos remontamos un poco en la historia, el oficio está relacionado con la producción de trigo que antaño se realizaba en la zona, por lo que se puede observar infraestructura de molinos en la localidad y en pueblos vecinos. El oficio de los tabiques se ve reflejado en las construcciones de casas antiguas que conservan los techos de tejas, y las ladrilleras que aún subsisten en la localidad y en las comunidades vecinas. Las huertas con frutales que se conservan en las casas grandes dan evidencia de la actividad de pueblo huertero que alguna vez fue Chilchota.

El pasado se hace presente por medio de estos elementos en el espacio de Chilchota. Pero la actividad azaharera no ha dejado una marca tan evidente en el espacio como lo han hecho estos otros oficios. Esto hace pensar que el espacio no cambia a la par de los cambios sociales sino lo hace de manera más lenta. El único elemento que da indicios de la actividad en la localidad es el letrero colocado a la entrada de la localidad: “Chilchota. Capital mundial de los azahares”. En este sentido puede pensarse en las siguientes preguntas: ¿Cómo llegan a alterarse las configuraciones espaciales con la inserción de un elemento nuevo? ¿Con la llegada de los azahares cómo se reconfiguró la organización existente?

La inserción de los azahares en esta trama de oficios no fue sencilla. Los primeros azahareros reportaron ciertas “bromas” que se jugaban con respecto al oficio. “Mira ahí van esos nanacos”⁹⁶ era la manera de referirse a ellos en los primeros años, con el paso del tiempo ese calificativo quedó en el olvido y ahora se definen e identifican como “azahareros”.

A pesar de que la producción de azahares llegó a ser una actividad económica que marcó a muchas de las familias, no conllevó el olvido o pérdida de los oficios tradicionales. Aún se pueden observar en la comunidad oficios como la panadería y la tabiquería. Los azahares no constituyeron una nueva configuración regional sino que reconfiguró la ya existente.

Una de esas reconfiguraciones se observa en la inserción de pueblos vecinos en la producción. Es necesario decir que Chilchota está dentro de una región cultural denominada Cañada de los Once Pueblos la cual es ocupada por el grupo purépecha. Si bien es cierto que Chilchota no es una localidad indígena mantienen relación administrativa y comercial con los otros pueblos de la región al ser la cabecera del municipio.

La actividad azaharera se extendió a otros tres pueblos de la región: Urén, Tanaquillo y Acachuén. Los productores de Chilchota aún conservan el monopolio de comercialización de la producción, dicha comercialización ha llevado a los productores a diversos puntos de la república.

⁹⁶“Nanaco” se usa para referirse a una persona afeminada. En este caso, se decía que los productores de azahar eran nanacos en el sentido de que habían dejado el trabajo del campo, propio de hombres, para dedicar a la elaboración de “flores” que era visto como un trabajo para mujeres pues se desarrollaba en la casa.

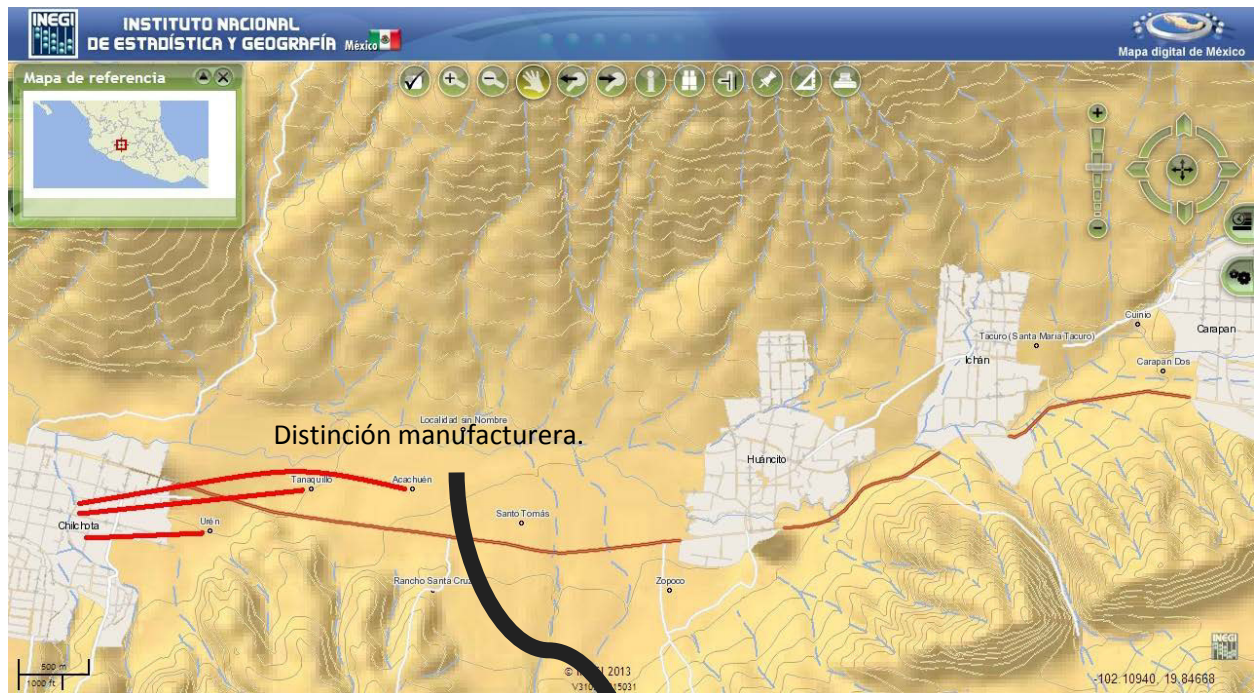
La producción azaharera comparte el espacio de la cañada con otro tipo de actividades como la elaboración de alfarería en las localidades de Santo Tomas y Huáncito. Por lo anterior, se puede pensar que lo arraigado de la actividad alfarera en dichos pueblos disminuyó la influencia de la actividad azaharera en ellos.

Otro punto importante es pensar cómo la sociedad dota de valor al espacio. La idea de "capital mundial de los azahares" es precisamente una manera de darle valor al espacio cosa que los productores de otras latitudes no han desarrollado. Por ejemplo, en la localidad de Totalco, en el estado de Veracruz, sólo se le ha dado valor al producto más no al espacio en donde se produce. Esta característica que presenta Chilchota nos posiciona frente a un "espacio ya producido".

Al momento de generar o de recrear el espacio, la comunidad en Chilchota no sólo es productora del espacio sino que también es influida por el espacio mismo. Esta dualidad de producto y productor da la oportunidad de entender al espacio como "la acumulación de acciones localizadas en diferentes momentos" y en este sentido pensar la producción de azahares en otros pueblos debe ser vista como espacios diferentes, es decir, con momentos y acciones únicos que dieron forma a su configuración espacial.

En este punto un estudio comparativo entre pueblos productores de una misma manufactura hace pensar en el espacio como algo que marca la diferencia. A pesar de producir un mismo objeto las configuraciones espaciales pueden responder a otros intereses por la particularidad de su historia y sus acciones. En un principio el espacio influye en la manera en cómo integrar la actividad a la espacialidad de la población pero con el paso del tiempo el espacio puede llegar a ser construido con base en la actividad como en ocurrió en Chilchota. La producción azaharera se adaptó pero también moldeó el espacio en el que se insertó.

La diferencia entre pueblos productores de manufacturas similares es marcada no por el objeto sino por el espacio que los adopta. La historia de la manufactura en cada localidad es diferente y se ha desarrollado de manera distinta. El espacio es condicionante de los procesos sociales.



Mapa 2. Pueblos en la región que manufacturan a Chilchota.

Es evidente que la producción del azahar en la localidad de Chilchota no se restringe al espacio denominado como Cañada de los Once Pueblos puesto que su comercialización ha llevado a los productores a prácticamente todos los rincones de la república mexicana.

En este fenómeno azaharero se pueden identificar dos espacialidades distintas. La primera tiene que ver con la producción, la cual está anclada en el ámbito local y regional que es en donde se manufactura el producto y la otra tiene que ver con la comercialización, la cual ha llevado a los productores por distintos pueblos de la república mexicana. ¿Cómo se podrían analizar y detallar estas dos vertientes de la producción? Las ideas de territorio y espacio nos pueden dar algunas pistas al respecto

El territorio y sus límites desde la tradición.

La conformación de territorios está indisolublemente ligado a las tradiciones, independientemente que sea un territorio simbólico o un territorio utilitario. Si bien es cierto que la idea del territorio apropiado simbólicamente hace referencia a una tradición, los territorios utilitarios son construidos y pensados desde una tradición.

Desde la ecología cultural, Pedro Tomé (2004) plantea que la generación de un medio ambiente debe estar en concordancia con las necesidades colectivas, es decir, entender las relaciones de una sociedad con su medio ambiente, las formas de controlar los recursos y el proceso histórico de su formación. En este caso la conformación de territorio utilitario de la producción azaharera tiene que ver con la obtención de mano de obra.

Las ideas anteriores no se pueden desvincular del concepto de poder. Según el autor, el conflicto que se genera al interior de las sociedades tiene que ver con el control de los recursos básicos con los que cuenta una sociedad. Al poner en evidencia esta arista, Tomé nos conduce a hacernos las siguientes

preguntas: ¿Cuáles son los recursos básicos de una sociedad? y por consiguiente ¿quiénes son los que definen esos recursos y se los disputan?

Para el caso de la artesanía, el espacio es visto como un receptáculo en donde suceden las cosas pero no cobra mayor importancia en el momento de producción. Desde la propuesta de este texto, el espacio de producción debe ser visto no sólo como el lugar en donde acontecen las cosas sino que tiene que tomar un papel protagónico en la producción. Es por la inserción en diferentes espacios de producción donde la manufactura artesanal se va a diferenciar de otra, a pesar de que el producto final sea el mismo. Así, retomando la discusión sobre los azahares, no es el producto lo que va a diferenciar a un pueblo productor de otros, sino el lugar y el cómo llegó a ser producido el objeto.

En este punto, el espacio es un bien en la medida que legitima el conocimiento que ostentan estos productores. Sin dicho espacio el conocimiento no tendría los atributos particulares que lo dotan de identidad y que los distinguen de otras tradiciones. El espacio es impregnado de conocimiento y al que se le reconoce y se le asocia una tradición, se construye un territorio.

En la medida que se construye un territorio es necesario delimitarlo por lo que se hace necesario el concepto de *frontera*. Gloria Vargas (2003) argumenta que la frontera es delimitación de espacios sociales y al mismo tiempo sedimentación de procesos históricos, por lo cual es utilizada como un sistema semiótico que delimita un territorio. La frontera es un elemento fundamental para consolidar las espacialidades y, en este sentido, su construcción está ligada a la espacialidad y a la historia del grupo que contiene y delimita.

La frontera es vista como una estructura simbólica que define los procesos sociales, además de ser el “locus” que pone en contacto a los territorios. La frontera define un adentro y un afuera, un “nosotros” y un “otros” que entra en contacto. Estas estructuras de frontera simbólica están constituidas a partir de las tradiciones.

Es necesario prestar atención a la idea de *tradición*. Para Tomé (2004), las tradiciones son las que permiten el cambio y la continuidad. Las tradiciones funcionan como un mecanismo de resistencia en la medida que refuerzan o surgen en el momento de tener la necesidad de fortalecer identidades colectivas del ámbito local, regional o nacional. En las tradiciones que comienzan a emerger se muestra el dinamismo que las caracteriza. La tradición es cambio y adaptación.

En un mismo espacio puede aparecer una multiplicidad de tradiciones. Las tradiciones son parte formativa de los grupos que entran en contacto y por lo tanto es necesario conocer quiénes son los actores y desde qué punto y con qué objetivos se las están impulsando, es decir, qué es lo que “pelea” cada grupo y bajo qué argumento lo hace. Cada grupo social defiende o ratifica sus tradiciones porque considera que es lo mejor para sobrevivir. En ese sentido, las tradiciones es lo que ha permitido a un grupo social persistir y continuar. Toda tradición busca “prefiguración de futuros” y por lo tanto ayudan en la construcción de mundos futuros imaginados. Las tradiciones son los recursos que los individuos heredan o transmiten a sus descendientes para afrontar y seguir persistiendo en el futuro.

Lo anterior permitirá definir a la tradición como un conjunto heterogéneo de factores, su análisis nos muestra cómo en una sociedad están operando procesos de prefiguración del futuro. Las tradiciones muestran cómo una sociedad configura y adapta su territorio para enfrentar y construir su futuro. En ese

sentido, podría preguntarse hasta qué punto la manera de apropiación del espacio es un recurso dado por la tradición.

¿Pero en qué punto del territorio o de la idea del territorio encontramos la tradición? Para comenzar a reflexionar sobre esta pregunta será necesario recurrir a los argumentos de Gilberto Giménez (2007) de territorios apilados. El autor argumenta que la idea de territorios apilados hace referencia a nichos territoriales en las cuales las sociedades participan.

Giménez identifica territorios próximos o territorios identitarios, territorios más vastos y territorios de la globalización. En cada uno de estos niveles la percepción del espacio se va haciendo cada vez menos vivida. Estos niveles pueden ponerse en la siguiente escala: el hombre y el gesto inmediato, la recámara del departamento, la casa o el departamento, el barrio, la ciudad, la región, el vasto mundo (Giménez, 2007:126).

Si transportamos estas escalas para analizar a los azahares se podría plantear otro tipo de territorialización partiendo de la producción del objeto. La producción comienza en un área local (Chilchota), pasa a un área regional (pueblos que manufacturan a Chilchota) y su comercialización se da a un nivel nacional (república mexicana) y en un nivel internacional (Estados Unidos). Para los productores estos espacios no son abstractos pues los conocen y los palpan ya que su actividad comercial así lo exige.

Pero la tradición no se da en todos estos niveles. A pesar que los productores viven y se relacionan en todos los niveles, el espacio privilegiado de la tradición azaharera será el local pues es a partir de lo local donde el productor construye y se proyecta a futuro. Dicha búsqueda de futuro los ha llevado a explorar estos otros niveles regionales, nacionales e internacionales.

Sin embargo en cada nivel se materializan cosas distintas. Por ejemplo, en el nivel local la preeminencia del núcleo familiar es un punto importante, en el ámbito regional las relaciones patrón – empleado son evidentes, mientras que en los niveles de la comercialización el individuo, que en el nivel local y regional era productor, se convierte en comerciante y se relaciona con individuos de otras sociedades y territorialidades. La figura del productor – comerciante es el encargado de traspasar las fronteras de su territorio.

En este punto una adaptación que los productores desarrollaron para seguir compitiendo en el mercado es la de un territorio construido: “la capital mundial de los azahares”.

Es en el espacio local en donde se transmite la tradición, en los otros niveles (regional, nacional e internacional) es en donde se pone en práctica. En estos espacios la tradición se convierte en modelos de comportamiento que guían el actuar del azaharero, siendo justamente esto lo que va a delimitar y construir una frontera entre un “nosotros” y “los otros”.

La producción de azahares es considerada como una tradición en el sentido que plantea una configuración de futuro para un grupo y por lo tanto, reconfigura un territorio. Pero la tradición no se circunscribe a todas las territorialidades que se puede construir a partir del objeto. La tradición privilegia el nivel local y de ahí configuran los demás territorios.

Pero ¿qué es lo que se transmite en el nivel local y qué lo identifica como la tradición azaharera? ¿Será que la tradición azaharera se limita única y exclusivamente a una manera de producción que está anclada en un territorio?

Fronteras internas. Nosotros/los otros, Nosotros/ustedes.

Las tradiciones configuran y constituyen realidades territoriales al momento que buscan configurar futuros. En ese sentido, marcan una distinción entre un “nosotros” y un “otros”. Desde la producción azaharera, esta distinción se presenta en la diferencia entre pueblos productores de azahares y pueblos productores de loza.

Esta diferenciación marca una barrera étnica, debemos resaltar que los pueblos que se dedican a la producción de loza tienen más arraigo a una matriz cultural indígena y los pueblos que se han integrado a la producción azaharera tienen una población más mestiza. A pesar que los pueblos que se integraron posteriormente a la producción de azahares como Urén, Tanaquillo y Acachuen tienen un origen y características indígenas, el origen de la producción de azahares en la zona está relacionado con la población de Chilchota que en su origen fue pensada como asentamiento español.

A nivel local pasa algo parecido. A pesar de que en la entrada de la localidad se lea: “Chilchota. Capital mundial de los azahares”, no todas las personas de la localidad se dedican a los azahares, ni todos los que participan en la elaboración se reconocen como “azahareros”. En el ámbito local, la tradición azaharera (entendida como la conformación de futuro que permite la comercialización del azahar) y por lo tanto la denominación de “azaharero” se restringe a un sector de la población. Este proceso resulta por demás interesante, pues en Chilchota el grupo de los azahareros comparte el espacio con otros dos oficios tradicionales: las tabiquerías y las panaderías.

En Chilchota algunos azahareros combinan la producción de azahares con otras actividades como las agrícolas o las profesionales. Sin embargo, algunos otros han dejado sus trabajos profesionales y se han dedicado a la producción de objetos de azahares como el principal sustento del hogar.

Las familias que comenzaron con el trabajo azaharero salieron de las actividades agrícolas o incluso de algunos de los otros oficios con los que ahora se comparten el espacio. Este es el caso del fundador de la actividad a quien se le reconoce que, a la par de vender sus arreglos de azahares, también comercializaba cítricos y aguacates. Así como él, los primeros azahareros combinaron sus actividades artesanales con otro tipo de ingresos.

Otra de las familias reconocida como una de las productoras más importantes en épocas pasadas comentó que en un principio se dedicaron a la comercialización del tabique. Pero, ellos mismos argumentan que en un principio pudieron llevar los dos oficios pero optaron por dejar la tabiquería y dedicarse de lleno a los azahares.

La actividad de los azahares no se insertó en el vacío sino que se nutrió del conocimiento y recursos de los otros oficios para consolidarse, explotando sus saberes en mayor medida. Otro aspecto que facilitó mucho el comercio fue el establecimiento de la carretera México-Guadalajara en la década de los 40 (Ramírez, 1986). Actualmente la actividad azaharera no se puede entender sin los medios de transporte.

Los mercados primigenios fueron las ciudades de México y Guadalajara pero poco a poco comenzó a extenderse. Algunos productores comenzaron a comprar camionetas y dejaron de viajar en autobús. Tener un vehículo propio que les facilitara el transporte les permitió abrir nuevas rutas. En la actualidad, las rutas de comercialización van por todo el país, además de que el producto es enviado a destinos de toda la república por paquetería.

Para los años setentas y ochentas la actividad se había convertido en la principal actividad económica de la localidad y el grupo azaharero se consolida. Es tanta su importancia que se llega a conformar un gremio de azahareros. Para el año de 1991 se tiene el registro de la participación del grupo en las actividades litúrgicas de la procesión de la imagen del santo patrón de la localidad. El gremio de los azahareros era quien empezaba las procesiones de los novenarios, seguidos por campesinos, panaderos, comerciantes, carniceros, taxistas, albañiles, ganaderos, ausentes, y terminaba con la fiesta de toda la comunidad⁹⁷. El establecimiento de este grupo de “Azahareros” marca una distinción con las otras actividades en la localidad, distinción que se hace evidente cuando las familias que se dedicaron a otros oficios ya no se reconocen como parte de ellos y comienzan a utilizar el mote de “Azahareros”.

La constitución de este grupo marcó una construcción de futuro diferente de los demás oficios. La superación, la aspiración y los recursos de los productores de azahares son distintos a los de los otros oficios. Esto significó una distinción entre un “nosotros” y un “ustedes”. Se hace referencia al “ustedes” puesto que no se puede hablar de “otros” ya que los demás oficios comparten la misma matriz cultural y por la tanto no son “otros”, son un “nosotros” pero distintos, es decir, un “ustedes”. Esta distinción genera fronteras internas dentro de un mismo territorio.

Lo anterior remite a pensar que las fronteras no están únicamente en las periferias sino también las encontramos al interior de las sociedades. La frontera en este caso es una delimitación interna de grupos u oficios que viven un mismo espacio de manera distinta. Esto no necesariamente quiere decir que haya jerarquías entre grupos sino que son distintas manera de construir el futuro y que conviven y comparte un mismo espacio llamado Chilchota.

Antes de analizar un poco más en detalle la imagen del azaharero es necesario dejar en claro que esta frontera no estaba presente antes de los años cuarenta pues el oficio no existía. Además, en sus inicios no había una distinción entre los productores de azahares y las actividades agrícolas de la localidad. Los productores de azahares de la localidad de Chilchota eran vistos como “nanacos”, es decir, estaban dentro de una configuración en donde las distinciones no concebían un oficio diferente al agrícola para los hombres y los que se salían de ese esquema eran objeto de “burlas”. La actividad de los azahares implicó la construcción de un “nosotros” diferente, un “ustedes”, es decir una frontera simbólica de inclusión y de exclusión reconocida socialmente (Londoño, 2003: 81).

Pero qué es lo que limita esta frontera interna, qué es lo que hace estar dentro o fuera del grupo de los azahareros. En un primer momento, lo que se está diferenciando es una manera de construir el futuro y de aprovechar los recursos a su alcance. Los azahareros han sabido aprovechar las vías de comunicación más que los otros oficios. Incluso dentro del mismo grupo, los únicos que han permanecido son aquellos que han podido consolidarse en alguna ruta comercial. Son tres cosas que, a mi parecer, delimitan y conforman la frontera del “el nosotros azaharero” en Chilchota: tener un taller, saber hacer, y comercializar su propio producto en otras latitudes.

Para terminar, es necesario recalcar que la construcción de futuro de los diferentes grupos que conviven en Chilchota no es la misma. Mientras que para los productores de tradición campesina el territorio de cultivo es un punto primordial, los productores con tradición azaharera no le dan tanta importancia a los

⁹⁷ Archivo parroquial de Chilchota, Caja “libretas varias”.

problemas del campo pues han abandonado esas labores y su futuro no está pensado sobre dicho medio. De esta forma, cada grupo de producción ve el territorio desde su tradición: como un lugar reforestado que permita obtener agua para mantener los cultivos, como un lugar de donde extraer el barro que les permita elaborar los tabiques para la construcción, como un lugar concurrido de personas que permita la comercialización en la localidad de los productos que en ella se elaboran. En estos casos, el espacio físico es visto como un recurso a utilizar pero de manera distinta.

Conclusiones.

En este trabajo traté de delimitar un espacio para un fenómeno específico. Esboce la idea de utilizar la categoría de espacio como un reflejo de lo que acontece en la sociedad local sin caer en una concepción homogénea y estática. El espacio refleja los acontecimientos pero también determina lo que puede pasar, en ese sentido el espacio deja de ser un mero contexto y se convierte en un actor más en los fenómenos sociales.

Desde este punto, la frontera azaharera entendida como “nanaco” correspondía a una frontera agresiva y hostil para los que comenzaron con el oficio. Al pasar el tiempo y al identificar a los productores como “azahareros” significó la transformación de esa frontera de descalificación a una frontera domesticada y menos agresiva. La tradición como una construcción de futuro fue un punto importante para aceptar y domesticar dicha distinción.

La inserción de una actividad en donde no la había dio pie a la conformación de una nueva frontera de distinción dentro de la misma localidad. La formación de este grupo no implica hablar de armonía en su interior, se tiene muy en cuenta los conflictos que se generaron al interior del mismo grupo, pero para este trabajo no se mencionaron porque no era el objetivo del mismo explorarlos.

La idea de frontera no sólo resulta útil para analizar la conformación de Estados nación sino para analizar la conformación y surgimiento de grupos sociales locales, como fue el caso que se presentó a lo largo de estas líneas.

Bibliografía.

- Herrejón, Carlos, 1994, “Tradición. Esbozo de algunos conceptos”, en Revista Relaciones, vol. XV, Núm. 59, 1994, COLMICH, Zamora, pp. 135-149.
- Hiernaux, Daniel y Alicia Lindón, 2006, Tratado de geografía humana, antropos /UAM-Iztapalapa, México.
- , 1993, “el concepto de espacio y el análisis regional”, en Revista Secuencia, núm. 25, enero-abril, Instituto Mora, México.
- Giménez, Gilberto, 2007, “Territorio, cultura e identidades. La región socioterritorial” en Estudios sobre la cultura y las identidades sociales, ITESO/CONACULTA, México, pp. 115-147
- Londoño Mota, Jaime Eduardo, 2003, “La frontera: un concepto en construcción”, en García, Clara Inés, 2003, Fronteras: Territorio y metáforas. Hombre Nuevo Editores, Medellín, Colombia, pp. 61-83.
- Ramírez, Luis Alfonso, 1986, “La Cañada de los once pueblos”, en Carlos Herrejón Peredo (Coord.), Estudios michoacanos II, 1986, COLMICH/Gob. del Estado de Michoacán, México, pp. 119-144

Tomé Martín, Pedro, (2004), “Ecología cultural y procesos económicos en la conformación de las regiones culturales” en *Regiones culturales/Culturas regionales*, CONACULTA/CONECULTA-QUERÉTARO/El Colegio de San Luis, México, pp. 51-67.

Vargas López de Mesa, Gloria M., (2003), “Fronteras: espacios conceptuales y materiales en el contexto de la geografía” en *Fronteras. Territorios y metáforas*, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia/Hombre Nuevo Editores, Medellín, Colombia.

Memoria, identidad y tradición: el oficio artesanal desde la perspectiva de artesanos tonaltecas y chiapanecos

Vanessa Freitag

Universidad de Guanajuato, campus León

vanessa.freitag@gmail.com

Perla Shiomara Ovando del Carpio

sonrisa155@gmail.com

Universidad de Guanajuato, campus Celaya-Salvatierra

Resumen

En el mundo artesanal, la memoria desempeña un importante papel en la vida de artesanos y artesanas, puesto que permite la comunicación y transmisión de la experiencia laboral entre las distintas generaciones en el oficio. El modo de narrar una determinada historia de familia, de enseñar los secretos del oficio y de relatar las conquistas adquiridas del mismo, colaboran por un lado, a la construcción de una visión distinta y positiva del trabajo artesanal, o lo contrario, desanima a los jóvenes aprendices a seguir en el oficio familiar. En este trabajo, el propósito es reflexionar sobre cómo la memoria colectiva colabora en la constitución de una identidad artesanal aún en la infancia, y de cómo las distintas generaciones de artesanos y artesanas asumen y re-inventan versiones particulares y subjetivas del oficio, como forma de dar sentido a la experiencia vivida y significado al trabajo desempeñado por el núcleo familiar. Los casos a ser presentados corresponden a dos investigaciones realizadas en Tonalá y en Chiapas.

Palabras-clave: memoria colectiva y familiar; identidad artesanal; tradición artesanal; artesanos de Tonalá; artesanos de Chiapas.

Introducción

“El hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen -que las vidas se suceden-. Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores - viene de una vida y va a otra subsecuente”(Ortega y Gasset)

En el presente trabajo, nuestro propósito es tejer algunas reflexiones sobre cómo la memoria colectiva colabora en la constitución de una identidad artesanal aún en la infancia, y de cómo las distintas generaciones de artesanos asumen y re-inventan versiones particulares y subjetivas del oficio, como forma de dar sentido a la experiencia vivida y significado al trabajo desempeñado por el núcleo familiar.

Partiendo de esta premisa, podemos afirmar que olvidar y recordar son funciones igualmente importantes en el proceso de adquisición y significación de las memorias: algunos recuerdos pueden ser olvidados por conveniencia o necesidad, mientras que otros pueden ser re-inventados como la versión oficial de los hechos (Cuesta, 1995). Las reglas del juego no siempre son claras, aunque numerosos estudiosos de las más distintas áreas y disciplinas se han dedicado a entender y explicar las funciones de la memoria, a ejemplo de la filosofía, de la psicología, de la psicoanálisis y de las ciencias sociales de un modo general.

En este trabajo, nuestra intención es presentar y discutir algunos casos de familias de artesanos y su relación con las memorias de la experiencia artesanal tenidas a lo largo de la infancia, centrando la atención, en los testimonios de las generaciones de jóvenes artesanos. Los contextos donde se dieron el estudio fue en Tonalá, Jalisco y la Ilusión, Chiapas. Se tomará como marco teórico para el análisis, la perspectiva de la memoria colectiva y su constitución social, re-visitando las aportaciones de Halbwachs (2006) entre otros estudiosos contemporáneos del campo de la memoria.

De acuerdo con Peralta (2007), los estudios de la memoria social han tenido por objeto de análisis el modo como somos “moldeados” por el pasado, consciente o inconscientemente, en la esfera pública o privada, de modo consensual o conflictivo. De acuerdo a esta autora, Halbwachs se ha constituido en una de las principales referencias en este tema, puesto que ha cuestionado seriamente los postulados inicialmente pensados por el filósofo Henry Bergson y su modo de entender la memoria. Este último la consideraba como la capacidad de retener los recuerdos y conservarlos en nuestra mente, como si la memoria fuera una caja vacía formada por la acumulación de experiencias.

Esta visión de la memoria ya no coincide con la que sigue vigente y que ha sido repensada por el sociólogo Maurice Halbwachs (2006). Para este autor, los recuerdos solamente podrían existir en la sociedad cuando se daban las condiciones necesarias para recordarlos. Es decir, la memoria era entendida como una construcción social intrínsecamente dependiente del contexto (espacio y tiempo) desde donde se daba su evocación. El lugar y el momento de evocación de los recuerdos son fundamentales para determinar la permanencia de algunas memorias en razón de otras y a la vez, de sus contenidos.

En esta lógica, los cambios constantes de lugares y condición social (migraciones, viajes, matrimonios, fallecimientos, cambios de actividades, entre otras) y de los círculos sociales en el cual estamos insertos, determinaría en gran medida, la calidad y la cantidad de nuestras memorias. Esto explicaría también, por qué recordamos algunas experiencias y otras no, y de cómo algunos episodios vividos en el pasado pueden en alguna medida, definir nuestras acciones futuras (Halbwachs, 2006).

Desde la postura de estudiosos como Fentress y Wickham (2003), la memoria no sería otra cosa que un conocimiento mental y habría que tomar mucho cuidado en no tornarla objeto: en registros, en documentos hablados o en textos. Dicen que “mucho de lo que recordamos se refiere personalmente a nosotros y, por lo tanto, no puede estar más que en nuestra cabeza; prescindiendo de quién lo sepa, sigue refiriéndose a mí y describe mi experiencia”(Fentress y Wickham, 2003:23). Si la memoria es, entonces, un conocimiento de naturaleza mental e interna, su articulación a través de la oralidad, la vuelve cognoscible; su registro (grabado o transcrito) es lo que permite su conservación en un medio material; su narración, permite que los sujetos narrados reflexionen sobre su propia experiencia.

Con esta investigación, hemos buscado rescatar las trayectorias de vida y de trabajo de familias de artesanos mexicanos que han dedicado toda la vida y varias generaciones en la creación y comercialización de objetos artesanales. Cuando por primera vez nos aproximamos a estas familias, hemos podido conocer un poco más de sus historias de vida y fueron recurrentes las menciones que hacían de las memorias de infancia y el modo como cada generación había sido insertada en el oficio de los padres y abuelos. Citaremos algunos testimonios.

Cómo se aprende el oficio y la constitución de la “identidad artesanal”

Antes de empezar la discusión, hace falta una aclaración sobre qué entendemos por oficio artesanal y artesanías en el contexto mexicano:

“(…) objeto artesanal o artesanía en rigor se refiere al producto emanado de un peculiar y antiguo modo de trabajar que se remonta a los oficios medievales que, con cambios, adaptaciones y transformaciones sigue produciendo objetos mayormente en serie pero también únicos (una serie de cazuelas para mole, una guitarra de Paracho o una pintura en papel amate, por ejemplo). La peculiaridad del proceso de trabajo artesanal es que el productor-artesano domina todas las fases de su oficio, es uno con su técnica que aplica, en algunos casos, con maestría y virtuosismo adquiridos por aprendizaje y hábito de vida. (Novelo, 2014:69).

Los artesanos en México suelen tener un refinado sentido estético del trabajo que realizan: cada nueva pieza, cada nuevo diseño, cada color y material que utilizan, imprimen una función que va más allá de responder a una necesidad práctica o cotidiana. De no ser así, ¿qué sentido tiene adornar cada trabajo, agregar un nuevo garabato, crear formas diferentes? ¿para qué sirve adornar una vasija? ¿cuál es la utilidad de los dibujos en un platillo o en los tejidos?

Es esta “terca” necesidad de tornar lo banal y recurrente en algo distinto, mágico, seductor y fascinante lo que diferencia el trabajo de estos creadores y los torna tan especiales. Por lo tanto, Martínez-Peñaloza (1982) considera que las artesanías son una posibilidad de conservar e transmitir conocimientos propios de un pueblo porque se vuelve en un importante medio para la elaboración de la indumentaria tradicional y festiva, la producción de utensilios domésticos, la simbología ceremonial y las festividades de una determinada sociedad a lo largo del tiempo. Además, representa el universo de formas, colores, texturas y materiales que se imprimen en la vida individual y colectiva de sus creadores.

Para los propósitos de este texto, tomaremos dos casos de jóvenes artesanos tonaltecas y su relación con el oficio artesanal que ya dura varias generaciones en sus familias. El primero caso, es del joven tonalteca Fernando de apenas 16 años. Como cualquier adolescente de su edad, le gusta mucho jugar al fútbol, salir con sus amigos, conectarse a la computadora y escuchar música. Le gusta estudiar inglés y también dibujar, aunque piensa que no tiene mucha imaginación para crear como su padre artesano, su mayor “inspiración”. Cuando hemos preguntado cómo empezó en el oficio artesanal, Fernando nos enseña una pieza que creó cuando tenía apenas 13 años de edad (imagen 01 y 02), a fin de participar en un concurso artesanal en Tonalá. La participación en este concurso ha sido impulsada por sus padres y nos comenta:

“La idea no fue mía, mía, fue más bien de mi papá. Dijo: ¡haz un botellón! Que, como estaba yo chico y me gusta el fútbol, me dijo que hiciera un balón empezando de abajo hacia arriba y ya arriba, aquí se nota se está así como, deshaciendo, desbaratando, y ya la idea de mi papá era que, como todavía

estoy, empecé jugando al fútbol, pero ya después me fui llamando la atención de la artesanía y ahí se ve como que ya tengo otro pensamiento pues, de ya a empezar a hacer el trabajo!”(Fernando, 2010, Tonalá).



El tema de esta pieza nos da a entender, simbólicamente, que a medida que crece, el joven artesano va delegando algunas de sus distracciones (el gusto por el fútbol) para dedicarse a la artesanía (a adquirir responsabilidades y a aprender un oficio). Este proceso también se observa en el modo cómo empieza a ver el trabajo que realiza sus padres en el taller familiar:

“Casi no me gustaba y no me llamaba mucho la atención pero ahorita me está llamando la atención seguir esta tradición porque la empezó mi tatarabuelo, después mi bisabuelo, después mi abuelo, mi papá, conmigo ya serían cinco generaciones. Y ya si algún día llegara a tener esposa e hijos, también ir enseñando a ellos cómo se hace; pero pues primero yo, enseñarme bien hacer” (Fernando, 2010, Tonalá).

La perspectiva que tiene Fernando del oficio ha sido transmitida por sus padres y abuelas e internalizada en su discurso, es decir, ser artesano no es solamente aprender a hacer artesanías sino además entender qué sentido tiene este modo de vida para él y la larga generación de artesanos de su familia. La memoria familiar que le ha sido transmitida sobre el trabajo cobra valor y sentido sobre las prácticas que llevan a cabo, y es entonces que se entiende la importancia que adquiere el oficio artesanal en el caso de esta familia de artesanos.

La memoria familiar es un tipo de memoria que se sostiene en la vida cotidiana, en las relaciones que se mantienen, se refuerzan, se prolongan y se olvidan en el interior de un grupo familiar, además de conformar aspectos de las representaciones que los sujetos poseen sobre sí mismos y sobre los demás (Salles, 1998). Para Cuesta (1995), la principal característica apuntada por este tipo de memoria es su doble naturaleza, es decir, se trata de un conjunto de recuerdos que trae consigo ciertas representaciones sociales, ciertas normas y valores mantenidos y reforzados en la familia. Es en el contexto de la familia que se forma una

memoria dicha generacional, significando el compartir y el mantener recuerdos, donde los integrantes de la familia poseen la conciencia de hacer parte de una cadena de generaciones heredadas a lo largo del tiempo y de ser los continuadores de sus predecesores (Candau, 2001:139). El autor también caracteriza esta memoria como “corta” cuando las experiencias de un grupo familiar no van más allá de dos o tres generaciones.

Sin embargo, cuando pensamos en el aprendizaje del oficio, siempre nos detenemos en aspectos visibles, prácticos o empíricos de este proceso, es decir, se aprende a ser artesano haciendo artesanías, a través de la experiencia directa en el trabajo, pero no se toma en cuenta que el proceso de enseñanza-aprendizaje del oficio viene agregado discursos, memorias y saberes que pesan a la hora de transmitir un conocimiento empírico. Este tipo de conocimiento puede venir cargado de experiencias positivas o negativas del oficio.

Otro contexto de estudio es el caso de la joven artesana Carmín, de apenas 18 años. En sus enseñanzas en el oficio, su madre ha ejercido gran influencia pero ha sido especialmente motivada por las carencias económicas vividas por su familia. En este sentido, a la vez que apoya al taller familiar, Carmín también aprende a “conservar” el oficio de los padres y abuelos.



Así nos recuerda Carmín sobre su infancia y el modo como aprendió el oficio:

“Toda mi infancia fue bonita y vaga y traviesa y divertida. No tengo un recuerdo feo ni nada. Fue “padre” mi infancia, uno que otro regaño de mi mamá y de mi papá. Era bien vaga, les quebraba la loza, ya tenía los pedidos para entregar, no era mi intención pero, o me caía o les pateaba, jugando fútbol. Eran accidentes. Y ya después me fui dando cuenta de que sí era mucho trabajo el que los hacía perder” (Artesana Carmín, 2010, Tonalá).

En los recuerdos de Carmín, tiende a ver la infancia como una etapa bonita y “traviesa” donde relaciona las travesuras de infancia con los primeros pasos/aprendizajes en el oficio artesanal. Muchos artesanos tonaltecas entrevistados relataron que aprendieron el oficio jugando con la loza, cuya inserción laboral se vincula con la etapa más “bonita” de su vida, que es la infancia. Se suele idealizar estos recuerdos y se crean formas positivas de concebir el trabajo artesanal aún bajo circunstancias de carencias y dificultades en las cuales estos artesanos vivieron en sus infancias.

En este sentido, la imagen del artesano/a se ve afectada por una perspectiva romantizada que ha sido construida en parte, por ellos mismos, por sus familiares y debido a la posición e importancia que viene adquiriendo el oficio en sus contextos de vida. Otra parte la construyen los discursos oficiales que con tanto esmero, se encargan de difundir los logros de su “gente artesana”, aunque dichos halagos no repercuten directamente en una mejora de las condiciones de vida y laborales de estos trabajadores: “el elogio de las artesanías o las artes populares hasta la fecha no encuentra correspondencia con el interés por la calidad de vida de los productores”(Novelo, 2014:69).

Finalmente, es importante mencionar que el discurso del oficio como una “tradicición” y “herencia” es una respuesta bastante frecuente en el contexto de los artesanos tonaltecas y también chiapanecos. La interpretación que hacemos de esto es que se trata igualmente de un discurso oficial persistentemente difundido por las autoridades locales de estos contextos artesanales, luego, son apropiados por los artesanos y reproducidos como una forma de diferenciar la artesanía que hacen de otras “no tradicionales”. Las artesanías hechas de forma tradicional y por artesanos reconocidos como tradicionales, adquiere un valor agregado a la hora de ser comercializadas.

Herencia y tradición artesanal: algunos testimonios de jóvenes artesanos.

La función anterior tiene que ver con la que detallamos a continuación: la permanencia de la tradición. A este respecto, Pérez (2010) indica que el objeto artesanal es, por muchas razones y de muchas maneras, ocasión de contacto humano no sólo en el sentido de que los objetos son el centro de la actividad comercial, sino también, una actividad comunicativa por excelencia. Dado que el objeto artesanal es el centro de la cohesión generacional, significando que la generación mayor lega a la generación joven sus secretos, al paso que lleva a cabo el ritual más estrecho de vinculación generacional en forma de una muy interna e intensa enseñanza generacional por la que se transmite el saber ancestral.

Tanto en Chiapas como en Jalisco encontramos que hay una memoria colectiva que orienta el discurso pero finalmente, cada artesano vive su propia experiencia en el oficio de acuerdo a algunos factores de orden objetivo y subjetivo, donde la motivación de los padres y parientes cumplen un papel importante en el proceso de enseñanza y de aprendizaje del oficio en las demás generaciones.

Es entonces en la familia que se forma el gusto por el trabajo. Las artesanías así entendidas son parte de procesos intensos de comunicación por los que se transmiten las tradiciones más íntimas de un grupo humano. Este es el sentido, nos dice Pérez (2010), más profundo de las artesanías: reafirmar la tradición y asegurar la cohesión generacional.

En el contexto artesanal, la práctica del oficio suele estar anclada a la idea de su transmisión y permanencia a las demás generaciones (es una herencia que se vive), visto por la mayoría de los integrantes familiares como una “tradicición” a ser seguida y mantenida entre las futuras generaciones. Entonces, recordar la familia es hacer mención directa a los oficios y actividades desarrolladas por sus miembros, especialmente cuando se reflexiona sobre qué significa el oficio para ellos, como lo veremos enseguida:

“Me gustaría que siguieran bordando para seguir preservando las costumbres y tradiciones de nuestros ancestros. Más que nada (por eso). Porque si se dejara de hacer todo eso, pues ya se pierde totalmente la cultura del pueblo o de la comunidad” (Maricela, 24 años, 2009, La Ilusión).

“La tradición sigue viva, está allí” (Manvel, sin referencia de edad, 2009, La Ilusión).

“Por lo menos yo sí pienso en seguir con el barro todavía. Y quiero llegar a enseñárselo a mis hijos, y los hijos de mis hijos a sus hijos. Sí, la verdad yo sí quiero seguir, se me hace padre [muy bueno] que les pueda enseñar algo bonito que me enseñaran mis papás” (artesana tonalteca, 18 años).

“Porque nuestros padres que vivieron antes también lo trabajaron y utilizaban artesanías y con eso vivieron. Así consiguieron cosas de comer por trabajar y por eso también me siento orgullosa de ser mexicana y aprender a bordar. La verdad, [...] me llama mucho la atención porque también los demás dejaron una herencia de bordado y es ahí donde me da más alegría recordar (a) los que ya no están, (a) los que trabajaron así. [...] Los que vivieron antes trabajaron igual y así quiero ser para sentirme también orgullosa de mí misma y trabajar artesanías. [...] Bordar es heredar lo que mis padres y mis abuelitos son [...] (es a través de este trabajo) que consiguieron cosas de comer” (Alondra, 18 años, 2009, La Ilusión).

“Quizás (porque) quieren, o les dicen que hagan esas cosas, para que no se pierda la costumbre. [...] Yo creo que sí (deben seguir bordando) porque no deben de perder la costumbre como tenían antes los ancestros. (Hay que aprender el oficio) porque es bonito aprender costumbres de los de antes. A mi madre le bordo porque a ella le gusta pues es su costumbre” (Xvel, 16 años, 2009, La Ilusión).

A primera vista, la idea de que el oficio es una “costumbre”, “tradición” o “herencia” ha sido observado y encontrado en el caso de las familias que colaboraron en la investigación, pero tras haber estado más tiempo con los artesanos, se observó una serie de prácticas pensadas y vividas por cada contexto familiar estudiado.

Hay diferentes formas de pensar a las artesanías y en consecuencia hay diferentes prácticas. Hay jóvenes que expresan el poco gusto que tienen por el quehacer artesanal, pero también hay jóvenes que quieren seguir dedicándose a este oficio para que la “tradición del pueblo siga viva” y porque es una actividad que permite “recordar a los abuelos”, como hemos podido observar en los testimonios anteriores.

A modo de conclusión

A través de las memorias, los saberes vividos por una generación son recordados por otras nuevas generaciones como un modo de mantener la memoria de una experiencia viva (Pérez Taylor, 1995:13). El proceso de narrar determinadas experiencias posibilita que un sujeto piense y explique las condiciones de su vida social e individual, delimitando el discurso entre lo vivido y lo no vivido en un determinado contexto espacio-temporal, o sea, “cosas sabidas y no sabidas demarcan la relación entre memoria y olvido, para detectar en lo antropológico las posibilidades de existencia de un pasado y un presente común”(Pérez-Taylor, 1996: 16).

Este autor afirma aún que las prácticas tradicionales serían el recuerdo de una memoria colectiva antigua que permanece en el presente y cuya transmisión se logra mediante la correspondencia oral dejada de generación en generación. En los contextos artesanales estudiados, hay quienes comparten el gusto que sus padres tienen por el oficio y por ello es una actividad que quieren seguir realizando.

Sea como fuere, queda aquí constatado que el discurso fomentado sobre el trabajo cobra valor y sentido sobre las prácticas que se llevan a cabo y es, entonces, que se entiende la importancia que adquiere el oficio artesanal para estas familias de artesanos y en especial, la memoria familiar como responsable por la cohesión de saberes y de los secretos del oficio.

Referencias Bibliográficas

- Candau, Joel (2001) *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- Cuesta, Josefina (1995) “De la memoria a la historia” en: Vigil, Alicia Altred (coord.) *Entre pasado y el presente*. Historia y memoria. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp.55-89.
- Halbwachs, Maurice (2006) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Antropos.
- Martínez-Peñaloza (1982) *Permanencia, cambio y extinción de la artesanía en México*. México: FONART/FONAPAS.
- Novelo, Victoria (2014) “Lo bueno, lo malo, lo feo y lo bonito en los diablos de Ocumicho”. *Revista Discurso Visual*. *Revista Arbitrada de Artes Visuales*. Enero/Junio, nro.33, CENIDIAP, México, pp.64-72.
- Peralta, Elsa (2007) *Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica*. *Revista Arquivos da Memória*. *Antropologia, Escala e Memória*, nro.2, Centro de Estudios de Etnología Portuguesa, pp.04-23.
- Pérez, Herón (2010) “El sentido de las artesanías en el concierto de la cultura”. En: *Memorias del XXXII Coloquio de antropología e Historia Regionales*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Pérez Taylor, Rafael (1996) *Entre la tradición y la Modernidad: antropología de la memoria colectiva*. México: Universidad Autónoma del México.
- Salles, Vania (1998) “Las familias, las culturas, las identidades (notas de trabajo para motivar una discusión)”. En: Valenzuela, José Manuel; Salles, Vania (coords.) (1998) *Vida familiar y cultura contemporánea*, México: Conacultura, pp.79-120.

La identidad artesanal en el mercado global: para la comunidad alfarera en Santa María Atzompa

Óscar Juárez Martínez

Instituto de Investigaciones Sociológicas

Introducción

En el siguiente trabajo se hablara de la identidad cultural hoy en día en la comunidad alfarera de Santa María Atzompa; localizada a unos diez kilómetros de la ciudad capital, la investigación se hizo aplicando la metodología cualitativa y en cuya investigación se realizó por medio de historias de vida, entrevistas, análisis del discurso y observación participante. La meta fue ver la influencia del mercado global en la modificación de su identidad como alfarero o como pueblo alfarero y demostrando con ello, que tanto influyen los factores de mercado en su filiación artesanal, tomando en cuenta que los pueblos nativos han ido reproduciendo ciertas características o restos de su pasado y se han ido plasmando en sus piezas que han realizado. De igual forma es importante hacer una crítica o un análisis como es que ven los artesanos sus obras, si solo las ven como artesanías o como arte que en los últimos años esa ha sido el cuestionamiento, ya que muchos de ellos alegan la identidad que muestran sus trabajos al connotando una apropiación del artesano en el ámbito local y ver como es la forma que ellos denominan lo que realizan.

Pero primero que nada definiremos las características sobre que es cultura e identidad, ya que de esta manera podremos saber la interacción de estas dos palabras y con esto ver la estrecha relación que existe entre las dos, para ello tenemos que ver el proceso de reproducción social que existe en la sociedad alfarera de Atzompa, de igual forma el impacto que genera la misma reproducción social en cada individuo y si bien son procesos a largo o corto plazo para definir la identidad de las artesanas y artesanos.⁹⁸ Ahora tengamos en cuenta el contexto actual de la identidad que le genera a los artesanos el realizar sus artesanías, viendo que se encuentran inmersos en un mercado capitalista y el cual les exige competir e innovar para poder colocar sus artesanías en el mercado, circunstancia que puede o no puede modificar la identidad que se mantiene como pueblo; si bien, “*la memoria es un proceso entre el individuo y la sociedad*”⁹⁹, donde la memoria experiencial y la vivencia en conjunto interactúa como la fuerza afectiva genera un recuerdo individual hacia el individuo, en este caso hacía el artesano o artesanos en su conjunto ya que de ello se creara una memoria colectiva la cual se produce, conserva, elabora trasmite a través de la interacción y donde la cultura tiene una injerencia muy especial. La identidad se puede interpretar por muchos como algo

⁹⁸Gimenez Golverto. Territorio y cultura. http://docencia.izt.uam.mx/sgpe/files/users/uami/nivon/GIMENEZ_territorio_y_cultura.pdf [EN LINEA]

⁹⁹ Rosas Rivero Alverto, Bellelli Guglielmo (ed. lit.), Bakhurs David t (ed. lit.) Memoria colectiva e identidad nacional. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Pp. 10- 25

que se va modificando constantemente, pero tengamos en cuenta que sin una identidad no se puede llevar a cabo ciertas características particulares de una población, pero tengamos en cuenta que como la cultura la identidad se modifica y transforma.

Objetivo general de la investigación: El propósito de la investigación es poder observar la importancia de la identidad cultural que tiene la producción de alfarería en Santa María Atzompa, que hoy en día se tiene en el pueblo más allá de lo económico lo cual puede influir en la construcción de la identidad de los artesanos al vender sus artesanías o si bien la globalización de los mercados han cambiado han interferido en una dinámica que solo cumple la función de “vender por vender”.

Justificación: Ante la inminente globalización¹⁰⁰ del mercado local en Oaxaca se puede observar que la identidad en la comunidad de Santa María Atzompa es un factor que puede estar cambiando entre los artesanos o en su caso se modifica, así como la relación que se va dando culturalmente y para esto decidí realizar este trabajo de investigación el cual consiste en la observación y la entrevista como principales maneras de interpretación.

Además del interés de observar las artesanías de barro las cuales son una parte importante de las familias, ya que desde mi punto de vista no existe alguna familia que no tenga o cuente en su casa con algún artefacto de barro, en Santa María Atzompa.

Contexto: La comunidad de Santa María Atzompa, comunidad alfarera por excelencia, tiene una historia relacionada a la alfarería desde hace miles de años, todo esto se puede comprobar por medio de la zona arqueológica de Atzompa que se encuentra en la comunidad y que con ellas se han podido hallar grandes cantidades de vasijas, esfiges, utensilios de cocina, entre otros vestigios de cerámica de aproximadamente mil quinientos años de antigüedad, además de tener una vinculación muy grande con Monte Albán e incluso una vinculación con la cultura Mexica.¹⁰¹ Demostrando de esta manera que las artesanías de cerámica no son algo nuevo en la comunidad dando a notar que es un oficio muy antiguo para los pobladores. De esta forma es fácil ver que hoy en día la comunidad se dedica a la fabricación de artículos de alfarería y porcelana con un total de 927 personas basándonos en datos del INEGI,¹⁰² es trascendental ver que la alfarería es una labor que se va transmitiendo de generación en generación teniendo en cuenta que tras los procesos de descampesinización han orillado de la misma manera a que los alfareros se dediquen de tiempo completo a la elaboración de sus piezas.

Contextualizando el estado de Oaxaca es uno de los estados con un acervo cultural muy grande y de igual forma uno de los estados con mayor número de artesanos y que se contabilizan 53,398, seguido por el estado de Guerrero, reflejando con ello la importancia de la alfarería o bien las artesanías como un modo de subsistencia.¹⁰³

¹⁰⁰ (Tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales.) Diccionario de la real academia española. <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=globalizaci%F3n> [EN LINEA]

¹⁰¹ Dra. García Robles Nelly. **Investigador Responsable de la Zona Arqueológica de Atzompa.** Zona arqueológica de Atzompa http://www.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5634 [EN LINEA] Martes, 26 de Febrero de 2013.

¹⁰² INEGI <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/proyectos/censos/ce2009/saic/default.asp?s=est&c=17166> [EN LINEA]

¹⁰³ Las artesanías en México. Cámara de diputados. https://www.google.com.mx/search?q=numero+de+artesanos+en+oaxaca&oq=numero+de+artesano&aqs=chrome.2.69j57j0l5.7694j0j7&sourceid=chrome&espv=210&es_sm=122&ie=UTF-8 [EN LINEA]

Marco teórico: Ya formulada la pregunta y explicado el contexto se puede hablar acerca de una cultura moderna en los individuos teniendo en cuenta que la cultura de acuerdo Clifford Geertz es un “sistema de concepciones expresadas en forma simbólica, por medio de las cuales la gente se comunica, perpetua y desarrolla su conocimiento abre las actitudes hacia la vida”¹⁰⁴, a sazón se puede decir que la cultura nos ayuda reproducir los conocimientos que se heredan y reproducir una ideología en los individuos en este caso los artesanos. Para ello la ideología toma un papel importante y entonces se enlaza con la memoria y que interactúa con el individuo y la sociedad, para reproducir socialmente los actos que se heredan por medio de la memoria experiencial, las vivencias y la fuerza afectiva que nos dan una identidad, basado en recuerdo colectivo e individual, para después formar inconscientemente “actos voluntarios de recuerdo” en el subconsciente y fomentar un sentimiento de identidad. Entonces así es como nos identificamos como individuos en una cultura y se produce se conserva y trasmite.

Ahora comparemos el hecho que la memoria colectiva “no se trata sólo de huellas que el pasado ha dejado en nuestro presente, si no de lo que se ha producido precisamente para ser transmitido a generaciones sucesivas” como lo menciona Jedlowki¹⁰⁵, que nos hace un claro hincapié en que sólo si se hereda, puede ser reproducido en generaciones o a través del tiempo, debe apropiarse de otras culturas para modificarse y ser atractiva hacia el turista, desde luego centrándonos en el aspecto de las artesanías de barro podremos ver que tan cierto es esto o no. Aun que si tomamos en cuenta a Néstor García Canclini la cultura se está adaptando y modificando para generar una “cultura híbrida” que consiste en el estudio sobre la concepción del mundo de la cultura en América Latina (lo tradicional, lo moderno, lo culto, lo popular y lo masivo), además de mostrar la relación que se establece con los mecanismos modernos como es el caso de los medios de comunicación, “que parecían dedicados a sustituir el arte culto y el folklor, y ahora los difunden masivamente”¹⁰⁶, dando origen a un nuevo modelo de reproducción, dando con ello una modificación de la cultura tradicional.

Ahora veremos las posturas de la identidad tanto las críticas como los puntos de vista que se han aportado. Si bien existen investigadores como Barbero que critican la identidad como el uso de la “industria cultural” para solo generar una cultura de masas, por el hecho de que hoy en día la venta y producción de artesanías es muy grande a pesar del paso de los años y que simplemente esto es aprovechado por un pequeño grupo para su beneficio o como lo menciona Hobsbawm “las imágenes del pasado son modificadas por la élite para modificar una invención de tradición”.¹⁰⁷ Si bien Clifford Geertz menciona que es expresado de manera simbólica para perpetuar las actividades en la vida o el sentido de Caclini deja ver que los artesanos como un ejército de reserva para la industria¹⁰⁸, se hace la comparativa de las posturas en donde la primera solo la ve como una industria de la cultura, la segunda como un acto hegemónico de aprovechar la tradición, la tercera como un proceso de perpetuación y por ultimo como un grupo que en algún momento puede servir a la industria. O solo es una simple “visión integral de Estado en que se desarrolla dicha actividad, porque no solo

¹⁰⁴La interpretación de las culturas

¹⁰⁵ Rosas Rivero Alverto, Bellelli Guglielmo (ed. lit.), Bakhurs David t (ed. lit.) Memoria colectiva e identidad nacional. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Pp. 10- 25

¹⁰⁶ Canclini, García, Néstor (1989). «Entrada. Primera Edición». *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. pp. 14.

¹⁰⁷ GUGUELMO BELLEL ALBERTO ROSA. MEMORIA COLETIVA

E IDENTIDAD NACIONAL. <http://comisionporlamemoria.net/bibliografia2012/historia/Jedlowski.pdf> [EN LINEA] Pp. 130

¹⁰⁸ Caclini

es un hecho de aspecto artístico y técnico, sino una forma de trabajo y medio de subsistencia para un número de individuos y sus familias”¹⁰⁹ Ya que si bien más allá de lo artístico debemos ver las verdaderas circunstancias que afectan a las familias artesanas y que es la identidad que los permea en su núcleo familiar o región.

Pregunta de investigación e hipótesis:

Circunstancia por la cual nos hacemos la pregunta *¿Qué valores ideológicos hay más allá de lo económico existen en los alfareros de Santa María Atzompa?*

Los artesanos de barro tienen una identidad heredada de generación en generación, pero la cual se va modificando de igual forma y dando origen a una nueva valorización de sus artesanías.

Métodos utilizados y procedimiento: Para realizar mi trabajo los siguientes métodos participación observante, entrevistas, historias de vida, análisis del discurso. Para desarrollar estos métodos utilice como objeto de estudio la comunidad de Santa María Atzompa y adelante detallare uno a uno como se aplicaron de forma cualitativa.

Entrevista

A continuación viene un fragmento de una entrevista realizada a una alfarera de Santa María Atzompa y con lo cual podremos observar características de su cosmovisión y sobre el comportamiento de su forma de hacer sus piezas de barro.

Señora **Petra Patrona Zárate Peguero.**

¿A qué edad comenzó a trabajarlas las artesanías de Barro o que tiempo lleva trabajando? **(Petra)** Yo comencé a trabajar a los 14 años me enseñó mi mamá un año para que yo aprendiera, ya de ahí mi mamá me enseñó a hacer hoyas para frijoles, pero vino un señor de Puebla y él nos enseñó a trabajar otra cerámica pues por eso es que nosotros aprendimos a trabajar otras cosas. Como antes que hacíamos unas cosas y hoy hacemos otras cosas porque las que comenzamos a hacer ya no las hacemos, ya cómo va el tiempo va otra y otra y otra, no, nosotros hicimos muchas cosas para Puebla, un señor de Puebla vino a decirnos que hiciéramos otra cerámica y así fuimos aprendiendo nos traía los catálogos decía *hágame esta pieza*, si se la hacíamos, después nos decía (el señor de Puebla) *“háganme tantas mismas piezas”*; Entonces nosotros entregamos muchísimo para Puebla.

(Oscar) ¿Y ahora siguen entregando para Puebla?

(Petra) No, ya no. Es que era una sociedad en donde entregábamos bastantísimo y ellos importaban, pero ahorita se desbarato esa sociedad y ya se quedó así y este así fuimos nosotros aprendiendo, como le digo nosotros hicimos puras hoyitas para frijol lo que nos enseñó mi mamá porque eso era lo que trabajaba mi mamá y ya este el señor de Puebla nos pidió las piezas y fuimos aprendiendo y nos decía *háganme esto* y lo hacíamos y esto, así fue como fuimos aprendiendo nosotros, tenemos 27 años que tenemos que somos artesanos.

(Oscar) ¿Y su abuela igual trabajaba el barro?

¹⁰⁹ Rosas Rivero Alverto, Bellelli Guglielmo (ed. lit.), Bakhurs David t (ed. lit.) Memoria colectiva e identidad nacional. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Pp. 10- 25

(Petra) ahhh sisu mama de su mamá esa le enseñó su mamá entonces es de herencia, como mi abuela que hacía unas Hoyisimas así mire (me expresa con sus manos que su abuela me hacía unas hoyas de barro muy grandes) de esas hacía mi abuelita como para tepache, ya su mamá de mi papa hacía unas cazuelotas y así cada quien hace su trabajo, y ya fuimos aprendiendo hasta que uh, uh, ya ni me acuerdo de las figuras que yo hacía hace 27 años, porque hicimos muchas piezas nuevas, pues como los señores se las llevaban a Puebla nunca dejamos ni una, todas se las entregábamos pues.

(Oscar) ¿Pero qué era lo que mandaban? ¿Eran hoyas? O ¿qué?

(Petra) Ya era artesano, artesanal ya era todo lo que hacíamos (hace una expresión de que lo que ella hacía eran productos no para uso, sí no para adornar) huy joven hacíamos muchas cosas, pero ya fuimos dando el cambio cada año, pues ya usted mismo *el que tiene cabeza* le saca una pieza diferente al diario, el que no tiene cabeza nomás se copea de aquel vecino para ver que está haciendo, pero como nosotros tuvimos, yo, mi hermana, fuimos dos hermanas nada más, porque mi hermana la más chica aprendió pero ya más tarde.

(Oscar) ¿Pero igual ella lo trabaja?

(Petra) Sí, ella también lo trabaja, yo i otra hermana más chica que yo solo que ya estábamos muy grande y así aprendimos a hacer muchas cosas, porque imagínese usted cuanta pieza hicimos para Puebla y así fuimos y así fuimos haciendo y hoy hacemos otras piezas.

(Oscar) ¿Y cómo hacen las piezas de ahora?

(Petra) Pues nomás con la mente para ver cómo se va a hacer, como lo va usted a hacer o le dice la gente quiero esta tal pieza hágamela usted o yo me las pongo a hacer, pero así nada más.

(Oscar) ¿Por ejemplo y de lo que hacía antes con su mamá que es lo que sigue haciendo hoy?

(Petra) Una hoyita para frijoles, pero ya sale muy gruesa porque cuando nosotros las hacíamos salían muy delgadas.

(Oscar) ¿Y eso?

(Petra) Porque aprendimos a trabajar muy grueso por el trabajo que nos pedía el señor de Puebla. Así fue como las manos se fueron acostumbrando a lo grueso y ya no podemos hacer hoyas de frijol delgadas y las hacemos pero salen muy gruesas, lo mismo uno cambiando el trabajo.

(Oscar) ¿Y cuando trabaja el barro que siente o que le genera? O ¿es algo de diario?

(Petra) Pues es del diario que se tiene que trabajar y tener nuevas piezas, porque si estamos en lo mismo no podemos vender lo mismo diario.

Segmento de análisis: La señora nos hace hincapié en como el trabajo de la cerámica cambio por la llegada de un señor de Puebla el cual les pedía trabajos específicos, dando con esto el origen de una nueva forma de trabajar dejando a tras su antigua técnica, por ello se puede hablar de una cultura híbrida en la cual esta cultura o forma de trabajo se modificó, por la inmersión de otra forma de hacer las artesanías y dando origen a un conjunto de trabajos.

- ¿Qué es lo que la persona que está tratando de decir? Que se generó una identidad como artesanos pero con el pasar del tiempo las artesanías han sido modificadas con la necesidad de vender para poder subsistir innovando y forjando una identidad a partir de la forma en cómo trabajan ahora. ¿Qué está tratando de

lograr con contarte eso? Que se tiene una identidad como artesano de Atzompa pero lo económico es lo primordial ya que solo se dedican a este oficio y no a otro trabajo.

- ¿Cuáles son sus estrategias retóricas? Néstor García Canclini menciona las culturas híbridas como un factor determinante para la modificación o cambio que se dan en la vida cotidiana de igual manera se puede ver como las culturas populares son modificadas por el capitalismo.
- ¿Cómo describe y comprende lo que está pasando? Por la razón que los artesanos solo viven de su trabajo al cien por ciento y con ello deben innovar y buscar lo más atractivo que sea la artesanía. ¿Tiene unas suposiciones que no elabora directamente pero que son obvios? El tener una identidad que se va modificando por las relaciones de mercado que existen y se fetichiza la artesanía para poder tener ventas.
- ¿Qué aprendí de este segmento de la entrevista? Que en ocasiones si se realiza un trabajo que no sea ético o claro con el objeto de estudio se pueden cerrar las puertas para futuras entrevistas. ¿Por qué lo elegí para mi análisis? Porque la identidad es un proceso social que día a día vamos reproduciendo por medio de nuestro entorno y que transmitimos a las nuevas generaciones.
- ¿Lo que está pasando en este segmento es similar o diferente de otros acontecimientos registrados en las notas de campo y las demás entrevistas? Sí, porque la señora señala que se siente identificada con el barro de Atzompa pero las necesidades la obligan a modificar sus artesanías de producción.
- ¿Cómo este segmento te ayuda a entender mejor tu tema de investigación? Aun me siento confundido, porque creo que no es una investigación que sea amplia o que tenga un impacto razonable.

Análisis: La identidad y la cultura me dejan como resultado que los artesanos tienen una identidad muy marcada y que días a día trabajan las artesanías de barro generando más allá de lo económico una identidad que se va transmitiendo, heredando y perpetuando, pero teniendo en cuenta que también influye la contextualización y la percepción que cada individuo le dé, originando con ello un proceso de valorización de la identidad que desde mi punto de vista es una identidad modificada a través de los años pero que es así como las nuevas generaciones de artesanos de Atzompa la van inculcando, tomemos en cuenta que una cultura que no se nutre de otras culturas está destinada a morir ya que para su subsistencia tiene que luchar contra el boras del mercado global que exige una competitividad y una “originalidad”.

Y es así como de acuerdo a mis entrevistas e historias de vida pude notar que una de las alfareras me comento que una persona externa a la población les enseñó una nueva técnica para trabajar la alfarería (entrevista a la Señora **Petra Patrona Zárate Peguero**) y con esto resolví una que si bien se tiene una identidad en el pueblo la misma se modifica o se alimenta de otras culturas ajenas para seguir perpetuándose.

Conclusiones: Si bien Simmel y Comnte hablan de la sociología empírica como un enorme acervo, lo podemos interpretar como el acervo de reproducción social más grande y menos recabado ya que solo pasa de generación en generación y teniendo ciertos cambios “naturales” para adaptarse al momento histórico y enriquecerse de otras culturas ya que sin ese enriquecimiento la cultura puede morir al quedarse en un letargo y dando origen a una nueva identidad, ya que la identidad de un individuo se define principalmente por el conjunto de sus pertenencias sociales. G. Simmel ilustra este aserto del siguiente modo:

“El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales...” (1987: 32).¹¹⁰

Por lo tanto definimos que los individuos en este caso los artesanos se han enfrentado a un mercado global que les ha exigido cambiar de hacer sus piezas como antes eran realizadas hasta el hecho de innovar para mantenerse en la lucha del mercado y con lo cual se puede ver las modificaciones que constantemente suceden en un mercado local el cual ha tenido repercusiones de las exigencias del mercado, y ver que aun que es una producción pequeña la identidad y la producción más allá de lo económico se ha modificado y se seguirá modificando de acuerdo a las relaciones de mercado, así como por las necesidades que el mercado pida ya que en el mercado voraz capitalista exige cambiar e innovar sin importar lo que piensen las minorías, pero siempre con la característica hegemónica de sobre ponerse sobre las demás culturas.

¹¹⁰Gimenez Golverto. Territorio y cultura. http://docencia.izt.uam.mx/sgpe/files/users/uami/nivon/GIMENEZ_territorio_y_cultura.pdf
[\[EN LINEA\]](#)

Documental Construyendo nuestra identidad xihita

Jovanni Ambrocio Zaldivar

TEMA: Construyendo nuestra identidad Xihita, la elaboración del traje como proceso para conservar las costumbres.

JUSIFICACIÓN: El tema que aquí se maneja es importante para comprender los procesos mediante los cuales el pueblo Otomí genera su identidad como pueblo originario y como a partir de la construcción de su traje tradicional y la participación en la danza de Xihitas en la fiesta de Corpus Cristi también es parte para conservar las costumbres en el pueblo de La Magdalena Cruz Blanca al norte del Estado de México. El documental muestra la historia de la tradición Xihita, la elaboración del traje paso a paso con el significado de cada elemento y como en su conjunto crean un conglomerado cultural muy amplio e interesante de una tradición milenaria que viene desde la época prehispánica.

Este se retoma porque me resulta interesante comprender a la cultura originaria a través de los procesos sociales antes mencionados tratando de recuperar las verdaderas raíces de nuestra cultura milenaria que a pesar de estar en constante batalla con el modernismo ha logrado sobrevivir y salir adelante pero sin darle la importancia que realmente merece por los conocimientos y estilos de vida que de ella emanan pues si los comprendemos quizá nos preguntaríamos acerca de nuestra vida actual y urbana y el dinamismo en el que vivimos y que hemos olvidado la base de nuestra cultura que son las culturas prehispánicas.

PROBLEMÁTICA:

El tema de los pueblos indígenas ha sido altamente abordado desde diferentes perspectivas en mi caso quisiera retomarla desde la **identidad**, es decir que genera en las personas que crean artesanalmente un traje con muchos significados para después portarlo y bailar por un algo a un alguien, ya que los bailarines Xihitas bailan cada año en Jueves de Corpus Cristi en la iglesia central para pedir a la lluvia, de esta fiesta anual cabe resaltar que aunamos en un tema interesante pues la tradición Xihita tiene raíces prehispánicas para pedir por la lluvia en este caso a Dios de la Lluvia "Tláloc" pero con la conquista por parte de los españoles está ha cambiado a el día de hoy pedir la lluvia a Cristo pero con la indumentaria con la que siempre se le ha pedido a Tláloc desde la época prehispánica entonces podemos darnos cuenta de que la tradición con el paso de los años ha cambiado o se ha hibridado pero no ha perdido el sentido final de pedir a la lluvia.

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN:

¿Cómo se genera la identidad de los danzantes Xihitas y como sirve esto para la conservación de las costumbres en la participación anual de la fiesta de Corpus Cristi?

HIPOTESIS:

Los danzantes xihitas generan identidad pura a través de la elaboración del traje de Xihitas con todos sus elementos además que la elaboración del traje sirve para la conservación de las costumbres en la fiesta anual de Corpus Cristi.

OBJETIVO GENERAL: Conocer si a través de la elaboración del traje de Xihita las personas otomíes de Temascalcingo generan su identidad.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Conocer la tradición cultural de los danzantes Xihitas y lo que significa.
- Describir los procesos de identidad por parte de los danzantes Xihitas al participar en la feria de Corpus Cristi
- Conocer si la elaboración del traje contribuye a la conservación de las tradiciones en el pueblo otomí de Temascalcingo.

MARCO TEORICO

En el marco teórico se utilizaron varios que ayudaron a el trabajo de investigación, entre ellos está “S.J.Taylor / R.Bogdan , Introducción a los métodos cualitativos de investigación”, donde menciona que la metodología es el modo en que enfocamos los problemas y le damos una respuesta al realizar una investigación en cualquier ciencia social, ya que de acuerdo el interés y propósito de nuestra investigación elegimos una metodología para llegar a ellos.

Nos dice que existen dos grandes perspectivas, el positivismo que a grandes rasgos excluye al individuo de los hechos o fenómenos sociales, es decir las personas son externas a los hechos, el positivismo basa su metodología en cuestionarios, inventarios, estudios demográficos de los que resultan datos de análisis estadístico.

La segunda perspectiva es la fenomenológica que entiende a los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor, es decir se investiga con métodos cualitativos tales como la observación participante, la entrevista a profundidad para generar datos descriptivos. Sabiendo las dos grandes perspectivas llegamos a la conclusión de que la fenomenológica es la perspectiva que va acorde con la investigación de los Danzantes Xihitas pues allí el más importante describir los hechos a partir de un individuo y su contexto cultural.

Se menciona que la metodología cualitativa es la investigación que como dijimos antes produce datos descriptivos a través de las propias palabras de las personas, habladas o escritas; tal y como se elabora el documental sobre los danzantes Xihitas que los propios miembros del grupo describen a través de su lenguaje sus tradiciones y el significado de ellas.

Algo importante es que se dice que la investigación cualitativa es inductiva, es decir se recogen datos con interrogantes vagamente formulados para de allí partir a la investigación, es decir no siguen un modelo para llenar formularios o cuestionarios ya preparados, el investigador cualitativo ve a los individuos y su contexto como un todo sin excepciones a una variable, los investigadores cualitativos tienen que ser sensibles con los

entrevistados y ponerse en la situación de ellos deben de actuar de un modo natural y no de modo que la conversación sea pregunta a pregunta pues esto desvaría al recolectar e interpretar los datos obtenidos, a pesar de tener experiencia en el tema no hay que dar nado por sobreentendido hay que ser objetivo para tener mejores resultados, para el investigador cualitativo todas las perspectivas son importantes es decir no excluir opiniones por prejuicios, el investigador es humanista pues al estar en contacto tan personal con las personas llega a sentir lo que el individuo estudiado siente, para el investigador todas las personas y escenarios son dignos de estudio.

En conclusión el investigador cualitativo debe aprender a interpretar las cosas que ve, escucha y vive.

Por su parte Johanna Broda de Casas en su libro “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia” nos dice que las fiestas de la cultura Azteca que refieren a la lluvia fueron de gran importancia ya que formaban el núcleo del ritual de esta cultura debido a que eran las fiestas más antiguas de su calendario además de la gran importancia que tenía para ellos la agricultura y la fertilidad de las tierras y principalmente en la cultura azteca por varias cuestiones como son las cuestiones climáticas de la zona centro de México.

Al dios de la lluvia se le llamo de diferentes maneras dependiendo del lugar y sin duda la adoración a este dios es muy remota en toda Mesoamérica así pues podemos encontrarlo como Chac para los mayas de Yucatán, para los zapotecas como Cocijo, Tzahui para los Mixtecas y Tajín para los totonacas.

La historia en la primera civilización de Mesoamérica es decir “La Venta” ya encontramos una figura que es jaguar con la máscara del Tláloc que se conoce por los Aztecas más adelante, ya en la época de la conquista se menciona que Tláloc el dios de la lluvia es más antiguo que los pobladores que habitaban en ese entonces la parte central de México. Se le venera a Tláloc porque se considera que es el quien creaba y mandaba a la tierra lluvia y el granizo, hacia brotar de la tierra árboles, la hierba y el maíz, El dominio del dios se llama “Tlalocan” –el lugar de Tláloc- es decir lugar de abundancia donde no hacía falta nada que fueran hierbas, frutos y principalmente maíz. El Tlalocan era un mundo ultraterreno para los hombres que morían ahogados en el agua, por rayos o por enfermedades contagiosas, pero había un ritual los cuerpos de estos hombres no eran quemados como la gran mayoría de los demás, si no ha ellos se les enterraba poniéndoles semillas en las quijadas, pintándolos de color azul aquí nos damos cuenta de las dos formas de cultura que había pues la que se dedicaba a la casa tenía la costumbre de quemar a sus muertos mientras las sociedades asentadas enterraban a sus muertos como lo hacían con la semilla que sembraban podríamos decir que era como una costumbre agraria.

También se le llamaba Tlalocan a la cadena de montañas que rodeaba el Valle de México se decía que allí había un santuario del dios Tláloc ya que los Aztecas relacionaban a las montañas con la lluvia por la gran cantidad de nubes que allí se juntaban por la altitud de dichas montañas, de allí que hoy en día encontremos santuarios o edificaciones en lo alto de las montañas o que se rindan rituales en la cúspide de ellas.

Así como dios Tláloc mandaba la lluvia y daba abundancia, también era benévolo es decir cuando se enojaba mandaba la destrucción a través de los rayos, la sequía, inundaciones, granizo. Tláloc en su aposento tiene cuatro cuartos y en medio un patio donde se encuentran cuatro barreñones grandes de agua; la primera de ellas es muy buena que es donde hay buena cosecha pan y abundancia que llega a buen tiempo, la segunda es mala que es donde llueve y con el agua se crían telarañas en los panes y se anublan, la tercera es cuando llueve y se hielan, la última cuando llueve y no granan y se secan, esto referido al maíz, esta lectura fue de

gran importancia pues con base a ella se pudieron comprender de mejor manera algunas cuestiones que practican los Xihitas ya que ellos piden por la lluvia para sus cosechas adorando hoy en día a cristo por las conquistas ideológicas que se dieron con el correr del tiempo pero sin olvidar que al inicio de la tradición los contemporáneos prehispánicos pedían por la lluvia .

Por su parte Graciela de Garay en su texto “La entrevista de historia oral: ¿Monólogo o conversación?, menciona que cuando no existen archivos documentales, textos impresos o versiones oficiales de lo ocurrido, la historia oral es de gran importancia pues se escuchara a partir de las propias palabras, voz y gestos de la gente la “historia experimentada” tal y como se hicieron las entrevistas en el Documental.

Gilberto Giménez en su texto “La cultura como identidad y la identidad como cultura” dice que los conceptos cultura e identidad son conceptos estrechamente interrelacionados e indisolubles. En efecto, nuestra identidad solo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros” y no se ve de que otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso suele repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores.

CONTENIDO DEL DOCUMENTAL

LA HISTORIA DE LA TRADICION

INTRODUCCIÓN

El traje de xihitas según los propios danzantes tiene su origen en la época de la colonia, es en la época de los hacendados donde nace esta tradición, pues los hacendados principalmente españoles ocupaban a peones para que trabajaran sus tierras sembrando maíz, avena, frijol, etc. A estos peones les pagaban con la famosa tienda de raya así que eran casi esclavos, como tales trabajaban de sol a sol y a en ocasiones tenían que ir de hacienda en hacienda a trabajar las tierras de otros hacendados, se dice que estos peones que tenían una creencia monoteísta y estaban acostumbrados a danzar por la lluvia en épocas pasadas antes de que fueran conquistados ideológicamente por el cristianismo, hubo una época de gran sequia en la región y debido a que aquellos peones no tenían en que trabajar decidieron recurrir a la danza de sus antepasados para pedir que lloviera y la danza resulto con grandes lluvias y grandes cosechas al final del año, desde entonces se torno una tradición de cada año en la cual participaban los peones conjuntamente con los hacendados, los peones para tener trabajo y los hacendados para tener buenas cosechas para el sustento de la hacienda; la danza se ha ido modificando al paso de los largos años que tiene de existencia pero siempre ha tenido 9 elementos principales que a continuación se describirá su significado y sus cambios con el paso del tiempo.

LOS ELEMENTOS DEL TRAJE

- LA MASACARA : La máscara es uno de los elementos más importantes de la danza, se dice que la primera vez que se hizo la danza, quienes la realizaron fueron las personas más grandes de edad porque ellos eran los que mejor conocían la tradición de los antepasados y tenían más sabiduría para pedirle a los dioses por la lluvia de allí que se les diga xihitas o viejitos así se siguió la tradición de que solo la gente mayor tenía que danzar para pedir a la lluvia, pasando el tiempo las personas mayores fueron muriendo y para

seguir pidiendo a la lluvia se empezó a simbolizar a los viejitos con las mascararas que representan rasgos de la vejez simbolizando la sabiduría, el contacto entre dos culturas, la prehispánica y la de la colonización, porque hoy en día los danzantes son hombres, mujeres, niños, jóvenes pero se representa con la máscara que solo la gente mayor tiene la sabiduría de pedir a los dioses como aquella primera vez. Cabe mencionar que la mascara es hecha con el tronco de maguey, son charolas grandes que se sacan del fono de la tierra y se empieza a tallar hasta darle forma de viejito, el cabello de ella también se saca del maguey pues se cocen las pencas hasta que sale un hilo llamado ixtle y con el se va trabajando el cabello y las barbas del viejito el proceso es 100 por ciento artesanal y se lleva de una semana a 2 en hacer una sola mascara.

- EL SOMBRERO: El sombrero grande que utilizan es porque debido a las largas jornadas de trabajo que tenían que llegaban a ser de hasta 15 horas bajo el sol ellos utilizaban el sombrero para cubrirse del calor, hoy en día este sombrero es hecho de dos formas, una es con perlilla que son varas frescas que encuentran en los ríos, las cortan y las dejan secar hasta que están listas para empezar a tejer; la segunda forma es mediante cartón se pone una base de alambre y se trabaja con lo que son los cartones de cemento se pone engrudo y se le va dando forma de sombrero, esta actividad llega a tardar aproximadamente una semana.

- EL BASTON: El Bastón es una pieza importante dentro de la danza, este es hecho con tronco del árbol de tejocote pues es una madera de las más resistentes en la región, hoy en día se adorna o se arregla con figuras que aluden al maíz y a la siembra pues originalmente cuando no había yuntas para sembrar las personas usaban un palo para sembrar con dicho palo hacían un pequeño orificio en la tierra y metían la semilla del maíz y luego con el mismo palo tapaban a la semilla de forma de que la tierra estuviera floja para que naciera la siembra, cabe mencionar que hoy en día al bastón se le ponen corcholatas de refresco esto debido a que como ya se menciono al principio con ello sembraban y después llego la tecnología de los arados se dejo de usar el baston con ello que en las representaciones actuales el sonido de las corcholatas represente al sonido que hace el arado de metal en la tierra, por eso es que el bastón es importante para los viejitos de corpus.

- EL TRAJE: El traje es hecho de ropas viejas pues en esos tiempos los viejitos y peones que trabajaban en las haciendas en su mayoría traían la ropa sucia de tierra y polvo, y eso se quiere representar con la vestimenta que usan, los pedazos de costal son por que cuando a ellos en el trabajo se les rompía alguna parte de la ropa su viejita se los remendaba con lo que se pudiera en este caso con pedazos de costal o tela vieja y debido de que a veces iban de lugar en lugar o de hacienda en hacienda las viejitas se llevaban en sus ropas los pedazos de costal por si en el camino se les rompía la ropa a los viejitos.

- EL CARGAMENTO: El cargamento son cosas que los viejitos o los peones de aquellos tiempos llevaban a el trabajo, por ejemplo los viejitos llevaban el llamado tlachiquero que es el garrafón donde guardaban el pulque principalmente, las viejitas por su parte llevaban grandes canastas de comida para darle a sus viejitos por que trabajaban todo el día y les daban de comer, debido de que a veces tenían que ir de lugar en lugar de hacienda en hacienda ellos llevaban ese cargamento a donde iban para poder comer o beber en el camino, algo importante de esto es que hoy en día se representa en la danza un grito pero en realidad era un gemido que los viejitos en sus largos viajes de hacienda a hacienda hacían debido al gran peso de sus cargamentos y por la edad que tenían. Hoy representan esos cargamentos con unas estructuras para viejito es el tlachiquero o garrafón de pulque y las viejitas una canasta o una cazuela con platos y vasos,

estas están hechas con bases de alambre y con cartones de la envoltura del cemento y engrudo para darles la forma que se quiera.

- **LOS ZAPATOS:** Al principio los peones o viejitos que trabajaban en el campo andaban descalzos, es decir no utilizaban algún tipo de zapato, con el paso del tiempo lo primero que se uso fueron los huaraches, después fueron las botas de hule para terminar usando los zapatos de piel o de cuero. Hoy en día los zapatos llevan amarrados a ellos corcholatas esto para simular el sonido de los arados cuando estos chocan con la tierra, esto muestra como la danza a evolucionado pues antes de los arados se sembraba con el baston que de igual manera lleva las corcholatas, y nos deja claro que la danza de los Xihitas a lo largo de su historia a tenido cambios y evoluciones pero conservando lo esencial de ella que es pedir por la lluvia y lo relacionado con las cosechas.
- **EL TORITO:** El torito significa el mal para las cosechas es por ello que dentro de la danza cada viejito tiene que torear al toro significando que torear a lo malo para que sus cosechas se den, como son las sequias, los malos tiempos etc. También significa la muerte y la vida al mismo tiempo y la entrada de nuevas generaciones pues el toro al único que logra cornear es al viejo mayor que cae al suelo, y en seguida entra un niño danzante que significa la nueva generación de personas que pedirá por la lluvia, también cabe resaltar que la persona que carga al torito se viste de blanco y siempre el toro debe llevar en el hocico comida eso demuestra el respeto que las culturas prehispánicas tuvieron a la vida y a la muerte.
- **LA BEBIDA:** La bebida tradicional de los Viejitos de Corpus es el **Charape** la cual es una bebida hecha a base de pulque pero mezclado con maíz principalmente, esta bebida la preparaban los ancestros para poder resistir las largas jornadas de trabajo ya que sabemos ahora en la actualidad los grandes beneficios nutrimentales del pulque y ahora mezclado con maíz era una fuente de gran energía para ellos además que como era embriagante los viejitos iban de cierta manera felices a trabajar. Hoy en día el Charape solo se realiza exclusivamente para el jueves de corpus, antes de danzar los viejitos toman charape para aguantar todo el día que se la pasan danzando y además lo ven como punto de convivencia con los otros viejitos de corpus.
- **LA MUSICA:** La música que utilizan los viejitos es muy simple pero muy significativa para ellos, solo se utilizan dos instrumentos lo que es el tambor y el violín; dice en entrevista don José Luis Martínez “ la música es importante porque es la que nos da ritmo al bailarle a la lluvia, de que nos sirve tener el traje más bonito o más detallado de todos si no va ver música si no vamos a bailar, el traje allí esta pero uno es el que le da vida con los movimientos con la música que se toque”

VIVIR LA FIESTA

Existe la fiesta anual de viejitos de corpus, la fiesta no tiene un día como tal pues cambia de acuerdo a las fechas del calendario pero siempre es en jueves de corpus en julio de cada año, en esta fiesta todos los habitantes de los barrios de Temascalcingo que continúan con estas costumbres se visten de viejitos y van caminando y bailando hasta la iglesia principal en el centro del municipio, ellos van danzando por las calles con alegría pidiendo a la lluvia que llegue a buena hora para las cosechas, en el trayecto la gente les regala frutas, dulces, agua, charape (bebida tradicional) y al llegar a la iglesia entran a dar gracias a cristo por las lluvias, por la salud, por un año más de vida, por su familia, etc. En esta fiesta se reúnen aproximadamente

entre 400 y 500 danzantes quienes en el atrio después de dar gracias se reúnen para comer y convivir conjuntamente.



BIBLIOGRAFIA

Giménez Gilberto, La cultura como identidad y la identidad como cultura, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

S.J. Taylor y R. Bogdan, Tercera Edición: 2000, Introducción a los métodos cualitativos.

Graciela de Garay. La entrevista de historia oral: ¿Monólogo o conversación? REDIE. Revista Electrónica De Investigación Educativa, Vol. 1, Núm. 1, Noviembre 1999, Universidad Autónoma de Baja California, México.

Las Fiestas Aztecas de los Dioses de la Lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI, Johanna Broda de Casas, Memoria de Licenciatura, Junio de 1970, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

Trabajo, derechos y ciudadanía: el caso de los trabajadores del espectáculo

María Azucena Feregrino Basurto

Los cambios en las estructuras políticas, económicas y sociales vividas entre los años ochentas y noventas al nivel mundial, ocurridos paralelamente al fenómeno de la globalización económica, han traído consigo significativas consecuencias en el mundo del trabajo. No es nuestra intención plantear aquí una visión determinista de la globalización, explicada únicamente a través del uso de la tecnología y la informática, ni tampoco como causante unívoca de los cambios en los procesos laborales y de producción. Sin embargo, no podemos obviar la correlación existente entre este fenómeno y nuevas formas en las que las actividades económicas, ahora fuertemente industrializadas e informatizadas, se desarrollan.

Las modificaciones que sufrió el proceso productivo también fueron motivadas por la adopción político-económica de la corriente neoliberal, la cual incentivó significativamente la reestructuración productiva, basada en principios de eficiencia y competitividad, y a la liberalización de los mercados mundiales. Las prácticas flexibilizadoras que emprendieron las empresas, traducidas en modificaciones en los contratos, salarios y horarios de trabajo, entre otras, en la mayoría de los casos se llevaron a cabo bajo diseños institucionales que no garantizaban la protección del trabajador, con deficiencias tales como la falta de inspección, o la inexactitud en el establecimiento de responsabilidades (Bensusán, 2007 y Tokman, 2006).

Los trabajos formales, regulados por contratos y con prestaciones laborales como la seguridad social, sufrieron fuertes modificaciones. De acuerdo con el Informe sobre Trabajo en el Mundo 2012, emitido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la tendencia mundial en el uso de contratos temporales y de trabajo bajo el esquema de tiempo parcial ha ido a la alza. Incluso, en los países que la OIT denomina avanzados, los nuevos empleos que han surgido son precarios. De acuerdo con esta organización, las formas no convencionales de empleo se están incrementando en 26 de las 50 economías de las que cuentan con datos.

Pero quizás las modificaciones más emblemáticas de las prácticas flexibilizadoras, en relación con los contratos laborales, han sido, por un lado, la transformación radical en el ámbito legal de aplicación de los contratos, al pasar del ámbito laboral al civil, bajo el esquema conocido como honorarios; y, por el otro, la propia extinción del contrato de trabajo.

Muchos de los empleos generados en los últimos quince años en América Latina se ubican en el sector informal (Saavedra y Arias, 2007). En México, la población trabajadora que no tiene acceso a la seguridad social ha ido en aumento. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), hasta el año 2012 seis de cada diez mexicanos que trabajan lo hacen en una actividad informal, es decir, su actividad no les ofrece el beneficio del acceso a la seguridad social.

Ante la nueva medición tomada por el INEGI, y propuesta por la OIT, en relación con la informalidad presente en las empresas formales, se encontró que ésta es una práctica también persistente en las empresas. De acuerdo con datos presentados por Cordero y Espinosa (2011) el 44% del empleo informal se realizaba en empresas formales, lo que deja proporcionalmente atrás al trabajo en los hogares y al trabajo doméstico.¹¹¹ La ausencia de contratos y de prestaciones de salud para el año 2009 era muy marcada, apenas 54% de los asalariados contaba con acceso a instituciones de salud y sólo el 53% tenía contratos escritos; condiciones que han perdurado, e intensificado, en el transcurso del primer decenio del siglo XXI (García, 2012: 98-99).

Los bajos ingresos y las pocas, o nulas, prestaciones laborales de los trabajadores formales e informales nos lleva al análisis no sólo de la redefinición del vínculo gestión-trabajo, que ha traído consigo relaciones controversiales entre empresas, Estado y sindicatos;¹¹² sino también a las acciones implementadas por las estructuras del Estado en relación con el establecimiento, la defensa y la garantía del libre ejercicio de los derechos laborales.

Para el presente trabajo se considera necesario abordar al empleo en su vínculo con el concepto de ciudadanía para explicar el sistema de derechos y responsabilidades en el que se inserta.¹¹³ La concepción de ciudadanía que utilizaremos (Cunill, 2010) nos ofrece una ampliación del enfoque de los derechos humanos a dimensiones especiales de la protección social, que contempla a los derechos como exigibles y a los recursos y la disponibilidad de servicios como reclamables.

El trabajo ha sido concebido tradicionalmente como elemento esencial en el desarrollo del ser humano y, si bien, durante mucho tiempo se ha luchado por las reivindicaciones económicas y sociales de los trabajadores, hoy en día muchos sus de sus derechos parecen hacerse líquidos.

Los índices de desempleo, de empleo precario y de empleo informal son muy altos. En cuyos escenarios, en la mayoría de los casos, las personas perciben salarios bajos que les impiden hacerse cargo de la manutención de una familia. Sumado a esto, no cuentan con prestaciones sociales que les permitan resolver, por ejemplo, el acceso a servicios de salud, guarderías, hospitales, etc.

La naturaleza misma del sistema dificulta la subsistencia fuera de la estructura capitalista. A las personas les resulta muy difícil no depender de las empresas para obtener prestaciones sociales. Dependen de sus empleos y de sus ingresos para tener acceso a otro tipo de derechos.

Al no contar con trabajo las personas caen en lo que Bauman (2000 y 2007) define como "exilio social", una ruptura de la norma del estar ocupado, que implica ser prescindible, ser marginado, separado de la comunidad de los "ciudadanos respetuosos con la ley" (Bauman, 2007: 102). Lo que significa una exclusión

¹¹¹ De acuerdo con Brígida García (2012) la precariedad laboral, entendida por la autora como la ausencia de prestaciones de salud y de contratos, representa una realidad que enfrenta cerca de 13 millones de mexicanos, de acuerdo con datos obtenidos por García en la ENOE (García, 2012: 99).

¹¹² Ante las modificaciones en las relaciones laborales, el comportamiento de la corporación sindical ha evolucionado en diferentes sentidos, aunque no existe un patrón preciso de respuesta sindical. Si bien es cierto que la perspectiva neoliberal tendió a encasillar a los sindicatos como obstáculo para la productividad, muchos de ellos no vivieron los procesos de reestructuración económica y productiva en la posición de meros observadores, sin participar en los nuevos diseños. Incluso, en algunos casos, también actuaron como facilitadores, en la medida en que establecieron convenios para la producción, en cuyo caso esta disposición para la colaboración les permitió una mayor injerencia en los procesos de la empresa (Trejo, 1990).

¹¹³ Recordemos que el empleo es un derecho humano que juega un papel fundamental en la integración social, el sentido de la vida personal y la participación.

irrevocable que convierte a los excluidos en "clases peligrosas" sin prácticamente ninguna posibilidad de apelar la sentencia de falta de seguridad y un futuro incierto (Bauman, 2000 y 2007).

Pero tener trabajo no es garantía de seguridad, ni de satisfacción de necesidades, ni aun las más básicas. Y es que las empresas no están generando las condiciones sociales establecidas como obligación en las leyes laborales. Y estas últimas parecen no estar siendo reguladas por el Estado, situación que ha contribuido con la violación sistemática de los derechos de los trabajadores.

Por definición las empresas no son promotoras de derechos sociales. Pisarello (2011) explica esto a partir del concepto de los derechos patrimoniales, como el derecho a la propiedad privada y a la libertad de empresa. La generalización de los derechos sociales, bajo la concepción de Pisarello, queda impedida al supeditarse a los derechos patrimoniales, ya que su evolución queda sujeta a la voluntad contractual del empresario.¹¹⁴

La asignación de derechos patrimoniales ha estado vinculada, usualmente, con un beneficio económico de los Estados que promueven estos derechos. Como ocurre en los orígenes del Estado moderno, en donde el reconocimiento a la propiedad se otorga en beneficio del Estado mismo, para crear un sentido de pertenencia que sea capaz de incentivar al mercado.

En el ámbito empresarial, resulta difícil concebir que estos actores no-gubernamentales puedan estar dispuestos a generar un beneficio social, cuando su prioridad real está en la maximización de beneficios económicos: la generación de utilidades es contraria a la asignación de derechos sociales.

Toda vez que las instituciones gubernamentales no están dispuestas a generar bienestar, los costes de la estabilidad social, relativos al acceso a satisfactores básicos de la población como vivienda, salud, educación, alimentación, trabajo, etc., son transferidos a los individuos (Canto-Chac, s/f).

Habría que preguntarse entonces, si la cobertura y acceso a estos derechos deberían depender del trabajo mismo o si el Estado tendría la obligación de garantizar, tutelar y promoverlos. Aunque no podemos pasar por alto que es el Estado quien debe remover los obstáculos y crear las condiciones para que las personas puedan ejercer sus derechos con ciertas garantías, independientemente del trabajo.

Pero si existe una pretensión implícita de que el trabajo genere y articule otros derechos, ¿quién tendría que asegurar su ejercicio?, y ¿a qué personas tendría que garantizarlos?, ¿qué pasa entonces con aquellas ocupaciones, como la de los trabajadores del espectáculo, que no se identifican como trabajadores?, ¿cómo generan y articulan sus derechos?, ¿están siendo protegidas en su categoría de artistas?, ¿cómo enfrenta, individual y colectivamente, el sujeto estas circunstancias?

Para responder lo anteriormente planteado podríamos pensar en el concepto de ciudadanía, no sólo como derechos y responsabilidades básicos, sino como un concepto cambiante, un proceso dinámico y ampliado, una construcción social basada en ajustes y conflictos, para vincularlo con las condiciones de flexibilidad y (des)regulación laboral. De tal suerte que pudiéramos asomarnos no sólo en la parte objetiva sino también subjetiva de los procesos que integran la construcción social de la ciudadanía en el trabajo, relaciones cotidianas y que se relacionan íntimamente con su calidad de vida.

¹¹⁴Para Pisarello (2011) la concentración de poder conformada por las relaciones capitalistas representan también una amenaza para el propio pluralismo de mercado por la generación de estructuras monopólicas y oligopólicas (Pisarello, 2011: 10).

Las relaciones laborales surgidas, idealmente, a través de un contrato laboral entre los empleadores y los trabajadores son contempladas por los empresarios como un asunto de índole privado, que puede establecerse bajo contratos individuales o colectivos. En esta burbuja de lo privado parecería que "la condición de ciudadanos de los trabajadores quedaría entre paréntesis durante el ejercicio de las labores productivas, subordinada a *los desafíos de la competitividad*" (Montero y Morris, 2001: 78).

La falta de acceso a los derechos, el incumplimiento de normas y la propia precarización en las condiciones laborales, son aspectos que nos llevarían nuevamente a cuestionarnos sobre la construcción y ejercicio de la ciudadanía al interior de las empresas, lo que trascendería como un asunto ya no de índole privado sino público.

Los contratos se encuentran, o en teoría deberían encontrarse, regulados bajo normas estatales que garanticen los derechos fundamentales de los trabajadores y que impidan que la dignidad del trabajador se vea afectada por prácticas empresariales privadas.¹¹⁵ Los derechos individuales no se cancelan por la celebración de un contrato de trabajo o la incorporación de una persona a una empresa; el trabajador se hace titular de los derechos específicos que se le reconocen como tal y, además, de aquellos que le corresponden como individuo (Ermida, 2006: 2).

Sin bien ningún derecho puede ser cancelado por otro, lo que *de facto* ocurre en el ámbito laboral hace asumir al sujeto,^{116,117} una serie de posiciones contradictorias y confusas; por ejemplo, el hecho de que al interior de la empresa sus derechos se diluyan y se le conciba como un factor de producción más, "que debe atenerse a las decisiones del capitalista, y que afuera de ella aspire a ser tratado como ciudadano" (Leyva y Rodríguez, 1997: 283).

Los derechos ciudadanos representan una condición previa al reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos (Arendt, 1987). Existe una "rica textura de apoyo" (O'Donnell, 2003) que ha llevado a la expansión progresiva del reconocimiento de los derechos, en su comienzo por el reconocimiento de la ciudadanía civil y que más tarde llevó al de la ciudadanía política, etcétera (O'Donnell, 2003: 64).

Esta textura nos permite abordar el ejercicio de los derechos laborales de una manera rica, al poder conjugar para su análisis planteamientos, tanto desde el estudio de los derechos humanos, como desde la ciudadanía. Pero además estudiar a los trabajadores no sólo como personas dotadas de derechos, sino también de responsabilidades.

Esta es una problemática social que involucra una vasta y creciente población. Sus causas y efectos son muy variados, por lo que es importante acotar el universo de estudio y dar a conocer la extensión, causalidad y efectos del problema en el sujeto laboral específico de estudio: los trabajadores del espectáculo.

Entiendo por trabajadores del espectáculo los actores que laboran en Televisa, tanto en cine, teatro y televisión. Estos trabajadores si bien cuentan con características muy heterogéneas, presentan coincidencias que los homologan como grupo laboral y que los colocan dentro de los llamados trabajos atípicos o precarios.

¹¹⁵ Hay un gran debate en la sociología jurídica sobre si la principal fuente de las regulaciones seguirá siendo el Estado o si más bien tendremos regulaciones híbridas. Las teorías del pluralismo jurídico aportan a este debate.

¹¹⁶ Planteamos el estudio del sujeto que forma parte de una sociedad dentro de un contexto histórico, en un marco específico de acciones políticas y económicas que tocan y constriñen las circunstancias laborales de los mismos.

¹¹⁷ Es necesario pensar también en un sujeto múltiple con diversas posiciones contradictorias y subjetivas (Mouffe, 1999: 42).

A pesar de que podríamos inferir que la mayoría de los trabajadores del espectáculo desarrollan su trabajo como medio de subsistencia, no sólo por amor al arte, y bajo las órdenes de al menos un patrón, muchos de ellos no están siendo considerados trabajadores. Esto se debe a que los empleadores se escudan frecuentemente en el argumento de que los trabajadores del espectáculo son "independientes" para poder evadir sus responsabilidades legales. O bien, utilizan grandes cadenas de subcontratación que les dificulta a estos trabajadores ejercer sus derechos.

Muchos de sus derechos están supeditados a su reconocimiento como trabajadores subordinados, ya que de esa distinción dependerán los derechos aplicables en una posible relación jurídica empleado-empleador. Las relaciones laborales son inequitativas para el trabajador, ya que no cuentan con el respaldo de instituciones que regulen y controlen las condiciones laborales que empresas como Televisa les ofrecen.

En su mayoría carecen de prestaciones sociales que protejan a los trabajadores y a sus familias. El desarrollo de su trabajo se realiza en largas jornadas laborales que usualmente sobrepasan las 12 horas de trabajo continuo, los horarios nocturnos o mixtos, el trabajo en diferentes estudios o locaciones en el exterior bajo las inclemencias del tiempo, con incertidumbre sobre los periodos correspondientes a la comida y a los descansos y, en general, con escasa higiene y seguridad en su trabajo.

Las formas de contratación que se llevan a cabo en el medio son diversas, éstas van desde la contratación meramente verbal, pasando por el contrato como prestadores de servicios profesionales (honorarios), hasta la contratación por obra o tiempo determinado. La inexistencia de un contrato por escrito, la pobre especificación contractual de sus condiciones de trabajo y de sus jornadas laborales, así como el formar parte de múltiples procesos de subcontratación, son condiciones que favorecen la precariedad laboral.

A esto hay que agregarle otra singularidad en la contratación de este grupo laboral, que es el hecho de que los contratos se basen en características subjetivas de cada trabajador. Esta subjetividad, que se relaciona con características difíciles de medir, como la fama, la lealtad, el prestigio, la belleza o la sensibilidad, resulta muy relevante en su mundo laboral, ya que de esta valoración subjetiva dependerá la obtención de contratos más, o menos, favorables.

Televisa es reconocida actualmente como uno de los más importantes conglomerados de América Latina, y como la mayor productora de contenidos en español en el mundo. Cuenta con un abanico variado de productos televisivos entre los que se destacan sus telenovelas, noticieros, programas de deportes, series y entretenimiento. También mantiene participación en otros medios de comunicación, aunque su internacionalización se la debe principalmente a la exportación de su producto estrella, las telenovelas.

En México, Televisa es el principal generador, directo o indirecto, de empleo para los trabajadores del espectáculo. Su espectro no sólo abarca la televisión, sino también al teatro y al cine. Otras formas en las que constriñe la demanda de trabajo es a través de sus procesos de contratación en tendencias y estándares de belleza previamente establecidos. Televisa centra sus contrataciones tanto para cine, teatro y televisión en talento artístico con una imagen reconocida por su participación en las telenovelas. También restringe el mercado laboral a través de su escuela, entidad en donde crea y asegura que sus trabajadores cuenten tanto con las características contundentes para la venta de sus productos, como las lealtades y relaciones laborales óptimas para la empresa.

La contratación basada en criterios de selección como son los estereotipos y la muestra de lealtades, les restringirán a los trabajadores el acceso al mercado laboral en cualquiera de los tres ámbitos de la producción antes ya señalados. Sin embargo esto se ve agudizado en la televisión debido a que, para los trabajadores del espectáculo, la producción de telenovelas representa la principal fuente de empleo. El nivel de producción televisiva, aparentemente, les permitiría a los trabajadores del espectáculo el acceso a un número mayor de empleos, pero en el día a día esto no sucede así.

Si bien la televisión requiere de estos trabajadores de manera constante, el mercado de trabajo se encuentra altamente restringido. Aun cuando TV Azteca también ha mantenido una producción competitiva, su participación no es mayoritaria, lo que deja a Televisa como el mayor contratante de talento artístico en la televisión mexicana.

La competencia entre ambas televisoras por el rating ha provocado un fuerte robo de talento artístico, con la finalidad de que la figura actoral atraiga un mayor número de audiencia para la producción en turno. Lo que, por mucho tiempo, ha desatado fuertes represalias para los trabajadores del medio, en caso de que éstos no le guarden lealtad a la televisora con la que laboran.

Bajo la amenaza de negación del trabajo, mejor conocido como veto, los trabajadores quedan imposibilitados para buscar libremente su sustento en otras empresas, siendo prácticamente excluidos del mercado laboral, ya que dependen de Televisa. Por medio de esta figura, los trabajadores quedan impedidos a mantener cualquier vínculo con la competencia, aun cuando no tengan contrato de exclusividad, por lo que están condicionados a trabajar solamente para una empresa.¹¹⁸

Los contratos de exclusividad tienen una doble función. Por un lado, le permiten a la empresa mantener en sus filas al talento que consideran les dará mayor audiencia en un tiempo estimado. Y, por el otro, le garantizan al actor o actriz la obtención de ingresos onerosos que le permitan su subsistencia sin tener que recurrir a otro medio de trabajo.¹¹⁹ Sin embargo, estas exclusividades representan la minoría en una oferta laboral amplia, que no sólo abarca actores de renombre, sino también a otros trabajadores como los actores secundarios, o los extras;¹²⁰ trabajadores que no cuentan con estas opciones onerosas de contratación exclusiva, pero que sí tienen que cumplir con la lealtad a la empresa, trabajando exclusivamente para ella, bajo la premisa de preservar su fuente de trabajo.

Para los trabajadores del espectáculo de Televisa, la sindicalización también puede ser considerada otra restricción en el acceso al trabajo. Los actores y extras que laboran en esta empresa, tradicionalmente han sido personal sindicalizado (aunque en últimas fechas esta tendencia ha cambiado por la marcada contratación de talento artístico por medio de agencias de subcontratación); los actores, a través de la Asociación Nacional de Actores (ANDA) y, los Extras, por medio del Sindicato Industrial de Trabajadores y Artistas de Televisión y Radio, Similares y Conexos de la República Mexicana (SITATYR). Ambos sindicatos con gran acercamiento a Televisa y

¹¹⁸ Recientemente, tras las transacciones "amigables" que se han generado entre Televisa y TV Azteca, se les ha permitido a los actores trabajar indistintamente con algunas producciones de estas empresas, siempre y cuando se cuenten con permisos explícitos y no se tenga un contrato de exclusividad.

¹¹⁹ Los contratos de exclusividad no solo son para actores y actrices, también para presentadores, cantantes, deportistas, etc.

¹²⁰ El Sindicato Industrial de Trabajadores y Artistas de Televisión y Radio, Similares y Conexos de la República Mexicana (SITATYR) define a los extras como aquella persona que participa en una película, representación teatral, espectáculo o grabación televisiva sin texto alguno, sólo para ambientar la escena.

que pocas veces han luchado por un beneficio del gremio al que representan, lo que les ha llevado a ser considerados como sindicatos subordinados a los intereses de esta empresa.¹²¹

La estrecha cercanía de estos sindicatos con Televisa y algunas estructuras del Estado, representan en muchas ocasiones un candado de acceso para los trabajadores, ya que la lealtad, de la que hemos hablado previamente, no sólo tiene que ser expresada hacia Televisa, sino también hacia todos sus tentáculos. Los trabajadores requieren de redes sociales fuertemente vinculadas con los líderes sindicales para obtener suficientes oportunidades laborales, ya que la posibilidad de establecer una sana relación con el sindicato puede permitirles, o no, el acceso al trabajo, o a mejores condiciones laborales.

Bajo una mirada superficial la relación entre los sindicatos (SITATYR-ANDA) y empresa pareciera ser de no-intervención, pero bajo una mirada de escrutinio se pueden evidenciar los niveles de comunicación y de acuerdos que mantienen.¹²² Esto devela un sindicato dócil, controlado, patrocinado y subordinado a la empresa, qué mejor muestra de ello puede ser el mínimo emplazamiento a huelga que ha mantenido el sindicato.

Los sindicatos no se involucran prácticamente en los problemas laborales de los trabajadores del espectáculo, dejan que ellos sean los que los solucionen, o no, con la empresa. En muchos casos los sindicatos también participan en el no-reconocimiento de los derechos laborales de este gremio. Incluso, utilizan como mecanismo de control el veto, que para ellos sólo representa un recurso de "castigo" cuando al trabajador le representa la negación a su derecho al trabajo.

Los trabajadores del espectáculo enfrentan un mundo laboral altamente precarizado, en donde no se les considera trabajadores y muchas veces tampoco artistas. Bajo el estatuto de artista el Estado podría proveerle de una protección adicional a la de su condición de trabajador, sin embargo, esto parece no estar ocurriendo.

El estatuto de artista profesional es otorgado en México por Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) a quienes hayan egresado de las carreras de: Artes Plásticas, Danza e investigación Coreográfica, Coreografía, Lic. en Laudería, Música, Lic. en Actuación, Lic. en Escenografía, Etnomusicología, Literatura Dramática y Teatro, Lengua y Literatura Hispánicas, Modernas Alemanas, Francesas, Inglesas e Italianas. Sin embargo, estos datos no son representativos de los trabajadores del espectáculo, quienes no necesariamente entran en el estatuto de artistas profesionales, ya que muchos cuentan con estudios técnicos o no tienen estudios.

De tal modo que los artistas en México son considerados profesionales por la obtención de títulos universitarios obtenidos, y no por la excelencia en el desarrollo de sus actividades, ni porque ejerzan su trabajo artístico como medio de vida. El estatuto de artista profesional no hace referencia alguna a su condición de trabajadores.

La UNESCO, por su parte, menciona que un artista es considerado trabajador cuando "desarrolla su labor principalmente como medio de vida y no por mero placer estético o acción benéfica, puesto que brinda un servicio cultural integrado a la producción y circulación de bienes y a la actividad comercial y empresarial" (UNESCO, 2004: 124).

¹²¹ La ANDA recientemente ha sido declarada en quiebra técnica debido a un déficit millonario.

¹²² Tal es el caso del visto bueno que Televisa les da a los dirigentes de la ANDA. El caso más sonado fue Silvia Pinal, quien para poder contender a la dirigencia tenía que demostrar que no era patrona y que justificar sus faltas a las últimas asambleas, situación que resolvió bajo el amparo de Televisa.

Muchos de los estudios sobre los trabajadores artistas han resultado de los lineamientos antes descritos provenientes de la UNESCO. El trabajo de los artistas ha sido analizado principalmente en el medio de la cultura y a través de políticas públicas. Sin embargo, poco se ha hablado de las condiciones de los trabajadores que, en un sentido restrictivo, no ubican a los productos televisivos como cultura.

Los artistas en México no tienen acceso a la seguridad social salvo aquellos que cuentan con un contrato como trabajadores subordinados o al servicio del Estado.¹²³ Aunque la Ley del Seguro Social permite la incorporación de los no asalariados a los beneficios de la seguridad social, y se establece la posibilidad de su incorporación voluntaria al régimen obligatorio, otorgándoles los mismos beneficios que reciben los trabajadores asalariados, incluso el derecho a constituir un fondo de pensión para el retiro, esto no ocurre *de facto*.

La ex-senadora María Rojo, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), presentó el 09 de diciembre del 2010 una iniciativa de ley que pretendía ofrecer seguridad social a creadores, artistas y gestores culturales. La iniciativa fue presentada al Pleno de las Cámara de Senadores, quien la ha turnado ya a la Cámara de diputados, y que establece lo siguiente:

"Que para esta ley el concepto de *artista* se basaría en lo que dispone la Ley Federal del Derecho de Autor, que incluye a escritores, artistas plásticos, compositores, etcétera. El tema central de la iniciativa es que el Estado Mexicano realice un esfuerzo para apoyar a los artistas, creadores y gestores culturales que también, con aportaciones propias, deseen incorporarse al sistema de seguridad social.

Para ello se establece como necesidad la creación de un Fideicomiso Público en las condiciones que establece la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, para que las aportaciones individuales de los trabajadores de la cultura a los que se refiere la iniciativa sean complementadas de modo tal que a pesar de lo altamente eventual de su trabajo puedan aportar de manera ininterrumpida y permanente; en esta figura de Fideicomiso se puede admitir otro tipo de aportaciones tanto de personas físicas como morales, sean éstas públicas o privadas.

Se operaría con servidores públicos del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), órgano desconcentrado que a su vez tendría la responsabilidad de crear, operar y mantener el Registro Nacional de Artistas, Creadores y Gestores Culturales."

Esta Ley, en caso de ser aprobada, excluiría a muchos de los trabajadores del espectáculo, como el caso de los extras, quienes no se consideran en la Ley Federal de los Derechos de autor. Otra posible exclusión sería también la forma en que se realizaría el catálogo de creadores y artistas, debido a que hasta ahora sus definiciones son bastante restrictivas.

La forma en que los trabajadores han resuelto, hasta ahora, sus problemas de salud es por medio de los seguros populares o, en casos de accidente o enfermedades graves, recurren a la solidaridad del medio, sus compañeros hacen funciones de beneficencia e incluso colectas que les permiten salir del problema.

Existen algunos intentos de acción colectiva, algunos han tenido más suerte que otros, pero aún así la convocatoria y logros obtenidos han sido muy limitados. Los sindicatos han sido un impedimento constante

¹²³ En México la seguridad social es un derecho establecido para los trabajadores en la Constitución, sin embargo, la mayoría de mexicanos sobreviven hoy en la informalidad: recientemente, el INEGI reconoció que el 60% de los mexicanos se encuentran en condición de informalidad.

para que se concreten movimientos de acción colectiva y para mejorar las condiciones laborales de estos trabajadores.

La Asociación Nacional de Actores (ANDA) ha restringido la seguridad social a muchos de sus miembros, a tal grado que ha recibido recomendaciones de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y del Consejo Nacional para prevenir la discriminación (CONAPRED) de modificar sus estatutos ya que no reconoce el derecho a la seguridad social a los esposos varones de cualquiera de sus asociados. La ANDA respondió ante estas recomendaciones que no estaba dispuesta a conciliar debido a su soberanía sindical.

Los derechos de los trabajadores del espectáculo parecen no existir ante la conciencia de los empresarios y del mismo Estado, quienes los desconoce en ambas categorías, como artistas y como trabajadores. Pero el Estado tampoco parece estarlos reconociendo como ciudadanos plenos, al obstruirles el ejercicio de sus derechos y no ofrecerles los mecanismo para hacerlos válidos. La desprotección que viven estos trabajadores los hace ser excluidos de muchos de sus derechos fundamentales como personas. El ingreso al trabajo es altamente restringido y su permanencia condicionada a factores que nada, o poco, tienen que ver con el desarrollo de su trabajo.

Los satisfactores básicos que sólo parecen obtenerse a través del trabajo, como son el derecho a la vivienda y el derecho a la salud tampoco están siendo plenamente garantizados a este grupo laboral, ya que sus costes están siendo transferidos a los individuos. Los trabajadores del espectáculo tienen acceso momentáneo a estos derechos a través de su pago, ya sea por el trabajo obtenido o por algunos mecanismos como la solidaridad en el gremio para después, cuando las circunstancias de empleo o solidaridad cesan, ver hacerse líquidos sus derechos.

Referencias

- Arendt, Hanna. 1987. Los orígenes del totalitarismo. Alianza Editorial. Madrid.
- Bensusán, Graciela. 2007. La subcontratación laboral y sus consecuencias ¿problema de diseño institucional o de implementación. Cuadernos de integración Andina, la subcontratación laboral análisis y perspectivas. México.
- Bauman, Zygmund. 2007. Tiempos líquidos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- Bauman, Zygmund. 2000. Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Gedisa. Barcelona.
- Canto-Chac, Manuel. S/f. Derechos de ciudadanía. Responsabilidad del Estado. Icaria Política. Bcelona.
- Cunill, Nuria (2010). Las políticas con enfoque de derechos y su incidencia en la institucionalidad pública. Revista del CLAD Reforma y Democracia. No. 46. Caracas.
- Ermida, Oscar. 2006. Trabajo, ciudadanía y derechos humanos. IUSLabor. Uruguay.
- García, Brígida. 2012. Precariedad laboral y desempleo en México, 2000-2009. En la situación del trabajo en México, 2012. Plaza y Valdés. México.
- Leyva, Marco Antonio y Javier Rodríguez. 1997. Sindicalismo y democratización del trabajo, Iztapalapa 42, julio-diciembre de 1997, pp. 277-300.
- Montero, Cecilia y Pablo Morris. 2001. La ciudadanía laboral: un imperativo de equidad. Revista Propositiones, Núm. 32, Chile.
- Mouffe, Chantal. 1999. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Paidós Barcelona.

- O'Donnell, Guillermo. 2003. "Democracia, desarrollo humano y derechos humanos", en *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*, Buenos Aires: Homosapiens, Politeia.
- Pisarello, Gerardo. 2011. *Los derechos sociales en tiempo de crisis. Resistencia y reconstrucción*. Barcelona, Observatori DESC, 2011.
- Saavedra, Jaime y Omar Arias. 2007. *La evolución de la pobreza y la desigualdad en los países de América Latina*, en *Visiones del desarrollo en América Latina*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago de Chile.
- Tokman, Víctor. 2006. *Empleo y protección: una vinculación necesaria*. En *Universalismo Básico. Una nueva política social para América Latina*. BID. Washington.
- Trejo, Raúl. 1990. *Crónica del sindicalismo en México, 1976-1988*. México : Siglo XXI.
- UNESCO, 2004. *Derechos sociales de los artistas*. Santiago de Chile : UNESCO, 2004.

Las y los defensores de derechos humanos de Capulálpam de Méndez: entre la emergencia y la acción

Olga Nacori López Hernández

Universidad de la Sierra Sur-Oaxaca

nacori.lopez@gmail.com; nacori.lopez@unsis.edu.mx

INTRODUCCIÓN

La minería ha vuelto a cobrar importancia en los mercados globales. Esto se ha debido, en parte, a que el sector que incluye no sólo la extracción de minerales sino también a los hidrocarburos es el principal generador de divisas en el mundo. Así pues, este sector se ha vuelto relevante para los mercados internacionales a partir de un proceso caracterizado por: una disminución de los costos de producción en la extracción de minerales debido al desarrollo tecnológico; la utilización en la industria de la informática, militar y automotriz de nuevos metales; y una sobrevalorada y creciente importancia de la calidad de los metales con respecto a la cantidad. (Delgado, 2010; Fuente y Barkin, 2012; Garibay, 2010; Garibay y Balzetti, 2009).

México es uno de los países con la mayor reserva de productos minerales en el mundo, de hecho se encuentra dentro de los primeros lugares de extracción de metales y minerales a nivel internacional, por ejemplo: es el país que más produce plata en el mundo; y ocupa el 11 lugar en extracción de oro y el 12 en cobre. Lo que produce la nación en minerales se divide en 8% de zinc y otros minerales, el 14% en cobre, 20% plata y 21% en oro (Esquivel, 2013). De ahí que, en nuestro país el sector minero-metalúrgico sea considerado como “motor de desarrollo” pues contribuye con el 4.9% del Producto Interno Bruto Nacional, además de generar cerca de 338 mil empleos directos (Secretaría de Economía, 2014). Esto ha traído como consecuencia una serie de medidas con el fin de alentar la inversión extranjera en el sector minero¹²⁴ que implican, entre otras, que la tenencia y uso de la tierra pase a capital extranjero puesto que éstas empresas pueden tener el cien por ciento de las acciones. Esta situación de prebendas a los empresarios mineros se caracteriza también por estímulos fiscales que exentan del pago de impuestos por importación de maquinaria o exploración así como el pago mínimo por extracción. Asimismo, cuentan con reglamentaciones laborales poco estrictas que ponen en riesgo la seguridad y los derechos laborales de los trabajadores mineros, además de no estar obligados a seguir protocolos ambientales rigurosos (PBI, 2011; Rodríguez,

¹²⁴ Éstas medidas inician en el periodo de Carlos Salinas de Gortari. Consisten, entre otras, en la modificación en 1992 del Artículo 27 Constitucional que hace referencia a la tenencia de la tierra y los recursos del subsuelo; en 1993 con la Ley de Inversión Extranjera que tiene por objetivo la canalización de la inversión extranjera en México con miras a generar el desarrollo nacional; y la Ley Minera que (En Fuente y Barkin, 2012).

2013). De ahí que México sea uno de los cuatro destinos para la inversión minero-metalúrgica en el mundo y el primero en toda Latinoamérica (Cárdenas, 2013).

Dadas las atrayentes oportunidades de inversión, se han otorgado alrededor de 26,559 concesiones a empresas nacionales y extranjeras que se traducen en cerca del 13.8% del territorio es decir, son aproximadamente 27.1 millones de hectáreas concesionadas¹²⁵ (Secretaría de Economía, 2012). Aunque, para el Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C. (en López y Eslava, 2011), el gobierno federal ha concesionado más de 56 millones de hectáreas (que corresponden a cerca del 28.58%). Esto representa más del doble de lo reportado por versiones oficiales. Los principales estados donde la minería se concentra son en Sonora, Chihuahua, Durango, Sinaloa, Zacatecas, Jalisco, Oaxaca y Guerrero, la mayoría de capital Canadiense¹²⁶. Empero, la extracción de minerales a cielo abierto, que tiene como principal característica el poder retirar toneladas de tierra de la superficie en poco tiempo y a costos muy bajos con el uso de agua en grandes cantidades que contiene químicos como el cianuro y mercurio que permiten la frotación y la lixiviación¹²⁷, ha traído graves afectaciones al medio ambiente, entre ellas la pérdida de valiosos recursos naturales como el agua.

Además, la mayor parte de las concesiones otorgadas a empresas canadienses son en territorios indígenas, y las y los pobladores consideran que la(s) minera(s) no sólo ha(n) afectado el medio ambiente sino también han resquebrajado el tejido social y comunitario que antecede (Tlachnilollan, 2013). En este sentido, en los últimos diez años ha habido diversos movimientos en defensa del territorio en todo el país, principalmente en el estado norteño de San Luis Potosí¹²⁸ y en el suroeste¹²⁹ (Oaxaca y Guerrero). Las principales demandas tienen que ver con la defensa de los recursos naturales de sus comunidades, y esto ha traído como consecuencia que se articulen procesos comunitarios de resistencia que pretenden hacerle frente a los megaproyectos que ponen en riesgo no sólo sus recursos naturales sino también sus formas de auto-organización y autodeterminación. Así pues, los y las habitantes de las comunidades amenazadas se han convertido en defensores y defensoras de derechos humanos emergentes. Las y los Defensores de Derechos Humanos (DdDH) son quienes de forma individual o colectiva, promueven o procuran la protección y realización de los derechos humanos ya sea a nivel local, nacional o internacional, sin necesidad de que pertenezcan a alguna organización de la sociedad civil u organización no gubernamental (ONG) para considerarlos (as) como tales. Sin embargo, para que puedan ser reconocidos tienen que asumir por sí mismos(as) dicha figura.

En este sentido, Capulálpam de Méndez, municipio indígena de origen zapoteca, es una comunidad ubicada en la Sierra Juárez en Oaxaca regida por Sistemas Normativos Internos anteriormente conocidos como Usos

¹²⁵ Habría que aclarar que todos los minerales del país son bienes federales, sin embargo a partir de las modificaciones constitucionales ya dichas, el usufructo mineral se ejerce a través de concesiones, mismas que pueden durar hasta cincuenta años (PBI, 2011).

¹²⁶ Para Cárdenas (2013), el 94% del total de inversión en el ramo minero viene de empresas canadienses. En este sentido, del total de 290 empresas extranjeras mineras en México casi el 73% (alrededor de 211) son de dicho país.

¹²⁷ Es importante mencionar que “la contaminación de metales pesados es permanente y eliminarla es prácticamente imposible una vez que haya entrado en la cadena alimenticia, es persistente e irreversible” (PBI, 2011:11).

¹²⁸ El caso más emblemático en San Luis Potosí es el del pueblo Wixárika (huichol) contra la compañía canadiense First Majestic Silver Corp. y las empresas mexicanas Minera Real Bonanza y Minera Real de Catorce, quienes tienen concesionada el lugar sagrado de Wirikuta, importante Centro Ceremonial para la comunidad huichol del país (PBI, 2011).

¹²⁹ En el caso de Guerrero se encuentra la comunidad de San Miguel del Progreso; mientras que en Oaxaca están los casos en la Sierra Sur Oaxaqueña de Santa María Zaniza y San José del Progreso.

y Costumbres. Esta comunidad ha iniciado un proceso –que pudiera catalogarse como exitoso– de defensa de derechos humanos al oponerse a la minera La Natividad ligada a la empresa canadiense Continuum Resources por la amenaza de daño irreversible al medio ambiente. A diferencia de otros casos de defensa de derechos humanos en el país, quienes lideran este movimiento ha sido el cabildo municipal que a partir de su máximo órgano, la Asamblea Comunitaria, decidió expulsar a la minera canadiense, siendo los Sistemas Normativos Internos un elemento explicativo relevante en dicho proceso.

Por ello, en el presente documento se pretende contestar *¿Cómo construyen su ser y quehacer los defensores y defensoras de derechos humanos de Capulálpam de Méndez, Oaxaca regido por Sistemas Normativos Internos?* Para contestar esta pregunta se tomarán en cuenta las formas de organización de defensa de derechos humanos en este municipio y los procesos de iniciación de los(as) defensores(as) de derechos humanos. Cabe aclarar que la presente investigación es de carácter exploratorio y que, se está consciente que los procesos de construcción identitaria de las y los defensores de derechos humanos en México pudieran abarcar más categorías de análisis. Sin embargo, se ha decidido dejar únicamente los elementos anteriores con el fin de lograr cierta cohesión en el análisis.

EL ESTUDIO DE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS: PARTIR DESDE Y HACIA LOS ACTORES

El pensar los derechos humanos desde las Ciencias Sociales y no precisamente desde el ámbito jurídico ha sido una tarea relativamente reciente (Estévez y Vázquez, 2010). Sin embargo, a pesar de que sólo han sido aproximadamente treinta años de investigaciones, existe una vasta literatura en la materia en la que pueden hallarse diversas aproximaciones sobre el estudio de los mismos. En este sentido, una de las vertientes de estudio de los DH es aquella encargada de observar los procesos de resistencia y emancipación a partir del sujeto y cómo estos(as) construyen y reconstruyen sus DH¹³⁰. Aquí podemos identificar tres ejes: (i) los que observan cómo se discrimina dentro de ciertos sistemas legales a grupos sociales específicos principalmente aquellos en desventaja a partir de supuestos injustos; (ii) los estudios que documentan las consecuencias que tiene sobre los(as) sujetos(as) la realidad a partir de la construcción discursiva de los DH; (iii) las investigaciones que explican cómo a partir de las luchas colectivas de diversos actores se construye el discurso de los DH a partir de grupos sociales excluidos.

Así pues, en el primer eje se encuentran las investigaciones elaboradas por la *Critical Legal Studies* que considera necesario incluir supuestos éticos y de justicia en la teoría legal con el objetivo de dar cuenta y hacer visible el sufrimiento de los(as) actores que se convierten luego en sujetos legales para lograr el empoderamiento de los(as) mismos(as). Sin embargo, para Baxi y Douzinas (en Estévez, 2010) el reconocimiento de su fragilidad y sufrimiento no es la vía para lograr el empoderamiento de los(as) sujetos, sino que es necesario reconocer que los significados lingüísticos de los DH tienen una alta capacidad emancipadora. Aunque Douzinas (1996; 2000) considera que la esencia de los DH está en la proclamación de los mismos que es, a su vez, lo que crea estos derechos humanos. Mientras que, Baxi (2000; 2002; 2007) advierte que las proclamaciones sobre los DH se deben leer como textos e interpretar a partir de un contexto histórico y social específico.

¹³⁰ Existen algunas otras perspectivas de análisis, por ejemplo las que se encargan de analizar los factores exógenos en la defensa de los derechos humanos a partir del análisis del Sistema Internacional, las Redes transnacionales de Defensa, la Expertise Jurídica y el Régimen de Economía Política; así como de pensar los factores endógenos como la sociedad civil o el recurso/Identidad política (López, 2013).

Por otro lado, en el segundo grupo de investigaciones podemos encontrar aquellas donde se observan las consecuencias del discurso de DH en la realidad a partir de la construcción de sujetos(as) desempoderados(as) –o empoderados– y sometidos(as) (Estévez, 2010a; Bhambra y Shilliam, 2009). Mientras que, en el primer grupo de investigaciones se encuentra las de Stammers (1999; 2009) que plantea que el discurso de derechos primero y de DH después, se ha usado de forma emergente por diversos movimientos sociales como estrategia de oposición al poder. Así, este autor considera que el discurso de DH se ha convertido en una herramienta esencial para lograr que las exigencias de los movimientos sociales sean atendidas. Por su parte, Fields (2001) argumenta que el que sigan existiendo discursivamente los(as) excluido(as) dentro de los diversos discursos de DH, permite la constante (re)construcción del Sistema de Derechos Humanos, pues son estos discursos traducidos en diversas luchas por nuevas estructuras, instituciones y prácticas que abren las posibilidades para los(as) dominados(as). En este sentido, los DH pueden ser usados –y usarse– para validar estas confrontaciones en dos dimensiones: la primera, basada en aquellas exigencias hacia los poderes responsables en cumplir y hacer cumplir los DH pero que no lo hacen, asuman su responsabilidad y los garanticen; y la segunda, relacionada con la contienda impulsada por actores colectivos (dominados(as)) contra los poderes (dominantes) con el fin de lograr mejoras en sus condiciones de vida. Estas aproximaciones de estudio nos permiten observar algunas motivaciones para el uso del discurso de DH por parte de actores colectivos que, ante la emergencia, hacen uso de él con el fin de que sus exigencias tengan respuesta y poder generar respuesta por parte del gobierno. Empero, estas perspectivas nos permiten acercarnos de manera únicamente de manera tangencial a la construcción del ser y el quehacer del(a) defensor(a) de derechos humanos, de ahí la necesidad de profundizar al respecto.

El papel que desempeñan las y los defensores de derechos humanos es primordial en una sociedad democrática como ésta. Para la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, los(as) DdDH:

dan voz a quien no la tiene y hacen públicas aquellas problemáticas que se encuentran invisibilizadas. Su experiencia y contacto con la realidad son fundamentales para la elaboración y evaluación de políticas públicas. Al documentar y denunciar violaciones a los derechos humanos luchan en contra de la impunidad, impulsan la vigencia del Estado de Derecho, apoyan el derecho de las víctimas y detonan transformaciones hacia una sociedad más justa (En CMDPDH, 2011:13).

El defensor y defensora de derechos humanos adquirió reconocimiento por parte de los organismos internacionales a partir de la Declaración de Defensores de la Organización de las Naciones Unidas¹³¹. Esta declaración ratifica lo significativo y trascendente de la promoción y el fomento de los derechos humanos y las libertades fundamentales a nivel local e internacional, admitiendo la importancia que tiene el trabajo realizado tanto por los(as) individuos(as), los grupos y las instituciones que pretenden la eliminación de todas las violaciones de los DH (Sandoval, 2008). Así, una defensora o defensor de derechos humanos (DdDH) es toda aquella persona que, tanto de forma individual y/o colectiva, emprende acciones con el fin de mejorar las condiciones de los derechos humanos ya sea en el plano local, nacional e internacional. Esta definición abarca no sólo a aquellos integrantes asalariados de organizaciones formales de defensa de DH, sino también a aquellos(a) otros y otras activistas y colectivos que de facto también defiendan DH, por

¹³¹ Bajo el nombre de “Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos” se aprueba en diciembre de 1998 en la Asamblea General de Naciones Unidas (Long, 2007).

ejemplo aquellos quienes realizan trabajo de promoción comunitaria o acciones de protesta en el plano informal. Se puede decir, entonces, que los DdDH son el centro del movimiento de derechos humanos en el mundo pues son ellos(as) la base en la que se apoyan tanto las organizaciones, las instituciones como los mecanismos regionales.

No obstante, esta es la manera más normativa de pensar a un(a) defensor(a) de derechos humanos. Por ello, es necesario tener una aproximación sobre la forma en que las personas, las organizaciones así como los movimientos sociales se han adaptado a y han adoptado el discurso de los derechos humanos, y poder observar el efecto que esta adaptación tiene sobre las demandas y exigencias enarboladas (López y Vázquez, 2012). En cualquier caso, el centro del análisis deberá ser el (la) actor y los procesos que a partir de su actuar se generan. De esta forma, Santos (2007), Rajagopal (2005) y Nyamu-Musembi (2002) proponen una perspectiva que parte de los actores. Dicha óptica permite analizar los derechos a partir de las luchas de los(as) sujetos, con el objetivo de observar más allá de la normatividad ya institucionalizada y aceptada en el discurso de DH.

Es como, este enfoque orientado hacia las y los actores conlleva a un acercamiento a las condiciones que ponen en relieve y le dan énfasis los(as) propios actores inmersos(as) en estas contiendas. Y es que la perspectiva orientada a los actores está basada

en el reconocimiento de que los derechos se van conformando a través de las luchas mismas, las cuales a su vez muestran la interpretación de lo que las propias personas consideran que se merecen. Implican una aproximación a las necesidades, los derechos y las prioridades marcada por las experiencias concretas de los actores particulares involucrados en las luchas en cuestión y que se benefician directamente de ellas (Nyamu-Musembi, 2002:37).

Para poder tener un acercamiento a la construcción del ser y quehacer que cada sujeto(a) defensor/defensora de derechos humanos desarrolla es necesario partir de los discursos de cada uno(a) de ellos(as), ya que es a partir de estos discursos donde se ve el potencial transformador del discurso. Y es que, cuando los sujetos problematizan para qué sirven los DH y para quiénes funcionan estos, pasan por un proceso de acción que les permiten apropiarse del discurso de DH, reinterpretar la institucionalización de los mismos, darle una forma *ad hoc* al contexto propio y volverlo transformador (Nyamu-Musembi, 2002). En este sentido, pensar estas construcciones desde los actores nos permite observar no sólo el entramado y las contiendas políticas desde las instituciones, sino también nos da la posibilidad de acercarnos a las visiones y perspectivas que devienen de la lucha de los(as) propios(as) sujetos y cómo se auto-conciben a partir de éstas.

Se intenta pues, tener un acercamiento a esta construcción individual o colectiva del(a) DdDH a partir de dos procesos específicos: el primero, que implica observar los procesos de iniciación como DdDH y las formas de organización y defensa de los(as) DdDH en Capulálpam de Méndez; y el segundo, que es la influencia de la forma de gobierno de la comunidad (SNI) en éstas formas de organización y defensa.

LA COMUNALIDAD PARA EL ANÁLISIS DE LOS SISTEMAS NORMATIVOS INTERNOS

Oaxaca es un estado que cuenta con dos formas de elegir a sus representantes de gobierno: por Partidos Políticos y por Sistemas Normativos Internos¹³². Así, de los 570 municipios 417 pertenecen al segundo régimen. Por ello, el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca¹³³ (CIPPEO) ha definido los Sistemas Normativos Internos como aquellas normas orales o escritas, instituciones –simbólicas y reales– y procedimientos que todas las comunidades (indígenas y no indígenas) en su carácter de municipio consideran como legítimas y vigentes, y que son aplicadas en el desarrollo de su autogobierno sobre todo en aquellas actividades que tienen que ver con la elección o designación de los cargos y servicios dentro de la comunidad, que incluye la elección y nombramiento de sus autoridades del gobierno municipal, así como el arreglo de los conflictos internos que no sean competencia propiamente del Congreso. Es decir, el CIPPEO considera como válidas aquellas disposiciones intra-comunitarias para la elección de los representantes y con ello, las formas para autogobernarse.

En este sentido, recordando que los SNI anteriormente eran conocidos como Usos y Costumbres, Vázquez (2011) plantea que cuando se habla de usos y costumbres como forma de gobierno hay un sentido peyorativo en el término, de ahí que proponga el de comunalidad que implica que el ser individual se fusione a un ser colectivo que participa de las fiestas, tiene una estrecha relación con el territorio y es parte de las actividades propias del poder. Además el autor enfatiza que es la comunidad la que se encarga de diseñar sus propias reglas a través de un sistema propio oralmente transmitido, y en donde la Asamblea General funge como la máxima instancia en la que se deciden los cargos y funciones. Podemos observar que existen varios componentes comunes que se muestran en ambas concepciones, pero sobre todo se enfatizan en lo propuesto por Vázquez. En principio, la transmisión generacional de éstas formas de organización, además son éstas las que son consideradas como válidas y se cumplen dentro del territorio; en segundo lugar, existe una organización ancestral que define las formas de organización política; en tercer lugar, hay un territorio al que se está sumamente ligado; y por último, se encuentra un sentido de abandono del yo que se crea y recrea a partir de lo colectivo.

Estos elementos dan pie a observar los Sistemas Normativos Internos o Usos y Costumbres a partir de la comunalidad que puede definirse como la esencia de la vida en la comunidad y que se traduce en el accionar de la misma. Y es que, la comunalidad

Es el pensamiento y la acción de la vida comunitaria [...] Es suma de valores de intercambio hacia adentro y al exterior; integra a la individualidad pero es algo más que la suma de individualidades [...] es autoridad pero es algo más que poder en tanto decisión consensual. Se enfrenta al poder externo en campos diversos de confrontación: en la educación, en la tecnología, en la religión o en la fiesta (En Fuente y Barkin, 2013:135).

La comunalidad está compuesta por cuatro elementos básicos: el territorio, que incluye los suelos, los bosques, el agua, las costas y todos los recursos naturales de la comunidad, así como todos los centros de ritos o sagrados, este territorio se posee en común a diferencia del ámbito urbano que es propiedad individual, es la figura materna de todas y todos; el poder comunal que se observa en el consenso en la asamblea para la toma de decisiones; el trabajo comunal, que es una forma de servicio gratuito y que implica

¹³² Anteriormente, los Sistemas Normativos Internos eran conocidos como Usos y Costumbres (Castro, 2005). Es a partir de la modificación al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO) realizada en el 2012 que su denominación cambia a Sistemas Normativos Internos.

¹³³ Esto está establecido en el artículo 255, libro sexto.

un grado de reciprocidad para y con la comunidad; y el disfrute comunal que puede ser también visto como el trabajo realizado en colectivo con fines de recreación como las fiestas patronales, las fiestas familiares o cualquier tipo de fiesta comunitaria (Maldonado, 2000; Díaz, 2007). Es el trabajo solidario y colaborativo lo que atraviesa a los cuatro elementos propuestos. Y es que,

Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La “comunalidad” –como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual– descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta) [...] La comunalidad es lo que nos explica, es nuestra esencia, es nuestra manera de pensar; será en función de ella que logremos definir nuestro pensamiento o nuestro conocimiento en todas las áreas o temáticas que resulten necesarias desarrollar o difundir (en Maldonado, 2000: 19).

Como elementos que complementan a la comunalidad se encuentran la lengua, la medicina, los diversos sistemas de distribución e intercambio, la cosmovisión y los sistemas de valores (Maldonado, 2000). Con todas estas unidades se puede decir que el SNI forma parte de los elementos esenciales de la vida en comunidad que se explica a partir de la comunalidad, y que no puede ser entendido únicamente como una forma de elección de representantes, sino como toda una cosmovisión y sistema de valores que le dan sentido tanto al ser comunitario como al sujeto que pertenece a la comunidad.

CAPULÁLPAM DE MÉNDEZ: ¡DEFENDAMOS NUESTRO TERRITORIO!

Capulálpam de Méndez es una comunidad de ascendencia zapoteca localizada en la Sierra Juárez del estado de Oaxaca. En ésta comunidad se ha realizado la extracción de minerales en La Natividad desde hace doscientos años, sumando casi un millón de onzas de oro y 23 millones de onzas de plata extraídas en este lapso de tiempo. Sin embargo, para 1993 la compañía minera La Natividad realiza algunos ajustes pues la beta principal estaba en descenso y esto trajo una caída en la producción; bajo este pretexto es que despiden a un número considerable de trabajadores. Sin embargo, una vez clausurados los trabajos llega a Capulálpam la empresa Asarco de capital extranjero, quienes realizan trabajos de exploración en la parte norte de esta comunidad empero estos trabajos no son consultados ni informados a la comunidad. Para el año 2002, el gobierno de México le otorga a la Continuum Resources Ltd, empresa canadiense, cerca de 54,653 hectáreas dentro de las que se encuentran una parte del territorio de ésta comunidad (López y Rivas, 2013).

En el 2002, la compañía minera La Natividad tuvo un acercamiento con la comunidad para solicitar la autorización para verificar los resultados de las primeras investigaciones realizadas ahí sin embargo, la asamblea comunitaria niega dicha autorización. En el 2004 esta empresa insiste en la necesidad de explotar los recursos minerales de oro y plata en La Natividad, pues han encontrado nuevos yacimientos justo en la “Y” de los Sabinos, el último manto freático que provee de agua a la comunidad. A partir del 2005 inician las movilizaciones sociales y políticas contra La Natividad y su filial canadiense Resources Ltd. (en Fuente y Barkin, 2012), en lo que ellos(as) han denominado “por la defensa de nuestro territorio: No a la minería”.

(RE) CONSTRUYENDO A LOS(AS) DEFENSORES(AS) DE DERECHOS HUMANOS DE CAPULÁLPAM DE MÉNDEZ

A diferencia de algunos(as) DdDH en el resto del país, los(as) habitantes de esta comunidad iniciaron en la defensa de derechos humanos a partir de la amenaza al medio ambiente que implica la extracción a cielo abierto. Como lo menciona un miembro del Consejo de Caracterizados¹³⁴:

Mire, es que esto es así. Nosotros nos empezamos a dar cuenta que algo ya no andaba bien porque los campos empezaron a secarse, pos imagínese, estamos acostumbrados a ver todo verde y de repente seco, seco, pos no. Por eso empezamos a inquietarnos, la gente, ya ve, la gente fue la que le empezó a hacer ruido. Por eso cuando la minera empezó con que iba a ponerse a barrenar ahí en Los Sabinos pos nos empezamos a mover.

La Asamblea comunitaria mandó a realizar estudios sobre el impacto ambiental y social que pudiera tener la explotación masiva a cielo abierto de minerales en su territorio, donde se asesoraron de especialistas residentes de la comunidad y de fuera, entre ambientalistas, sociólogos, abogados, entre otros. Una vez con los resultados, la Asamblea Comunitaria decide una vez más negar los permisos para la exploración y posible extracción de minerales en sus territorios. Así lo comentan:

Nosotros nos dimos cuenta que nos íbamos a quedar sin agua. Y nos decían que nos traían el agua de dónde fuera, pero ¿usted cree que la iban a traer? ¡Pos no, oiga! Si mire pa'allá son puros cerros ¿cómo la iban a traer? Nosotros sabemos que sin agua nos quedamos sin vida y no queremos... y mire pos nos preguntaron, pos les dijimos “no, no los queremos”, y no los queremos.

A partir de la resolución de la Asamblea Comunitaria en contra de los trabajos mineros inician una serie de acciones para que la concesión sea retirada. En este sentido, estos(as) defensores(as) de derechos humanos pueden ser considerados como DdDH emergentes y es que, su proceso de iniciación fue motivado por la afectación directa traducida en una violación a los derechos humanos, en este caso el derecho al medio ambiente. Podemos tener un acercamiento a esto a partir de lo conversado, por ejemplo:

Mire, la Asamblea lo decidió y nos tocó estar, a todos, porque aquí no hay con que no quiero, cuando te toca, pues te toca. Y lo hicimos, estuvimos en los bloqueos, en las reuniones, hemos estado en los foros. Te toca. Mire, yo creo que si no nos unimos todos en la defensa del territorio, de nuestros recursos naturales, del agua, de nuestros bosques, nos quedamos sin nada y esto es nuestra casa ¿y qué hace uno con su casa? Pos la cuida.

No obstante, al cuestionarles sobre su identificación como DdDH existe un rechazo a reconocerse como tales. Es decir, hay una conciencia sobre la labor realizada en pro-defensa del territorio, que se entiende en la defensa de su derecho a un medio ambiente sano así como al respeto de su identidad cultural y de auto-determinación, pero no consideran que estén o hayan realizado un trabajo de derechos humanos. Así lo menciona uno de los miembros del Cabildo Municipal:

Nosotros nos acercamos con algunas organizaciones de derechos humanos como el Centro Pro y algunas otras se nos acercaron a nosotros. Nos empezaron a hablar sobre los derechos humanos y empezamos a difundir la información al resto de la comunidad. Pero nosotros no hacemos propiamente trabajo de defensa de derechos humanos, nosotros no documentamos casos ni nada por el estilo, nosotros lo que hacemos es defender nuestra tierra, para que ya no la contaminemos más, para que nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos puedan seguir viviendo, que la vida no termine acá en el pueblo.

¹³⁴ El Concejo de Caracterizados es el órgano que sirve como filtro para las cuestiones que se llevan ante la Asamblea Comunitaria, aunque depende y se somete a la voluntad de ésta última. Está formado por todos los antiguos servidores del pueblo como los presidentes municipales y los comisariados de bienes ejidales; funge como un Concejo de Ancianos.

Esto contrasta con lo que expresan en foros o encuentros, donde se ve una apropiación del discurso de derechos humanos, por ejemplo:

En Capulálpam de Méndez hemos denunciado desde el 2006 graves afectaciones al territorio comunal, a acuíferos y manantiales, a los ríos Capulálpam y Grande, así como a áreas que aportan agua y vida a la comunidad [...] también hemos denunciado graves violaciones a nuestros derechos reconocidos en la legislación nacional e internacional, en los casos en que inversiones para la explotación del subsuelo ponen en riesgo la vida de las comunidades (en Matías, 2013).

Por otro lado, analizando sus formas de organización¹³⁵ se puede ver que ésta al interior de la comunidad está dada en función de lo que se consense en la asamblea. Es decir, es la Asamblea Comunitaria, como máximo órgano en la que participan todos (y en algunos casos todas), donde se ha decidido qué acciones se han de realizar, delegando responsabilidades a diversos miembros de la comunidad y poniendo como líderes de las acciones a las autoridades municipales es decir, a los miembros del cabildo municipal.

De tal suerte que, una vez rectificado el rechazo a la minería, las acciones que se propusieron fueron la creación del Comité Prodefensa de los Recursos Naturales con el objetivo de dar seguimiento a las denuncias presentadas¹³⁶; además, se acordó realizar un bloqueo en el cruce, una de las entradas más importantes a la ciudad de Oaxaca, con el objetivo que sus demandas fueran escuchadas, atendidas y resueltas por el ejecutivo estatal y las dependencias federales; a la par fueron emprendidas acciones legales a través de denuncias ante la Procuraduría Federal al Ambiente y la Comisión Nacional del Agua; y por último se formalizó la demanda contra la compañía mineral La Natividad por los estragos ecológicos ocasionados a la comunidad. Asimismo, han participado y organizado foros donde se han socializado las estrategias y las formas de accionar, el último realizado en enero del 2013 en este municipio, llamado “Encuentro de Pueblos de Mesoamérica, Sí a la vida, no a la minería” (Matías, 2013).

CONCLUSIONES

El objetivo que perseguía este texto era observar cómo se construye el ser y quehacer de los(as) DdDH en Capulálpam de Méndez. Para poder cumplir con ello se observaron los procesos de iniciación en la defensa de derechos humanos de los (las) DdDH, las formas de organización y la influencia de los Sistemas Normativos Internos en estas formas de organización. En este sentido se tiene como primer hallazgo que los(as) DdDH tienen necesidad de iniciar labores de defensa de derechos humanos ante el riesgo de mayores afectaciones a sus recursos naturales imprescindibles, lo que los(as) convierte en DdDH emergentes, y es que este tipo de DdDH surgen porque ven afectados sus derechos humanos. Sus acciones pretenden evitar que se sigan cometiendo acciones violatorias y haya visibles mejoras en el disfrute de los DH que están defendiendo.

Como segundo hallazgo se observa en que los(as) DdDH en Capulálpam de Méndez no se asumen como DdDH. Esto no es casual. En nuestro país pareciera que sólo está reconocido y asumido el trabajo de defensa de derechos humanos a aquellos(as) DdDH que pertenecen a alguna Organización No Gubernamental ya sea nacional o internacional y que, dentro de sus acciones se encuentra el litigio estratégico, documentación y

¹³⁵ Cuando se habla de formas de organización son aquellas maneras que tiene la comunidad para organizarse al interior y que incluye las acciones emprendidas.

¹³⁶ Actualmente dicho comité ya no existe. Las acciones realizadas por el Comité Prodefensa de los Recursos Naturales pasaron a ser obligación del Comisariado de Bienes Ejidales.

acompañamiento de casos de defensa de derechos humanos, el cabildeo, entre otros. Es decir, para estos(as) defensores(as) de derechos humanos sólo son DdDH aquellos(as) que tiene un cierto grado de *expertise* y están institucionalizados (López y Vázquez, 2012).

Por último, la organización para la defensa de derechos humanos se realiza por medio de la Asamblea Comunitaria. Es decir, es la Asamblea quién determina cómo y cuándo se va a accionar, distribuyendo las diversas tareas en diferentes ciudadanos/ciudadanas y apoyándose en diferentes y diversos actores externos. Lo que llevaría al siguiente punto: se puede hablar no de la influencia, sino del protagonismo que tienen los Sistemas Normativos Internos como forma de organización en la defensa de los derechos humanos, y es que en los SNI vemos la práctica de la comunalidad en dos aspectos importantes: el del poder comunal y el disfrute comunal. Además, evidentemente los/las ciudadanos (as) defenderían su territorio pues este es el lugar donde se desarrollan todos los demás aspectos.

En este sentido, los(as) defensores de derechos humanos de Capulálpam de Méndez construyeron su ser y quehacer a partir de la amenaza de perder sus recursos naturales con lo que se da la emergencia; luego inician una serie de movilizaciones para frenar las exploraciones donde se da un primer acercamiento con diversos actores sociales y políticos entre los que se encuentran DdDH que pertenecen a ONG, de este acercamiento hay una apropiación del discurso de derechos humanos aunque son estos(as) mismos(as) DdDH de la comunidad los que rehúsan a considerarse defensores(as) a pesar que de *facto* realizan acciones para promover y procurar los DH, tal como lo indica la Declaración de Defensores de Derechos Humanos. Un elemento sustancial que hay que explorar en las formas de construcción de la identidad y de las formas de organización es que hay un sentido ampliamente colectivo. Es decir, los y las defensoras de DH no se construyen como entes individuales, su ser y quehacer eminentemente creado y recreado con las y con los otros. Hecho que, en comparación con algunos otros casos como el de Ciudad Juárez donde hay una apropiación del discurso y del acción a partir de un yo, evidencia otras formas de ser DdDH.

Todo esto se explica a través de la categoría epistémica de la comunalidad, elemento integrador, simbólico y explicativo que da cuenta de lo significativo que es para los habitantes de Capulálpam de Méndez lo decidido y consensado en la Asamblea Comunitaria, donde no sólo se recibe órdenes sino que se es parte de esa dar y recibir lo que implica un profundo sentido de pertenencia y responsabilidad hacia y con la comunidad.

Referencias

- Barkin, D. y Fuente, M. (2012). Soluciones locales en la construcción de la justicia ambiental. La comunalidad frente a los procesos de concesiones en territorios indígenas, en *Memoria de Congreso ALASRU*.
- Brigadas Internacionales de Paz (PBI) (2011) *Tierra Minada: la defensa de los derechos de las comunidades y el medio ambiente en México*, Boletín Informativo del proyecto México, México: PBI.
- Cárdenas, J. (2013) La minería en México: despojo a la nación, en: *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, Núm.28, enero-junio 2013.
- Estévez, A. y Vázquez, D. (2010). *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*, México: FLACSO-México.
- Esquivel, E. (2013) La minería en México, un negocio para pocos, en SDPnoticias.com, del 8 de mayo de 2013 en URL: <http://www.sdpnoticias.com/columnas/2013/05/08/la-mineria-en-mexico-un-negocio-para-pocos>

- Fuente, M. y Barkin, D. (2013). La minería como factor de desarrollo en la Sierra Juárez de Oaxaca. Una valoración ética. En *Revista Problemas del Desarrollo*, Núm. 172, enero/marzo 2013, pp. 123-144.
- López, J. (2013). Los derechos humanos en movimiento: una revisión teórica contemporánea, en: *Espiral*, Vol. XX, núm. 56, Enero/Abril de 2013, pp. 9-37.
- López Bárcenas, F. y Eslava Galicia, M. (2011) *El mineral o la vida. Legislación y políticas mineras en México*. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C.
- López Hernández, O. y Vázquez Valencia, L.D. (2012) *Construcción subjetiva de las y los defensores de derechos humanos en contextos de violencia: una mirada desde Ciudad Juárez*. México: Flacso-México, Tesis inédita de maestría.
- López y Rivas G. (2013). La magia de Capulálpam de Méndez, Oaxaca, en *La Jornada*, URL: <http://www.jornada.unam.mx/2013/01/18/opinion/024a1pol>
- Maldonado Alvarado, B. (2000). *Los indios en las aulas: Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México: Centro INAH.
- Matías, P. (2013). Organizan foro contra proyectos mineros, en Oaxaca, en *Proceso*, URL: <http://www.proceso.com.mx/?p=330647>
- Nyamu-Musembi, C. (2002) Towards an actor-oriented perspective on human rights, en *IDS Working Paper*, núm. 169, October.
- Rajagopal, B. (2005). *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*, Bogotá: ILSA.
- Rodríguez García, A. Mineras canadienses: Ejemplares en su país, corruptas en México, en *Proceso*, 19 de diciembre de 2013, en URL: <http://www.proceso.com.mx/?p=360785>
- Secretaría de Economía (2014) *Estadísticas y Estudios del Sector*, en URL: <http://www.economia.gob.mx/comunidad-negocios/mineria/estadisticas-y-estudios-del-sector>
- Stammers, N. (2009) *Human Rights and Social Movements*, Londres: Pluto Press.
- Tlachinollan (Centro de Derechos Humanos de la montaña) (2013) *Defensa del territorio contra la minería*, México: Tlachinollan.

El camino a la salud/ mänääjätjü¹³⁷: la educación intercultural en niños. Comparación entre el modelo de salud indígena (Venezuela) y mestiza (México)

Myrna Carolina Huerta Vega

I. Introducción

*Reconciliar al mundo es demasiado ambicioso,
Pero al menos se puede formar a los niños
Para ser respetuosos
Hacia las diferencias,
Que son lo único que nos permite aprender.
Si todos fuéramos iguales,
No podríamos ofrecernos nada unos a otros.
(Yehudi Menuhin)*

¿Podremos vivir juntos en un mundo que, al promover el acercamiento y encuentro de culturas, da lugar a mezclas desiguales? Gimeno (2011) expone este cuestionamiento para reflexionar sobre conceptos claves como lo son educación intercultural, salud, enfermedad, cuerpo, multiculturalismo y globalización. Estas nociones son los ejes rectores de este trabajo que abordará ideas relativas como la diversidad así como del pluralismo dentro de la educación desde una dimensión multicultural en niños que están siendo formados en dos modelos de salud: el primero, niño educado para chaman con abuelos y bisabuelos practicantes del modelo en salud indígena en la comunidad étnica piaroa en Puerto Ayacucho, Venezuela y un segundo niño con padre médico con especialidad en urología en Guadalajara, Jalisco, México.

Es importante subrayar que Latinoamérica se caracteriza por ser multiétnica, multicultural y multilingüe. La riqueza de sus contrastes, su diversidad se combina con avances políticos y económicos - es evidente la creciente importancia de la sociedad económica- la globalización, la mundialización, desafíos sociales derivados de la heterogeneidad y condiciones de extrema pobreza, desigualdad y rezago (Brunner, 2000, Stavenhagen, 2012). Este contexto abre camino a otros modelos de salud, como lo es en este caso, el referente indígena en donde a partir del contexto que representa Latinoamérica relacionada con la

¹³⁷El idioma piaroa pertenece a la familia sáliva. Mänääjätjüsignificacaminos a la curaciónporque no existe en su vocabulario la palabra saludnisanosóloenfermo (na'achü) o curar (äjätjü).

diversidad y sensibilidad por expresiones alternativas de educación, salud y de religiosidad dentro de un mundo globalizado que ha despertado una fascinación por la búsqueda espiritual ligada a los valores de la naturaleza, lo ancestral, lo puro, la magia, el esoterismo, la sanación alternativa, etcétera. A partir de los años 80's, esta nueva sensibilidad new age o nueva era ha entrado en interacción con diversas tradiciones médicas y religiosas sincréticas y étnicas y ha contribuido a que éstas sean reinterpretadas a partir de una matriz holística, ecléctica y universalista basadas en los rituales de sanación (De la Torre, 2012).

Esto explica el trasfondo de este proyecto con aproximación multicultural. En donde la educación requiere de nuevos enfoques en donde lo *trans e inter* cultural son imprescindibles para el enriquecimiento cultural mutuo a partir de la diversidad como una oportunidad no como un obstáculo. Se considera que la educación intercultural es clave para comprender cómo se educa para sanar a partir de dos modelos en salud de los que forman parte la medicina tradicional indígena y la alópata occidental. Este estudio será abordado desde la línea de educación en salud lejos de una perspectiva médica sino desde una dimensión sociocultural.

Planteamiento del Problema

El objetivo de este trabajo es comprender a partir de un estudio comparativo las representaciones y valoraciones que se articulan en dos modelos de salud diferentes y su relación con la educación intercultural en dos niños latinoamericanos: piaroa y mestizo. Es decir, explicar desde la lógica cultural lo que da sentido a las acciones de los piaroas en comparación a las prácticas en salud occidentales, fundamentalmente, con respecto a sus enfermedades y a las formas de sanarlas dentro de un contexto multicultural.

Se pretende reflexionar sobre el tema de la cosmovisión de la comunidad piaroa y tratar de entender y explicar el significado que tienen los símbolos rituales y las mismas deidades como el yopo¹³⁸ y su relación cosmológica con el origen del mundo –entre otros elementos culturales- como el conocimiento antropológico de la magia y el ritual de curación, tan proclive a romantizar las culturas indígenas y su cosmovisión y a sacar de su contexto histórico prácticas culturales como la sanación mediante terapias espirituales. De la misma forma que cuestionaremos tanto las bases metodológicas de la acción occidental sus perspectivas científicas de la forma de acercarse a la salud-enfermedad a través del cuerpo.

Es así que se pretende entender cómo estos niños se desarrollan en un proceso educativo no tradicional que interactúa con el “tradicional” asisten a una escuela pero también viven un aprendizaje en su comunidad a partir de cultura (lengua, tradiciones, música, oralidad) cosmovisiones en donde se conjugan elementos centrales como el Estado, una era globalizada e hibridaciones culturales, los rituales (Appadurai, 1996, Canclini, 2010, Gimeno, 2011, Martín Barbero, 2012).

Este trabajo propone la premisa que plantea la inexistencia de purezas en ambos modelos pues están mediados por los efectos polarizadores del neoliberalismo económico, por las tecnologías de comunicación y por las industrias culturales que se proyectan a escala mundial. Un principal rasgo de la posmodernidad es la globalización cultural, cuyos flujos acortan las distancias entre-culturales, y crean nuevos hibridismos interculturales, ya sea mediante los flujos migratorios campo-ciudad o Sur-Norte (Boaverntura, 2010); o por los flujos masivos del turismo cultural que oferta las tradiciones religiosas como exótico y esotérico, o a

¹³⁸Yopo (Anadenanthera peregrina) http://es.wikipedia.org/wiki/Anadenanthera_peregrina Se que tiene un compuesto o sustancia química que es el DMT <http://es.wikipedia.org/wiki/Dimetiltryptaminay> que al ingerir de esta planta ya sea por medio oral, Inhalado o Fumado se tiene un "Trip" o viaje muy similar al de el LSD

través de la circulación de bienes culturales (vía las mercancías) que son puestas a disposición por industrias mundiales; o por la intensa difusión global de mensajes en los medios electrónicos de comunicación; o por las novedosas formas de contactar y tejer redes en la urdimbre del internet, e incluso por la circulación mundial de agentes cosmopolitas que recorren las redes new age en búsqueda de nuevas experiencias de lo sagrado y de la vivencia espiritual en búsqueda de la salud física y espiritual; tejiendo circuitos que conectan a las culturas tradicionales y populares con redes globales (De la Torre, 2012, Gimeno, 2011).

Esta premisa parte de dos ideas básicas: una que cualquier práctica médica o simplemente curativa debe ser entendida como una práctica situada, es decir, producida y reproducida en contextos sociales específicos. Lo que lleva a reflexionar sobre el concepto que rige este trabajo la interculturalidad para comprender las representaciones y percepciones que ambos niños construyen sobre salud-enfermedad en sus ámbitos de crecimiento y formación. La segunda es entender que la educación intercultural está presente en la formación de los dos niños; En el niño piaroa a través de su formación basada en sus saberes a partir de la preparación y consumo de yopo suplanta sagrada; La cual forma parte de su cosmovisión como medio para sanar. Mientras que el niño mestizo, hijo de padre médico, se pretende describir el cómo se está educando en relación a la forma de entender el proceso de salud a partir de su alimentación, hábitos de higiene, formas de entender el cuerpo mediante la visión de la salud occidental.

La decisión teórica-metodológica de incluir un niño piaroa que se está formando para ser chaman y heredero de la tradición medicinal indígena y un niño mestizo que vive con su padre médico alópata es, precisamente, por el sentido de comparar los procesos educativos entre ambos y contrastar sus percepciones sobre salud, enfermedad basados en modelos de salud distintos dentro de un contexto multicultural.

Por lo tanto la pregunta rectora de este estudio es: *¿cómo los dos niños diseñan estrategias para transformar el significado de la salud-enfermedad en su proceso de educación intercultural en sus comunidades y familias dentro de un contexto multicultural?* De la cual se desprenden los siguientes planteamientos específicos: *¿qué papel juegan las relaciones de género, etnicidad, edad, lengua en el proceso educativo?*, *¿cuáles son las diferencias y similitudes entre estos dos niños con respecto a las representaciones de la salud, enfermedad, cuerpo?*, *¿cuáles son los contextos educativos y sociales en las que ambos infantes aprenden a sanar?*

Preguntas que sirven para aclarar lo anterior: *¿cuál es la relación de la familia y la comunidad de estos niños ante este proceso educativo intercultural?*, *¿cuál es el sentido de salud-enfermedad que ambos infantes construyen a partir del contexto multicultural?*, *¿de qué manera se hibridizan o se interculturalizan ambos modelos en estos niños en contextos contrastantes?*, *¿cómo estos niños mediatizan sus juegos, sus formas de entender el mundo a partir de conceptos como educación y salud?*

Son estas reflexiones las que van armando un planteamiento aún en construcción en donde a partir del siguiente esquema propuesto por Cifuentes (2011) se pretende explicar cómo visualizamos el proceso de educación intercultural a través de dos modelos en salud en dos niños con diferentes orígenes étnicos.

Universo de estudio:

a) Rango de edad: La fase etaria del niño indígena y mestizo con los que se trabajará es de 7 años ya que es cuando ingresan a la educación básica. Lo que la UNICEF (2013) denomina como la “Edad Escolar” etapa

decisiva en la vida porque es la fase en la que obtienen conocimientos y adquieren experiencias esenciales para desarrollar su capacidad como seres humanos.

b) Los niños con los que se ha establecido contacto para este estudio de corte social hablan su lengua materna y han aprendido el castellano para ingresar a centros educativos.□

c) Ambos niños provienen de una herencia médica importante. El niño piaroa ha sido elegido por el abuelo o chanó¹³⁹ de la comunidad para continuar con la herencia chamanica basada en la preparación de su planta sagrada. Mientras que el segundo es hijo de médico alópata y madre psicóloga con abuelos médicos y asume el querer ser “doctor” cuando sea grande.

d) La decisión metodológica de elegir niños del género masculino es para no incluir la categoría de género como punto diferenciador entre las formas de educar a un niño o una niña dentro de la salud a partir de las diferencias biológicas como el cuerpo y la forma de acercarse a él. Ya que en la tradición piaroa el linaje masculino es el único que puede continuar con las formas de preparar el yopo y sanar a través de él.

En este caso proponemos que los elementos educativos preceden y anteceden al desarrollo de los modelos de salud. Sin embargo, con frecuencia el proceso educativo es intercalado dentro de las manifestaciones culturales en donde intervienen variables como lengua, género, edad, familia, origen étnico y familiar que fueron consideradas para la elección de los dos niños.

II. Estado del Arte: Una mirada académica a la educación en salud dentro de un contexto multicultural.

Este apartado expondrá los referentes académicos que sitúan al tema de la educación intercultural, modelos de salud y la población infantil en el centro de la discusión. Para ello se han organizado en tres ejes:

- a) Educación intercultural: Miradas sobre los procesos educativos a partir de la pluralidad
- b) Modelos de salud: Un tema emergente desde la multiculturalidad
- c) Medicina indígena: rituales de sanación, turismo cultural dentro de un contexto multicultural.

a) Educación intercultural: Miradas sobre los procesos educativos a partir de la pluralidad

Las investigaciones que se incluyen en esta línea encuentran una tensión entre los conceptos de Educación Intercultural Bilingüe, Educación Multicultural y Educación Intercultural además de Educación Indígena que también encuentra espacios en el discurso pedagógico. En este contexto centran su atención en torno al papel del Estado y de la sociedad en generar un sistema educativo, pedagógico, curricular evaluativo, de gestión que tiene como objetivo el responder cuestiones generales, lingüísticas, educativas en general de los pueblos indígenas desde la institucionalidad formal del Estados y sus áreas de actuación y responsabilidad. En donde lo indígena en su relación con el Estado y sociedad constituye el foco principal de preocupación (Williamson, 2004, Schmelkes, 2004).

En este primer acercamiento a los trabajos que forman parte de este eje se destaca que los estudios de índole comparativa se realizan a partir de etnias de un mismo país, estado o región. En esta línea se puede identificar un vacío dentro de la literatura ya que el panorama sobre la educación intercultural no se abre a partir del análisis comparativo entre distintos países y si se realiza lo hacen desde una mirada cuantitativa

¹³⁹Abuelo o patriarca de la comunidad piaroa

que generaliza la situación actual que viven los indígenas y poblaciones rurales en Latinoamérica. En las investigaciones, pareciera, no se han detenido a estudiar los aspectos subjetivos que abrazan a la educación intercultural y a la población infantil desde sus cosmovisiones como etnias heterogéneas que se enraízan en el corazón del continente americano (Vergara, De la Cruz, Alcázar, Hernández, Cortés, Ontiveros, & Carrillo, 2005; Choque, 2007; Davis & Williamson, 2007; Chojoj, 2010; Peña, 2012).

Es así como la visión sobre la educación intercultural de corte comparativo se centra en un país o en una región o en etnias de un mismo estado (Vergara, De la Cruz, Alcázar, Hernández, Cortés, Ontiveros, & Carrillo, 2005) O bien, trabajos que se enfocan en una sola comunidad (Peña, 2012). Estos estudios son importantes porque marcan la pauta de la “Comunidad de Aprendizaje” en poblaciones indígenas y rurales desde una perspectiva multidimensional de un mismo fenómeno: la educación intercultural. Sin embargo, autores como Tedesco (2004) y Mato (2007) invitan a realizar más estudios en donde se visualice y analicen los procesos educativos de casos particulares en América Latina desde el paradigma holístico-interpretativo a partir de estudios binacionales (González, 2012).

b) Educación en salud¹⁴⁰: Un tema emergente desde al multiculturalidad

La literatura sobre los estudios sobre educación en salud es abordada, mayoritariamente, desde la antropología médica y por ende en las ciencias sociales pero Di Pardo & Menéndez (1996) observan que la educación en salud recibe poca atención. Y esto se ve reflejado en la escasas de trabajos académicos que la aborden desde área de conocimiento como lo es la educación. Sin embargo, los estudios han demostrado cómo la clase social, el género, raza/etnia son factores que afectan a los resultados de salud individuales y sociales además de desigualdades estructurales que configuran nuestra capacidad para imaginar y alcanzar la salud (Menéndez, 1981).

Ante este contexto resulta emergente repensar y reorientar la educación en salud. El trabajo de Schaffer (2005) reconoce que este campo disciplinario no se ha asumido de manera transversal ni multidisciplinar ya que el tema de la salud se imparte en sus instituciones educativas y familiares de manera general a los individuos. Y lo más grave es que se asume de maneras distintas el abordaje de aspectos como: hábitos, actitudes, también quizás, por una concepción distinta de enseñanza-aprendizaje. Briggs (2005) asume que poco a poco se ha replanteado la contribución desde una perspectiva crítica de la educación en salud, a lo largo de los últimos 30 años, el cual establece que la medicina debe de ir más allá de lo que es observable para profundizar en factores sociales, políticos, biológicos que configuran la salud, la enfermedad y su distribución social (Estrada, 2001).

c) Medicina indígena¹⁴¹: rituales de sanación, turismo cultural y religiosidad dentro de un contexto multicultural

Esta tercera línea de estudio se centra en trabajos que han abordado el tema de la medicina indígena desde los rituales de sanación, consumo de plantas sagradas como parte de actos religiosos y/o espirituales. En donde los estudios coinciden que desde esta perspectiva la enfermedad es observada como infortunio que deberá de ser curado a partir de un acto divino y/o espiritual (Hernández, 2007, Vallejo, 2006).

¹⁴⁰La OMS (2012) Define a la educación en salud como un proceso educativo donde se transmiten los diferentes conceptos necesarios para mantener la salud en donde se enfoca a los médicos.

¹⁴¹No se considera alternativa porque de acuerdo con autores como Briggs (2005) Menéndez ésta se relaciona con homeopatía o acupuntura y no se relaciona con las tradiciones indígenas por lo que el término correcto es el de medicina indígena.

Es así como en estas investigaciones se integran conceptos como modernidad y globalización para estudiar las diversas formas locales de conocimiento médico como la herbolaria en donde se afirma que la cosmovisión urbana surgida entre la clase media alta y alta que consolida los imaginarios sobre el valor y la importancia de los conocimientos médicos indígenas como la herbolaria, sanaciones, temazcales, rituales que son ubicados en una dimensión llamada sobrenatural (Flores-Alarcón, 2004, Hernández, 2007, Ayora, 2010).

Los trabajos que se incluyen en esta línea abordan la problemática originada debido al cruce de culturas, donde la globalización y la modernidad se manifiestan con modalidades teñidas de tintes locales, al mismo tiempo que la cultura local se articula y resinifica por el contacto con los procesos globales. Así, al final podemos afirmar, junto con los autores, que en el presente siglo se observan culturas híbridas; o quizás sería más adecuado hablar de procesos permanentes de hibridación cultural, en virtud de que en ningún momento se llega a “un resultado”, sino que cada momento genera una siguiente etapa de cambio y de recreación de significados culturales a través del intenso contacto y de los múltiples canales de comunicación. Sin embargo, en la cultura no todos los cambios fluyen con facilidad; es por eso que también se analizan en estos trabajos de investigación las resistencias o las inercias culturales experimentadas tanto en la vida privada como en la pública, que llevan a “cristalizar” contradicciones entre *ethosculturales* distintos, generando conflictos que no logran resolverse (Fajardo, 2007, Casillas, 2009, Loraine & Mendoza, 2010).

A partir de la revisión de los artículos académicos que forman parte de estas tres líneas de estudios se puede inferir que estos dos modelos de salud forman parte de la realidad social. Y, es aquí en donde se pretende sumar esta investigación. Ya que en esta primera fase de construcción del estado del arte ha permitido identificar que los trabajos que se centran en la formación educativa en niños y/o adultos que se están formando como curanderos o médicos son escasos y, generalmente, abordados desde las ciencias de la salud. Por lo que este trabajo es pertinente en el sentido que hace falta trabajar la parte social dentro del campo de la educación relacionada con salud; ya que si bien el modelo de salud occidental y el indígena parten de modelos epistemológicos diferentes, buscan un mismo fin, lo que se podría denominar la “sanación” o “curación”. Este particular marco epistemológico permite que desde la teoría del conocimiento de educación intercultural se les pueda a ambos modelos cuestionar y comparar en las formas en cómo se educa a estos niños para alcanzar desde sus campos la salud.

III. Conceptos Teóricos:

Es importante iniciar la reflexión de los conceptos teóricos en los cuales se basará este estudio:

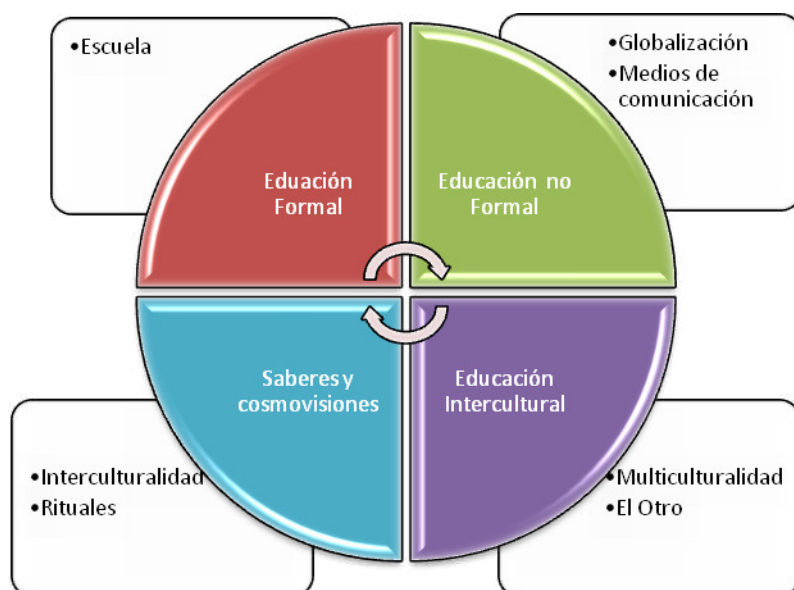
- a) Educación intercultural
- b) Diálogo
- c) El otro

Estos términos rectores es necesario ubicarlos dentro de una dinámica en donde la globalización cultural se considera transversal y que a su vez favorece las hibridaciones. Pues como lo afirma Jesús Martín Barbero (2012), en un mundo cada vez más estrecho, y a la vez cada día más interconectado trae como consecuencia la hibridación cultural lo que implica para Estefanía Capone: “una producción de discursos sobre los orígenes

que permitan reivindicar su nueva adaptación y lejos de perder sus orígenes, raíces las multiplican y las desplazan a otros lugares” (2004, p. 11; En De la Torre, 2012, p. 78).

Y es desde este contexto de educación que se pone el acento en la cultura en donde para entender lo multi se debe definir lo intercultural. Cornelia Giebelero explica como: “Concepto analítico para entender relaciones étnicas y culturales. De ahí que hay un uso de lo intercultural como término de lucha en contra de los sistemas dominantes occidentales” (2010, p.18). A partir de esta mirada surge el entendimiento de lo cultural desde el punto de vista de la “otredad”. El “Yo” se le enfrenta a todo el resto del mundo como extraño, como “no-Yo” o “Él”. De este “Él” se forma un “Tú” gracias a la actuación común. Nace “el otro, la otra”. Queda por último el “Él”, que es simultáneamente “no-Yo” y “no-Tú” (Giebelero 1997/2007). Por lo tanto, mediante la interacción, el extraño “Él” se convierte en el “Tú” del otro mediante el contacto (Giebelero, 2010, p.134).

El “Otro” es un ingrediente esencial dentro de la Interculturalidad que se ha desarrollado en el debate étnico. Siguiendo a Mato (2005) podemos decir que todo lo social es intercultural. La interculturalidad es definida como una disposición para el ser humano que se habitúa a vivir sus referencias de identidad en relación con los llamados “Otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos (Todorov, 1991, Giebelero, 2010, Corona, 2010). Para entender el cómo se está construyendo teóricamente este proyecto se ha diseñado el siguiente esquema en donde se reúnen los elementos en donde los sujetos transitan a partir del eje rector de este trabajo la educación intercultural:



Estas cuatro zonas representan los tipos de educación por las cuales transitan estos niños y a su vez están rodeadas por conceptos que denominaremos esferas en donde junto con cada una de las zonas establecen diálogos, negociaciones que generan conflictos, tensiones, acuerdos por los cuales se va construyendo el proceso de enseñanza-aprendizaje a partir de sus formas de concebir el mundo, el cuerpo, la enfermedad, salud.

De esta manera se puede explicar como cada uno de los niños transita por cada una de estas zonas en donde ellos asumen riesgos, miedos, certezas, desafíos. A partir de la articulación de las zonas entre sí y con las esferas es cuando toma sentido y comienza la interacción entre ellas; es decir, cuando las esferas se separan y comienzan a mutarse entre una zona u otra (Bajoit, 2006). Lo que explica que los sujetos están transitando de un lugar a otro de manera paralela en donde su proceso de enseñanza-aprendizaje está en constante construcción.

En ese sentido es imprescindible reflexionar sobre el concepto de educación ya que como se ha explicado el objeto de estudio se basa en 4 diferentes tipos de educación en los cuales transita el aprendizaje los sujetos:

- a) Educación Formal
- b) Educación No Formal
- c) Educación Intercultural
- d) Saberes y Cosmovisiones

Estas zonas educativas forman parte de este proceso y se interconectan ya sea de manera distanciada o cercana con elementos vitales –globalización, multiculturalidad, interculturalidad, rituales, medios de comunicación, instituciones- lo que afirma que los niños aprenden dentro y fuera de las escuelas. Esto constituye un nuevo reto pues es difícil pensar que cualquier práctica relacionada con la salud estén libres de las mediaciones mercantiles, tecnológicas, mediáticas. La sociedad entera desde la más urbanizada hasta la más nativista se encuentran mediadas por la sociedad global. Esto trae a su vez contradicciones culturales; ya que por un lado es un vehículo del neoliberalismo económico y sus lógicas mundiales y por el otro, la cultura del consumo seduce mediante el hedonismo, el culto al cuerpo, a la belleza, a la salud y al individualismo. Es aquí en esta línea de valores e imágenes en donde se mezclan la multiculturalidad, la educación intercultural con el concepto de enfermedad y salud.

Para lo que es necesario definir el concepto de enfermedad con el que trabajaremos el cual se basa en Susan Sontag quien señaló que la enfermedad adquiere significado mediante el uso de la metáfora, entendida no sólo como una figura retórica, sino también, y sobre todo, como un mecanismo mediante el cual comprendemos el mundo. En la autora puede leerse a la enfermedad como despojada de todo significado:

La enfermedad es el lado nocturno de la vida, una ciudadanía más cara. A todos, al nacer, nos otorgan una doble ciudadanía: la del reino de los sanos, y la del reino de los enfermos. Y aunque preferimos usar el pasaporte bueno, tarde o temprano cada uno de nosotros se ve obligado a identificarse, al menos por un tiempo, como ciudadano de aquel otro lugar (1996, p. 32).

A partir de reflexión nos remitimos a la concepción del modelo de salud occidental donde el sujeto que enferma importa en tanto es el depositario en su cuerpo de la enfermedad, pero no en cuanto sujeto inscrito en un marco referencial determinado (Arrizabalaga, 2000; Devereux, 1973; Foucault, 1966; Geertz, 2005; Seppilli, 2000). Por tanto, el médico se focaliza en el cuerpo, porque es el objeto que utiliza la enfermedad para alojarse. Con relación a esta concepción de la medicina occidental, Clavreul (1983) manifiesta claramente que “el saber del médico es un saber sobre la enfermedad, no sobre el hombre, que no interesa al médico sino como terreno en el que evoluciona la enfermedad” (p. 139). En esto coincide Sontag cuando establece que al cuerpo que se concibe como un campo de batalla en el que se libra un combate encarnizado

del que con frecuencia se sale vencido. La metáfora se utiliza para tres aspectos de la enfermedad: la patología, el tratamiento, y la experiencia del paciente. Se habla de las "células invasoras", del "arsenal terapéutico" de la "valerosa batalla que libra el paciente". Es decir, el cuerpo como un campo de poder (Foucault, 1966; Sontag, 1996).

En el modelo occidental se le da prioridad a la "enfermedad", "al órgano"; mientras que en la salud indígena se trata al ser social que enferma, en un contexto particular. Recordemos en este sentido las palabras de Don Manuel (Banco de la República, 1999), un Shamán del Valle del Sibundoy en Colombia, quien refleja la cosmovisión de médicos indígenas: "El hombre, los animales, las plantas, los ríos, las montañas, los páramos, las lagunas y los astros, participan de una totalidad en la cual todos los elementos tienen vida, tienen espíritu y además se encuentran relacionados a través de las energías que cada uno posee" (p. 5; En Vallejo, 2006, p.41).

IV. Perspectivas Metodológicas

¿Qué significa metodológicamente trabajar educación y rituales de sanación con niños? Dentro de las múltiples respuestas que pueden darse entorno a esta pregunta se puede reconocer en los niños y en las niñas sus infinitas posibilidades de crear a partir de un conocimiento más claro y al mismo tiempo se van conformando social y políticamente a partir de "otros".

En este estudio de corte etnográfico se pretende encontrar-se con ellos a partir de sus lenguajes, familia, comunidad, escuelas, cuerpo, etnia entiendo cómo construyen sus prácticas de salud desde sus contextos y así comprender cómo estos elementos juegan una suerte de mediadores entre los saberes y sujetos (Pinto, 2012). Para así describir a partir de un estudio comparativo como van construyendo sus referentes simbólicos, valoraciones y representaciones de la salud a través de sus propias miradas y la del otro –en este caso la investigadora- a partir de una comunicación dialógica que nos permita entrar a sus mundos y entrelazar las formas en cómo estos niños a quienes se les está educando a través de un modelo en salud específico.

Este conocimiento del sujeto se va entrelazando con otros conocimientos en donde el orden es móvil y no puede determinarse un número de elementos y/o actores que se sumen al proceso de construcción. Como se puede observar en el siguiente esquema:



Este modelo no es fijo se considera móvil y permite visualizar los elementos que, probablemente, conformarán el trabajo etnográfico en donde se considera a los niños como sujetos capaces de construir su realidad y defender sus posturas que están configurando a partir de otro: familia, comunidad, escuela, la investigadora. Todo a partir de una metodología horizontal que permita abordar preguntas sobre cómo van construyendo el sentido de la salud a partir de acciones realizadas por ellos mismos así como para y por otros en la esfera de la educación (Corona, 2010).

En el campo metodológico trataremos de observar ¿cuáles son sus juegos?, ¿cómo es su corporalidad?, ¿cómo es el contacto con los otros? ¿cómo se relacionan con los otros niños y niñas a partir de la salud? Metodológicamente, el uso de la pregunta en la infancia tiene como objetivo preguntar sobre mí pero también sobre el otro. (Ribes, 2012, Corona, 2010). La experiencia de trabajar con la niñez dentro de un panorama multicultural es explicada por Brice (1999) en donde ubica al investigador-etnógrafo como un personaje intrusivo que tiene que adentrarse a sus contextos para poder comprender cómo las emociones, prácticas le dan sentido al mundo de los niños. Y aún más, comenta la autora, cuando se realizan estudios comparativos en dos contextos disímiles pero con un eje rector la educación, en este caso en salud: ¿cómo aprenden los niños a recorrer el camino de la salud?

V. La Reforma Educativa: Agenda pendiente y reflexiones de última hora

De acuerdo con los datos publicados por UNICEF (2012) y OMS¹⁴² (2012) en Latinoamérica los gobiernos destinan entre 1% a 10% del presupuesto a la salud y el 90% de la población rural e indígena no cuenta con ningún tipo de seguro médico y el cuidado de su salud descansa, en su mayoría, en medicina alternativa basada en sus plantas sagradas como parte de su cosmovisión. Asimismo, El Instituto de Medicina (2012) junto con el BM (2012) emitieron una señal de alarma dirigidas a las comunidades médicas y de Salud Pública

¹⁴²La definición que aporta la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 1946 es: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad o dolencia”

en Estados Unidos y países latinoamericanos¹⁴³ titulado: “UnequalTreatment” (2012). En donde sostienen que las minorías de los lugares seleccionados para realizar el estudio –particularmente, afroamericanos, latinos e indígenas-, reciben un tratamiento de peor calidad que el resto de la población. El informe afirma que, recientemente la medicina y la salud pública han empezado a afrontar las “disparidades en salud”. Estas disparidades se ven reflejadas en la concepción de enfermedad así como la explicación de sus causas lo que nos lleva a considerar la interculturalidad como pieza clave para entender el proceso educativo en las diferentes y diversas formas de cómo sanar.

A lo que se refiere a la educación, los organismos indican que pese al impulso que América Latina le ha dado la cobertura y el impulso a este concepto persisten diferencias étnicas. En el nivel básico y más de medio millón de menores indígenas, equivalente a 6.3 por ciento de los niños y adolescentes en edad escolar, no han accedido nunca a la educación formal o la han abandonado sin aprobar ningún año de estudio. La privación en educación afecta a 22.8 por ciento de los niños indígenas en México (llega a 25 por ciento en el caso de las niñas indígenas), cuatro puntos arriba del promedio regional y seis del que afecta al total de la población infantil del país. En Bolivia sólo es 12.3 por ciento, en Perú el 10 por ciento y en el extremo de la lista se ubica Chile y Venezuela, donde sólo es 0.7 por ciento. Por último, México 4 de cada diez infantes indígenas y de zonas rurales asisten a la fase educativa básica. (UNESCO, 2012, OCDE, 2013).

Este contexto habla sobre lo que han expuesto tanto Guillermo de la Peña (2006) y Rodolfo Stavenhagen (2012) a finales del siglo XIX y durante el XX se estableció el mestizaje como medio de construcción nacional e inclusión a la modernidad; en donde la educación sería el principal dispositivo para resolver los problemas ancestrales entre las comunidades indígenas. Sin embargo, se encontraron con problemas como la cultura, la lengua, costumbres, valores y formas de vida han impedido construir una identidad nacional moderna para los indígenas a partir de la visión del mestizaje (Salmerón y Porras, 2010).

En términos generales la educación para los indígenas ha pasado por varios modelos a lo largo de la historia desde la evangelizadora, el mestizaje y/o occidentalizar y la educación intercultural. Desde las políticas públicas apoyadas por el Estado, apuntaban a la homogeneización del país en donde toda la cosmovisión de las diferentes etnias latinoamericanas desaparecerían y se asimilarían las formas de aprendizaje y formas de vida a partir de la modernización. El objetivo de esta visión era convertir a los indígenas en mestizos. Sobre esto coincide Sara Corona (2008) al afirmar que:

La cantidad de la niñez indígena es representativa en Latinoamérica y la labor de la Secretaría de Educación Pública (SEP) durante los más de ochenta años que tiene operando, ha sido castellanizar, alfabetizar y homogeneizar a la población indígena, lo que se refleja en los libros de texto gratuitos que edita y distribuye desde hace varias décadas. Al hacer un recorrido por las diferentes propuestas para la educación indígena durante los periodos de gobierno que han sucedido en la historia de México, no se advierte un interés real por parte de los actores presidenciales por conocer o fortalecer las culturas indígenas; simplemente, han tratado de castellanizarlas, alfabetizarlas y, en el mejor de los casos, brindarles una reducida cantidad de libros de texto traducidos a distintas lenguas, que, finalmente, no responden a las necesidades reales de educación de estos grupos (p.2).

En este sentido se puede afirmar que la escuela produce cambios profundos en contextos rurales e

¹⁴³Bolivia, el 50% del total nacional de la población es indígena, Guatemala el 39%; México, Panamá y Perú representa entre el 11% y el 16%; Costa Rica, Paraguay y Venezuela, entre el 1.4% y el 2.2%; en Brasil, 0.4%, y en El Salvador, menos del 0.2%.

indígenas, en tanto institución que introduce la alfabetización y la palabra escrita, además de otros saberes así como también formas de disciplinamiento social, -en algunos casos en sociedades en las que ha prevalecido la palabra oral-, promoviendo fundamentalmente un uso descontextualizado de la misma. Los materiales impresos constituyen una fuente privilegiada de conocimiento, que no suele ser puesta en cuestionamiento desde este modelo. Podría decirse, en términos de Giroux (1997), que no se deja mucho espacio a la discusión y *negociación de significados*. Esto se percibe en la falta de propuestas de enseñanza que efectivamente promuevan la contextualización de la información y construcción grupal de los conocimientos en el ámbito comunal, a partir de la integración de fuentes diversas de información basadas en la diversidad étnica.

Desde una perspectiva crítica, Giroux (1997) argumenta que no se deja espacio a la discusión y negociación de significados desde un curriculum escolar que reafirma un "modo instruccional dominante" de transmisión de información y confianza acrítica en los contenidos de los libros escolares. Esto es claro cuando las y los docentes y los alumnos y alumnas creen y confían en los libros de texto como fuente de conocimiento, situación ampliamente extendida en las rutinas escolares en donde las imágenes y los contenidos no son representativos de las realidades de los niños y niñas que se convierten en víctimas de la reforma educativa.

Estas realidades en donde se palpa rezago, dominación y discriminación. Mismos que están presentes dentro de las políticas educativas, en la salud así como en las leyes. Casos como el que viven las escuelas Wirraritari en la sierra Norte de Jalisco. En donde los planteles son construidos por los mismos padres de familia en donde no hay internet, ni infraestructura necesaria para educar de manera digna a los niños y niñas indígenas. Sin contar, que el salario de los profesores de las escuelas biculturales son más bajos que el resto de los docentes. En el área de salud; las políticas son centro de polémicas por las condiciones en que las mujeres indígenas que han parido desde las afueras de las clínicas hasta en recepción o, simplemente, mueren en cirugías por no saber leer ni escribir -Caso de Susana Hernández, mujer tzotzil- o como el jornalero, José Sánchez muerto por no ser atendido en las afueras de una institución de salud pública en Sonora. Por último, el caso de Alberto Patisthán, profesor tzotzil, que fue acusado de asesinato y preso por 13 años en donde las irregularidades fueron la constante en este caso (Aristegui, 2013).

Estos casos se suman a muchos otros en donde la condición de vulnerabilidad que representa la pobreza y el analfabetismo forman parte de la vida cotidiana para la población indígena y rural de nuestro país. La marginalidad así como la discriminación reflejada en el acceso a la educación, a los servicios de salud y la forma en que se ejercen las leyes hacen que retomemos los planteamientos de Galeano (1971): ¿hasta cuándo los países latinoamericanos seguiremos acepando los órdenes del mercado como si fueran una fatalidad del destino?, ¿hasta cuándo seguiremos implorando limosnas, a los codazos, en la cola de los suplicantes?, ¿hasta cuándo seguirá cada país apostando al sálvense quien pueda?, ¿cuándo terminaremos de convencernos de que la indignidad no paga?, ¿por qué no formamos un frente para defender nuestros precios, si de sobre sabemos que se nos divide para reinar?, ¿por qué no hacemos frente, juntos, a la deuda usurera?, ¿qué poder tendría la sogá si no encontrara pescuezo?

REFERENCIAS

APPADURAI, A (1996) *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalización*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press.

APPADURAI, A. (2002). Los nuevos territorios de la cultura: globalización, incertidumbre cultural y violencia. En J.

- Bindé (Ed.), *Claves para el siglo XXI*. (pp. 181-306). Madrid: Unesco.
- ARRIZABALAGA, J (2000) *Cultura e historia de la enfermedad*. Barcelona: Bella Tierra.
- AYORA, S.I (2010) *Rutas hacia un camino de la globalización. Consumos globales de México para el mundo*. Universidad Iberoamericana y Universidad Autónoma de Yucatán: México.
- BAJOIT, G (2006) *El cambio social. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Siglo XXI: España.
- BOAVENTURA . D.S (2010) *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Trilce: Uruguay.
- BRICE, S (1999) *Wayswithwords: language, life and work in communities and classroom*. CambridgeUniversityPress.
- BRIGGS, CH. (2005) Perspectivas críticas de la salud y comunicación hegemónica. *En Revista de Antropología Social*. Vol. 014. Pp. 101-124.
- BRUNNER, J.J (2000) *Globalización y el futuro de la educación: tendencias, desafíos, estrategias*. UNESCO.
- CAPONE, S. (2004) A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*. Bruselles. Vol. I. N.1-2. pp.9-23
- CASILLAS, A (2007) *Herbolaria en México*. El Colegio de San Luis: México.
- CORONA, S. (enero - junio, 2008) Políticas educativas y libros de la SEP para indígenas. *Sinéctica*, 30. Pp. 2-14.
- CORONA, S & PEREZ, D. (2010) Cinco desajustes de la educación intercultural y una estrategia indígena, en J. Ströbele-Gregor, O. Kaltmeier y C. Giebler (Comps). *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo Interculturalidad: Pueblos indígenas, Educación y Políticas de identidad en América Latina*. (pp.20-25). Recuperado del sitio web (mayo 2013) <http://www.gtz.de/de/dokumente/sp-pueblos-indigenas-construyendo-interculturalidad.pdf>
- CORONA, S (2011) *Metodología horizontal con niños*. Comunicación personal. Guadalajara, Jalisco, México.
- CORONA, S (2012) *Entre nosotros y los Otros: Experiencias metodológicas de investigaciones con niños sobre la comunicación y la vida social*. En Robles, Y. (coord.) México: Centro de Estudios Sociales y Jurídicos Mispat, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- CIFUENTES, R,M (2011) *Proyectos de Investigación Cualitativa*. Noveduc: Buenos Aires-México.
- CLAVEREUL, J (1983) *El orden médico*. Madrid: Emege industrias gráficas.
- CHOJOJ, J (2012) Políticas de educación superior y pueblos indígenas (Maya, Garifuna y Xinca) en Guatemala. En Mato, D (Coord.) *Educación Superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación la ciencia y la cultura-IESALC.
- CHOQUE, M.E (2012) Políticas de educación para pueblos indígenas, originarios, campesinos y afrodescendientes en Bolivia. En Mato, D (Coord.) *Educación Superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación la ciencia y la cultura-IESALC
- DEVEREUX, G (1973) *Ensayos de etnopsiquiatría*. Barcelona: Barra de Editores.
- DE LA TORRE, R (2012) Translocalización en la era global. *En Ciencias sociales y religión*. N.10. Pp.49-72.
- FAJARDO, H (2009) *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro conocimiento y proyectos en la sierra Huichola*. Universidad de Guadalajara y El Colegio de San Luis: México.
- FOCAULT, M (1966) *El nacimiento de la clínica*. Barcelona: Siglo XXI.

- GARCIA-CANCLINI, N. (2010). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- GALEANO, E (1971) *Las venas abiertas de América Latina*. España: Siglo XXI.
- GENTILLI, P (2009) Marchas y contramarchas. El derecho a la educación y las dinámicas de exclusión incluyente en América Latina (a sesenta años de la declaración universal de los derechos humanos). En *Revista Iberoamericana de Educación*. No 49. Pp. 19-57
- GEERTZ, G (2005) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIEBELER, C (2010) Interculturalidad en la encrucijada. en J. Ströbele-Gregor, O. Kaltmeier y C. Giebler (Comps). *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo Interculturalidad: Pueblos indígenas, Educación y Políticas de identidad en América Latina*. (pp.15-19). Recuperado del sitio web (mayo 2013) <http://www.gtz.de/de/dokumente/sp-pueblos-indigenas-construyendo-interculturalidad.pdf>
- GIMENO, J (2001) El significado y la función de la educación en la sociedad y culturas globalizadas. En *Revista de Educación*. Número extraordinario. Pp.121-141
- GIROUX, H (1997) *Teoría y resistencia en educación*. Siglo XXI Editores: México.
- HERNANDEZ, F (2007) *Cómo curarnos en Corona, S. Entre voces... Fragmentos de educación Entrecultural*. Universidad de Guadalajara: México.
- KALTEMEIER, O (2010) Educación Intercultural, políticas de identidad y ciudadanía en J. Ströbele-Gregor, O. Kaltmeier y C. Giebler (Comps). *Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas en América Latina: Construyendo Interculturalidad: Pueblos indígenas, Educación y Políticas de identidad en América Latina*. (pp.3-7). Recuperado del sitio web (mayo 2013) <http://www.gtz.de/de/dokumente/sp-pueblos-indigenas-construyendo-interculturalidad.pdf>
- LATAPI, P (1996) *Tiempo Educativo mexicano II*. México: UAA-UNAM. Pp-123-158
- MARTIN BARBERO, M. (2012) La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana. En *Renglones*. ITESO. N. 53. Pp. 18-33
- MATO, D (2005) En Mato, D (Coord.) *Educación Superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación la ciencia y la cultura-IESALC.
- MENENDEZ, E.L (1981) *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad*. La Casa Chata: México.
- MENENDEZ, E.L & DI PARDO, R (1996) *De saberes y alcoholismo*. CIESAS: México.
- OCDE (2013) *Reporte sobre educación indígena. Revisión nacional de investigación y desarrollo educativo*.
- OMS (2012) *Reporte sobre la Salud*.
- PENA, E.Y (2012) *Enfoque biocultural en antropología. Alimentación-nutrición y salud-enfermedad en Santiago de Anaya. Hidalgo*. Instituto Nacional de Antropología e historia: México.
- PINTO, M.C (2012) Reflexiones en torno a la experiencia de encuentro como metodología de investigación. En Robles, Y. (coord.) México: Centro de Estudios Sociales y Jurídicos Mispat, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- RIBES, M.R (2012) Investigación con niños: perspectivas para la producción de conocimiento horizontal. En Robles, Y. (coord.) México: Centro de Estudios Sociales y Jurídicos Mispat, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.

- VALLEJO, A.R (2006) Medicina Indígena. En *Redalyc*.
- WEISS, E (2007) El desarrollo de la investigación educativa en México: avances y retos. En Oresta López (Coord). *Entre lo emergente y lo posible: Desafíos compartidos en la investigación educativa en México*. Barcelona-México: Ediciones Pomares. S.A
- WILLIAMSON, G & DAVIS, J (2004) Reflexión político-pedagógicas sobre la educación intercultural bilingüe. En Hernaiz, I. *Educación en la diversidad: Experiencias y desafíos en la Educación Intercultural Bilingüe*. IIPE-UNESCO: Buenos Aires
- UNEQUAL TREATMENT (2012) NationalAcademiesPress.
- SEPPILLI, T (2000) *De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud*. Barcelona: Bella Tiera.
- SONTANG, S (1996) *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Taurus. Madrid.
- SCHAFFER, E.R, WAITZKIN, H (2005) Ethics and HealthPublic. En *American Journal*. Vol. 95. N. 1. Pp. 12-34.
- SCHLAEPFER, L & MENDOZA-ESPINOZA, J.A (2010) Las plantas medicinales en la lucha contra el cáncer. En *Revista Mexicana de Ciencias*. Vol. 41. N.4. Pp. 18-27.
- SCHMELKES, S (2004) La política de la educación bilingüe en México. En Hernaiz, I. *Educación en la diversidad: Experiencias y desafíos en la Educación Intercultural Bilingüe*. IIPE-UNESCO: Buenos Aires.
- SCHMELKES, S (2012) La educación en México: problemas y retos. En Guadarrama, G.J (Coord.) *Políticas educativas y agenda de gobierno. Equidad, calidad, pendientes*. El Colegio Mexiquense: Toluca.
- STAVENHAGEN, R (2012) La construcción de las ciudadanías indígenas en América Latina. En Guadarrama, G.J (Coord.) *Políticas educativas y agenda de gobierno. Equidad, calidad, pendientes*. El Colegio Mexiquense: Toluca.
- TEDESCO, J.C (2003) Investigación educativa: de la ciencia social a la filosofía social. En *Revista Electrónica de Investigación educativa*. Vol. 5, No.2
- TODOROV, T (1991) *Nosotros y los Otros*. Siglo XXI: México.
- UNESCO (2012) *Educación en países en Latinoamérica*.
- VERGARA, M, DE LA CRUZ, H, ALCAZAR, M, HERNANDEZ, A, CORTES, G, PONCE, V, FELIZ, E, ONTIVEROS, J.E & CARRILLO (2005) Condiciones y mejoramiento de la educación intercultural de los estudiantes indígenas, Nahuas y Huicholes en Jalisco. En *Revista Electrónica Iberoamericana sobre calidad, eficacia y cambio en educación*. Vol.3 No. 1. Pp. 442-749.

Las deidades y la geografía sagrada

Antonio Gómez Hernández

Instituto de Estudios Indígenas, UNACH.

turtux@hotmail.com

Resumen

Poblaciones hablantes de la lengua Tojol-ab'al, asentados en los municipios fronterizos de Las Margaritas, Comitán, Altamirano, La Trinitaria y La Independencia, en la región XV, denominada Meseta Comiteca Tojolabal, los pueblos agrícolas creen que las deidades que dan o mandan las lluvias se encuentran en las cuevas y en las grutas, mientras que la parte fresca de la tierra está en las simas, pues desde ellas emerge la niebla que rocía los campos. La deidad agrícola que hace posible que las simas contengan humedad por medio de la lluvia y, también, para que el caudal de los ríos formados por la gran serpiente cornuda se mantengan es, según la concepción Tojol-ab'al, el rayo. Concretamente son los hombres rayo quienes se convierten en el fenómeno natural para hacer llover, y quienes como tal viven en las cuevas y grutas sagradas resguardando el corazón de las semillas principales como el maíz, el frijol, la calabaza y el chile. Desde allí, en las cavidades de la tierra, los hombres rayo emergen y suben al techo del mundo a jugar, los más jóvenes, entre las nubes, mientras los mayores y experimentados voltean sus tecomates para que la tierra se moje y ésta, a su vez, como madre, hace el favor de absorber y mantener la humedad para que los granos depositados en su interior germinen y se renueven en planta nueva que habrá desarrollarse como las personas, comenzando con la fase de la infancia, adolescencia, la etapa de la procreación, de la madurez, cerrándose el ciclo con la muerte de la planta, expiración que da paso a una nueva generación de plantas, siempre y cuando los hombres rayo sigan regando la superficie terrestre, constituida por una geografía sagrada que es definida y reelaborada por los devotos de las divinidades propiciadoras de la lluvia, estableciendo límites, rutas, formando los cuatro puntos y el centro del cosmos.

La región y las localidades de estudio

Yalumá¹⁴⁴ y Yashá,¹⁴⁵ dos localidades limítrofes, la primera en el municipio de Comitán, que colinda al norte con los municipios de Chanal, Altamirano y Ocosingo; al este con los municipios de Ocosingo y Maravilla

¹⁴⁴ Según información proporcionado por el Agente Municipal (diciembre de 2009)– y avalado por las demás autoridades ejidales– el ejido cuenta con una extensión territorial de 3015 hectáreas, entre un total de 582 ejidatarios, y una población aproximada de dos mil individuos, distribuidos entre los barrios: Estación de Jesús, Pachilá, San Miguel, Guadalupe, San Vicente, San José, San Isidro y San Francisco. Según registros del Centro de Salud local, hay una población total de 2153, en tanto que el INEGI reporta, para el 2010,

Tenejapa; al sur con La República de Guatemala y los municipios de La Trinitaria y La Independencia; al oeste con los municipios de Comitán de Domínguez y Chanal (INEGI 2010, Prontuario), y la segunda en el municipio de Las Margaritas, limítrofe al norte con los municipios de Chanal, Altamirano y Ocosingo; al este con los municipios de Ocosingo y Maravilla Tenejapa; al sur con La República de Guatemala y los municipios de La Trinitaria y La Independencia; al oeste con los municipios de Comitán de Domínguez y Chanal (INEGI 2010, Prontuario), fueron anteriormente hablantes de la lengua Tojol-ab'al, ubicadas desde el tiempo de las fincas en una meseta, donde principian las tierras altas o Cañadas Tojolabales. Con el cardenismo y la expropiación de tierras, los peones se vuelven ejidatarios quedándose con la totalidad de las tierras.



Las dos localidades cuentan con tierras de temporal, principalmente, aunque Yashá, con una población de 1862 habitantes,¹⁴⁶ aprovechando el manantial que se encuentra dentro de su territorio, tiene algunas partes de riego que siembra en enero y febrero, pero la mayoría de la siembra se hace en abril y mayo, y se cosecha en noviembre, diciembre y, a veces, hasta enero.

Contar con tierras de riego es privilegio, una ventaja, más cuando las principales parcelas de una localidad de agricultores son de riego, como las poblaciones que se encuentran al nororiente y oriente de las dos localidades en referencia. Desde el Ejido Plan de Ayala, Jalisco, Veracruz,¹⁴⁷ San Mateo, La Libertad, Saltillo, Ranchería San José El Puente, Gabino Vázquez, Ignacio Allende, Ignacio Zaragoza hasta Morelia, y una parte del sur-oriente de la cabecera municipal de Las Margaritas, las principales áreas de cultivo son de riego aprovechando la afluencia del río Kabaxtik,¹⁴⁸ localidades que aventajan con dos calendarios agrícolas para el caso del maíz, esto es, de riego y de temporal, mientras que el frijol se siembra hasta tres veces por

2368 habitantes, de los cuales 1803 son católicos, 556 protestantes, y cuatro sin religión. Fuente: http://www3.inegi.org.mx/sistemas/inter/entidad_indicador.aspx?ev=5.

¹⁴⁵ Según María Trinidad Pulido Solís, en el padrón que el Ayuntamiento de Las Margaritas levantó en 1879, ya es reportada la hacienda Yaxhá, sin embargo, "... No se informa el nombre del propietario pero pudo ser Melquiades Carrascosa, quien aparece como dueño en 1934, cuando es solicitada en donación para formar un ejido. La resolución positiva se da el 16 de noviembre de 1939 afectándose mil 406 hectáreas. Posteriormente se solicita una ampliación el 16 de noviembre de 1965, resulta favorablemente el 2 de junio de 1966, con la afectación de mil 289-50 hectáreas de la misma hacienda, ahora propiedad de Raúl Aguilar Flores... con las que se forma el núcleo agrario Yaxhá". (Pulido Solís 2000: 277).

¹⁴⁶ 103 hombres y 84 mujeres hablan lengua indígena. De la población total 1555 son católicas, 256 protestantes y 38 sin religión, haciendo un total de 1849 personas, registrándose una diferencia con la población total. Fuente: http://w.w3.inegi.org.mx/sistemas/iter/entidad_indicador.aspx?ev=5

¹⁴⁷ Practicaba tres ciclos de siembra de maíz: el de riego, el de *pulja'* [aspersión con la mano] y el temporal.

¹⁴⁸ Río que marcó el límite entre algunas fincas de las tierras bajas y valle del municipio de Las Margaritas, Chiapas, y que continúa siendo mojón entre los ejidos creados a partir del reparto agrario cardenista, y de poblados formados con el levantamiento armado en Chiapas, en 1994. La denominación de dicho río como Cabaxtik, aparece referido en un documento de 1630, cuando Mateo de Solís solicita un sitio para ganado mayor, vocablo que a mi entender no es en la lengua Tojol-ab'al (Archivo Ejidal).

año;¹⁴⁹ uno con sistema de riego y dos de temporal, principalmente, mientras que el maíz temporalero se cultiva como “maíz de segunda”, llamado *ch'in ixim* o “maíz pequeño”, utilizando las mazorcas buenas para la tortilla, y lo demás para los animales, como el ganado vacuno, caballar, ovino, caprino, cerdos, burros y mulas, mientras que las hojas de la mata de maíz se cortan y guardan para el forraje en la cuaresma, tiempo de escasez y los agricultores ayudan con ello a la yunta a no perecer por hambre. Las aves, como el pollo y el guajolote, se les alimentan con granos en buen estado, pues las mujeres, encargadas en su cuidado, aseguran no gustarles el maíz en mal estado.

¿En qué sentido es la ventaja? Quienes pueden regar sus parcelas tienen el privilegio de contar con elote antes que los que cultivan maíz y frijol de temporal, de tal modo que antes de la venta directa de maíz y de frijol en los mercados de las dos ciudades importantes en la región –Las Margaritas y Comitán–, las localidades que cosechan entre septiembre y octubre¹⁵⁰ fungían como focos de atracción de los vecinos en tierras altas, aquellas que cuentan solo con tierras de cultivo o principalmente de temporal, trocando productos que en los valles no se dan e, incluso, existía el préstamo¹⁵¹ regido por las medidas siguientes: por mano,¹⁵² por red,¹⁵³ costal o por carreta, que al cosechar se hacía la devolución en la misma cantidad y calidad, esto es, mazorcas con granos en buen estado.

Empero, las poblaciones en las partes altas con siembra de temporal, cultivan una variedad de maíz de mejor calidad que las que cuentan con tierras de riego, y si se establecen tamaños, además de la variedad, éste tipo de maíz tendría un tamaño mediano, utilizado para el consumo y comercio, mientras que el molcate es destinado para los animales arriba indicados.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Casos como los ejidos Veracruz y Saltillo, quienes acostumbran sembrar frijol entre los surcos de maíz, cosechándose en marzo.

¹⁵⁰ Con maíz macizo lechoso desde el mes de julio, llamado en Tojol-ab'al *yaxal ixim* o “maíz fresco”.

¹⁵¹ Quien pedía tenía la obligación de hacer la devolución hasta el domicilio de la contraparte.

¹⁵² Cinco mazorcas por mano.

¹⁵³ Dos tamaños: uno para el hombre, con capacidad de cuarenta manos, igual a doscientas mazorcas, y otro para la mujer, de 20 manos, igual a cien mazorcas.

¹⁵⁴ Relativo al tamaño de la mazorca, en las tierras de riego se dice que dejaron dicho los más viejos de los viejos, los *tatametik* (ancianos-ancianas), los *poko winik* u “hombres antiguos”, que antes favorecían mucho los dioses, tanto que las mazorcas que cargaban con mecapal como si fueran leña. El molcate es el complemento alimenticio principal para el ganado vacuno, principalmente la yunta.



Volviendo al caso de Villahermosa Yalumá y Yashá, esta última aventaja a la primera por tener un poco de jilote, elote, maíz fresco y maíz¹⁵⁵ antes del tiempo de la cosecha del maíz de temporal, que ocurre entre noviembre y diciembre de cada año.¹⁵⁶

Para el maíz de temporal, la siembra es entre marzo y abril –y en ocasiones hasta mayo– y entre noviembre y diciembre se da lugar a la cosecha transportando las mazorcas –de la milpa a la troje– en carretas tiradas por bueyes; terminada ésta, las parcelas se convierten en potrero para el ganado mayor, aprovechando el rastrojo. Entre enero, febrero y marzo se limpian las parcelas y se rotura con arado alistándolas para la siembra, pues los lugareños dicen que la lluvia a veces se adelanta cayendo un aguacero en abril, aunque el mes principal es mayo, deseando siempre que la primera lluvia sea el mero día de la santa cruz, el tres de mayo.

Los cabeza de familia que les toca el *chol* o turno para salir a peregrinación,¹⁵⁷ con la encomienda de llevar y entregar la ofrenda local, esto es, de la colectividad-localidad, también llevan consigo semillas de maíz y de frijol que, durante la entrega de las ofrendas al santuario que se visita, depositan las semillas y éstas reciben las bendiciones del santo, con la intermediación del principal que, al volver a casa, el cabeza de familia revuelve con todas las semillas para el siguiente ciclo agrícola, para que germinen bien y den buenas mazorcas para el caso del maíz, y buenas vainas con bastantes granos para el caso del frijol.

¹⁵⁵ Cada fase de desarrollo del maíz es importante, pues el jilote se hierve en agua y panela y/o azúcar; el elote se consume asado o hervido, con el maíz fresco se prepara *tsejeb'* o “tortilla de maíz fresco”, y con la cosecha, la fiesta grande anunciándose con cohetes en la milpa y la casa.

¹⁵⁶ Algunos niños y mujeres adultas de Yaxja' ofrecen tortillas hechas a mano, chayote hervido, tortillas de maíz fresco, elote asado y hervido a los automovilistas.

¹⁵⁷ Llamada “romería” por los devotos, practicado por los indígenas tojolabales desde el tiempo de las fincas, alentados por los hacendados. Véase Ruz, 1983, vol. II: 223.



Las peregrinaciones, como expresión de sacrificio para la petición de lluvia, se han practicado por los pueblos agrícolas tojolabales, tseltales e hispanoparlantes de los municipios de Las Margaritas, Comitán, La Independencia, La Trinitaria, Tzimol y Altamirano, Chiapas. Comienzan las visitas a los lugares sagrados durante la cuaresma y el resto del año, aunque para el tiempo de sequía se hacen las peregrinaciones para pedir agua y permanencia de los manantiales, mientras que para la época de lluvias se hace para agradecer el temporal, bueno o malo, o para pedir que se modere la lluvia cuando ya está causando daño a las sementeras, o bien se visita en peregrinación por ser el santo o santa patrona de la cabecera municipal, como santa Margarita, san Carlos,¹⁵⁸ san Caralampio¹⁵⁹ –“... aunque no figura siquiera en el rubro de visitas “obligadas” sino que se realiza en forma totalmente voluntaria; a ella no acuden “promeseros” (Ruz, vol. II, 1990: 223)– a excepción del Padre Eterno (santo patrono de la cabecera municipal de La Trinitaria, Chiapas),¹⁶⁰ que una comisión de cada localidad visita y entrega ofrendas cada fin de año, y la peregrinación multitudinaria en su día.

Ciclo anual de peregrinaciones:

San Caralampio, Barrio La Pila, cada 10 de febrero.

Virgen de La Candelaria, cada 14 de febrero.

Señor del Trapiche, cada 5º viernes de cuaresma.

El Padre Eterno, sesenta días después del domingo de pascua de Resurrección.

San Bartolomé, cada 7 de mayo.

El Señor de Las Tres Caídas o San Manuelito,¹⁶¹ cada 7 de junio.

Santa Margarita, cada 11 de julio.

Santo Tomás, cada 13 de agosto.

Señor san Mateo, del 19 al 21 de septiembre.

¹⁵⁸ En el poblado tseltal de La Laguna, municipio de Altamirano.

¹⁵⁹ San Caralampio o “san Caralampito” o “tata Lampo” es el patrono del barrio de La Pila, en la cabecera municipal de Comitán, Chiapas, en el que se encuentra como patrono a santo Domingo de Guzmán, aunque para un sector de los practicantes de las peregrinaciones ofrendan al primero al considerarlo como el más importante.

¹⁶⁰ Así conocido comúnmente, aunque se trata de la imagen de la Santísima Trinidad.

¹⁶¹ Instituido hacia 1952. (Véase Ruz, vol. II. 1990: 230). Sobre la aparición de este santo, véase Gómez Hernández, Antonio. 1995: 73-81.

Cueva de san Miguel, cada 29 de septiembre.



Las peregrinaciones para la petición de lluvia moderada, que no sea ni mucha ni escasa, es quizá la parte fundamental del ritual propiciatorio en estas prácticas religiosas, sin embargo, a los santos y a las deidades *chawuk* o “rayo”¹⁶² se les suplica ayuda para que las entidades supraterráneas no dañen los cultivos, para el que *b’itus* o “torbellino”, el *chakaxib’* o “tornado”, el *b’at* o “granizo” y el *te’ew* o “helada”¹⁶³ no dañen los sembradíos de maíz y de frijol, y si llegaran a presentarse, que las omnipotencias *chawuk* ayuden lanzándolos a los espacios donde no pueden causar mucho daño, como las montañas y los campos. El especialista ritual, en la plegaria colectiva, pide al santo o la santa, buena salud para las localidades y para los animales domésticos, y que sean protegidos todos los lugares sagrados y la fauna silvestre y acuática.



De cómo inician las peregrinaciones, hay varias explicaciones, y la más generalizada –explicación similar de los encabezados por los principales de La Trinitaria– es por hambre causada por la ausencia de lluvia, o por la depredación de plagas, obligando a los pueblos agrícolas recurrir al auxilio de los santos. Así, desde hace mucho tiempo, los viejos de las dos localidades referidas, junto con los de poblaciones vecinas que se encuentran hacia Comitán, trataron el caso y decidieron que entre todos debían visitar con ofrendas a santo Tomás, a san Bartolo y a san Mateo para que mandaran agua y así evitar morir por hambre; entre

¹⁶² Dos tipos de rayo, el rojo y el verde; el primero es para atacar “a una tempestad”, por ejemplo, mientras que el segundo es quien hace que llueva.

¹⁶³ Al igual que el rayo, hay *chakal te’ew* y *yaxal te’ew*, es decir, “helada roja” y “helada verde”, la primera dañando la milpa, la otra la fortalece.

todos formaron tres grupos que en peregrinación se organizaron para llegar el mismo día a los tres lugares acordados: san Mateo, San Bartolo¹⁶⁴ y santo Tomás; cuenta uno de los principales de Yalumá que, mientras entregaban las ofrendas de flores, velas y cohetes, rezaban y tocaban música de flauta y tambores, “la lluvia cayó en todos los poblados y la madre tierra volvió a recuperar su vida. Desde entonces, los viejos de antes, que ahora ya están muertos, acordaron las fechas para las peregrinaciones en diversos lugares, prometiendo que nunca dejarían de agradecer, y por eso, hasta ahora, todos los años vamos a los lugares que nuestros pasados nos dejaron dicho, porque si lo no hacemos la agüita se puede ir otra vez y va a costar traerla de nuevo” (31 de diciembre de 2011).¹⁶⁵ Por ello, las dos localidades de estudio, Villahermosa Yalumá y Yashá, siguen siendo partícipes de las mismas actividades religiosas que, aunque cada uno con territorio propio, en el sentido de pertenencia a un ejido específico “... como unidad dinámica entre los hombres, la naturaleza y el cosmos” (Bravo Montes 1994: 39), comparten y construyen las ideas y las prácticas en torno a las mismas divinidades que pueblan el universo; expresadas en una de las manifestaciones religiosas denominada por los devotos como “romería”, y registrada en la literatura como peregrinación.



Las deidades

Las deidades de las sociedades indígenas desde antes de la Colonia, son diversos y nos han ayudado a tener idea del orden cósmico que expresa una concepción peculiar del universo, y ello ha incidido, asimismo, en la estructura del orden social de los pueblos. Dichas deidades se clasifican en dos grupos y en dos grandes divisiones del tiempo, mismos que corresponden a dos ciclos: el de sequía y el de lluvias, y en esta ocasión aludiremos, *grosso modo*, solamente de aquellas propiciadoras de agua, esto es, del primer ciclo.



En el tiempo de sequía están las deidades que tienen que ver con el ciclo agrícola [calendario de siembra] y el ciclo ritual de petición de lluvia, acaso ceremonias éstas que puedan verse como resabios del calendario prehispánico, para que la tierra renueve su fertilidad, pues sólo así a la humanidad le es posible procurarse el alimento principal, el

¹⁶⁴ Otra versión sobre el origen de la devoción de los tojolabales a santo Tomás, véase Aramoni Calderón, 2005: 55-56.

¹⁶⁵ Armando Aguilar García, 64 años, Ejido Villahermosa Yalumá, con el cargo de secretario en las peregrinaciones.

maíz,¹⁶⁶ que constituye sus huesos, su carne, su sangre y su fuerza, complementado con el frijol y las tortillas.

Esta manera propia de las localidades indígenas¹⁶⁷ de asegurarse la alimentación tiene su base en la constitución de una geografía sagrada que parte de lo particular, desde sí mismo, constituyendo un centro y una periferia, algo así como el ombligo del mundo y lo que está alrededor. Desde esta perspectiva, una localidad decide cuál de todos los espacios sagrados, vistos como entes vivientes, debe ser el principal, el más importante, el de mayor jerarquía dentro de su propio territorio, que bien puede ser una gruta, un manantial, una cueva, la montaña más alta o el santo patrono del lugar de pertenencia.

Cada lugar tiene su dueño, y debe ser venerado y ofrendado, con reverencia, bajo la dirección de un especialista ritual de quien no sólo se sospecha que tiene poder sobrenatural, sino que se asegura que es el único que puede comunicarse con las deidades, sean santos o fenómenos naturales. Por eso existe “cueva o casa del rayo”, cavidad de la tierra en la cual habita dicha entidad, teniendo bajo su resguardo –aunque para otros es él el mismísimo dueño– la esencia o corazón de los principales granos que componen la dieta principal, mientras que en los manantiales están sus guardianes, la *ik'axib' chan* o “serpiente-viento”, quien por mandato del Rayo puede convertirse en torbellino, en tornado, destruyendo los maizales de aquéllos que no cumplen con la promesa de llevar, en peregrinación, alimento consistente en incienso, velas, flores, y música sagrada de tambor y flauta, anunciándose el trayecto con cohetes, bajo la dirección del especialista quien se encarga de “delatar” a los incrédulos, a los indecisos, para que reciban el castigo.

Del espacio principal de cada localidad, se establece la periferia en donde se ubican los demás puntos sagrados, en un primer nivel dentro del territorio ejidal, y en el segundo, fuera del mismo, en el sentido de una geografía sagrada ampliada delimitada por el aposento de los lugares sagrados más lejanos, teniendo al sureste el pueblo de San Mateo Ixtatán; al sur-suroeste, san Manuelito en Rancho Nuestra Señora, y el Padre Eterno en La Trinitaria; san Caralampio en Comitán; virgen de La Candelaria, –“... otrora patrona del pueblo de Copanaguastla” (Aramoni Calderón, 2005: 50)– en Socoltenango; al suroeste, san Bartolomé y el Volcán Culwitz o Molochac (Aramoni Calderón *op. cit.*: 56 y 57) en Carranza, el señor del Trapiche en Tulancá; al norte, santo Tomás en Oxchuc, y al sureste, santa Margarita en Las Margaritas; todos, formando una especie de círculo quedando en el centro los devotos, quienes cumplen con las ofrendas propiciatorias para las santas y santos concebidos como poderosos y dueños principales de los espacios en donde se encuentran. Aunque los devotos dicen que todos los santos, santas y vírgenes veneradas y ofrendadas son igual de importantes, aluden, sin embargo, que el Padre Eterno es el mayor en la jerarquía quien se convierte en el mismísimo rayo, no obstante que a san Miguel, san Bartolo y san Mateo -hermano menor del Padre Eterno-¹⁶⁸ se les relaciona igual con dicha deidad. El Padre Eterno, como el máximo en la jerarquía, en la construcción social no sólo es rayo y dador de agua, sino también de salud; piadoso con los arrepentidos y

¹⁶⁶ “El maíz ha sido la base de la alimentación de las culturas mesoamericanas desde los tiempos prehispánicos. Actualmente es la principal fuente de calorías y proteínas para los habitantes de las zonas rurales que representan los estratos sociales más pobres” (Paredes López 2006: 20).

¹⁶⁷ En la actualidad ya no solo se dedican a las actividades agrícolas, sino a muchas otras para complementar el gasto familiar, ya sea en la misma localidad o migrando en las temporadas de baja demanda de fuerza de trabajo.

¹⁶⁸ La tradición oral refiere que el Padre Eterno, como mayor, le gustó fundar su pueblo en lo que ahora es La Trinitaria, mientras que su hermano menor se fue hasta las montañas de los altos cuchumatanes, fundando el pueblo de San Mateo Ixtatán. Véase Gómez Hernández y Pinto López, 1998: 162.

sana a los enfermos intercediendo para que los brujos quiten el mal puesto, y si el mal es de Dios [sic],¹⁶⁹ siendo él mismo, sólo espera que la promesa sea sincera y las ofrendas suficientes (velas, flores y efervescencia y reverencia en la plegaria) para aliviar al enfermo.

De esta relación que se hace entre santos y fenómenos naturales, con base en las “...interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los fieles”,¹⁷⁰ en la iconografía de san Miguel¹⁷¹ se ve claramente un látigo sostenido por una de sus manos, representando el relámpago, cuerda de la deidad del agua y esposo del sapo quien la lanza desde el techo del mundo (bóveda celeste)¹⁷² para que se suelte la lluvia o para que se quiten las tempestades que pretenden arruinar la milpa, cuando la deidad K'intum no logra detener la acción devastadora de las entidades malignas arriba mencionadas; mientras que san Mateo,¹⁷³ aunque en un nivel inferior, evidencia que es igual que su hermano, pues en la gruta que utiliza como puerta de entrada y salida para visitar al Padre Eterno, de las estalactitas gotea agua, de las paredes escurre el vital líquido y en las rocas del piso de la gruta hay formaciones de platos hondos conteniendo “agua cristalina”, como muestra clara de su filiación divina.



San Bartolo, en cambio, es considerado rayo porque hizo resurgir un manantial que rayos enemigos, robándose a la serpiente centinela, habían secado. Los habitantes “costumbristas”¹⁷⁴ de la Ranchería Los Riegos, en el municipio de Comitán, Chiapas, quienes al secarse el ojo de agua, decidieron con el especialista ritual¹⁷⁵ ir a solicitar ayuda a san Bartolo de quien, en su calidad de *totik*,¹⁷⁶ saben de su poder cuando se convierte en el fenómeno natural referido.

¹⁶⁹ De las enfermedades, tempestades y desgracias (accidentes, muerte repentina de personas y animales) se catalogan, por un lado, como intencionales aquellas inducidas por enemigos comúnmente referidos como “brujos”; sin embargo, también están las enviadas, puestas o causadas por Dios, sea por castigo o advertencia.

¹⁷⁰ Turner, Víctor, 1980: 22.

¹⁷¹ La Iglesia Católica lo considera como patrono y protector de la Iglesia Universal; y el primero de los siete arcángeles, junto con Gabriel y Rafael. Supuestamente tocará la trompeta el día del arrebatamiento (1º Tesalonicenses 4, 16), y es el encargado de frustrar a Lucifer o Satanás, enemigo principal de Miguel por ser el arcángel de los ángeles caídos o del mal (Apocalipsis 12: 7) http://es.wikipedia.org/wiki/Arcángel_Miguel.

¹⁷² El tercer nivel del universo según la concepción tojolabal.

¹⁷³ ¿Acaso es un “rayo rojo”, hermano menor del “rayo verde”? Véase Gómez Hernández, et al. 1999: 187-192.

¹⁷⁴ Parece ser el término socializado en la localidad para denotar a “los que practican la romería y entradas de flores”, pues no sólo los protestantes hacen uso del vocablo, sino también los católicos que han dejado de participar en dichas manifestaciones religiosas.

¹⁷⁵ En el tiempo referido, don Hermelindo (†) era el “principal”, y entre sus colaboradores, don Natividad (†), del ejido Villahermosa Yalumá.

¹⁷⁶ Entiéndase por “padre”, “abuelo”, “anciano”.

En peregrinación, con las ofrendas que saben debe llevarse y entregarse para ocasiones y casos especiales, llegan a Venustiano Carranza solicitando al santo su ayuda para que vuelva el manantial. Hecho el ritual y la promesa de volver todos los años con ofrendas y limosna en caso de cumplirse la petición, días después, grande fue la sorpresa de los habitantes del lugar al escuchar que la tierra retumbaba, y se dice que claramente escuchaban cómo la montaña rugía desde sus entrañas, mientras corrían al punto donde nacía el agua; ya estando en el lugar, grande fue su sorpresa cuando una piedra brotó intempestivamente y trasladándose en círculo, en sentido contrario a las manecillas del reloj, haciendo a un lado cuanto piedra y basura que pudiera obstaculizar la corriente de agua la cual, al brotar, salió formando un remolino siguiendo la misma dirección de la piedra. Dicha piedra, se cree es una parte de santo Tomás quien, para hacerse camino en el subsuelo desde Carranza, se convirtió en roca y así pudo llegar hasta el punto en donde el agua debía volver a brotar y, desde entonces, el manantial permanece, mientras que la piedra es resguardada por san Pedro, en su templo, pasando a denominarse desde entonces como “la piedra de san Pedro”.



Los devotos

Ahora, si bien es cierto que estos ritos agrícolas son, claro está, muy amplios y complejos, empero, el propósito en este texto es compartir algunas notas de campo preliminares.

Muestra de lo arriba señalado es que, por un lado, encontramos la interacción entre deidades telúricas y santos, a la que aunada las advocaciones que a unos y a otros les son atribuidas por los feligreses de cada región y generación, considero que es una tarea complicada y delicada dar por sentada una visión homogénea de los devotos sobre su relación, visión, concepción e interpretación de las deidades cósmicas que tienen que ver con la fertilidad y los ritos agrícolas que forman parte de la cosmovisión indígena, concepto que ayuda a explorar “... las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza... alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo” (Broda y Báez-Jorge, 2001: 16-17).

Sin embargo, para generar observaciones, críticas y comentarios, es necesario el riesgo y decir que estas deidades agrícolas, como el *chawuk* o rayo, son visitadas y ofrendadas principalmente para que “propicien lluvia”, para que con la humedad, del corazón del maíz y del frijol nazca una nueva planta, una nueva vida que dará alimento a la humanidad.

Así, cuando el favor se tiene que pedir a algún santo o lugar sagrado fuera de la geografía local –en el sentido de localidad constituida como propiedad social–, los devotos se organizan, se preparan y salen en

peregrinación acompañándose con un par de banderas de la virgen, santa o santo patrono de su lugar,¹⁷⁷ hasta llegar al lugar santuario de la divinidad, y es, a mi entender, el devoto quien da vida y sentido, quien reinterpreta y actualiza los rituales y las ideas sobre la peregrinación; asimismo, actualiza los mitos o relatos sagrados sobre la petición de lluvia a la deidad rayo, implícita la devoción y los votos colectivos¹⁷⁸ y familiares.¹⁷⁹

No está por demás recordar que el tres de mayo ha sido una de las fechas vitales en el calendario maya, pues en ese día la comunidad ofrecía en sacrificio maíz, cacao y pavo a las deidades de la lluvia y de la tierra.¹⁸⁰ ¿Y, como para qué las ofrendas? A decir de Wilson, “Mediante la ofrenda sacrificada, la gente alimenta a las deidades y al mismo tiempo es alimentada. El sacrificio da a conocer las intenciones, salda las deudas pasadas y asegura el derecho a sembrar. Se cierra el trato y se sella el pacto” (Wilson, Richard, 1999: 76), y así, año con año las localidades en referencia viven el ciclo ritual. Después de la cosecha, comienzan a preparar las tierras para el siguiente ciclo agrícola, y simultáneamente comienzan las peregrinaciones a los lugares sagrados; si a principios de mayo comienzan los *Icham* o “retumbo” a hacer ruido desde los confines de la tierra, es que los propiciadores de la lluvia están por lanzar sus cuerdas de fuego, desde el techo del mundo, para que la lluvia caiga, pronosticando buena temporada de cosecha; más benevolentes son concebidas las deidades telúricas y celestes si para enero, febrero y marzo mandan un poco de lluvia humedeciendo las parcelas y se adelantan las siembras, y claro está, con el riesgo de que sólo sirva para que el maíz nazca y luego muera por la ausencia prolongada de agua. Don Rubén García, principal del Ejido Villahermosa Yalumá, dice que con lluvias anticipadas, a tiempo o moderada, retrasadas o porque llueve en exceso, los devotos

siempre irán en peregrinación y seguirán ofrendando porque el mal tiempo no es culpa de Dios [sic], sino de nosotros que no vamos con todo corazón, porque unos vamos para hacer cosas malas, otros compran las velas o veladoras más baratas por no gastar su dinero, teniéndolo, o solo van para tomar trago y ya ni saben lo que hacen, y de todo eso Dios [sic] se da cuenta y manda el castigo, y a veces san Miguel es tanto su enojo que en el camino nos manda muchos rayos, sin una gota de agua, porque no está contento con lo que hacemos. (30 de septiembre de 2011).

Si la peregrinación tiene sentido de reciprocidad, basado en la dualidad de “dar” y de “recibir”, sin los ritos propiciatorios las deidades no mandarían las lluvias que los devotos esperan, y sin agua el alimento estará ausente, aunque la tierra aún sea fértil; además, los animales no estarían bien pues al no tener comida, al secarse los campos morirán y nadie tendrá salud, quizá por ello es que a santa Margarita, patrona de la cabecera municipal de Las Margaritas, el principal agradece por todo lo que se ha recibido, y ocurre algo similar con el Padre Eterno¹⁸¹ a quien le piden buen temporal, suplicándole reciba los agradecimientos y las ofrendas que los pueblos que representa entregan por las primeras lluvias y que el sacrificio de caminar y de soportar las inclemencias del tiempo sean algo de lo que tanto merece para una buena temporada de

¹⁷⁷ Una mayor –color blanca– y una menor, color rojo.

¹⁷⁸ Por ejemplo, la promesa de no dejar de llevar limosna ni faltar a la peregrinación, por agradecimiento a las buenas temporadas de lluvia.

¹⁷⁹ Los asistentes, por la sanación recibida, o prometiendo ser fiel si “quita el mal”.

¹⁸⁰ Véase Wilson, Richard, 1999: 60.

¹⁸¹ En el 2011, la peregrinación se realizó el viernes 10 de junio, fecha movable, pues depende de la Semana Santa.

lluvia: que no sea escaso y tampoco haya exceso, pues uno y otro causan daño y hambre, y por tanto más sufrimiento.

Hay, en la cosmovisión, una resemantización y reinterpretación en el devenir histórico de los pueblos agrícolas en referencia, al igual que en el resto de los pueblos mesoamericanos.¹⁸² En la concepción de persona, entre los hombres tojolabales se encuentran los rayos, es decir, entre quienes nacen las personas “rayo”¹⁸³ capaces de saber en cuál de las montañas o volcanes¹⁸⁴ se encuentra “lo verde”, lo fresco”, “lo húmedo”¹⁸⁵ en el segundo plano del universo, la tierra, pues en las entrañas de la montaña es donde se encuentra la milpa de maíz y de frijol, el cañaveral, el naranjal, el tomate, el chile y la calabaza, productos que todo el tiempo se cosechan porque la humedad es perpetua. Es privilegio de los hombres rayo conocer la puerta de la montaña, y sólo ellos disponen del agua cristalina que hay al interior de ellas que, en algunos lugares, escurre por medio de las grutas y gotea a través de sus senos.¹⁸⁶ No obstante, para los pueblos agricultores tojolabales los santos son también rayo o, mejor dicho, tienen dicha advocación, como san Bartolo, quien como rayo devuelve el manantial hurtado por rayos enemigos, y san Miguel quien con su látigo flamígero anuncia las lluvias jugando entre las nubes mientras sus hermanos mayores truenan en el cielo unos, y otros cumpliendo la tarea de centinela en los lugares sagrados, como los manantiales, las cruces, las montañas, las cuevas y las grutas –que son, también, entrada a las entrañas del inframundo–, pues en éstas últimas se encuentra, además de la “humedad”, la esencia de las cosas, el *altsil* o corazón de todo lo que se produce y sirve como alimento de la humanidad.

Bibliografía

- Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.). 2003. “Presentación” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, El Colegio Mexiquense, A.C. México (11-18).
- Aramoni Calderón, Dolores. 2005. “Visitas religiosas entre los pueblos de San Bartolomé de los Llanos y Socoltenango en el siglo XIX” en *Anuario de Estudios Indígenas X*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. (49-73).
- Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). 2003. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, El Colegio Mexiquense A.C. México.
- Bravo Marentes, Carlos. 1994. “Territorio y espacio sagrado” en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, D.F. (39-49).
- Broda, Johanna. 1995. “Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana” en *Revista de arqueología mexicana*, vol. XVI, UNAM (pdf).
- , 2003. “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, El Colegio Mexiquense A.C. México.

¹⁸² Véase Albores, Beatriz y Johanna Broda (coordinadoras), 2003.

¹⁸³ En otras concepciones mesoamericanas, las personas manipulan a los fenómenos, mientras que para los tojolabales, hay individuos que nacen con la capacidad de convertirse en fenómeno natural. Véase ALBORERS, Beatriz y Johanna Broda, 2003: 11.

¹⁸⁴ A decir de Broda “...los volcanes eran deidades controladoras de los fenómenos meteorológicos imprescindibles para la producción agrícola, que era a su vez la base del sustento de las antiguas sociedades mesoamericanas” (1995: 41(pdf)).

¹⁸⁵ *Ya’ax* en Tojol-ab’al, que también equivale a “agua clara”, “agua transparente” o, literalmente “verde”.

¹⁸⁶ *Mix* en Tojol-ab’al; en este caso, entiéndase por “estalactitas”.

-- y Félix Báz-Jorge. 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Gómez Hernández, Antonio. 1995. "Los santos milagrosos aparecidos en poblaciones tojolabales" en *Anuario IEI V*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (73-81).

-- y Delmi Marcela Pinto López. 1998. "Och Nichim a la Santísima Trinidad" en *Anuario IEI VII*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (159-173).

--, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz (eds.) 1999. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, Colección Literatura Indígena Bilingüe, México: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, México, D.F.

Paredes López, Octavio, Fidel Guevara Lara y Luis Arturo Bello Pérez. 2006. *Los alimentos mágicos de las culturas indígenas mesoamericanas*. FCE. Colección La Ciencia para Todos, México, D.F.

Pulido Solís, María Trinidad. 2000. *Haciendas de Chiapas*, Libros de Chiapas, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

TURNER, Victor, 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, traducción de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, Siglo XXI de España Editores, S.A. España.

Ruz, Mario Humberto. 1982. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Vol. II. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. México, D.F. (1990).

Wilson, Richard. 1999. *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*. CIRMA/PMS. Antigua, Guatemala.

Fuente: Centro de Información INEGI 2010, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
http://w.w.w3.inegi.org.mx/sistemas/iter/entidad_indicador.aspx?ev=5

Documentos

Archivo ejidal, Ejido Veracruz, Las Margaritas, Chiapas.

La estética del vestuario de los danzantes del noroeste de Guanajuato: una reflexión sobre la producción y el uso de las imágenes fotográficas en la investigación social

Alejandro Martínez de la Rosa

de_la_rosaalejandro@hotmail.com

Vanessa Freitag

vanessa.freitag@gmail.com

Universidad de Guanajuato, Campus León

Resumen

En este trabajo, nuestra intención es analizar la estética del vestuario usado en la danza de los indios broncos del noroeste de Guanajuato, tomando como objeto de análisis, las imágenes fotográficas producidas durante esta manifestación cultural. A grandes rasgos, la danza es una de las manifestaciones del patrimonio de los pueblos que las interpretan. Su valor radica no sólo en la belleza de sus coreografías o en la sincronía de los pasos, sino también en la comunión entre familiares y amigos que se reúnen para realizar una labor de entretenimiento, devoción y fortalecimiento físico e intelectual. A través de estos registros visuales de la danza, se puede pensar y reflexionar sobre el significado de la indumentaria creada por los danzantes, los colores usados, los adornos elaborados, los detalles que componen su vestuario y que dan movimiento y armonía a la danza. En este sentido, concebimos la imagen como parte integrante del proceso de investigación, siendo una forma de conocimiento que está estrechamente vinculada a un contexto social y cultural. Es la mirada del investigador sobre su ámbito de estudio que dará visibilidad a esta realidad (Ardévol, 1994), tornando la imagen como algo más allá de la sola evidencia sobre lo investigado, puesto que nos hace pensar sobre lo vivido y su significado durante la investigación.

Palabras-clave: Danza de Indios Broncos; Estética del vestuario; Danzantes de Guanajuato; Fotografía;

Introducción

En este trabajo nos interesa discutir dos puntos: primeramente, la estética del vestuario usado por los danzantes del noroeste de Guanajuato; y posteriormente, el uso de la imagen fotográfica más allá de su función como evidencia de lo visto y vivido en trabajo de campo, además de ser un documento que sirve para analizar los hechos en la investigación social. Por lo tanto, se tomará como material de estudio, el análisis de las imágenes fotográficas de algunas danzas y danzantes del noroeste del estado de Guanajuato.

En la actualidad, Guanajuato cuenta con muchas danzas a lo largo de su territorio, fruto de un pasado lleno de influencias divergentes y rica de significados profundos que pueden ser visibles a través de las numerosas manifestaciones artísticas y culturales que hay en el estado, y entre ellas, están las danzas (Martínez de la

Rosa, 2012). No obstante, nuestra intención es, antes que nada, hablar sobre un tipo de danza realizada en la región noroeste del estado, conocida como la danza de los Indios Broncos. A continuación, se hará una breve contextualización sobre los orígenes y significados de la misma y enseguida, se discutirá sobre la estética de los vestuarios usados por sus participantes.

La tradición de la danza de los Indios Broncos en Guanajuato

En el noroeste del estado de Guanajuato existen numerosos grupos de Indios Brutos o Broncos. Su apelativo surge de la rudeza de la danza y la representación de los antiguos pobladores de la región, antes de la llegada de los españoles. En la actualidad, tanto hombres como mujeres participan de la danza. Cada grupo de danzantes tiene sus características propias, tanto en el vestuario como en los ritmos y coreografías de las danzas (o jarabes). Aunque tengan libertad para crear pasos, todos los grupos conocen y practican algunos que son afines a todos los grupos y que distingue la danza de las demás existentes en el estado, además de elaborar el atuendo que vestirán.

De acuerdo con Martínez de la Rosa (2012:09), las danzas de los Indios Broncos es una forma de “rendir culto a las imágenes religiosas”, y se caracteriza por la formación de dos filas y algunas coreografías; la danza delata una tradición misionera producto de la época colonial “lo cual hermana a infinidad de variantes dancísticas del país e, incluso, de toda Iberoamérica, llamadas Danzas de Conquista” (op.cit.). Esta práctica de rendir culto a las imágenes católicas y sus ciclos festivos es un aspecto que las caracteriza. De acuerdo con De la Torre (2007: 148), este tipo de danzas han sobrevivido como “expresiones sincréticas donde fusionan símbolos y significados indígenas o prehispánicos con el catolicismo popular devocional”.

A diferencia de otras danzas en el estado (como son por ejemplos, las danzas de Palotereros, Moros y Cristianos, la de los Doce Pares de Francia, etcétera.), la de Indios Broncos se caracteriza por seguir el ritmo de la música y el uso del banyo (“bancho”, como le dicen los propios músicos y danzantes de León).

Las formas en que participa la danza en las celebraciones religiosas son muy similares en todos los municipios del noroeste del estado, donde pueden asistir a los encuentros de bienvenida o despedida de una imagen religiosa que viene de fuera (casi siempre de visita de las iglesias grandes a las capillas de alguna colonia urbana, pueblo pequeño o casa en particular). En este sentido, la danza puede ser la que va abriendo paso rumbo a la capilla o sitio donde se recibirá la imagen. Una vez ahí, la danza interpreta algunos jarabes y se retira (Martínez de la Rosa, 2012). Por jarabe se entiende a las piezas musicales elaboradas para la danza. De acuerdo con los maestros actuales, los antiguos maestros danzantes no solían repetir un jarabe durante sus presentaciones, a menos que alguien así lo solicitara. Un amplio repertorio significaba un conocimiento mayor de la tradición y consecuentemente, un mayor prestigio social de los danzantes (Martínez de la Rosa, 2012:50).

Otro aspecto característico es que la danza de los Indios Broncos no se suele bailar dentro de los templos. Por lo regular, los danzantes casi siempre se instalan en los atrios, a un costado o en alguna calle aledaña a las iglesias donde se venera a la imagen religiosa. Solo después de finalizados los jarabes (que puede durar horas), los danzantes y músicos entran a la iglesia a despedirse cantando una alabanza dirigida específicamente a la imagen venerada ese día. Hasta aquí nuestra breve introducción que contextualiza un poco la tradición de la danza de los Indios Broncos en Guanajuato. En lo que sigue, nos interesa discutir algunos aspectos de la estética del vestuario usado por los danzantes.

La estética del vestuario en la danza de los Indios Broncos.

El color es la primera cosa que “atrapa” nuestra mirada hacia el vestuario de los danzantes: amarillos, negros, azules, rojos, rosas, blancos, grises, cafés y una infinidad de tonos. Es interesante ver los danzantes en acción y el contraste que sus vestuarios producen en comparación a los atrios grises y las paredes externas de algunas capillas sobrias y monocromáticas. Lo colorido de su ropa, lo vibrante de su danza y el ritmo animado de sus jarabes nos invitan a observarlos y algunas veces, nos impulsan a querer participar de la danza.

Sobre los colores podemos decir que adquieren distintos valores y significados de acuerdo a su contexto cultural. Roque (2003) afirma que sirven de reconocimiento entre los miembros que pertenecen a un mismo grupo; de distinción social o jerárquica; y como función ostentadora, cuyo propósito es llamar la atención a través de su uso. Sin duda, el color del vestuario de la danza de los Indios Broncos nos llama la atención de inmediato pero también sirve para identificar a los diferentes grupos de danzantes existentes y a la vez, expresan un refinado sentido estético y artístico de sus creadores¹⁸⁷.



En este sentido, es interesante observar los detalles de la ropa y la “parafernalia” usada para componer sus atuendos: una gran cantidad de hilos amarrados en las extremidades de la ropa funcionan como “flecós” que se mueven con la danza; las cintas de piel o de tela; muchos bordados por todas las piezas - con semillas, perlas, chaquiras, canutillos o lentejuelas; y las plumas, - hermosas, coloridas, abundantes - que adornan las cabezas de los danzantes. Éstos son los adornos más destacables de toda la vestimenta.

En cuanto a las piezas propiamente dichas, los danzantes usan nagüilla (especie de falda adornada con tubillos de carrizo, laminillas de hojalata o flecos de tela prendidos por el extremo superior a dicha nagua),

¹⁸⁷ Las imágenes usadas en este texto son de autoría de Alejandro Martínez de la Rosa, 2012, León-Gto.

corona y chaleco (Martínez, 2012: 64). Además, se observa en una de las fotos de 1968 el uso de huaraches, aunque en esta danza no todos llevan la casaca adornada, sino camisas de uso diario, como lo observamos en la foto a seguir:



Transcribiremos las descripciones de 1968 por ser las más minuciosas:

El llamado tocado o corona, es construido de cartón o de lámina, con adornos en la parte externa, de espejos, estrellas de metal o “lunas” e imágenes de santos y vírgenes, en la parte superior van ensartados unos alambres cubiertos de plumas de gallina pintadas de colores, llamados chilillos, los colores que se usan son rojo, amarillo, verde, azul, solferino y café, estos alambres con plumas varían en cantidad sobre el tocado según las posibilidades económicas de los danzantes, una de las coronas de manufactura antigua no tenía adornos de espejos ni de imágenes sino que estaba decorada con bordados sobre tela con chaquira y canutillo de colores dando la forma de un sol con cara humana.

Pude ver otras dos “coronas” también decoradas con bordados de lentejuela sin motivos religiosos católicos, ya muy deterioradas por el uso y por su antigüedad. Aunque se encuentran estas coronas antiguas, la tónica es decoradas con santos y vírgenes así como con espejos. Las bases de las coronas en general son de color rojo.



Sobre sus ropas de uso diario se visten con la falda, “nahuilla o enagua”, el chaleco y las medias: la falda es de color rojo con decoraciones de piel de cabra cortada en flecos, unas y las otras en vez de piel de cabra, decoradas con carrizos colgando en hileras como si fueran flecos, a diferentes alturas, con este último tipo de decoración al bailar se produce un sonido que acompaña la danza, no es general usar otate o carrizo en la decoración. Algunas faldas tienen cascabeles en la parte inferior y algunas también bordados en lentejuela con leyendas “soy de Alfaro” o simplemente nombres o iniciales.

El chaleco también de color rojo hecho de tela de algodón o de franela, tiene las mismas características de decorados que las faldas. Esta prenda tiende a desaparecer ya que no todos los danzantes pueden pagar el vestuario completo, así, que se conforman con la falda y las medias, estas medias son comerciales pero rojas, sobre ellas se ponen los calcetines y los huaraches o zapatos de uso cotidiano es curioso el uso de esta prenda, ya que sobre ella usan calcetines, es interesante que la prenda parece “pintura sobre el cuerpo” y el hecho que sea todo el vestuario predominantemente de este color rojo (Bejarano, 1970: 36).

Además de los danzantes de las filas, existen otros personajes de la danza, los cuales son nombrados como diablos, que pueden llevar máscara de diablo, con dos cuernos, un látigo o azote en sus manos, de acuerdo a la imagen a seguir:

En una imagen antigua aparecen tres diablos en cuclillas, todos con máscaras de madera, con cuernos y bigotes largos, aunque no se define su vestimenta. Bejarano describe a estos personajes así:



En el conjunto, además del general, el maestro y los danzantes, participan unos diablos, en esta ocasión tres, uno de ellos, el más pequeño vestía un traje (camisa y pantalón), de tela de algodón en colores verde y rojo, el pantalón con la parte delantera verde y la trasera roja con bolsas de parche verde, la camisa de la misma manera, además usa una máscara de madera de Patol tallada a mano que es la cara de un “diablo” con cuernos, barbas, bigote y fleco; los bigotes y el fleco de crín de caballo y la barba de piel de conejo. La máscara está pintada mitad verde y mitad roja. Los otros diablos sin traje especial y con máscaras de hule, una de ellas la cara de un diablo rojo y la otra un monstruo (de la laguna negra) de color verde. Los tres diablos portan sendos látigos de ixtle con los cuales castigan a los danzantes que se desalinien durante el baile y a los observadores que invaden el terreno destinado para él mismo, esta es parte de la función de los diablos, la otra parte consiste en hacer visajes delante de los espectadores para divertirlos y en ocasiones bailar ridiculizando a los danzantes cuando éstos se equivocan. El uso de los colores verde y rojo, según el “Maestro Rocha”, “es por los colores de la Bandera mexicana” (Bejarano, 1970: 37).

El elemento característico de la parafernalia de la danza son los palos (“de tres palmos y un puño” de largo) o las cuchillas (machetes) que lleva cada danzante en una mano, los cuales se entrechocan rítmicamente entre cada par de danzantes; asimismo lo era el uso de conchas de armadillo, como lo refiere Bejarano de la siguiente manera:

Los instrumentos musicales son dos guitarras, su cuerpo es una caja de resonancia formada por la mitad de un calabozo [calabazo], guaje cirial o bule de 40 centímetros de largo, antiguamente con la concha o carapacho de un armadillo. La tapa superior es de madera triplay y tiene un agujero circular en el centro, la tapa está decorada con calcomanías de flores una de ellas y la otra guitarra con vírgenes y santos católicos, el mástil de 30 centímetros, de largo, provista una de las guitarras de trasteo con espejos (la del general), terminan en un clavijero comercial de metal, las 12 cuerdas de alambre van tendidas desde el clavijero hasta la parte baja de la guitarra, este instrumento es pulsado con ayuda de una “uña de metal” que se prisiona [sic] con los dedos índice u pulgar de la mano derecha (Bejarano, 1970: 36).

Muchos son los detalles que componen el atuendo de los danzantes Indios Broncos. Algunos de los principales elementos y personajes que los caracterizan permanecen en la actualidad y otros elementos sufren cambios significativos de acuerdo a las necesidades culturales y económicas de sus participantes. Esto también va a incidir en el uso de más o menos adornos en las piezas por ellos creadas. Hasta aquí, quisiéramos cerrar este pequeño apartado sobre los danzantes y dedicarnos a reflexionar acerca del valor y la importancia que adquiere el registro fotográfico para el estudio en cuestión.

Consideraciones sobre el uso de la imagen fotográfica en la investigación social

Para realizar el presente análisis, la imagen fotográfica ha tenido un gran valor documental y ha servido de registro de los elementos estéticos que componen la danza de los Indios Broncos. Ha sido, por lo tanto, un método de investigación (Guterres y Caminha de Castillos França, 2007). Por tratarse de una danza, y por lo mismo, que involucra música e instrumentos musicales, pasos y ritmos de danza, cantos y sonidos de instrumentos que componen las coreografías, la imagen audiovisual sería la más indicada. No obstante, para los propósitos de este texto, que a grandes rasgos fue tejer algunos comentarios reflexivos sobre los elementos estéticos que componen el vestuario de los respectivos danzantes, la imagen fotográfica funge como uno de los materiales adecuados al estudio.

Por lo mismo, más que evidencia de lo vivido o representación de una realidad, la fotografía fue usada como una especie de documento visual a fin de detallar aspectos no observados mientras se está registrando la información en campo. La imagen tiene la potencialidad de acercarnos a lo que nos parece extraño y a la vez, ayuda a distanciarnos de lo que nos parece próximo. Ayuda a ver lo que no se puede ver mientras se registra. Ayuda a pensar y a reflexionar sobre elementos que antes, sin la imagen, nos pasaban desapercibidos.

En las investigaciones de carácter social, es cada vez más frecuente que estudiosos den el valor y la importancia a la imagen, más allá de un mero “adorno” del texto. Las imágenes nos ayudan a reconstruir mentalmente un ámbito de estudio ajeno a nosotros y cobra mayor valor en los estudios de enfoque etnográfico. Sobre esto, Carvalho da Rocha (1995:115) nos aclara que la imagen es parte integrante del texto “denunciando lo que existe de desconocido e inacabado en su escritura”¹⁸⁸.

La imagen está constituida intelectualmente, siendo por lo tanto, una forma de conocimiento que está estrechamente vinculado a un contexto social y cultural. Es la mirada del investigador sobre su contexto de estudio que dará visibilidad a una parte construida de dicha realidad (Ardévol, 1994).

¹⁸⁸ Traducción libre de los autores.

A modo de conclusión

Las danzas rituales, de un modo general, han tenido a lo largo de los siglos una importante función de resistencia cultural y de innovación permanente de la identidad y símbolos que aluden al pasado prehispánico de sus participantes (De la Torre, 2007). Lo anterior, que puede resultar contradictorio, en realidad no lo es, pues la resistencia no implica necesariamente inmutabilidad, y son precisamente los cambios los que pueden generar una revitalización o expansión de una expresión cultural. En este sentido, las danzas de los Indios Broncos, de raigambre rural, se han trasplantado a la ciudad se han hecho cambios en la indumentaria y se ha acelerado el ritmo de la danza.

Estos cambios en la estética de la indumentaria de los danzantes tuvo como consecuencia, el reciente interés de los jóvenes a participar en ellas, puesto que muchos de los trajes expresan una imagen aguerrida y ruda, más cercana al estereotipo de danzas “apaches” del suroeste norteamericano. A ejemplo de lo anterior, son las pinturas del rostro y el uso de las pieles en algunos grupos. Sin embargo, los instrumentos cordófonos mantienen su afinación característica, los pasos de los jarabes antiguos persisten, la devoción católica no se pierde y el elemento de cohesión social fortalece los lazos comunitarios en una familia extensa, lo cual no demerita la experimentación y creatividad estética en la vestimenta de la danza. Y ello queda representado y documentado en los acervos fotográficos de la investigación de campo.

Referencias Bibliográficas

- Ardévol (1994) La mirada antropológica o la antropología de la mirada: de la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video. Tesis de Doctorado, disponible en: <http://www.unc.edu/~restrepo/trabajo%20de%20grado/antropologia%20visual-tesis.pdf>
- Carvalho da Rocha, Ana (1995) Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos" Horizontes antropológicos, nro.2, Porto Alegre, Brasil.
- Bejarano, Emilio J. (1970), “Fiesta de Nuestra Señora de la Luz, en Cañada de Alfaro, Municipio de León”, en Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen 39, 1970.
- De la Torre, Renné (2007) Estética azteca de las danzas concheras. Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas. Revista Versión 20, UAM-Xochimilco, pp.147-186.
- Guterres, Liliane S.; Caminha de Castilhos França, Maria Cristina (2007) Imágenes de antropólogos, antropólogos en imágenes. Revista Chilena de Antropología Visual, nro.9, junio, pp.72-87, Santiago, Chile.
- Martínez de la Rosa, Alejandro (2012) Indios Broncos del Noroeste de Guanajuato. Ediciones de Las Sibilas y Universidad de Guanajuato, Guanajuato.
- Roque, Georges (2003) Discriminación: funciones visuales y culturales, en: Roque, Georges (2003) El color en el arte mexicano. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, pp.265-285.

Comunicación y cultura en los tianguis tradicionales. Persistencia y tensión de los intercambios simbólicos frente a la economía de mercado

Anaid Pérez Monteagudo

Juan Carlos Ayala Perdomo

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Autónoma del Estado de México

Desde la perspectiva articuladora de la comunicación y la cultura se han propuesto numerosos estudios que abrevan de recursos teóricos y metodológicos como los antropológicos para aproximarse a procesos comunicacionales que no tienen que ver con el lugar común de nuestra disciplina, es decir, las esferas mediáticas.

Bajo esta lógica, emprendemos una exploración por los procesos comunicativos verificados en el marco de una de las prácticas más “tradicionales” de la cultura en el Estado de México que es la de los tianguis en zonas urbanas como la propia capital Toluca y municipios aledaños como Tianguistenco e Ixtlahuaca por mencionar los más representativos.

En estos mercados se comercia con casi todo tipo de bienes, principalmente alimentos y ropa, pero además se intercambian bajo otra dinámica y en otros sentidos mensajes cuyo valor simbólico nos remiten a los procesos que tienen que ver con lo que Martín Barbero (1987) llamó la *lógica del intercambio simbólico*, lo que García Canclini (2000) ubica como *procesos de hibridación cultural*.

Haciendo una reflexión en torno a estos procesos de intercambio comunicativo que acompañan a lo mercantil en los tianguis y con ellos poner en la discusión la importancia cultural de los códigos, las costumbres, los modos de relación social que ahí persisten, evidenciando la cualidad paradójica que tienen como una matriz cultural que no solo resiste o se preserva cual rasgo de identidad comunitaria, sino que se flexibiliza y adapta a los mercados globales de bienes y significados.

En esta investigación, realizada durante 2013 y 2014 en el tianguis de Santiago Tianguistenco, el punto significativo son las historias de los caminantes del tianguis, llegar a la parte en la que la historia de vida revela cómo es la vida de esos usuarios en el adentro y lejano del tianguis, en qué dirección se mueven estando en el municipio de Tianguistenco o en los lugares que confluyen, siempre para llegar a la línea que reconoce cómo es que esto se considera parte de lo simbólico y lo que permite el proceso de interacción comunicativa.

Se quiere dar cuenta a partir de su narrativa qué tan representativo es saber que ha llegado el lunes por la tarde y que al día siguiente volverán como cada martes, o bien, como un acontecimiento diferente a lo

cotidiano, si es así el término correcto para nombrar una práctica simbólica que quizá, ha dejado de ser rutinaria para pasar a ser lo que representa la vida cotidiana, en la que los sujetos como parte de ese espacio o como individuos moldean la interacción.

En el contexto del tianguis, se busca conocer cuáles son las narrativas que se establecen como atributo simbólico de apropiación colectiva en tanto que para los usuarios se configuran en un concepto de comunidad.

DIAMANTE CULTURAL

El siguiente análisis se ubica en el ámbito de la identificación en los relatos de los usuarios del tianguis, las prácticas de uso y apropiación, las narrativas construidas a partir de sus usuarios cada martes, de sus caminantes que a la andanza se internan en un espacio significativo, así mismo de aquellos que solo “van pasando” los cuales, desde una perspectiva observacional reconfiguran su espacio a propósito del tianguis.

Desde un punto de vista simbólico, el usuario del tianguis deja en segundo o plano su función económica para convertirse a la vez que en comprador o “marchante”, en relator informal del propio tianguis, cronista de oídas de los modos de composición de la socialidad y enlace identitario que ocurre en la medida que el tianguis se preserva para la comunidad de habitantes y foráneos que se encuentran en Tianguistenco cada martes.

Las calles y callejones del mercado tradicional son espacios marcados simbólicamente por una manera de ser y de estar ahí que difieren de sus contrapartes en ciudades mayores en la oferta y acceso a los bienes culturales, al uso y apropiación de los mismos bienes, no queriendo referirse a usos arcaicos o retrógradas, sino a que son colocados en escenarios y lógicas distintas, más contemplativas que van produciendo un sentido más expresivo de las prácticas en que se les pone en situación. Fundamentalmente espacios para verse, propiciar el encuentro, la conversación, la comunicación simbólica.

La investigación se propone mirar la práctica social del tianguis, en el relato de sus usuarios, para lo cual se operacionalizará el modelo de *Diamante cultural* de Wendy Griswold (1994), el cual fue retomado por Inés Cornejo (2007), partiendo de los cuatro elementos que lo conforman: *Objetos culturales, Creadores culturales, Receptores culturales, Mundo social*. Así mismo y a través del modelo, contemplar tres umbrales de acceso: *La frecuentación, las representaciones que elaboran las personas frente a este espacio de la ciudad y las prácticas culturales de apropiación simbólica*. A continuación, se cita explícitamente cada uno de los elementos mencionados:

El Diamante Cultural aporta un recurso solvente para emprender el estudio de las relaciones comunicativas como construcción e intercambio de significados; se conforma de cuatro elementos (Griswold, 1994, citado en Cornejo, 2007: 132):

En el tianguis las relaciones comunicativas están determinadas por el espacio simbólico que ocupa cada sujeto, es decir, desde la persona que pasa porque va de camino, hasta aquella que se instala cada martes como ritual desde hace algunos años, asimismo, el que convive con el tianguis porque vive en la cabecera municipal de Tianguistenco, Estado de México. Los significados afloran y pertenecen a los que ahí convergen, sin embargo, cada uno tiene una representación distinta que significa.

- **Objetos culturales**

Es un significado compartido representado por una forma. Es una expresión socialmente significativa que es visible, tangible o que puede articularse. Cuando los objetos se hacen públicos e ingresan en el circuito del discurso humano, se convierten en objetos culturales. (Cornejo, 2007)

El tianguis, visto como el objeto cultural de Griswold (1994) ha sido compartido de generación en generación por la sociedad, en términos generales México es un país marcado por la tradición ancestral de la oferta y la demanda en un espacio abierto, con mercancía tendida en el suelo para ser adquirida como bien económico por una moneda o como un bien simbólico a través del trueque, del intercambio de mercancías.

De manera particular, Tianguistenco se ha definido por esa tradición, por un tianguis que se remonta a su historia y que ha convivido con los avances tecnológicos, con el surgimiento de comercios establecidos y cadenas transnacionales de supermercado, sin embargo, es el pretexto de convivencia de generaciones, de herencia cultural entre familias y pretexto para las nuevas generaciones. Es ya un objeto cultural que representa la tradición, que hereda el simbolismo de su práctica en la calle cada martes y que significa por lo que ahí se practica.

Ejemplo de este paso generacional por el que se significan los objetos culturales, que como se entiende aquí es posible decir que pasa por todo un proceso de comunicación en el que los objetos comunicados pasan a ser también entidades comunicantes, se refleja en los siguientes testimonios, en los que la familia, los vecinos y las prácticas del regateo son un concepto y a la vez un canal:

E2. Para mi mamá es igual de importante que para mí, porque ahí es donde encontramos (silencio) lo que consumimos semanalmente, con calidad y mejor precio. Digo por comodidad a lo mejor vamos al súper o a la recaudería, pero cuando podemos vamos al mercado. Temprano, a las nueve, este y primero voy y compro fruta y después voy a comprar verdura (silencio) y este, cuando son los cumpleaños de mis hijos, ahí voy a comprar las piñatas

¿Cuáles son las primeras experiencias que recuerdas sobre el tianguis?

E3. El salir con mi mamá por el mandado, entonces ir con ella es recorres pues puestos y calles y calles de puestos escogiendo fruta, verdura; todo eso, es como, también por ejemplo ya con mis amigos ir a buscar, no sé, ropa, ir a buscar tenis o cosas así, que necesitábamos un balón de básquet, cosas por el estilo, esas son como que las que más recuerdo. Había muchas veces que era “pues para qué voy al mercado hoy que es jueves, si mejor voy el martes y compro para toda la semana” entonces a veces si hacíamos eso.

Es también como el regateo, que puedes decirle “pues me llevo tres kilos y déjemelo por menos” y ese “bueno está bien”. En el súper mercado jamás, es el precio y te aguantas.

Continuando con los elementos del modelo del “diamante cultural”, se definen los siguientes, análogos con el proceso comunicativo:

- **Creadores culturales**

Son las personas que articulan y comunican una idea, que labran una forma o una propuesta cultural. Entre los creadores culturales se incluyen las organizaciones y sistemas que producen y distribuyen objetos culturales. (Cornejo, 2007)

El creador cultural es el emisor comunicativo, es decir, el que produce el mensaje y lo transmite constantemente a sus receptores, es el que oferta los productos, el que atiende a los compradores, el que genera el recurso propio de la mercantilización y establece un convenio con los visitantes, los transeúntes, el consumidor, la propuesta generada se preserva entre cada uno y se vigila por el Ayuntamiento, quien de manera indirecta preserva el tianguis en su estructura física, conserva las calles, vigila la seguridad cada martes y garantiza el espacio de los tianguistas mediante un cobro a cada uno, sin embargo, esto segundo es importante mencionar porque son un eje en la transversalidad del tianguis pero no resulta la parte central de la investigación, son los primeros, los usuarios, caminantes o paseantes, quienes argumentan esa creación cultural que se agrupa con los receptores.

- *Receptores culturales*

Es la gente que experimenta la cultura y los objetos culturales específicos. Dichos objetos deben tener personas que los reciban, los escuchen, los lean, los entiendan, que actúen y participen en ellos. Los receptores culturales son activos productores de significados.(Cornejo, 2007)

Los tres tipos de usuarios: lo que caminan de paso el tianguis, los que han crecido junto con él, viven en Tianguistenco, viven el tianguis y los que son de ahí o de allá pero que le son fieles, por tradición, por herencia, por costumbre pero cada martes asisten a comprar sus productos básicos, comen, platican, lo consumen por su valor de uso.

Estos tres son los receptores culturales, la gente que experimenta la estancia, que se mezcla con otros, que se pierde entre sus puestos, que lo huele, lo saborea y lo siente.

La recepción cultural de la que se habla es la interpretación de sus significados, la reinterpretación de sus formas y la producción de nuevos discursos simbólicos; la experiencia de éstos es la que construye la narrativa del tianguis, la que acompaña su caminata al ir y venir de sus labores, la que genera el descontento en la tradición porque invade su espacio, violenta su privacidad, y aquélla que los acompaña en el discurso desde que hay memoria, desde la construcción de un referente a partir del fenómeno cada martes.

Esos son los receptores culturales, los que comparten un mismo discurso y lo resignifican de acuerdo a su experiencia, no solo la han generado, también han compartido y hecho más fuerte.

- *Mundo social*

Es el contexto en el que la cultura se crea y experimenta. Son las exigencias y desafíos económicos, políticos, sociales y culturales que coinciden en un momento particular.(Cornejo, 2007)

El espacio multidimensional, la función estructural del entorno más allá de lo geográfico. El mundo social adopta múltiples formas, dimensiones que llevan a un viaje cultural cada martes; físicamente, en su forma, los colores, el uso del espacio, el acomodo de la mercancía, cada cosa por su uso en un lugar, las calles que ocupa, la clasificación de la mercancía por secciones, el que “tiende” en el suelo o sobre una tarima pero también el que deambula con las manos ocupadas o empuja un carrito por los pasillos estrechos.

Armónicamente hay un pasillo de ida y otro de vuelta, nadie lo ha determinado así pero cada quien lo sabe si no quiere ser atropellado por un diablito que canta “ahí va el golpe”. En donde se miran los precios, se observa que vendedor oferta más, a simple vista el consumidor con mayor poder adquisitivo, visto en su

persona y en lo que consume, diferencias sociales, culturales y hasta políticas, la punta en la mira del papel de vigilante entre ellos mismos.

Sin embargo, el modelo se considera por una serie de elementos – vértices que lo representan, desdoblado a manera de prisma por Inés Cornejo (2007); lo cual permite explicar con mayor amplitud las representaciones sociales y reinterpretaciones del tianguis hechas por los usuarios, los cuales representan el concepto de lo cultural.

a. *La frecuentación*

Frecuentar el centro comercial es entendido como la asistencia persistente por parte de las personas/receptores culturales que concurren a este lugar para circular, vagar, comprar, vitrinear por los pasillos, locales comerciales, tiendas de departamentos, cafeterías o restaurantes.

De manera paulatina, esta asistencia marca rutas, circuitos y lugares donde, de manera espontánea y natural, los visitantes asiduos despliegan claves simbólicas de pertenencia y diferenciación con quienes guardan características similares a las propias. Elaboran vínculos entre pares y establecen sutiles procesos de exclusión con los ajenos, distintos y distantes.(Cornejo, 2007)

El tianguis aparece en su naturaleza cada martes, recibe múltiples visitantes que en particular se han dividido en tres tipos de usuarios a) caminantes, b) habitantes del municipio (los testigos cada martes) y, c) el comprador-visitante-fiel al tianguis; ya descritos anteriormente como receptores culturales. Cada uno por su interés y su forma de consumir el tianguis, determina su estancia y le asigna un valor, lo mira en un pasar e identifica a los que ese día de la semana lo acompañan en su paso por ahí, pero aunque sea una mirada rápida ya le hacen darse cuenta del mismo lugar que ocupan, de la mercancía que los identifica y de la constancia en su lugar.

Este tipo de miradas, en su fugacidad, en su pasar efímero está situada en una especie de vitrineo que, aunque no es posible imaginar por sentido común en el tianguis, ocurre bajo sus lógicas en Tianguistenco:

¿Qué curiosidad te satisface el tianguis?

E6. Mmm, pues ver ropa porque, aunque no lo crea, encuentras ropa así de marca, o sea, ropa que venden en Liverpool a mitad de precio o hasta más barata. Entonces, es como que “ay, esto yo lo vi ahí y está mucho más barato acá”. Entonces, así como que haces una valoración de... ahá. Y, pues sí es como lo que más voy a curiosear.

Pues así platicando con otros compañeros, pues sí les da curiosidad ir a ver, ¿no? Sí han dicho cosas positivas así de “ay, encuentras mucha ropa y comida muy rica”, claro, siempre y cuando, ¿no?, saques un diccionario, “puestito”. Entonces, pues sí les da curiosidad y si es así de “ay, pues a ver cuándo nos llevas” y así. Yo creo que sí les ha llamado la atención ir a visitar Santiago.

Sea cual fuere el tipo de usuario en el tianguis, dentro de la categorización que se ha hecho para esta investigación, la asistencia cada martes determina espacios, dinámicas, formas en las que un buen día, de manera natural llegaron acompañados o simplemente solitarios, hubo una previa recomendación de alguien sobre buena venta en tal o cual puesto o la intuición dicto que era mejor ese que otro.

La razón es parte de la narrativa de cada usuario, sin embargo y claramente la espontaneidad de un momento marco la estancia y construyo el significado en la práctica para volverse parte del tianguis, de sus pasillos “ser cliente frecuente” y en esa misma lógica los ha diferenciado unos de otros marcándolos en su trayectoria por lo que a cada uno le significa y lo caracteriza, así como los ha hecho una sola comunidad definida por las similitudes, por compartir la dinámica, porque por cualquiera que sea el motivo pero asisten un día a la semana, porque queriéndolo o no han establecido vínculos inquebrantables de socialización en los que también se marcan las desigualdades sociales o culturales que los vuelven cómplices, amantes o enemigos en lucha por definirse e identificarse.

b. La representación

De acuerdo con Moscovici, la “representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es elaborar los comportamientos y la comunicación entre los individuos. Es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres logran hacer inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan lo poderes de su imaginación (1979:16). Además, son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones sociales; no tienen carácter estático y determinan inexorablemente las representaciones individuales. Se les define como maneras de entender y comunicar la realidad e influyen a la vez que son determinadas por las personas a través de sus interacciones; están constituidas por elementos de carácter simbólico, ya que no solo son formas de adquirir y reproducir el conocimiento, sino que tienen la capacidad de dotar de sentido a la realidad social.(Cornejo, 2007)

La conducta se determina en gran medida por las posibilidades que resultan de la interacción entre los sujetos sociales, relaciones que se construyen en lo cotidiano y que de una manera u otra influyen en las representaciones que se hacen del mundo social. Tomar una forma para representar una construcción simbólica resulta paradigmática, en el intercambio comunicativo entre los participantes es imposible ver a simple vista la forma simbólica, ya que está se da en el ideal de cada persona y es representada en una forma al ser transmitida, no se puede tocar, no se puede ver pero si otorga la posibilidad de fungir como referente en una interacción.

En el tianguis, las interacciones sociales entre los mismos receptores culturales generan un intercambio comunicativo a partir del cual se construyen mundos posibles.

Este supuesto de la representación de un lugar como el tianguis, con todo y sus implicaciones actuales tanto positivas como negativas, en relación con la manera en cómo se representan los sujetos sociales simbólicamente se puede ilustrar con el siguiente fragmento:

E1: Antes estaba yo en la plaza principal con la farmacia que mi papá puso y la farmacia era un negocio, pues muy decente, honorable, de mundo y este, porque mi abuela tuvo la primer farmacia, después de la guerra de Independencia ella puso la farmacia, entonces tenía botana en eso... tenía alemanes, morteros de porcelana alemana, farmacopeas me parece que inglesa, en fin, todo... mi padre preparaba fórmulas para recetar también, entonces en ese ambiente me crié y vivía yo en la plaza, que anda más en la plaza estaba el tianguis y por supuesto, pues bien, con mucho respeto, puras cosas de comida, se traían carnes, había acociles, de los pueblos circunvecinos, acociles, pescaditos, barbacoa, hierbas, pápalo, cilantro, cebollas, mucho chicharrón, longaniza, todo lo que se hacía en los pueblos circunvecinos, entonces en realidad era un

tianguis, ¡leña!, porque el pan se cocía con leña, las tortillas, entonces puros alimentos sanos, limpios y ese era el verdadero tianguis, el tianguis de nuestros indígenas, que realmente no son indígenas, son los verdaderos mexicanos, todos los nativos de aquí.

En la lógica simple de permanecer en un espacio repleto de simbolismos en el que no sólo la función estructural cumple con los procesos significativos, la experiencia de los visitantes del tianguis se nutre de la vivencia propia y de los otros, la cual es intercambiada en la misma dinámica móvil en la que se desenvuelven los ahí presentes.

Como ya se dijo, los relatos no pueden ser estáticos, son móviles, siempre a la búsqueda de ser realimentados en un nuevo concepto, un nuevo valor agregado que depende de la convivencia, de la interacción que en su conjunto acarrea significados que atraviesan el umbral de la experiencia para convertirse en un sentido amplio, la expresión colectiva de una práctica que ha transcurrido de generación en generación.

c. *Las prácticas culturales de apropiación simbólica*

De acuerdo con Thompson se definen las prácticas culturales de apropiación simbólica como: *el conjunto de comportamientos, acciones, gestos, enunciados, expresiones y conversaciones portadoras de un sentido, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten experiencias, concepciones y creencias. Analizar dichas prácticas alude a la tarea de descifrar capas de significados, de descubrir y redescubrir acciones y expresiones que son ya significativas para los propios individuos que las producen, perciben e interpretan en el curso de sus vidas diarias* (Thompson, 1993: 145)

Para conocer dentro del tianguis de Santiago Tianguistenco estas “prácticas culturales de apropiación simbólica” de las que habla Thompson (1993), es necesario identificar las narrativas que se construyen a partir de los relatos de los tres tipos de usuarios que en esta investigación se consideran como objeto de estudio; el caminante, el habitante del municipio y el que tradicionalmente acude cada martes al tianguis.

En el discurso, en las palabras dichas, es la forma verbal que arroja los simbolismos del lugar común entre los receptores, lo que explica la razón de ser en la dinámica de estar en el tianguis cada martes, sin embargo, en el discurso no es posible encontrar todo lo que se quiere comunicar, es decir, las palabras no lo dicen todo, es por esto que a través de una práctica observacional se comprenden en su mayoría aquéllos elementos de la comunicación no verbal que se vuelven expresiones significativas del sujeto que en sociedad magnifican el carácter simbólico.

Redimensionar las prácticas en el espacio constituye un óptimo margen de desenvolvimiento para los actores, en espacios repletos de significado a partir de los cuales se encuentra sentido en la práctica para otorgar modos de ser y de estar; aunque no puede dejarse de lado la representación social que para los tres tipos de usuarios en esta investigación refleja el tianguis, ya que en este afán de compartir experiencias también se reconoce un discurso que pudiera parecer ajeno pero que no en menor medida refleja el curso cotidiano de cada uno de sus actores.

Es relevante mencionar aspectos como referencia a las actividades que las personas hacen en el espacio de socialización, el cual, se convierte en la función referente y de significación cada martes. Inés Cornejo lo derivó de la siguiente manera:

I. Territorialización

Las personas reconocen e interactúan con sus pares y con los demás y, de manera hipotética, configuran comunidades emocionales o micro-colectividades a través de la territorialización, de la apropiación simbólica de determinadas parcelas de la ciudad, la cual se concreta en la privatización afectiva de ciertos lugares públicos durante tiempos específicos.(Cornejo 2007: 133)

La visita frecuente al tianguis cada martes es, en cierta manera, una forma territorializada, en su esencia es ya una práctica cultural que simboliza rituales para cada visitante; los receptores culturales reconocen su espacio y lo significan por la interacción con los otros.

En esta investigación, los usuarios en sus tres tipos toman el territorio como algo suyo y lo apropian esperando ser reconocidos por los otros y sin que se pueda hacer evidente, por el propio espacio, el recorrido cada semana está marcado por los intereses personales pero también por la propia dinámica que arca el tianguis como tal, ya que la apropiación simbólica que los usuarios, caminantes y residentes hacen del lugar se reconoce en gran medida por su aficción directa, ya sea por gusto, por alguna manera cuando ellos llegaron el tianguis ya estaba o ¿será acaso que ellos llegaron primero y el tianguis vino a invadir su territorio? El argumento es tal cual, la narrativa construida por cada uno.

A continuación dos ejemplos de estos contrastes dados por territorios de pertenencia distintos que teniendo su propia narrativa, se integran a propósito del tianguis y su memoria, junto con la biografía del sujeto:

E4. *(Sobre lo que debería permanecer)* Pues tal vez la tradición, ¿no?, de que al final viene siendo un final de convivencia para las familias y un lugar de encuentro para, pues para la gente que llega ahí, ¿no?, que eso le da la peculiaridad a Santiago de tener aporte de todos lados, de ideas y de muchas cosas

E5. La primera experiencia el recaudo de cada ocho días con mi mamá, acudía a las 6 de la tarde aproximadamente que ella salía de trabajar, la tenía que esperar con el carro del mandado y a esa hora comprábamos fruta y verdura, que era el principal producto que adquiríamos. Mi mamá es originaria del Distrito Federal, yo nací aquí en Toluca pero vivimos, este, allá 18 años. Únicamente era ir a comprar el mandado porque como ellos no son oriundos del lugar, muy poco sabían de cuando se estableció, a partir de cuándo... O sea, realmente eran... llegaron, no eran oriundos, entonces llegaron solamente a adoptar las tradiciones que había en el lugar.

Cada pequeño o gran espacio dentro de las calles que delimitan el tianguis, representan un pequeña “parcela de la ciudad” que en cierta manera privatiza cada uno de los espacios en los que se ha anclado directamente bajo un argumento de posesión que se concreta a la pertenencia, ese punto en el que se menciona

II. El vitrineo de las formas de mirar

En principio, señalé que el centro comercial es un lugar público que las personas/receptores culturales trastocan en espacio simbólico, construyen su pertenencia a la ciudad y se vinculan, de alguna manera a la metrópoli contemporánea. Comprender las diversas interacciones que suceden en el interior de un centro comercial, que no es otra cosa que un espacio de interacción y comunicación entre diversos grupos, pero también de diferenciación entre ellos y los consumidores que circulan por otros centros comerciales de la ciudad.(Cornejo, 2007)

La ritualidad en el tianguis distingue dinámicas marcadas ampliamente por su recorrido histórico en la experiencia del receptor cultural, historias que fundamentan las múltiples relaciones; los vínculos de sociabilidad están marcados por esas diversas formas de mirar el lugar, un espacio estructural y simbólico en el cual los receptores culturales modifican y/o resignifican su estancia de acuerdo con las múltiples percepciones entre los individuos y su colectividad.

III. *La socialidad*

La socialidad, entendida como “forma lúdica de socialización” (Maffesoli, 1988: 150), me permitió reparar en como los receptores culturales construyen estrategias, modos de relacionarse, vestirse, saludarse, platicar, vagar, circular- y disponen de objetos/productos de mediación para interactuar y comunicarse entre sí.(Cornejo, 2007)

El vínculo establecido en múltiples situaciones entre los receptores culturales está delimitado por su propias determinación en la necesidad de satisfacer múltiples necesidades que van desde las fisiológicas hasta las sociales, cada una centrada en buscar la manera más eficiente de ser satisfecha.

En lo que respecta a este proceso de investigación, el fundamento social es la construcción de estrategias que serán dictadas por cada una de las narrativas generadas a partir de su experiencia con esta práctica milenaria que no solo es herencia del estado propio como tal sino del vínculo familiar, sin olvidar el social que dispone de recursos interpersonales para establecer relaciones personales y simbólicas con el espacio.

Un ejemplo de esta forma de socialidad relacionada con el tianguis se lee en la siguiente cita:

E3. Si, sobre todo como amigos, bueno amigos como más chicos, como los hermanos de mi amigos, porque digo en algún momento nosotros también lo hicimos, o sea salir a pasear al tianguis y ver que encontrábamos y ver las chácharas y ver con mis amigas si nos gustaba, no sé, una sudadera, si nos gustaba una bufanda, si nos gustaban unos calcetines, yo lo llegue a hacer y como que los jóvenes de una generación más atrás que la mía son los que lo hacen, o sea de que es martes y agarran su cartera y es vamos a ver que encontramos, sudaderas, tenis, celulares, pero ellos van más como por moda, por la tecnología que puedan encontrar, no van al tianguis a buscar precios en comida, en cosas para la casa, van más para pues, vamos a encontrar ropa de marca y a ver que encontramos.

En la interacción, son incontables las estrategias dispuestas para ejercer una influencia en los otros, desde la comunicación no verbal hasta el control del espacio en la andanza cada martes, la particularidad que genera cada tipo de usuario en el tianguis a partir de su andanza de un lugar a otro, lo cual podría parecer un simple caminar hacia la búsqueda de algún producto de consumo pero que lo distingue del resto, ya que los procesos intermedios entre lo que representa simbólicamente un elemento y lo que pareciera meramente estructural, se construyen a partir del sujeto en proyección a los otros.

CONCLUSIONES

La convivencia de lo mercantil como un valor capital y el intercambio simbólico como la parte cultural del análisis, se distribuyen de tal forma que entre los puestos del tianguis se establecen las prácticas cotidianas configuradas y reconocidas por el que vende, como objeto principal, el que compra y el propio espacio como lugar de caminantes.

En la mención que hace Martín-Barbero sobre las dos economías, *abstracción mercantil y valor simbólico*, los usuarios del tianguis se apropian y usan la venta en ese espacio como mejor les convenga, es decir, de acuerdo con el valor que estos le otorgan es como sobrepasa el límite de su asistencia meramente rutinaria, en la que se desenvuelven diversos factores como la conversación, la compañía y el empleo de las propias prácticas significativas que dan lugar a una comunicación en lo que la palabra se refiere como a un intercambio de diálogos que juegan el papel de intermediarios entre lo que realmente se expresa con un mismo intercambio, en tanto cuanto ese intercambio sea retribuido ya sea con el producto como mercancía, o la compañía, la satisfacción y el encuentro de material humano centrado en el beneficio de lo simbólico.

Todos los aspectos anteriormente mencionados del proceso de trabajo de los ambulantes, acontecen parcialmente determinados por específicas combinaciones de rutinas (estructuras) y acciones creativas. Si no se pudiera ver este fenómeno se caería en un callejón sin salida acerca del ambulante, como por ejemplo:

- a) *Se reduce a un sistema de complicidades de corrupción entre autoridades y líderes, o bien, a individuos oportunistas (o emprendedores) que abusan del espacio público (o lo conquistan),*
- b) *Es un fenómeno enormemente fragmentado en una diversidad infinita de estilos y espacios de venta, así como en negociaciones políticas con las autoridades,*
- c) *Se compone de un número finito de espacios de venta que tienden a formar subculturas apropiadas de las calles. (Olivo, 2011: 37)*

Lo más importante es que este proceso a la vez cognitivo, emocional, moral y estético, no es individual sino social. (Olivo, 2011: 38)

Por todo esto, puede decirse que el tianguis es un *objeto cultural* repleto de simbolismos que nacieron a la par con la sociedad que le rodea y le conoce. Conflictos sociales y políticos lo han identificado en últimas fechas, espacio de conflicto y cuna de victimarios, sin embargo es también la defensa de la tradición, es el *mundo social* en el cual se ponen en juego múltiples aspectos que tejen las redes sociales con sentido estricto, son, los tianguis es su naturaleza el inicio del discurso y la negociación, el espacio para la *frecuentación* (Cornejo, 2007: 134), para el *vitriño* que marca las rutinas, que excluye los intereses y que adapta cada lugar, cada espacio de acuerdo al interés, es el esquema de la libertad de convivencia, es decir, se identifica claramente con sus creadores y receptores y reproduce los comportamientos y las acciones para comunicarse a través del discurso o de las expresiones no verbales.

Con sustento en el ejercicio de la comunicación, las prácticas culturales toman forma y se les atribuye sentido. El tianguis no es solo algo que se vive para platicarse, sino que se asume como parte de una estructura de la que las entrevistadas tal vez no se den cuenta, pero que logra reflejarse en su ponderación de lo que esta forma de venta y trabajo ambulante es para su localidad:

Si el tianguis dejara de existir:

E5. Mira en términos culturales sería una pena porque es parte de la identidad de todos los que habitamos un territorio e, independientemente que seamos o no oriundos de un lugar, es una práctica muy antigua y que sería una lástima que se perdiera. En términos sociales, en términos sociales pues es que es una forma, una manera de relación, de establecer vínculos no afectivos pero sí sociales con las personas. Y lo más

importante es económicamente. Que el beneficio que aporta económicamente, la disponibilidad, la variedad, la calidad es muy superior a incluso los supermercados.

E6. Impactaría muchísimo. Yo creo que económicamente sería así como de, bueno, pues se busca otros lugares para... Pero socialmente está ya como establecido de... Ya se tiene la idea de que el tianguis siempre va a permanecer así, entonces no se ha como que imaginado esa de “si algún día llega a desaparecer...”, no, pues, yo creo la gente se vuelve loca. Bueno, no loca pero sí como que empiezan ahí a protestar.

El tianguis como expresión de herencia cultural, marca el cambio de una generación a otra, trasciende, transgrede y cambia el sentido de lo “tradicional”, persiste e intercambia el sentido del concepto de cultura en la sociedad.

Marcado está el público que acude cada martes a Tianguistenco, y se deja envolver por su lógica, la entiende y juega con ella, de igual manera, categorizado está el público que no asiste y lo mira desdeñoso, arraigado de infortunios y cuna de desesperanza, la cultura popular en su máxima expresión en una lógica de supervivencia que bien dicho es justa y trabajosa, múltiple y cambiante, también es desleal y agresiva, sin embargo cada espacio, rincón o pasillo de colores múltiples por sus lonas y palabras provistas de un mismo diálogo ahí construido, así como sus mareantes y continuos aromas, juegan el papel de transmisores culturales innegable e inquebrantable, su permanencia es la esencia de cada sujeto que construye una red social, que dialoga y negocia; cada cual comunica una serie de elementos sociológicos que se disputan bajo la lógica del reconocimiento social y cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. España, 1992.
- Castillo Néchar, Marcelino. *El tianguis de Toluca: una reminiscencia de los mercados prehispánicos: Programa de investigación cultural*. México, UAEM, 1995.
- Cornejo, Inés y Manuel Alejandro Guerrero, coordinadores. *Investigar la comunicación en el México de Hoy*. México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Cornejo, Inés. *El lugar de los encuentros*. México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano: Artes de Hacer*, Tomo 1. México UIA – ITESO, 1990.
- Douglas, Mary y Baron Isherwood. *El mundo de los bienes*. México, CONACULTA – Grijalbo, 1979.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México Ed. Grijalbo, 2000.
- Martín-Barbero, Jesús. *Procesos de comunicación y matrices de Cultura, Itinerario para salir de la razón Dualista*. México, FELAFACS – G. Gili, 1987.
- Olivo Pérez, Miguel Ángel. “Persistir en el Centro Histórico: el ambulante como trabajo no clásico”, en *Trabajo no clásico, organización y acción colectiva*, Tomo Uno (De la Garza Toledo, Enrique, coord.) México. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, Plaza y Valdés editores, 2011, pp. 109-161.
- Velázquez, Isaac. *Santiago Tianguistenco: monografía municipal*. México, Gobierno del Estado de México / AMECROM / Instituto Mexiquense de cultura, 2000.

El tianguis de Pátzcuaro: retos para la continuidad de un patrimonio biocultural intangible

Yaayé Arellanes Cancino

Juan Carlos Hidalgo Sanjurjo

Dante Ariel Ayala Ortiz

Facultad de Economía, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

Resumen

En el mercado o tianguis de trueque de Pátzcuaro, de origen prehispánico, se intercambian productos como maíz, frijol, artesanías y pescado que son producidos y recolectados por pobladores de las comunidades indígenas aledañas utilizando métodos de trabajo artesanales, con baja intensidad de capital, alto uso de mano de obra y probablemente un sistema de manejo de recursos de bajo impacto para la biodiversidad de su entorno. La posibilidad de encontrar demanda para sus productos y acceder por medio de ellos a otros bienes le da sustento y viabilidad a sus formas de vida y de trabajo, además sustenta la preservación y recreación de una serie de relaciones que trascienden lo comercial y que constituyen en conjunto un patrimonio cultural intangible. Este mercado, así como las formas de vida que confluyen en torno a él se desenvuelven en un ambiente socioeconómico poco propicio e incluso adverso. La creciente proliferación de productos industrializados intercambiados en este tianguis bajo el sistema de compra-venta monetaria constituyen una expresión de la avasallante expansión de las dinámicas y la racionalidad del mercado global convencional, sustentada en la competitividad productivista, que atenta contra la existencia de formas de vida tradicionales, mediante la inviabilización de sus productos, de sus métodos de trabajo y sus formas de vida, lo que plantea un reto cotidiano para la viabilidad y preservación de este espacio de recreación de relaciones y formas de vida tradicionales. El análisis de las formas en las que se desenvuelven las dinámicas y relaciones en el tianguis de trueque de Pátzcuaro, las condiciones socio-económicas y culturales de sus actores, la importancia del trueque, un recuento de los recursos y sus sistemas de manejo, la valoración de su pertinencia y viabilidad para contribuir a la preservación de formas de vida tradicionales, las estrategias locales que permiten la existencia de esta expresión del patrimonio biocultural intangible, así como los retos que enfrenta ante las formas de expansión de la racionalidad del mercado global, constituyen el propósito de este trabajo, en el que si bien predomina el método etnográfico, se hacen observaciones e inferencias desde diferentes perspectivas disciplinares como la biología, la antropología y la economía.

Palabras clave:

Tianguis, economía solidaria, mercados tradicionales, trueque, Pátzcuaro.

Introducción:

Los tianguis o mercados tradicionales son sitios de articulación social y comercial (Mintz 1982) en donde se ofertan productos traídos por personas de diversas ascendencias culturales portadoras de un conjunto de conocimientos, prácticas, usos, tecnologías y estrategias¹⁸⁹ que se plasman y expresan en los recursos que ofrecen. El tianguis se convierte en una arena multicolor de diversos olores, sabores y matices que atrae a numerosos marchantes con la finalidad de beneficiarse e intercambiar productos a través de formas y estrategias de reciprocidad y solidaridad mutua. La diversidad biológica y de saberes de los que frecuentan el mercado lo convierten en un canal comercial que resguarda una gran biodiversidad, un patrimonio intangible, cultura e historia (Arizpe 2008). Para diversos grupos étnicos, las plazas o mercados son importantes puntos de reunión para la actividad social regular de grandes sectores de población rural, para el abastecimiento de productos y además son mecanismos indispensables de articulación (Mintz 1982, Paré 1975). Estos canales comerciales han existido desde épocas prehispánicas y se han mantenido a pesar de innumerables cambios económicos, políticos y culturales. En la época precolombina, buena parte del poderío político de algunas sociedades como los aztecas, mixtecos, zapotecos y purépecha se sustentaba en su eficiente y bien desarrollado sistema comercial entre cuyas formas destacaba el tianguis (Sahagún 1982, Smith 1982, León-Portilla 1995, De Alcalá 1988, Cámara-Barbachano 1966). Durante la conquista, los mercados cambiaron debido a que los intereses mercantiles del estado español y su formación feudal que, entre otros factores, favorecieron que la economía se fragmentara en múltiples economías locales y regionales de diversos tamaños, cada una con tendencia a ser autosuficiente e independiente del resto los sistemas de mercadeo (Smith 1982:42). Algunos autores consideran que los mercados prehispánicos aún tienen cierta presencia en los mercados actuales por encontrarse en las mismas localidades en donde estuvieron en la época precolombina y por el intercambio de productos que continúa ocurriendo entre los vendedores sin tener siempre de por medio un aporte monetario (Cámara-Barbachano 1966, Durston 1976, Álvarez 2006).

Tomando en cuenta lo anterior, es posible esbozar los principales elementos que caracterizan a las plazas tradicionales¹⁹⁰: i) desde su origen prehispánico, se ubican estratégicamente, en sitios de transición en donde confluyen personas con las más diversas ascendencias étnico-culturales así como comerciantes provenientes de distintos climas con productos diversos, ii) practican un emplazamiento periódico, es decir se establecen una o dos veces por semana, iii) los mercados se enriquecen con numerosos vendedores de distintos orígenes, la mayoría de ellos mujeres, que traen bienes producidos con métodos artesanales y a baja escala como se realiza en la agricultura tradicional, cultivados en huertos familiares o extraídos de los bosques de sus comunidades, iv) al interior del mercado se realizan transacciones que implican un intercambio de productos ya sea a través de una moneda o mediante el sistema de “trueque” sustentados en normativas consuetudinarias, es decir sin formalización jurídica pero instituidas y respetadas convencionalmente por los concurrentes, v) buena parte de las transacciones comerciales al interior del mercado se realizan de manera horizontal ya que es frecuente la presencia de productores primarios que comercializan sus productos de manera directa con los consumidores y los parámetros de tasación y equivalencias en los intercambios trascienden los cánones de la ley del valor, que rige las transacciones mercantiles de la economía global, supliéndola o subsumiéndola bajo criterios sustentados en la necesidad

¹⁸⁹ A este conjunto de saberes y experiencias Toledo y Barrera-Bassols (2008) le han denominado memoria biocultural.

¹⁹⁰ Parte de estas características fueron ya señaladas por Arellanes y Casas 2011.

particular de cada persona y en una mayor ponderación del valor de uso específico de los bienes vi) los vendedores provienen en la mayoría de los casos de sitios aledaños a la localidad sede del tianguis, aunque también pueden venir de localidades más alejadas sobre todo cuando las plazas son de mayor tamaño. No obstante, esta particular racionalidad económica y socio-natural que rige al mercado tradicional y que lo sitúa como recinto de preservación y reproducción de patrimonio biocultural intangible se ve crecientemente amenazado por la avasallante dinámica económica globalizadora, materializada en la presencia creciente de infinidad de mercancías industrializadas, estandarizadas y producidas bajo un régimen técnico-normativo de reducción y externalización de costos para incrementar la utilidad monetaria, es decir con fines acumulativos disociados del valor de uso de los productos.

El estudio de los tianguis tradicionales ha sido abordado desde distintas perspectivas. Desde las primeras décadas del siglo XX, el comercio y los mercados se han estudiado con la finalidad de conocer las diferentes economías indígenas regionales de Mesoamérica (Malinowsky y De la Fuente 1957, Diskin y Cook 1975, Durston 1976). La antropología ha tenido una larga tradición en los estudios de mercados y tianguis¹⁹¹. La visión social y económica de estudios de mercado fue fundamental en los estudios antropológicos en México entre 1940-1980, y desde la década de los 60's realizaron estudios etnobotánicos que permiten conocer el uso y aprovechamiento de plantas comercializadas en los tianguis por distintas sociedades culturales (Whittaker y Cutler 1966, Bye y Linares 1983). Entre las plazas más estudiadas de México se encuentran las de Chiapas, Oaxaca, Puebla y Michoacán, entidades federativas que albergan una gran diversidad biocultural. Uno de estos tianguis, es el de Pátzcuaro, Michoacán que ha sido investigado desde diversos enfoques, la mayoría de ellos de corte antropológico-económico¹⁹². La propia localización de este tianguis resulta por sí misma significativa, ya que la Ciudad de Pátzcuaro fue la primera capital de los purépecha y fue un centro comercial importante por su ubicación estratégica¹⁹³. Pátzcuaro se encuentra enclavado en una región habitada por Purépechas en donde pueden confluir productos de distintas zonas climáticas y topográficas provenientes de personas que tienen un gran conocimiento adquirido generacionalmente del manejo del paisaje y de los recursos naturales debido a una interacción de cientos de años de la relación naturaleza-ser humano, una memoria biocultural¹⁹⁴ del aprovechamiento y manejo de plantas y animales nativos¹⁹⁵ e introducidos. Además, la región se ha caracterizado por una especialización de oficios en función de la presencia de la materia prima como son pescadores, alfareros, artesanos de madera, cobre, cestería, entre otros.

Los estudios sobre mercados tradicionales constituyen una aproximación a una realidad dinámica que implica numerosos factores como el potencial humano, la economía local, regional y nacional y la

¹⁹¹ Veerkamp (1982) realiza una recopilación sobre mercados con especial referencia a la comercialización de productos agrícolas. La autora enfatiza la importancia de los estudios en mercados semanarios ya que los considera "canales comerciales" que se relacionan profundamente con la problemática agraria y con el desarrollo de los sectores productivos

¹⁹² Ver Durston J. 1976; Cendejas-Guizar y Gonzáles-Butrón, 2010, Experiencias de Economía Social en Michoacán ¿Una respuesta al desarrollo, que no llegó?, Otra Economía (7)2:42-61 y Fabrè-Platas D. y S. Yeste-Santamaría. 2012.

¹⁹³ Fray Jerónimo De Alcalá, 1988. La Relación de Michoacán

¹⁹⁴ Toledo y Barrera-Bassols (2008) definen la memoria biocultural como la habilidad que tenemos los humanos para reconocer y aprovechar los elementos y procesos del mundo natural. El origen de tal habilidad es la presencia de una memoria ancestral, individual y colectiva. La memoria biocultural como patrimonio biocultural, está amenazada por la modernidad, por una era moderna consumista, industrial y tecnocrática basada en la acumulación y centralización de la riqueza en donde, para el "progreso", no hay lugar para prácticas "pasadas", para lo "arcaico", para lo tradicional.

¹⁹⁵ Nativo hace referencia a aquellos recursos naturales originarios de un sitio específico y con parientes silvestres, mientras que el término introducido, exótico hacer referencia a plantas con un origen ajeno al sitio en donde se encuentra.

disponibilidad de recursos. Al interior del mercado de Pátzcuaro se intercambian y comercian distintos bienes que son producidos y recolectados por pobladores de comunidades aledañas, utilizando métodos de trabajo artesanales, con baja intensidad de capital, alto uso de mano de obra y probablemente un sistema de manejo de recursos de bajo impacto para la biodiversidad de su entorno. El tianguis no se encuentra aislado sino inmerso en la dinámica económica global representada por una enorme gama de productos de toda índole. Esta dinámica global que invade espacios con un régimen totalitario, sustenta su viabilidad en la reivindicación de valores y recursos como la competitividad, la productividad, la rentabilidad y la utilidad todo lo cual constituye los medios y propósitos reguladores de la racionalidad económica predominante, que ejerce un impacto en los usos y costumbres, en las mentalidades en las prácticas culturales y en la cosmovisión de las culturas tradicionales. Esta penetración mercantilista atenta contra el tianguis como recinto de reproducción y preservación de formas tanto de índole económica; recursos, formas y medios de trabajo y normas de intercambio de valores de uso, como de tipo cultural; establecimiento de dinámicas de convivencia, intercambio de saberes y construcción de lazos de cooperación solidaria.

De ahí la importancia de analizar las formas en las que se desenvuelven las dinámicas y relaciones en el tianguis de Pátzcuaro, las cuales permiten la reproducción y preservación de múltiples expresiones del patrimonio biocultural intangible, así como los retos que enfrenta ante las formas de expansión de la racionalidad del mercado global. Para dar sustento empírico a la investigación, se hicieron visitas de campo los días de plaza¹⁹⁶ y se realizaron 175 encuestas semi-estructuradas a “vendedores” basándose en el método etnográfico para obtener información socioeconómica sobre la procedencia de las personas que asisten y cuáles son los productos de mayor demanda. Con base en la información recabada se hicieron observaciones e inferencias desde diferentes perspectivas disciplinares como la biología, la antropología y la economía.

El presente escrito se secciona en dos partes, en la primera se realiza una descripción y caracterización del mercado de Pátzcuaro incorporando una perspectiva histórica y actual la cual permite observar al mercado considerando sus antecedentes y transformaciones, cómo era, desde cuándo existe y cómo es actualmente en pleno siglo XXI, quiénes asisten y cuáles son los principales móviles que llevan a sus asistentes. La metodología antes planteada así como la búsqueda bibliográfica del tema fueron indispensables para la construcción de esta sección. La segunda parte consta de un análisis de la evolución y transformaciones como resultado del influjo de las dinámicas económicas globales. Para finalizar se realiza un ejercicio explicativo sobre las causas y efectos de estos cambios y las perspectivas de las distintas apreciaciones que los presentes autores tienen sobre el tema.

El mercado de Pátzcuaro como forma económica y biocultural tradicional

a) Génesis y cambios del tianguis de Pátzcuaro

Los orígenes del mercado o tianguis de Pátzcuaro se remontan a la época prehispánica. A partir de un dibujo publicado en *La Relación de Michoacán* que representa a vendedores exhibiendo sus mercancías y sentados en el suelo, tal como se les puede ver actualmente, se infiere que los mercados se establecían en lugares públicos ubicados estratégicamente y posiblemente eran periódicos, con numerosos y variados productos. La diversidad de los productos se debe a que provienen de distintas regiones con una heterogeneidad

¹⁹⁶ Cabe señalar que para este escrito tianguis es sinónimo de mercado tradicional o plaza, aunque en la localidad de estudio los usuarios le denominan el tianguis de cambio.

ambiental y topográfica. Poblados como Tzintzuntzan y Pátzcuaro se ubican en el corazón de la zona lacustre y están situados en una región templada, rodeada de montañas y cañadas lo cual favorece la presencia de recursos naturales propios del lago y de los bosques circundantes. La zona lacustre colinda al oeste con la meseta purépecha, ubicada al pie del eje neovolcánico y al sureste con la región cálida de “tierra caliente”. Posiblemente en la época prehispánica los patrones del clima y topografía llevaron a una generación de rutas comerciales de productos naturales característicos de cada región. Además de existir una diferenciación de productos regionales, también se presentaba una especialización de artesanos y de industrias caseras (tejedores con algodón de tierra caliente, curtidores, artesanos de cuero, entre otros). En consecuencia, se considera que la plaza comercial en la región purépecha, posiblemente ubicada en Tzintzuntzan, era muy concurrida por la diversidad de la oferta de productos de distintas regiones y por ser un punto de intercambio para los bienes provenientes de localidades apartadas. Las diferencias de la especialización en oficios y de ambientes apuntan a la idea que desde la época precolombina podrían haber existido diversas formas y prácticas de intercambio destacando el trueque. Con la llegada de los españoles cambiaron las políticas favorecedoras para la colonia española pero quedó vigente la organización de los recursos naturales y canales comerciales de los antiguos purépecha. Consumada la conquista, al igual que la sede episcopal, el tianguis se trasladó a Pátzcuaro y se convirtió en el mercado principal de la región. En la época colonial (1521-1821) se considera que México es un conglomerado de economías regionales independientes y parcialmente autosuficientes debido a que los sistemas económicos estuvieron amenazados por la decadencia de la minería en el siglo XVII y en consecuencia una depresión económica nacional (Kaplan 1965). De tal forma ... “el mercado periódico urbano era un instrumento eficaz para controlar el movimiento de bienes de consumo vitales dentro de una región, obligando a canalizar esos bienes hacia el centro, donde habían de concentrarse en un lugar y un momento prescrito”... (Kaplan 1965:83). En esta época Michoacán se integró a la economía nacional aportando productos de exportación y fungiendo como zona de puente con otros estados prósperos de la “Nueva España”. Sin embargo, la economía mexicana no se expandió porque las colonias españolas existían para abastecer de materias primas y dinero a la corona española y no para prosperar de manera independiente, como resultado la industrialización era mínima y faltaban redes de transporte (Barbosa 1971, Konetzke 1972, Semo 1973, Flamarion y Pérez 1979, Bethell 1990). Todo el comercio estaba administrado y era escrutado, incluso los viernes de plaza estaba prohibido durante la mañana realizar trueque y sólo se permitía en las tardes, ello en caso de que sobraran mercancías (Romero 1946). Después de la independencia de México siguió un periodo de continua inestabilidad política en donde se derrumbó la minería y otras industrias, pero el sistema de mercado sobrevivió debido a la especialización local de productos esenciales que provenían principalmente de zonas aledañas. Durante el Porfiriato mejoraron las vías de comunicación lo cual favoreció considerablemente el comercio de la región y se documentó una expansión del comercio campesino por toda la región (Durston 1976). Sin embargo importantes cambios llegaron durante y poco después de la revolución lo cual influyó en el comercio que mantuvo cierta continuidad, con un mínimo de actividad comercial en los mercados y en los pequeños poblados. Después de la revolución los mercados se jerarquizaron de acuerdo a su tamaño, área de influencia y alcances, estableciendo una relación directa entre el tamaño de la población y la importancia del mercado. Los campesinos¹⁹⁷ llevan a vender a los mercados

¹⁹⁷ Campesino es un término que Beals (1975:55-56) utiliza para incluir a los agricultores, los artesanos, los peones de campo y los comerciantes que viven en poblados rurales, semiurbanos y urbanos y Durston (1976:62) incluye a pequeños productores residentes

sus excedentes y trabajan intensamente con tecnología sencilla. En el mercado se encontraba todo tipo de vendedores, mayoristas, intermediarios con una plaza a la que concurrían entre 700 a 1300 personas dependiendo la época y fechas especiales como semana santa, días de muertos y fiestas patronales de la región. En la década de los años 60' el mercado de los viernes se desplazó de la plaza principal a un edificio construido explícitamente con ese fin. Los intereses de la élite de Pátzcuaro influyeron para este cambio ya que desde el punto de vista de estos comerciantes la presencia del tianguis en la plaza principal, alrededor de la cual se ubican hoteles y tiendas, daba “un mal aspecto” además de ser poco higiénico. En 1970 se inauguró el nuevo mercado ubicado cerca de la Plaza Gertrudis Boca Negra, pero se decidió ubicar en otra área a los vendedores campesinos ya que el negocio de los mercados permite la obtención de importantes ingresos y se consideraba demasiado importante para dejarlo en manos de los campesinos y comerciantes en pequeño (Durston 1976:93). Los funcionarios determinan los impuestos que cada vendedor debe pagar, dónde se ha de celebrar el mercado y todos los demás detalles. Aún en esa época los campesinos que vendían bienes producidos a baja escala pagaban el impuesto del mercado. El comercio del mercado puede implicar distintos tipos de operaciones mercantiles. En particular mediante el intercambio se puede obtener un ingreso complementario. Durston (1976) consideraba en los albores de la década de los 70' del siglo XX que el comerciante del mercado de Pátzcuaro creaba múltiples relaciones de ayuda mutua que reflejaban las relaciones típicas de la organización social de los pueblos indígenas de la región y que hacían del mercado una comunidad por propio derecho. Sea para sobrevivir o para mejorar los cambios de las restricciones y oportunidades ambientales llevaron primero al reajuste de las estrategias económicas de los individuos, y luego a la reorganización de las relaciones sociales y económicas que finalmente generaron los cambios de la estructura en este sistema regional de comercio campesino.

b) El tianguis de cambio en la época actual

En pleno siglo XXI, las políticas públicas orientadas por intereses económicos particulares han restringido los alcances de una plaza “comercial” exclusivamente campesina. El tianguis de Pátzcuaro se ubica a un costado del santuario de la Virgen de Guadalupe, adyacente al mercado establecido. Los días martes y viernes llegan a esta plaza (también conocida como “la cancha del santuario”) a partir de las 6:00 de la mañana y hasta las 10:00 am, campesinos de más de 40 distintas localidades. Resultados preliminares de la investigación que estamos realizando nos muestran que asisten más personas los días viernes que los martes, pero un alto porcentaje de participantes asiste a ambas plazas con la finalidad de complementar su canasta básica. El 90% de los marchantes realiza trueque. Como mencionan Fabre y Yeste (2012) “el trueque surge como una estrategia para equilibrar los intercambio trastocados por la injusticia inherente al sistema capitalista o como una estrategia de sobrevivencia en el marco de los mercados solidarios. Este sistema genera redes y estrategias para satisfacer sus necesidades paralela o perpendicularmente a las dinámicas impuestas por el Mercado”.

Los “vendedores” nos se reconocen como tal, ellos no venden, sólo “mercan” productos y si eventualmente es posible que alguien les compre, realizan una transacción monetaria. La mayoría de los 175 entrevistados mencionaron que prefieren realizar el trueque de productos, porque obtienen más que si los compraran con dinero. De hecho, ellos no reconocen el espacio en donde exhiben sus productos como “puesto” ya que no

en áreas rurales que producen excedentes para vender en el mercado, normalmente extremadamente pobres y la familia es casi siempre la unidad productiva

son comerciantes, los mercaderes lo consideran como un espacio en el cual colocan sus productos y desde ahí cambian lo que necesitan, bajo un sistema más parecido al sistema mercantil simple, orientado al intercambio de valores de uso, independientemente de la intermediación monetaria, que revela relaciones de complementariedad y mayor simetría. Existe otra modalidad de forma de venta, cuando los que mercan o cambian deciden ser ambulantes, de esta forma ellos van de “puesto” en puesto” observando qué trajeron los demás y no esperando a que lleguen a ofrecerles, ya que el mercado es realmente efímero, sólo dura unas pocas horas y pronto se acaba la oferta de productos. Esta otra estrategia permite a los mercaderes elegir mejor y terminar más rápido su participación en el tianguis de cambio.

Los productos que se intercambian son de diversas calidades, pero en su mayoría no son seleccionados y considerados de la mejor calidad ya que pueden tener abolladuras, estar demasiado maduros, o muy verdes, un tamaño más pequeño de lo esperado, entre otras características. Estos productos son ofrecidos y recibidos bajo esa condición, sin reclamos, sólo hay una exigencia cuando se encuentran muy estropeados o cuando no se considera un intercambio justo y con frecuencia se realiza un regateo. Las reglas del intercambio de productos se generan a partir de la experiencia del marchante y el consumidor, así como a partir de factores como las edades de los concurrentes, el producto a mercar, su oferta y demanda al interior del mercado, las necesidades específicas de cada consumidor, entre otras. Más del 40% de los “mercaderes” hablan o entienden el purépecha y en su mayoría provienen de localidades aledañas, aunque también de sitios más alejados como Comachuen, Nahuatzen, (57 km) hasta Zacapu (65 km). La mayoría de los vendedores son mujeres (92%) y las personas encuestadas manifestaron que los productos prioritarios para ser adquiridos son las verduras (jitomate, cebolla, chile), el maíz y el pescado, productos que en su mayoría son producidos en la región, en localidades cercanas. La oferta de productos por parte de los vendedores cambia a lo largo del año, pero hay productos que son constantes, como el maíz, las mazorcas, las tortillas, el pescado, limones y fruta de temporada. A cambio se reciben todo tipo de mercancías, como las cotizadas “sopas de pasta”, arroz, maíz, tortillas, aceite, pescado, fruta y verdura principalmente. Los usuarios del tianguis consideran que este espacio es una alternativa de subsistencia sobre todo para las administradoras de la casa, ya que la mayoría de los que llegan a cambiar son mujeres, casadas, solteras, viudas, de distintas edades y que son las encargadas de llevar la comida a la mesa.

En entrevista con el Director de Mercados¹⁹⁸ quien manifestó que a los marchantes del tianguis de cambio no se les cobra impuesto alguno dada la precaria condición bajo la que se cambian productos, pero señaló que después de las 10:00 de la mañana hay un giro del mercado; los campesinos se retiran y llegan vendedores de ropa y demás accesorios de segunda mano.

Evolución y transformaciones como resultado del influjo de las dinámicas económicas globales.

A lo largo del tiempo, desde el surgimiento del tianguis de cambio hasta su actual condición, es posible identificar ciertas tendencias. Las dinámicas y formas económicas que incluyen desde la obtención y transformación de los recursos naturales así como las formas de circulación y consumo, se podrían considerar artesanales y tradicionales, de baja escala, escaso uso de maquinaria y capital y predominancia de fuerza de trabajo propio. Además la unidad de producción en la mayoría de los casos son familias nucleares o

¹⁹⁸ Entrevista realizada el día 6 de septiembre de 2013 al C. José Martínez Yacuta, Director de Mercados y vía pública cuya función es regular el comercio ambulante de Pátzcuaro de los mercados municipales y medianos (el Taríacurí y el Mercado municipal) y el tianguis de cambio de los martes y viernes. El servidor público desconocía la existencia del tianguis hasta que asumió el cargo.

extendidas. La expectativa de los usuarios del tianguis de cambio es llevar de regreso algo a la mesa a partir de lo que llevan a ofertar, ya sea por productos generados por la unidad de producción que generalmente son las familias, o por la reventa de productos comprados previamente. El espacio de intercambio, el tianguis se ha marginado constantemente debido a los intereses económicos de distintos actores según la época. Sin embargo el tianguis ha prevalecido porque representa una alternativa económica para cientos de familias, con una parcial auto-regulación que ha permitido que el mercado se haya mantenido por tantos siglos a pesar de numerosos cambios políticos, económicos, porque el trueque sigue siendo una alternativa que reivindica y permite la preservación y viabilidad de medios y formas de trabajo para aquellos que no tienen acceso o se encuentran excluidos por la economía empresarial orientada a la competencia tecnológica, productivista y mercantil que propicia la obsolescencia de los medios y recursos tradicionales.

Sin embargo el avasallante sistema económico actual poco a poco penetra, ya que las personas que cultivan las prácticas de “cambio” tienen en sus alrededores una cantidad creciente de puestos establecidos que comercializan productos manufacturados como ropa usada y accesorios, así como otros artículos como herramientas que poco a poco han ido invadiendo espacios del tianguis de cambio y que constantemente son una amenaza por el creciente espacio y tiempo que ocupan en el tianguis.

El trueque ha surgido a lo largo del tiempo como una estrategia para equilibrar los intercambios trastocados por la injusticia inherente al sistema económico dominante, antes un sistema semi-feudal por parte de los españoles y actualmente el sistema mercantil-capitalista. Esta estrategia de sobrevivencia en el marco de los mercados solidarios se ha extendido y ha servido de modelo para otras modalidades de intercambio en la región como es la fundación del tianguis itinerante purépecha que surgió hace 19 años en el marco de una organización religiosa-campesina (Sandoval 2011). Este espacio para los organizadores es considerado como “uno de los eventos más valiosos que conserva el pueblo purhépecha ya que representa un espacio donde las personas intercambian no sólo productos, sino también sus pensamientos, alegrías y sentimientos”. El tianguis *fijo* como le llaman al del santuario y el tianguis *itinerante* son sistemas que generan redes y estrategias para satisfacer sus necesidades de manera paralela o perpendicular a las dinámicas impuestas por el Mercado.

A manera de conclusión:

El sistema de mercado es un vehículo fundamental para la subsistencia campesina y una expresión de economía solidaria que actualmente se ha incorporado a economías locales a través de un tianguis itinerante. Las políticas públicas de recaudación de impuestos han influido en la ubicación de mercados en donde no sólo se realizan transacciones monetarias, y no existen los mecanismos de regulación y obtención de una cuota, en este sentido se invisibiliza la propuesta de un canal comercial y lo margina a un cierto sector. En los tianguis se crean y recrean formas de organización campesina que constituyen un legado de indiscutible valor, representado por su enorme riqueza biológica, por sus artesanías que forman parte de los saberes y recursos locales, como forma de reproducción y reivindicación de la vitalidad y viabilidad de la cultura purépecha, plasmada en sus expresiones tangibles e intangibles. Los efectos de esa riqueza expresada en su doble dimensión biocultural, la continuidad de una cultura de origen prehispánico como la purépecha y la funcionalidad económica y cultural de sus especies de plantas domesticadas locales como el maíz y sus variedades, así como sus paisajes que resultan de la implantación y perfeccionamiento de un proceso de integración metabólica de la comunidad con su medio ambiente a lo largo de miles de años, el

desarrollo de sistemas de producción bien adaptados a las condiciones locales y especialmente conocimientos, tecnologías, usos y estrategias de manejo. En este contexto el mercado juega un papel fundamental ya que en él se encuentran plantas medicinales que corresponden a una medicina y alimentación natural y tradicional alternativa, así como con una cultura culinaria basada en productos de la región como tamales de zarza, de leche, vestimentas como huanengos, implementos domésticos como servilletas elaboradas a mano por las mujeres con caracteres funcionales y estéticos artesanales, tipologías de utensilios artesanales como el caldero, el medio caldero y el chuletero, que muestra un saber acumulado completamente funcional en su contexto local comunitario y cultural. Si bien estas expresiones materiales e inmateriales fueron enriquecidas con la llegada de los españoles que incorporaron algunas técnicas, conocimientos y nuevas especies de plantas y animales, su preservación y funcionalidad obedece exclusivamente al soporte que ofrece la continuidad del sistema de vida comunitaria de los grupos indígenas.

La institucionalidad y las formas organizacionales y tecnológicas que rigen los sistemas de vida, la economía de las comunidades tradicionales suelen ser consideradas como expresión de “atraso”, “ineficientes” y/o “primitivas” sin embargo muestran y ponen en juego un conjunto de saberes y recursos viables y funcionales para sustentar una forma de vida más armónica social y ambientalmente que la llamada forma de vida “moderna” que muestra características crecientemente excluyentes, desintegradoras del tejido social como resultado de la concentración de la riqueza, el crecimiento de la pobreza y el desempleo y altamente depredadora y degradadora del medio ambiente.

Una de las características visibles en el contexto del mercado tradicional es la proliferación de productos orgánicos, muchos de los vendedores del tianguis de Pátzcuaro comentaron que en sus parcelas se practica la agricultura tradicional, algunos incluso mencionaron la palabra orgánica, lo cual constituye una evidencia adicional del conocimiento acumulado y de sus posibilidades de innovación-adaptación, además que da un valor agregado a los productos que se intercambian en este mercado. En este contexto el mercado de Pátzcuaro no sólo denota relaciones de contenido solidario, sino que también ofrece productos más sanos más limpios en un tiempo de surgimiento y reivindicación de alternativas más sustentables (Reyes 2010).

A manera de recuento se mencionan a continuación algunos de los atributos observados en las dinámicas económica y cultural del tianguis de Pátzcuaro:

- Contribuye a reproducir y viabilizar formas de producción, recursos y medios tradicionales
- Favorece la preservación y reproducción de parámetros de tasación y equivalencias que trascienden la ley del valor, supliéndola o subsumiéndola bajo criterios sustentados en la necesidad particular y en una mayor ponderación del valor de uso específico de los bienes
- Propicia el despliegue de relaciones más horizontales, a través del trato directo y personal entre vendedores sin intermediarios, eludiendo sobre costos especulativos
- Se observa un bajo gasto energético y menor contaminación ambiental tanto en las formas de producción tradicional como en las distancias de traslado y transportación, ya que los vendedores provienen de poblados aledaños

- Alternativamente la actividad del tianguis posibilita la obtención de recursos monetarios que permiten a los concurrentes diversificar sus posibilidades de adquirir productos por la vía mercantil monetaria

En un sentido cultural el mercado tradicional propicia:

- El establecimiento y estrechamiento de relaciones de intercambio de conocimientos y saberes
- La conformación de redes relacionales.
- El despliegue de prácticas de cooperación solidaria
- El fortalecimiento de los nexos de identidad
- La preservación de formas, colores, texturas, saberes y prácticas tradicionales presentes y expresadas de manera tangible e intangible, convirtiendo al mercado en un auténtico museo de vida lleno de vitalidad y sin el estigma de sacralidad que suele permeear los espacios museísticos

Las dinámicas y racionalidad del mercado tradicional puede aportar elementos claves para la construcción de una nueva sociedad más funcional en términos de bienestar social y sustentabilidad ambiental, no fincada en el individualismo, en la competencia destructiva, en la explotación y en la polarización, sino en el interés colectivo, en la solidaridad y en la cooperación.

Bibliografía

- Álvarez Luis Rodrigo. 2006. Las Rutas, los productos y el comercio prehispánicos en el sur y sureste de Mesoamérica, un enfoque arqueológico. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Provedora Escolar. México.
- Arellanes Yaayé y Alejandro Casas. 2011. Los mercados tradicionales del Valle de Tehuacán-Cuicatlán: antecedentes y situación actual. Nueva Antropología Revista de Ciencias Sociales, 74:93-123.
- Arizpe S., Lourdes. 2009. El patrimonio cultural inmaterial de México: ritos y festividades. Cámara de Diputados, LX legislatura, México, 249 pp.
- Barbosa Ramírez, A. René. 1971. La estructura económica de la Nueva España (1519 – 1810). Siglo XXI editores, México.
- Beals Ralph L. 1975. El estudio de mercados en Oaxaca: su origen, ámbito y hallazgos preliminares. En: Diskin M., S. Cook. (Eds.) Mercados de Oaxaca. Págs. 54-73.
- Bethell, Leslie. 1990. Historia de América Latina. 2 América Latina Colonial; Europa y América Latina en los siglos XVI, XVII y XVIII. Editorial Crítica S.A. Barcelona.
- Bye Robert y Edelmira Linares. 1983. The role of plants found in the mexican markets and their importance in ethnobotanical studies. Journal of Ethnobiology, 3(1):1-13.
- Cámara-Barbachano, Fernando. 1966. Tianguis y mercados en Oaxaca. En: Pompa y Pompa Ed. Summa Anthropologica. Homenaje a Roberto Weitlaner: 273-280, INAH, México
- Cardoso Ciro Flamarion S.y Héctor Pérez Brignoli,. 1979. Historia Económica de América Latina. Tomo I. Sistemas agrarios e historia colonial. Grijalbo, Barcelona.
- De Alcalá Jerónimo. Fray. 1988. Secretaría de Educación Pública, Versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas: Francisco Miranda.
- Diskin, Martín, y Scott Cook. 1975. Mercados de Oaxaca. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación

Pública.

Durston, John W. 1976. Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán. Instituto Nacional Indigenista.

Fabré-Platas Danú y Simón Yeste-Santamaría. 2012. Deconstruir la globalización desde la economía solidaria, *Revista de Paz y Conflictos*, 5:93-119

Kaplan, David. 1965. The Mexican market place then and now. *Proceedings of the annual spring meeting of the American ethnological association*:80-94.

Konetzke, Richard. 1972. América Latina. La época colonial. Siglo XXI editores, México.

León-Portilla, Miguel. 1995. De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Malinowski, Bronislaw y Julio de la Fuente 1957. La economía de un sistema de mercados en México. *Acta Anthropologica*, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mintz Sidney. 1982. Sistemas de mercado interno como mecanismos de articulación social. *Nueva Antropología*. 6(19):11-28
Paré 1975

Romero Flores Jesús. 1946. Historia de Michoacán. Imprenta Claridad

Sahagún, Bartolomé Fray (autor), Garibay A. M (editor). 1982. Historia General de las cosas de la Nueva España, escrita por el Fr. Bernardino de Sahagún. Porrúa. Quinta Edición.

Sandoval Torres, Marisol. 2011. El tianguis purhépecha. *Decisio*, Mayo-Agosto:65-69

Semo, Enrique. 1973. Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521/1763. Ediciones ERA, México.

Smith, Carol A. 1982. Sistemas de mercado interno como mecanismos de articulación social. *Nueva Antropología*. 6(19):29-80.

Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols. 2008. La memoria biocultural, la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Editorial Icaria, Barcelona.

Veerkamp, Verónica. 1982. Bibliografía sobre mercados con especial referencia a la comercialización de productos agrícolas. *Nueva Antropología*. 6(19):11-28

Whitaker, Tomas. y Hugh Cutler. 1966. Food plants in a Mexican market. *Economic Botany* 20:6-16

Nota: Agradecemos el apoyo y valiosos comentarios de los mercaderes del tianguis de cambio de Patzcuaro para la realización de esta investigación así como al director de Mercado las facilidades para la realización de esta investigación.

Campeños, cultura y resistencia.

Transformaciones y retos de las estrategias de vida

Elsa Guzmán Gómez

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

elsaguzmang@yahoo.com.mx

Resumen

Las estrategias de reproducción campesinas, considerados como opciones culturales, han tenido la función de permitir arreglos de vida de los grupos campesinos para adecuarse a las condiciones sociales actuales, a su relación con los otros grupos en la sociedad y a la inserción en el mercado. Las transformaciones rurales actuales han implicado en las últimas décadas cambios radicales en las estrategias, nuevos arreglos en las opciones productivas, organización familiar, uso de recursos, tendencias comunitarias, etcétera. De esta manera en el presente trabajo se problematiza la condición campesina actual siguiendo el eje del papel que el maíz tiene en la reproducción campesina, abordando tanto los procesos de persistencia y resguardo cultural, así como los cambios, abandonos y confrontaciones con el mercado de este producto. Se analiza que la participación de los pequeños productores de maíz en el mercado, especialmente con maíz nativo, se encuentra en tensión entre las dinámicas de acaparamiento del mercado y la necesidad de autosuficiencia comunitaria y familiar como estrategia de resguardo de su seguridad. Esto implica transformaciones profundas en la comprensión de la cultura campesina, y de las perspectivas actuales; se conforman nuevos escenarios rurales, territorios con mayores complejidades en términos de las dinámicas, por un lado de confrontaciones entre actores, intereses, proyectos, y por otro de transformaciones profundas.

Introducción

En el estudio de los procesos campesinos, es ineludible el encuentro con la polémica de los campesinos frente al capitalismo y en especial a la modernización. Los grupos depoder en México han considerado a los campesinos como un grupo social al que es necesario transformar, desaparecer, integrar al desarrollo, modernizarlo. Estas posturas se han reflejadas en las diferentes políticas gubernamentales de desarrollo y el lugar subordinado y objeto de intervención en que se han estado a los pueblos rurales y a los campesinos. Así, tanto en las posturas productivas de transformación de la agricultura campesina tradicional desde la revolución verde, los programas sociales de imposición de pautas de vida urbana, o los programas de aculturación desde el siglo XIX, muestran que las formas de vida campesina y sus cosmovisiones son consideradas como obsoletas, contrarias a la modernización y a las necesidades de cambio.

De cualquier manera la pregunta sobre el cómo subsiste una cultura que ha sido negada por la sociedad de la que forma parte, sigue vigente. Es decir, a lo largo de la historia de México los grupos campesinos no han sido prioridad para los consecutivos proyectos nacionales, han mantenido un lugar subordinado política, social y económicamente. Sin embargo a varias décadas de modernización observamos que siguen existiendo, reproduciéndose socioculturalmente y distinguiéndose dentro de la sociedad.

A lo largo de la historia de México, los campesinos han cumplido funciones fundamentales para la sociedad y el desarrollo del país, además de encargarse de la producción de alimentos y materias primas para su transformación, sostuvieron el proceso de modernización del país, resguardan ecosistemas y por supuesto su propia cultura. Ciertamente los cambios que han vivido son profundos y marcan una fuerte tendencia de pérdida, de tierras de cultivo, suelos fértiles, de elementos culturales tradicionales, integrantes en la organización familiar, población en las comunidades, y mucho más, como parte del recuento deficitario y costo de la inserción desventajosa con la sociedad.

En este escenario en que se distinguen elementos de los grupos campesinos que siguen subsistiendo y otros que parece que desaparecen, lo que reconocemos es una intensa dinámica de transformaciones, que más que una tensión dicotómica, configura una complejidad de situaciones en disputa, contradicciones, complementariedades en distintos sentidos, que a lo largo del texto se tratarán.

El cultivo del maíz es un eje demostrativo e integrante de la complejidad campesina. Siendo estos grupos cuyo objetivo se ha centrado en la producción de su propio alimento, en México, se vinculan intrínsecamente al maíz, como base, articulador y contenedor de la cultura. El maíz ha sido eje de la estrategia familiar. Las transformaciones actuales implican tensiones que se configuran entre las defensas y abandonos de la tierra, de la forma de vida, del cultivo, de la semilla criollo, de las tecnologías propias, de las posibilidades de insertarse o mantenerse en el mercado, de migrar, etcétera. Y por lo tanto las estrategias se encuentran en procesos permanentes de reacomodo, ajuste y reinención. La idea de cultura campesina como ámbito amplio y las estrategias campesinas de vida como sus herramientas, se entienden y presentan en este trabajo de una manera dinámica.

La intención de señalar los procesos campesinos, a pesar de su claro desplazamiento o restricción, es hacer énfasis en su presencia, pues muestra historias e intereses de una población nacional que no resulta beneficiada de las políticas neoliberales actuales, pero que ha sostenido el desarrollo nacional y particularmente la historia y producción de maíz blanco. En esta idea se centra el análisis del presente trabajo, al desarrollarla se hace referencia a las investigaciones llevadas a cabo en la región de los Altos de Morelos, enfatizando la estrategia de resguardo de maíz. Consideramos que la resistencia mostrada por los grupos campesinos debe valorarse, requiere espacio y prioridad en el proyecto nacional.

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia, de corte cualitativo, con eje de investigación de las estrategias campesinas de vida, específicamente se deriva del proyecto “Resguardo campesino: consumo y comercialización en el norte de Morelos”¹⁹⁹. Se llevó a cabo trabajo de campo en la región del norte del estado de Morelos, en los municipios de mayor producción de maíz y en particular maíz nativo. Se hicieron recorridos en las parcelas de maíz (milpas) con observación directa, y participativa en algunos casos, entrevistas abiertas y encuestas a productores y mujeres en las parcelas, en las unidades familiares de

¹⁹⁹Proyecto apoyados por el Consejo de Ciencia y Tecnología en la convocatoria de Ciencia Básica 2008, desarrollado entre 2010 - 2014, con la participación conjunta del Dr. Arturo León hasta abril de 2012.

algunas comunidades de los municipios estudiados (Totolapan, Tlayacapan y Tepoztlán), trabajo de campo que sustenta parte de los ejemplos y reflexiones más amplias sobre los casos de investigación y los contextos nacionales actuales.

Persistencias y resguardo cultural

Las estrategias campesinas configuran formas de vida. De tal manera se sostiene que son concreciones parte de un universo cultural. Es decir tienen como contenedor más amplio a las cosmovisiones o mundos de sentido incluyendo todos los elementos materiales y simbólicos del universo, tales como categorías, representaciones y significados que ordenan y dan sentido a su realidad. Las lógicas o racionalidades concretizan el universo cultural en principios que articulan las vivencias en una realidad determinada, y a partir de éstas es que se configuran las estrategias de vida a través de las actividades y prácticas concretas que se desarrollan en la cotidianidad para subsistir. Así, cosmovisiones, racionalidades y estrategias se interrelacionan y se dan sentido unas a las otras, conformando a la cultura campesina misma (Landini, 2011).

Este entorno cultural amplio es el que permite entender las razones y maneras de persistencia de los campesinos. Es decir, la reproducción y las estrategias no son procesos aleatorios sino culturales.

La persistencia cultural, como realidad campesina es producto o reflejo de una construcción social histórica forjada como cultura de la supervivencia, en términos de Berger (1979), en contraposición a la modernización que está construida sobre ideas de futuro, de cultura del progreso. Las búsquedas de un centro, remiten a la creación (Eliade, 2009), una y otra vez, representados en los rituales, en la sacralización de lo profano y cotidiano, como bien puede ser la tierra, el agua, la semilla, es decir en los orígenes de la vida.

La idea de la regeneración del tiempo en las sociedades tradicionales, dice Mircea Eliade (2009) se vive en la repetición de los rituales alrededor de las prácticas alimenticias, de las siembras y cosechas, muestra una concepción del tiempo basado en el fin y principio de cada estacionalidad, que en el caso de los campesinos mexicanos está en la temporada de lluvias, inicio de las siembras, y las secas.

El presente existe porque el pasado es seguro, guarda la vida; es refugio que se recrea en los ciclos y en los ritos. Las pertenencias e identidades actuales son referentes del pasado y proyecciones hacia un reinicio permanente.

Las relaciones desventajosas, las incertidumbres en que los campesinos viven frente al mercado, a las incursiones devastadoras de corporaciones industriales y mineras, frente a la negación, desconocimiento o borramiento de múltiples visiones de progreso, y la recreación de las mismas, sólo pueden ser enfrentadas teniendo un referente seguro y propio, que es el pasado mismo, el origen que regresa, el elemento que se sacraliza en los ritos y se festeja en las fiestas, la historia que se cuenta y se cambia, la casa familiar que persiste con las nuevas arquitecturas que las remesas de la migración hacen crecer y permiten reiniciar. Esta historia de arraigo, supervivencia y cambio da vida a la resistencia. Y para abundar en las aparentes paradojas y tensiones, las resistencias que requieren esfuerzo para consolidarlas y perpetuarlas, también alimentan las articulaciones; porque están presentes en las relaciones de poder, apunta Scott (2000), que en este tema es imprescindible.

La resistencia ante el poder podría fundamentarse desde la propuesta de un paradigma crítico, Boaventura de Sousa (2006) plantea, como manera de contraponer a la imposición del tiempo lineal, dilatar el presente,

ampliando y profundizando el significado y duración que éste pueda tener entre pasado y futuro, reinventar el presente alimentando la esperanza; esto puede dar elementos para pensar de manera alterna al futuro como estadio final, y ampliar las expectativas, posibilidades y capacidades. Esto puede ayudar a pensar en racionalidades diferentes a las que se sostienen e imponen desde las modernidades, y entender desde otro lugar la racionalidad o lógica campesina, con principios básicos que se adaptan a las realidades cambiantes, de maneras particulares.

En México la vida cíclica está vinculada fuertemente a la agricultura y en particular a la planta de maíz, como planta fundadora de la agricultura y eje de la cosmovisión de los pueblos, y de la idea del tiempo campesino.

La planta y el cultivo se encuentra asociado a los orígenes mismos de los grupos campesinos en México, documentado históricamente y relatados por los herederos de las sabidurías del maíz vigentes entre los propios agricultores. El maíz, seguramente con centro de origen y de diversificación en México, tuvo posibilidades de reproducirse gracias a las manos campesinas, que desde entonces lo han desgranado y cultivado. Es, por eso, una planta cultural, que ha constituido la historia de los pueblos mesoamericanos, pues a cambio de su cuidado ha dado alimento y sobrevivencia a los pueblos. En el transcurrir de tiempo campesino, el cultivo y el uso del maíz de los campesinos se enfrentan a múltiples elementos adversos e inciertos que se repiten con una cierta temporalidad, son en cierta medida conocidos, previstas las posibilidades y organizadas las precauciones. Sólo a través de los contratiempos y posibilidades, retornos y renaceres es que tiene sentido la reproducción, pues la repetición es la defensa ante las incertidumbres. Por eso a pesar de las limitaciones, carencias y sufrimientos que la vida campesina implica, la búsqueda de los retornos y reinicios permiten seguir; se viven los duelos, las pérdidas, las catástrofes, se anula el tiempo que ya pasó y se prueba otra vez, bajo nuevas condiciones y renaceres, con sus aprendizajes y nuevas posibilidades. Se siembra iniciando cada ciclo con la esperanza de buen temporal de lluvias, abundantes cosechas, mucho trabajo y alimento suficiente. La estrategia reinicia en cada ciclo, en cada nueva estación de lluvias y de siembra.

Sobre las estrategias campesinas

El concepto de estrategias campesinas busca acercarnos a las lógicas campesinas plasmadas en los objetivos y actividades de vida. Remite a la construcción de una forma de vida, contenida y recreada a través de la diversidad en varios planos, y no como un modelo de trabajo, ni con características predefinidas.

Al acercarnos a las actividades cotidianas se reconoce que en conjunto éstas conforman maneras particulares de vida y producción que dibujan dinámicas multiformes de ser campesinos. Es decir, los campesinos de manera activa llevan a cabo búsquedas y decisiones, desde sus unidades productivas familiares, comunidades y grupos sociales que derivan en la reproducción de su vida y reflejan maneras de conocimiento, percepción y uso de los recursos, basados que en historias y experiencias que conjuntan la cultura campesina.

Entonces, es en el marco de esta cultura, que las estrategias de reproducción se construyen, y al mismo tiempo toman el lugar de dinamizadoras de la propia cultura.

El planteamiento de las estrategias campesinas de vida como definiciones culturales se basa en el complejo de decisiones y objetivos que ensambla, mostrando ciertos principios desde las características propias de los actores. La base de la unidad productiva es la unidad familiar, cuya organización garantiza la ejecución del

conjunto de actividades. En especial en la región de Los Altos de Morelos la agricultura es básica y originariamente de temporal, lo que sustenta una lógica agrícola anual-estacional bajo una continuidad de actividades de agrícolas de temporal y las complementarias y acondicionamiento durante el periodo de secas.

Las estrategias de vida se integran por un complejo de actividades, objetivos, recursos y organización, necesario para la reproducción social de las familias y los grupos campesinos en general. En Morelos existen diversas maneras de organizar las estrategias, pero dentro de éstas se distinguen dos objetivos fundamentales que incluyen cuatro ámbitos de actividades productivas y de vida en general:

- a) Objetivo de Seguridad: incluye el ámbito doméstico y el ámbito de producción para el autoconsumo
- b) Objetivo de vinculación al mercado: el cual se integra por un ámbito de producción agrícola comercial y otro de movilidad (Guzmán, 2005).

La seguridad, como valor, objetivo y conjunto de prácticas dentro de la forma de vida campesina, se funda en el origen mismo de los grupos campesinos, así como en la persistencia como grupos a lo largo de la historia en la sociedad mexicana; es una condición indispensable y básica para garantizar una forma de vida bajo condiciones de incertidumbre, de vulnerabilidad y permanentes riesgos, por lo que se vuelve imprescindible, que en las diferentes etapas históricas toma formas particulares a través de la configuración de actividades específicas.

Las actividades que se llevan a cabo dentro de los espacios domésticos y productivos no comerciales producen recursos básicos para la reproducción campesina, sin el carácter de la incertidumbre, es por esto que se considera que constituyen elementos de seguridad. Las actividades domésticas y las productivas que generan productos para el autosustento y autoconsumo sin pasar, necesariamente, por los circuitos del mercado, o generando productos en vías de intercambio inter-familiares o comunitarios, bajo lógicas más campesinas que comerciales. Éstas garantizan la seguridad de la familia en tanto dan lugar a la reproducción biológica, material, generacional, de la fuerza de trabajo, de la transmisión cultural, y del sustento alimenticio, protección y cobijo.

Con el maíz se tiene la intersección de los ámbitos de seguridad y de vinculación con el mercado. Éste representa, además, la posibilidad de obtener ingresos monetarios en una producción culturalmente propia. Con el maíz se surte el alimento básico, la calidad reconocida por los campesinos en términos del sabor preferido de las tortillas, el valor de la preparación en casa, de la confianza por lo auténtico, además de todos los otros productos que el maíz implica (hojas, forrajes, combustible y diversidad de alimentos –elotes, atole, pozole, gorditas, tamales-), también se articula la inserción al mercado, bien sea el convencional como base de un precio estandarizado (entre de \$3,000 y \$4,500 por tonelada en 2012), que no paga la inversión requerida, hasta un mercado de calidad que paga precios altos por productos específicos como tortillas hechas a mano a \$9.00 la docena de tortillas) -que se venden en los caminos y carreteras principales que conectan las ciudades, cabeceras municipales y paso de turistas-, el maíz pozolero característico del norte del estado que se lleva a un mercado amplio nacional y quizá hasta internacional que se paga a \$18.00, \$20.00 y hasta \$26.00 el kilo) así como las hojas de mazorca de éste, preferidas para envolver tamales, el maíz azul, pinto y negro adecuado para algunos antojitos que se vende en distintos pueblos, plazas y ciudades del estado.

Históricamente el mercado es un espacio de subordinación y transferencia de excedentes del trabajo campesino hacia otros agentes de la sociedad, que en última instancia se refieren a los procesos de acumulación y reproducción de capital, frente a los cuales los campesinos no cuentan con elementos para una negociación favorable o equitativa. Dada esta situación, la búsqueda de ingreso económico representa la participación en mecanismos de riesgo e incertidumbre, pues, no sólo es un hecho la subordinación, sino muchas veces significa la pérdida de ganancias, si no se venden sus productos, o al no conseguir trabajo, por ejemplo. El mercado, para los campesinos, simboliza la condición de vulnerabilidad social, producto del lugar de marginación que ocupan en la estructura de la sociedad. Sin embargo, los campesinos se ven en la necesidad de recurrir a este espacio de venta de sus productos y jornaleo agrícola o empleo no agrícola para poder obtener ingresos necesarios para subsistir, y desde el conjunto de su estrategia tratan de hacerlo de maneras menos desventajosas para su propia reproducción.

De manera general la lógica de la estrategia se basa en la combinación de las actividades de los diferentes ámbitos, bajo principios de diversidad, complementariedad y optimización de actividades y recursos. Esto dará lugar a asegurar resultados básicos y posibilidades de continuidad, cambiar, adaptarse, inventar e improvisar.

De esta manera, las estrategias campesinas son consideradas como las herramientas –complejas y cambiantes- que les han permitido a estos grupos articularse, en desventaja, a la sociedad toda, formar parte de ella y reproducir las pautas culturales que los caracterizan, con múltiples elementos de transformación que les permiten subsistir.

Campesinos y maíz

Resguardo de maíz

Actualmente el cultivo de maíz está marcado por un halo de incertidumbre. Al lado de la persistencia y la presencia campesina, existe como constante por diferentes lados y formas la idea que sembrar maíz “ya no deja”.

Ciertamente las tendencias nacionales marcan las grandes dificultades para los pequeños campesinos maiceros de mantenerse participando en el mercado, observamos que la mayor proporción de maíz que se cultiva proviene de los estados en donde se concentran las grandes propiedades, las altas producciones y notamos en las regiones campesinas que tierras maiceras se dejan de trabajar, que los productores van probando e incursionando en otros cultivos comerciales. Sin embargo seguimos viendo tierras con maíz, las épocas de cosecha de elote y los múltiples alimentos de maíz se distinguen en los mercados, en las carreteras y calles de las ciudades.

La agricultura campesina persiste por arraigo o sólo por necesidad, y la manera de hacerlo es manteniendo el eje de la organización familiar, porque el trabajo cíclico lo requiere. Si bien en las unidades de producción en que se combinan otros cultivos, la mayor inversión de trabajo y de dinero la requieren los cultivos que se destinan a la venta, los momentos claves en que se conjuntan las fuerzas de las manos de la familia son en el cultivo de maíz.

El maíz es un cultivo familiar, pues en distintas fases, tales como la siembra, la cosecha, el desgrane, la comercialización, y sobre todo el consumo, distintos integrantes de la familia participan, de acuerdo a los

tiempos, a las cargas de trabajo agrícola existentes según la dimensión del cultivo y por supuesto necesidades de la familia misma.

Así, el maíz sigue siendo el alimento principal o al menos importante de la población rural y urbana de nuestro país y planta apreciada por los campesinos, resguardada a pesar del desconocimiento o desvalorización en el mercado y de las políticas públicas, cuyo grano está presente y resguardada en milpas, traspacios, orillas de caminos, cuexcomates, costales, canastos. A veces vasto, y otras escaso; a veces de colores y otras híbrido; pero su uso y aprecio lo resguardan de múltiples formas, como cada quien puede, como cada quien decide, bajo pautas de posibilidades, preferencias y búsqueda de seguridad.

Trabajo, autoconsumo y autosuficiencia comunitaria

El resguardo del maíz, más allá de las características particulares que va tomando frente a los escenarios en los que tiene que desenvolverse, confrontarse y adaptarse, tiene objetivos y razones de ser de fondo. Estos se ubican en la esencia misma de los grupos sociales, las búsquedas sustanciales más allá de las coyunturales.

La organización familiar y comunitaria campesina tiene como fundamento lo que Iván Illich denomina la cultura vernácula, en ésta la organización de la familia se fundamenta en las necesidades y requerimientos para la reproducción social de la misma, en donde las tareas de cada individuo y en particular de hombres y mujeres, más que competencia, significan complementariedad; es decir, todas las tareas, todas las participaciones son necesarias, en tanto las necesidades de reproducción social, biológica, cultural de la familia y todos sus integrantes así lo requieran. La disputa entre géneros está en otro lugar, no en las bases vernáculas culturales.

El objetivo de la siembra de maíz campesino se vive en México como parte del trabajo mismo. El trabajo campesino se refiere a la actividad inherente al ser humano que dota de dignidad y vida, es la actividad cuyo fruto garantiza la subsistencia y la recreación de la cultura. El maíz, entendiéndolo con toda la complejidad histórica y el arraigo vinculado a lo agrario y a la cotidianidad desplegada a través de éste, es alimento y mucho más, así lo manifiesta un productor de Totolapan, Morelos:

“Si nosotros no sembramos maíz, entonces ¿a qué nos vamos a dedicar? De ahí sale para comer si no se vende, ahí tenemos para comer, el frijol y el maíz son la base de la alimentación de nosotros”.(Productor, 2011)

El argumento es contundente, alimento, vida y trabajo son elementos ensamblados, que a su vez ensamblan la resistencia del maíz, o mejor dicho, de la gente para sembrar maíz. Pero si el maíz se siembra es porque se consume -se come y usa-, así como se vende. Entonces producción, consumo y venta son otros tres elementos igualmente ensamblados que sostienen al maíz, y que al tratarse del maíz criollo, lo hacen de una manera particular, diferente a otros productos. Esta particularidad se refiere a las maneras de vender, consumir y producir el maíz, que son los que dan las bases del resguardo.

La idea que se busca sustentar sobre la persistencia y resguardo del maíz es que estos mecanismos se encuentran sostenidos dentro de la estrategia familiar por un elemento englobador de la lógica campesina, que es la autosuficiencia alimentaria de maíz.

Aunque en realidad la mencionada autosuficiencia no termina ni en el consumo alimentario, así como tampoco en el maíz. Pues esta planta es más que eso, es un complejo de procesos entre los que se incluyen

usos, que no sólo alimentarios, así como diversidad de productos, pues el maíz nunca está sólo, en la milpa, en el trabajo, en la plaza ni en la mesa.

Entonces si las familias campesinas sostienen una búsqueda primordial de autosuficiencia de maíz, lo que en realidad significa es la persistencia del interés de resguardar el conjunto de procesos y actividades que el maíz mismo articula, y poder lograrlo de manera autónoma, libre, como dicen los campesinos.

En estudios de caso en las comunidades de Tepoztlán, Morelos, región de arraigo maicero y tradicionalmente considerada el granero del estado, aunque actualmente ya no abastece el alimento suficiente requerido, se ha encontrado, sorprendentemente y en sentido contrario a lo que la tendencia de abandono de tierras y disminución de producciones de maíz se considera, que existe una especie de límite en la disminución; pues a pesar de que los propios campesinos dicen que “ya no se siembra”, la primera contratendencia, es que eso significa que “ya no se siembra como antes”, y la diferencia en la dimensión de esas dos frases, es la autosuficiencia comunitaria.

Entonces, una manera de acercarnos a esta idea es el caso de la comunidad de Amatlán de Quetzalcóatl, se retomaron 95 familias de las que se detectaron 53 productoras de maíz. Entre ellas en 40 siembran exclusivamente para autoconsumo, 12 utilizan sus cosechas para autoabasto y venta, y una familia solamente vende. Las ventas de las 13 familias se dan en un 80% al interior de la comunidad (Román y Guzmán, 2013).

Otro ejemplo morelense es el pueblo de Santo Domingo, Tepoztlán. En este caso se tienen 86 productores que siembran maíz en superficies entre una y dos hectáreas, cultivándose un total de 134.3 ha, se obtienen 302.2 toneladas de maíz, las cuales no se comercializan fuera de la comunidad. Existe una población total de 1379 personas que consumen aproximadamente 276 toneladas. Es decir, la comunidad es autosuficiente en términos de maíz, y el grano llega a las familias a través de mecanismos de compra-venta locales a pequeña escala (Nuñez, 2012).

En cada comunidad que aún se produce maíz, de diferentes maneras podemos encontrar manifestaciones de búsquedas por seguir consumiendo su propio maíz, o maíz propio, como frecuentemente mencionan. Parece que la autosuficiencia comunitaria es un límite en la producción de maíz, pues garantiza un circuito corto y seguro de venta para los que sí cosechan el grano; de igual manera, los que por cualquier razón ya no lo siguen haciendo, acudirán en primera instancia a sus propios vecinos y parientes del pueblo a comprar el gasto cotidiano para las comidas del día.

Ciertamente esta hipótesis lleva implícita el hecho contundente de casos de abandono de las tierras del cultivo y de la disminución de la producción maicera. Pero igualmente implica la presencia contundente que marca los límites que evitan que la disminución y abandono sean tendencias unidireccionales e infinitas, ¿de qué están hechos esos límites? Pareciera que éstos se construyen de los arraigos, vocaciones agrícolas, amor a la tierra, experiencias de los campesinos, cariño a la semilla propia, así como de los gustos por las tortillas, y los demás alimentos de maíz, las cotidianidades y ritualidades alrededor de éste.

También se sostienen de los intercambios y relaciones comunitarias e intercomunitarias, y las plazas de venta de granos y productos campesinos.

La disminución de la producción de maíz, y en algunos casos el abandono son parte de la realidad; ésta se manifiesta de manera heterogénea en las diferentes regiones del país, así como al interior de las comunidades.

Antes como ahora, bajo distintas dinámicas el maíz circula en circuitos comerciales a diferentes escalas, articulando la producción y el consumo. Así, en el acercamiento a las vías de movilización del maíz en dinámicas locales y regionales se identifican las plazas, las cuales podrían estar contemplando parte del maíz que en las visiones globales se considera para autoconsumo. En la región norte de Morelos se ha identificado que se vende maíz al menudeo en las plazas de las cabeceras municipales de Tepoztlán, Tlayacapan y Yecapixtla. Los puestos de maíz en las plazas mencionadas ofrecen semillas de las variedades regionales, ancho o pozolero, azul, pepitilla, híbrido-criollo e híbrido, a precios diferentes, de acuerdo a variedad y tipo; así, el pozolero seleccionado tiene tres tamaños diferentes, y presentaciones diversas. Estas plazas abastecen el maíz de las regiones, se vende primordialmente en la temporada inmediata a la cosecha, y conforme avanza el año la venta del maíz del ciclo disminuye. Quienes lo compran son los habitantes de los pueblos aledaños que no siembran maíz o siembran poco, y los utilizan para su propio consumo. En algunos mercados existen vendedores que ya tienen reservados los espacios de venta, pero en las épocas de mayor disponibilidad del grano se pueden encontrar puestos adicionales con los productos de la temporada, en general son personas de edad avanzada quienes se dedican a esta actividad, ofreciendo parte de la cosecha familiar al menudeo. Se observa que unos granos suceden a otros de acuerdo a las temporadas de cosecha y a las disponibilidades de los diferentes granos, por ejemplo, los maíces azules tienen períodos de venta más cortos, pues se siembra menos, los elotes sólo se venden en determinadas temporadas.

Estos puestos, por lo general, en mayor o menor medida ofrecen igualmente un conjunto de productos acompañantes de las dietas y consumo campesino, como la variedad de frijoles, entre las que se encuentran las conocidas como: *cacahuate*, *cacahuate bola*, *ayacote*, *peruano*, *vaquita*, *caña*, *flor de mayo*, *cuaresmeño*, y otros productos tales como calabazas, hojas de mazorca de maíz (*totomoxtle*), habas, cacahuates, miel, guajes, semillas de calabaza, chiles, ciruelas, criollas, tamarindo, limones, huevos de gallinas, aguacates, nopales picados. Estos productos, provienen de varios productores, de diferentes comunidades. Este conjunto de productos nos refieren a gustos, trabajos, preferencias y recursos existentes y disponibles en las comunidades y unidades familiares campesinas. En este sentido consideramos que las plazas reproducen pautas culturales campesinas, referidas a la alimentación y también a las de producción, recreadas por la complementación de la reproducción a través de la venta a pequeña escala, a las relaciones que se generan a través de intercambios y ventas, a la distribución de las tareas entre los integrantes de las unidades familiares, etcétera.

El aprecio general por el maíz por parte de las familias campesinas lleva a garantizar la presencia de este grano en los campos, en las plazas y en las casas de las comunidades, que si bien, con francas dificultades frente a un mercado que no retribuye suficientemente el trabajo invertido al mantener los precios muy bajos, se continúa percibiendo la necesidad y costumbre de sembrarlo, y sobre todo de consumirlo. Así lo que sostiene al cultivo es la propia forma de vida, el querer seguir siendo campesinos

Retos, cambios y confrontaciones

Frente a las dinámicas en el campo por sostener y recrear los procesos del maíz, las políticas agrícolas han mostrado la poca decisión de apoyo productivo a la actividad agrícola, de manera especial a los pequeños y

medianos productores, de hasta 5 hectáreas, a quienes se destinan mínimos porcentajes presupuestarios para apoyos productivos, pues los montos mayores se dirigen a las unidades de producción de mayores superficies. Asimismo se observa que programas como PROCAMPO no han estado diseñados para fortalecer la producción y los resultados muestran que tampoco ha colaborado en el abatimiento de la pobreza rural. Por el contrario, los subsidios agrícolas han ensanchado las diferencias sociales y económicas, así por ejemplo, del total de éstos entre 1994 y 2009 el 10.7% se destinaron a Sinaloa, estado que cuenta con sólo el 1.8% de las unidades de producción del total del país, mientras que en Oaxaca que abarca el 9.5 de las unidades de producción se destinaron, en el mismo periodo, el 3.8% de los subsidios (www.subsidiosalcampo.org.mx).

Las diferencias productivas y técnicas entre los productores agrícolas del país, muestran el resultado de décadas del destino diferenciado de recursos al campo, y el resultado del cambio que los campesinos han tenido que ir viviendo para seguir o dejar de producir. Algunas diferencias que encontramos en los datos censales muestran que sólo el 30% de las unidades productivas utilizan tracción mecánica, mientras que el 17% laboran la tierra con animales de trabajo y el 44% sólo con herramientas manuales, es decir, se denota que a lo largo del país existen proporciones importantes de productores agrícolas que no pueden acceder a infraestructura para trabajo. En cuanto al destino de la producción, se distingue que sólo el 59% de las unidades comercializan sus productos, o sea, que son excedentarios, el 74% del total los utilizan para el consumo familiar, mientras que únicamente el 0.85% las vende al extranjero, es decir, la mayor parte de las unidades tienen condiciones poco favorables para llegar al mercado, entre las que se cuentan quienes sostienen la agricultura campesina. Este panorama se complementa con datos que muestran directamente las dificultades de siembra, pues en 2007 se reportaron 25.8% de unidades que no se cultivaron, mientras que sólo el 4.5% del total accedió a crédito (INEGI, 2013). Estos datos dibujan un aspecto de los retos que los pequeños productores sortean para seguir vigentes como tales.

Específicamente en relación a la producción de maíz en el país igualmente se ha cultivado bajo escenarios heterogéneos, en particular se encuentra marcada por el régimen de agua, dibujando tendencias diferenciadas a lo largo de las últimas décadas. De esta manera la participación de las unidades bajo temporal muestra una tendencia a la disminución, así de 1990 que representó el 75% de la producción nacional, en 2000 cayó al 67%, y para 2012 al 57%. Esto ha significado la pérdida de alrededor de un millón de hectáreas de cultivo de maíz a lo largo de dicho periodo, aunque en términos de producción incluso ha aumentado en razón del incremento en el rendimiento productivo (toneladas por hectárea), lo cual se ha dado, también y de manera más intensa en los cultivos bajo agricultura de riego²⁰⁰ (SIAP-SAGARPA, 2013).

Las diferenciaciones de la estructura económica productiva en la agricultura muestran la concentración de la producción maicera en algunos grupos de productores, así el 31% de la producción anual nacional de 2012 se cosechó en los estados de Sinaloa y Jalisco, y de ésta el 77.8% de la producción de riego sólo en el estado de Sinaloa, cuando este estado cuenta con solamente el 0.089% de las unidades de producción productoras de maíz del país. Así aunque se mencione que a nivel nacional la producción de maíz blanco satisface la demanda de consumo humano de este grano, la mayor parte de la producción se encuentra en pocas manos de regiones determinadas. A esto se podría agregar el acaparamiento en la comercialización y distribución

²⁰⁰De 1990 a 2012 el rendimiento productivo del cultivo de maíz en la agricultura de riego a pasado de 3.55 ton/ha a 7.50 ton/ ha promedio; mientras que en la agricultura de temporal esta ha pasado de 1.77 a 2.24 ton/ha en el mismo periodo. Esto ha permitido un incremento en el volumen de la producción general de 14 635,439 toneladas a 22 069,254 toneladas (SIAP.SAGARPA), 2013.

que las grandes corporaciones nacionales e internacionales tienen sobre las cosechas y consumos nacionales de maíz.

Estas condiciones han llevado al desplazamiento de las producciones campesinas de maíz al mercado, es decir, se configuran fuerzas contradictorias en una tensión permanente, entre las tendencias de acaparamiento del mercado y las búsquedas campesinas permanentes productivas, de consumo y comercialización. Esta tensión que actualmente marca la preponderancia y poder hacia los grandes agentes del mercado se encuentra fortalecida por las políticas públicas y subsidios.

En las dinámicas locales de producción y comercialización agropecuaria se encuentran vías de fuerte interacción con las de nivel nacional e incluso más amplio. Así, en cuanto al maíz en México se distingue que dicho acercamiento se da en términos de confrontación, al generarse la entrada de maíz híbrido proveniente de grandes productores de los estados de mayor producción, en particular Sinaloa y Jalisco, hacia otros estados que no son autosuficientes, como Morelos, Puebla, Veracruz. Los efectos de esta importación se posicionan hacia la presión sobre la producción de los pequeños productores que resguardan las semillas nativas, que no abastecen el consumo urbano. Esta situación, similar en los estados deficitarios del grano del país, se ejemplifica con el recorrido de la vía de mercado del maíz híbrido en Morelos.

En el estado de Morelos se calcula que el 90% de la producción estatal no entra a la comercialización del estado, es decir, se trata de producción campesina que queda en el autoabasto familiar, las localidades y mercados municipales. Ante una población urbana de más de un millón de personas en el estado, el consumo de maíz especialmente para tortilla, se satisface con la producción proveniente de los estados de importación nacional, es decir, Sinaloa, en el periodo de junio a noviembre, y Guanajuato, Jalisco y Michoacán a partir de diciembre y hasta mayo del siguiente año.

La vía del grano debe garantizar la llegada a las tortillerías, quienes lo procesan hasta el consumidor final. Para esto, el producto llega primero a las bodegas las que compran, pagan, criban, envasan, transportan, venden el grano a Diconsa, a los molineros y a los distribuidores.

Entre estos intermediarios, se cuentan algunos grandes que tienen bodegas fuera del estado, y otros pequeños y medianos distribuidores. Ellos cuentan con transportes, acopian de diferentes lados fuera del estado, incluso llegan a ir a Sinaloa, Guanajuato y otros estados, y luego venden al menudeo, medio mayoreo o mayoreo.

Los procesos generalizados a nivel nacional por un lado es el acaparamiento de los intermediarios, quienes cuentan con infraestructura de almacenamiento y transporte, además de capacidad de pago para compra del grano a grandes volúmenes. Y por el otro es la preponderancia del proceso de industrialización de procesamiento de la tortilla que ha ido marcando las pautas de los procesos de comercialización. Los molineros prefieren comprar a los comercializadores, pues les garantizan las cantidades y temporalidades en la entrega de granos, al contrario que los productores que de manera individual no pueden garantizar los volúmenes y constancia que requieren los molinos o las tortillerías, por eso los productores prefieren o tienen que llevar sus cosechas para venta a pequeña o mediana escala a los centros de acopio o centrales de abastos regionales.

Esto claramente ha tenido como consecuencia la tendencia de disminución de cultivo de maíz en el estado, lo cual no sólo se traduce en la necesidad de incremento de la importación de maíz blanco, sino también en

la disminución de producción de maíz criollo y tortilla elaborada a mano con la consecuencia en el incremento de la compra de tortillas industrializadas. Con esto igualmente se da prioridad al maíz híbrido, ya que el proceso de industrialización se lleva a cabo de mejor manera con éste.

Los molinos y tortillerías prefieren procesar maíz híbrido porque es más harinoso que el criollo, aunque menos nutritivo, pero hace a este tipo de tortilla más suave, en cambio con el criollo, el proceso de industrialización además de dar lugar a una tortilla más dura, ésta se hace más tiesa con el tiempo. Esto es porque el maíz criollo ha sido seleccionado de acuerdo a las necesidades y usos de la elaboración de productos de manera manual, diariamente, a pequeña escala, de consumo inmediato, es decir, no es adecuado para la refrigeración y el guardado de un día para otro. Además el híbrido es más homogéneo, es un grano con una cierta estandarización adecuada a la industrialización, lo que la diversidad de criollos no cumple, por eso como tendencia importante, molinos y tortillerías prefieren comprar híbridos.

De cualquier manera encontramos que sí es posible la elaboración de tortillas en máquina de maíz criollo, pero sólo en escalas pequeñas, pues encontramos en las dinámicas locales, la compra de maíz criollo de la localidad por parte de molinos o tortillerías locales, lo que da cierto prestigio por la preferencia de la gente de poder comer tortillas de maíz propio (de la comunidad), a pesar de no hacerlo por el cultivo y elaboración dentro de la unidad familiar. De manera puntual en Tlayacapan hemos encontrado que algunos productores si pueden colocar en molinos cierta cantidad de las proporciones de semilla chica de maíz pozolero, sabiendo que es apreciado por la población. Sin embargo es algo que no sucede en todos lados.

La entrada de la harina de maíz ante la preferencia de combinarla con granos en la industrialización de tortilla es otra desventaja tanto para productores como para consumidores, pues por un lado este proceso de harinización se lleva a cabo en principio con maíz híbrido, lo cual significa inducir el tipo de semilla a sembrar, y por otro este proceso repercute negativamente en la calidad nutritiva de la tortilla, en tanto la elaboración de harina sólo se lleva a cabo una nixtamalización parcial. El uso de harinas en la elaboración de tortillas implica la disminución del contenido de calcio en la tortilla, adicionalmente disminuye la disponibilidad de niacina o vitamina B3 en comparación a la nixtamalización que lo potencia. Asimismo el proceso industrial implica retirar la cutícula del grano para obtener harinas más blancas, lo que lleva a mayor pérdida de la calidad nutritiva del cereal. A pesar de las desventajas la presencia de harinas de maíz es cada vez más importante en la elaboración industrial de tortillas.

Entonces en este proceso de combinación de grano y harina, las tortillerías y tiendas de supermercados se abastecen de las plantas de Maseca, del corporativo Gruma, empresa nacional que controla el 17% de la producción maicera del país; así como de Cargil, empresa multinacional. Con esto se ve que todo este proceso viene a incrementar la dependencia del proceso de elaboración y consumo de tortilla hacia las grandes corporaciones que controlan cada vez más proporciones importantes de la venta y consumo de tortilla.

Puede apreciarse que las vías actuales de comercialización de maíz criollo, si bien permiten la persistencia y articulación de procesos campesinos, la diversidad de productos de consumo local, maíces criollos, elaboración manual de tortilla, etcétera, marca tendencias de injerencia importante de acaparamientos y dominancia de grandes corporaciones nacionales e internacionales, las que controlan intercambios y precios en diferentes etapas de la comercialización, desde la venta de granos, hasta la harinización, implicando trabas para la entrada de productos campesinos.

Conclusiones

Este trabajo se ha enfocado a argumentar, atravesando la idea de la cultura campesina, que los grupos campesinos mantienen, como parte de sus estrategias las producciones y venta de maíz a los niveles en que puedan sostenerlos con sus propios recursos, que si bien muestran tendencias de disminución de superficies agrícolas, no marcan desaparición del mismo. Esta resistencia dada por el arraigo (que en lo cotidiano significa uso, gusto y preferencia por la tortilla, elotes, otros productos, y siembra de maíz más allá de las razones económicas y productivistas) implica una contrafuerza a las tendencias de acaparamiento y avasallamiento de los actores que controlan el mercado de maíz, y representan la razón por la que aún ahora encontramos un mercado heterogéneo, abigarrado y complejo, en el que las formas y grupos campesinos pueden reproducirse, contrapuestos y en contradicción, aún, a la dinámica del mercado del maíz blanco y la cadena de industrialización y consumo.

Las escalas de pequeña producción y venta, cortas en circuitos comerciales y locales en ámbitos espaciales contienen las bases de las vigencias generales y globales del maíz. En cada localidad y región del país, encontramos escenarios en los que se produce, reproduce y disputa la producción de maíz. Y así como las milpas y la autosuficiencia de maíz no se encuentra nunca sola, tampoco las tensiones, adversidades y disputas por los espacios, mercados y precios tampoco existen solos. Se dan de la mano o del pie de las disputas por la tierra y el agua, los procesos de urbanización sobre territorios rurales, los procesos de acaparamiento de granos, etcétera. Son la otra cara del resguardo de maíz y el arraigo campesino.

Los cultivos campesinos y el maíz persisten, la participación de los pequeños productores de maíz en el mercado, especialmente con maíz nativo, se encuentra en tensión entre las dinámicas de acaparamiento del mercado y la necesidad de autosuficiencia comunitaria y familiar como estrategia de resguardo de su seguridad, tensiones enmarcadas en la cultura del maíz que funciona como eje de la reproducción social de la población rural.

Bibliografía

Berger, John (1979). *Puerca Tierra*. Madrid, Alfaguara.

Eliade, Mircea (2009), *El mito del eterno retorno*, (1ª edición 1952) Buenos Aires, Alianza Editorial, Emecé.

Fox, Jonathan y Libby Haight, (2010), *Subsidios para la desigualdad: Las políticas públicas del maíz en México a partir del libre comercio*, México, Woodrow Wilson International Center for Scholars.

Landini, Fernan(2011), "Racionalidad económica campesina", en *Mundo agrario*. Revista de estudios rurales, Vol12 Num. 23. Argentina, Universidad de la Plata. Pp. 27consultado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84522393014do>

Guzmán Gómez, Elsa (2005), *Resistencia, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*. México, Plaza y Valdes.

Núñez Estrada, (2012). *Autosuficiencia o dependencia: tendencias en las estrategias de reproducción campesina de la comunidad de Santo Domingo Ocotitlán*. Tesis licenciatura, México, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Autónoma del estado de Morelos.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2013, *Censo Agrícola, Ganadero y Forestal 2007*, Consultado en línea: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/default.aspx?c=17177&s=est>

Román Montes de Oca, Erika y Elsa Guzmán Gómez, (2013), “El trabajo de las mujeres y el maíz en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos”, en Revista la Ventana, México, CUCSH, Num 38. Pp. 166-213.

SIAP-SAGARPA (Servicio de Información Agroalimentaria y pesquera- Secretaría de Agricultura, Ganadería, desarrollo, Pesca y Alimentación), (2013)“Producción Agrícola”, Consultado en línea: <http://www.siap.gob.mx/cierre-de-la-produccion-agricola-por-estado/>

Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Ed. Era.

Sousa Santos, Boaventura (2006), *Conocer desde el sur. Por una cultura política emancipatoria*, Perú, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales

[http://: www.subsidios.org.m](http://www.subsidios.org.m)

Entrevista:

Productor de Nepopualco, Totolapan, Morelos, (2011), Entrevista2011.

Análisis del bienestar en comunidades indígenas de Oaxaca y etnias zapotecas y chatinas de la Sierra Sur

Fidel Méndez Bautista

Estudiante de doctorado en el Instituto tecnológico de Oaxaca

fmb-25@hotmail.com

Resumen

El principal objetivo principal del presente trabajo, es evaluar el bienestar de la población en comunidades indígenas en función de sus características socioeconómicas, capital social y humano, cultural e identidad, probando un modelo de bienestar familiar indígena con indicadores obtenidos mediante la aplicación de una encuesta en hogares.

La información obtenida de las encuestas a hogares contiene una serie de indicadores como: Características sociodemográficas, ingresos y gastos del hogar, servicios básicos, acceso a servicios de salud, enfermedades frecuentes, calidad de la vivienda, bienes en la vivienda, migración, vulnerabilidad, transferencias de gobierno, tenencia de la tierra y propiedad de la vivienda.

Las teorías básicas que sustentan el estudio son: el autodesarrollo, cultura y desarrollo, antropología social, desarrollo y bienestar, indigenismo, la teoría de la organización de la unidad económica campesina, capital humano y social y el bienestar social.

El modelo se construirá, mediante variables dependientes e independientes probadas con análisis de consistencia interna, factorial y componentes principales y estratificadas con el método de Dalenius y Hodges (1959), y además la función se correlacionará con regresión múltiple para identificar aquellas variables que van a explicar los niveles de bienestar estudiados.

Respecto a los resultados logrados, se pretende aprovechar para diseñar las estrategias direccionadas a elevar los niveles de bienestar tanto de las familias como de la población de las comunidades indígenas de Oaxaca.

Marco de referencia

Los municipios indígenas de México y su población

En México según CD-PNUD, de 2,456 municipios en el país, 239 tienen presencia indígena y concentran 3,644,105 indígenas, 624 tienen población indígena y concentran 6,500,722 indígenas, 1561 tienen población indígena dispersa y concentran 987,735 indígenas y 32 municipios se caracterizan por no tener población indígena dentro de su territorio.

Para el estado de Oaxaca según CD-PNUD, de sus 570 municipios, 19 municipios tienen dentro de su territorio presencia indígena y concentra 252,649 indígenas, 294 tienen población indígena y concentran 1,331,687 indígenas, 249 municipios con población indígena dispersa y concentran 135,128 indígenas y 9 municipios se caracterizan por no ser indígenas.

Lenguas indígenas y población

Más allá de su pluralidad, todas las lenguas indígenas de México comparten una relación desigual con la lengua dominante de nuestro país: el español. La lengua es un elemento cultural y socializador que transmite y realza símbolos de un modo de vida dentro del cual las personas se desenvuelven. En México, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) cataloga la diversidad lingüística de los pueblos indígenas en 11 familias lingüísticas y 68 agrupaciones lingüísticas, las cuales se subdividen en 364 variantes lingüísticas²⁰¹. Según el INEGI, respecto a los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010, estimó cerca de 89 lenguas autóctonas, importantes sectores de la población conservan sus lenguas originales y sus costumbres ancestrales, tradiciones, cosmogonía y autodeterminación lo que requiere una atención especial.

Con respecto a los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010, a nivel nacional, se señala que la población indígena superó a los 15.7 millones de habitantes. A nivel estatal, Oaxaca, constituye el primer estado con mayor población indígena, seguido de Chiapas. La población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena son 1,203,150 (33%) (Población masculina; 570,993 y Población femenina 632,157) con 16 grupos etnolingüísticos²⁰².

Oaxaca y la Sierra Sur

La regionalización actual fue elaborada con fines de programación y planeación, respetando los límites político-administrativos. Las regiones en las que se divide el estado son: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales. La Región Sierra Sur se sitúa en el área meridional del estado de Oaxaca, donde abarca 71 municipios que pertenecen a los distritos de Putla, Sola de Vega, Yautepec y Miahuatlán. Su territorio corre paralelo a la costa del océano Pacífico y colinda en sus extremos con la Región Mixteca y el Istmo de Tehuantepec. Con una población de 332,106, y 103,439 personas mayores de 5 años que hablan la lengua indígena.

Planteamiento del problema

En cuanto a los niveles de ingreso promedio según condición étnica de los 624 municipios indígenas, el ingreso promedio mensual es de \$1,111, el resto supera los \$2,965 y a nivel nacional \$2,916, esto demuestra que los municipios con mayor concentración de población indígena (624 municipios) coinciden con los de menor ingreso promedio. Según los últimos dos Censos 2000 y 2010 del INEGI, la población indígena en el país va en aumento y la mayoría se concentra en las zonas más accidentadas del país, de difícil acceso y con deficiencias en los sistemas de comunicación, esto y entre otros factores, ha propiciado que registren los mayores atrasos económicos y los índices de marginación más altos en el país (CDI-PNUD, 2006, pág. 11).

Por otro lado, el Informe sobre Desarrollo Humano 2010 de los Pueblos Indígenas (CDI-PNUD), en México vive un gran número de pueblos y comunidades indígenas que han logrado preservar su identidad y su

²⁰¹ <http://www.redindigena.net/mundoindigena/n2/pag1.html>

²⁰² http://www.eumed.net/cursecon/libreria/mebb/grupos_etnicos.html

lengua a los largo de los años. Sin embargo, este sector se ha caracterizado por ser el grupo poblacional con mayor rezago y marginación. Su situación no sólo se debe al acceso diferenciado que han tenido de los bienes públicos, sino también a la discriminación y exclusión de las que han sido objeto, de entre sus hallazgos, se destaca:

- Que la población indígena se encuentra en clara desventaja en los logros respecto a salud, educación y particularmente en las oportunidades de generación de ingreso.
- La población indígena en México generalmente se asienta en localidades rurales que se caracterizan por vivir en condiciones precarias en materia de educación, vivienda, infraestructura y servicios básicos. Además los bajos niveles de escolaridad no sólo se traducen en bajos niveles de ingreso sino también es el reflejo de las condiciones de salud.
- Los programas públicos como Oportunidades, Empleo Temporal, PROCAMPO, y Desarrollo Productivo de la Mujer, benefician más a los indígenas. Sin embargo, esta población se caracteriza por tener familias más grandes pero con ingresos, educación, salud, e inserción social más bajos. Es evidente que los jóvenes indígenas reciben menos oportunidades educativas, económicas y de salud que la población no indígena.

Así mismo, según el Sistema de indicadores sobre la población indígena de México (CDI-PNUD) con base en el Censo de Población y Vivienda, 2010 (INEGI), en México la población total ascendió a 112,336,538 mexicanos, de los cuales 11,132,562 corresponden a la población indígena y representan el 9.9%, del total poblacional, de estos el 14.7% son monolingües, 21.5% son analfabetas, 19.1% no tienen instrucción escolar y el 41.8% están sin derechohabencia a servicios de salud.

Respecto a los servicios básicos y características de las viviendas en México, de un total de 28,138,556 viviendas en el país, 2,426,290 pertenecen a la población indígena y representa el 8.6% del total de viviendas a nivel nacional, de estas viviendas el 27.5% no cuentan con agua entubada, 36.4% no tienen drenaje, el 7.5% no tienen servicio de energía eléctrica y además el 19.4% de las viviendas tienen piso de tierra.

Respecto a Oaxaca, según el Sistema de indicadores sobre la población indígena de México (CDI-PNUD) con base en: INEGI Censo de Población y Vivienda, 2010. Oaxaca cuenta con una población total de 3,801,962, de los cuales 1,719,464 corresponden a la población indígena y representan el 45%, de la población total indígena y el 16.2% son monolingües. De sus 294 municipios indígenas que corresponden al estado, según estimaciones de la CONEVAL, 2010, el 84% de su población total se encuentra en condición de pobreza es decir presentan con al menos una carencia social, el 49% aproximadamente se encuentra en condiciones de pobreza extrema, es decir presentan entre tres o más carencias (carencia por rezago educativo, carencia por acceso a la salud, carencia por servicios básicos en la vivienda, carencia por acceso a la alimentación). Respecto a la alimentación que es un derecho también de todo individuo, el 34%, presenta carencia por acceso a la alimentación, lo que quiere decir que en la mayor parte de los municipios indígenas existe inseguridad alimentaria. Con relación al ingreso, este es inferior a la línea de pobreza, el 85% de la población indígena, no cuenta con los recursos suficientes para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades básicas (alimentarias y no alimentarias).

En relación al grado de instrucción la cual está vinculado a las condiciones generales de vida de la población y constituye un factor relevante para el desarrollo económico y social, la población indígena es una muestra

clara de su rezago en el estado, pues el 24.6% de la población total indígena son analfabetas 20.7% carecen de instrucción escolar y el 48.1% se encuentran sin derechohabencia a servicios de salud. En cuestión de los servicios básicos de la vivienda y sus características, según INEGI (2010), de un total de 934,055 viviendas en el estado, 2,426,290 corresponden a la población indígena y representan el 42.6%, de este número de viviendas de la población indígena, el 35.8% no cuentan con agua entubada, 42.2% no tienen drenaje, el 8.5% no tienen servicio de energía eléctrica y el 26.1% tienen piso de tierra.

Objetivos del trabajo de investigación

General: Analizar el bienestar en comunidades Zapoteca y Chatina de la Sierra Sur de Oaxaca, a través de sus economías familiares.

Específicos:

- a) Elaborar el concepto teórico de bienestar en comunidades indígenas utilizando como ejes rectores; las economías familiar y local
- b) Determinar los factores que contribuyen al bienestar de las comunidades indígenas del estado de Oaxaca y los factores que lo restringen mediante una función de bienestar de las etnias Zapoteca y Chatina de la región de la Sierra Sur.

Hipótesis:

El incentivo principal que anima la actividad económica de los hogares indígenas, es elevar su nivel de bienestar o al menos conservar el nivel actual en condiciones adversas; por esta razón, se incorporan miembros del hogar a los mercados laborales para obtener salarios y remesas; realizan inversiones en negocios familiares y en la producción de autoconsumo para obtener utilidades; se incorporan miembros del hogar a los programas compensatorios de gobierno para obtener transferencias; y se aprovecha la disponibilidad de capital humano y social para obtener ingresos.

Marco teórico

Las teorías que se consideran para este proyecto de investigación son:

Etnodesarrollo: Por "etnodesarrollo" se entiende "...el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones²⁰³.

Cultura y desarrollo: Para Bonfil Batalla, la cultura comprende los objetos y bienes materiales que el pueblo considera suyos; un territorio y sus recursos naturales, las habitaciones, los espacios y edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, los sitios sagrados, el lugar en donde están enterrados los muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que hacen posible la vida cotidiana. La cultura también comprende las formas de organización social y los conocimientos que se heredan, como explica en su libro como título completo es: *México profundo, una civilización negada* (Alianza editorial, México, 1991).

²⁰³<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/01/paper02.htm>

La identidad cultural, uno de los detonantes del desarrollo territorial, según Molano, la cultura juega un papel importante en el desarrollo de un territorio, a tal punto que muchos pueblos y lugares en Europa y en A. Latina han apostado por una revalorización de lo cultural, de lo identitario (recreando incluso nuevas identidades culturales) y patrimonial como eje de su propio desarrollo²⁰⁴.

Por otro lado, el desarrollo indígena o desarrollo con identidad es identificado como un proceso en donde es indispensable la organización y la participación comunitaria, así como la planeación de acciones basadas en las necesidades y potencialidades detectadas por los mismos actores. Los actores son los agentes fundamentales del desarrollo. No es un desarrollo desde “afuera”, sino uno desde “dentro”. La cultura propia es el capital inicial para el desarrollo porque se asienta en los valores, las aspiraciones y el potencial de los pueblos. El desarrollo y la identidad cultural no se excluyen, sino que son parte del mismo círculo virtuoso de desarrollo sostenible y adecuado desde el punto de vista sociocultural²⁰⁵.

El territorio (indígena) es el espacio geográfico-simbólico que refleja la apropiación y familiarización del espacio de vida. Como lo precisa Federico Navarrete (2008), esta dimensión subraya la profunda integración de toda comunidad humana con lo que llamamos naturaleza, y que sería más adecuado definir como una “red de vida” que integra a las sociedades humanas con los otros seres vivos con los que interactúan y de los que derivan su sustento. Esta red es la base de la mayor o menor “autonomía ecológica” de las comunidades, es decir, de su capacidad para controlar y decidir sobresus formas de subsistencia en función de sus propios valores culturales. Con base en la bibliografía consultada, se puede resumir que el territorio está compuesto por cuatro elementos (interrelacionados):

- I. Físicos o materiales tangibles (incluye la biodiversidad)
- II. Simbólicos o intangibles (saberes ancestrales, cosmovisión y espiritualidad)
- III. Identitarios
- IV. Procesos políticos, sociales, económicos y culturales

Federico Navarrete también menciona que esta concepción compleja del territorio es relevante para la discusión en dos sentidos:

La antropología social. La antropología social pretende llegar a entender y a explicar la diversidad de la conducta humana mediante el estudio comparativo de las relaciones y procesos sociales en la más amplia gama posible de las sociedades. Hace énfasis en las relaciones sociales que están estandarizadas e institucionalizadas. Los individuos y sus relaciones regulares como miembro de determinados grupos o categorías sociales (como familia, el matrimonio, el parentesco las complejas de organización política y económica, el control social y las leyes, la moral, los rituales y la religión²⁰⁶).

Para la antropología, la cultura son formas de vivir, pensar y sentir de los distintos individuos y grupos sociales. Esta definición, aceptada hoy de manera muy compartida por los antropólogos, incluye tanto lo consciente como lo inconsciente y conjuga el objeto de la cultura con sus sujetos, el individuo con su

²⁰⁴ Revista: territorios con identidad cultural, La identidad cultural, uno de los detonantes del desarrollo territorial, Olga Lucía Molano, 2006.

²⁰⁵ http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/Definiciones/Definicion%20Campos/5_Desarrollo%20Indigena_def.pdf

²⁰⁶ Enciclopedia internacional de las ciencias sociales (ed. Aguilar Madrid 1974).

sociedad, lo común y lo individual, las formas de vida con los sistemas ideaciones y emocionales, lo particular con lo general. La cultura se encuentra tanto en el mundo como en la mente y los sentidos de las personas, no es sólo un modo de vida, también constituye un sistema de ideas y sentimientos. No se puede restringir el concepto de cultura exclusivamente a las reglas mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Ni parece ajustado estimar que estas reglas constituyen una especie de gramática de la conducta y los sentimientos, considerando las acciones y las emociones como fenómenos de índole social o natural más que cultural²⁰⁷.

Otra definición de cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar. Esta definición sigue el precedente sentado por Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general²⁰⁸.

Bienestar. Conceptos de bienestar social, recién a mediados de la década del '60 se hizo manifiesta la preocupación por la calidad de vida de las personas. Se intentaba considerarlas como el centro de preocupación de las políticas sociales y económicas. Pero fue a partir de la presentación de Amartya Sen en las Conferencias Tanner de 1979 que el concepto de bienestar adquirió solidez teórica desplazando rotundamente a la concepción económica ortodoxa. El logro de bienestar incluiría las realizaciones personales, y la libertad para concretarlas estaría dada por las capacidades propias de los individuos. Los bienes y recursos serían sólo el medio para alcanzar los funcionamientos de las personas (Sen, 1980, 1985a, 1985b, 1987, 1995, 1996).

Desarrollo y bienestar. El desarrollo es el proceso que permite a una nación, o la región, a las comunidades locales y a los individuos residentes en ella, el logro de un bienestar social óptimo basado en una convivencia humana equitativa, sostenible y armónica. A favor de la seguridad, la equidad social y los derechos humanos, obteniéndose nivel óptimos de alimentación, educación, salud, vivienda. Calidad del medio ambiente y procuración de justicia en la población y la equidad de género. Reflejados en logros económicos, sociales, políticos, culturales y ambientales²⁰⁹.

La teoría de la organización de la unidad económica campesina. Los primeros esfuerzos acerca de la economía familiar comenzaron formalmente con la teoría de la economía campesina de Chayanov (1974), en cuyo análisis plantea que la dinámica de producción del sector campesino responde esencialmente a factores internos, donde la principal determinante de la actividad económica está constituida por la evolución del tamaño y composición del grupo doméstico a lo largo del ciclo familiar²¹⁰. Del mismo modo, para García y Oliveira (1994: 11), la unidad doméstica comprende el ámbito donde los individuos organizan su reproducción cotidiana y generacional, donde tiene lugar la socialización de los nuevos miembros y el reforzamiento de los significados y motivaciones que fundamentan las actividades grupales.

En el primer cuarto del siglo XX, los gobiernos nacionales a partir de la Segunda Mundial enfocaron sus esfuerzos al combate de las desigualdades sociales y la pobreza como una contraofensiva a la expansión

²⁰⁷ Introducción a la antropología social y cultural. Materiales docentes para su estudio, 2010, pág. 14

²⁰⁸ Apuntes sobre la asignatura Sociología y Antropología Social Primer curso de Educación Social U.N.E.D. Vidal García Morales (2005/2006)

²⁰⁹ Fundamentos de la Planificación en la Ciencia Regional, Andrés E. Miguel y Grupo de investigadores del ITO, 2009, pág. 20.

²¹⁰ Organización y características sociodemográficas de las unidades domésticas de producción campesina, Jesús Madera Pacheco, pág. 153.

soviética en Europa y a las simpatías de la clase trabajadora por socialismo (Offe 1991). Entonces emerge la economía del bienestar como el instrumento que permitiría compensar las desviaciones de la economía de mercado sobretodo durante el auge del estado bienestar (Little 1958, Tinbergen 1963, Arrow y Scitovsky 1974, Mishan 1981a y 1981b). Es hacia el último cuarto de ese siglo cuando emergen nuevos esfuerzos en torno a la economía familiar a través de la Nueva Teoría Económica que establece el modelo de hogares agrícolas (Barnum and Squire 1979; Singh, Singh, Squire and Strauss 1986).

Una teoría de la economía familiar. El modelo de bienestar familiar se formula a partir de la economía de los hogares de las áreas rurales de México. La localidad rural forma parte de una región económica la cual se articula a través de los mercados regionales los cuales, a su vez, se encuentran interconectados con los mercados nacionales e indirectamente con los mercados internacionales principalmente a través del comercio de bienes importados. Los hogares rurales sostienen relaciones de intercambio con otros hogares, negocios y unidades de producción.²¹¹

Otro rubro que está presente en las economías rurales es la recolección de especies silvestres y extracción en pequeña escala de materiales de construcción y otros minerales. Destaca la recolección de leña, la práctica esporádica de pesca y caza, la extracción de materiales de construcción y recolección de plantas, flores y frutas silvestres. El trueque que aún está presente en las localidades rurales aisladas también se toma en cuenta en el análisis. Se estima el valor demarcado de los productos intercambiados, consumidos por el hogar, el negocio familiar y la unidad de producción.²¹²

Capital humano. El capital humano y la expansión de la 'capacidad humana, el primer concepto se concentra en el carácter de agentes [agency] de los seres humanos, que por medio de sus habilidades, conocimientos y esfuerzos, aumentan las posibilidades de producción y el segundo se centra en su habilidad para llevar el tipo de vida que consideran valiosa e incrementar sus posibilidades reales de elección. Ambas perspectivas están relacionadas porque se ocupan del papel de los seres humanos y, en particular, de las habilidades efectivas que éstos logran y adquieren.²¹³

Metodología

Se trabajara con aproximadamente 6 localidades indígenas de la Sierra Sur de Oaxaca, básicamente de tres municipios, San Lorenzo Texmelucan, Santa María Zaniza y Santa Cruz Zenzontepec, comunidades Zapotecas y Chatinas.

Fuentes de información primaria: Encuestas a hogares para analizar el bienestar en familias indígenas características de población indígena como: Zapotecos y Chatinos, para enriquecer complementar el modelo de bienestar.

Método de análisis multivariado: Además se realizará un análisis de los datos obtenidos de las encuestas levantadas en comunidades indígenas con métodos multivariados como:

²¹¹ El modelo de bienestar familiar un instrumento efectivo para el análisis del desarrollo de las localidades rurales de México, Rafael G. Reyes Morales y Alicia Sylvia Gijón Cruz, pág. 3.

²¹² El modelo de bienestar familiar un instrumento efectivo para el análisis del desarrollo de las localidades rurales de México, Rafael G. Reyes Morales y Alicia Sylvia Gijón Cruz, pág. 3.

²¹³ Capital Humano y Capacidad Humana, Amartya Sen, pág. 1.

El análisis de fiabilidad: Procedimiento que evalúa en nivel de consistencia interna de las variables analizadas y el coeficiente Alfa de Cronbach (1951) es un modelo de consistencia interna, basado en el promedio de las correlaciones entre los ítems.

Análisis factorial: En este procedimiento se conocen a priori el número de factores y además es un análisis de tipo confirmatorio, los factores están fijados a priori, utilizándose contrastes de hipótesis para su corroboración. Utiliza las pruebas de esfericidad de Bartlett y el KMO.

Componentes principales: Es un método estadístico que puede usarse para analizar las interrelaciones entre un gran número de variables y explicar esas variables en términos de sus dimensiones subyacentes comunes. El objetivo es hallar la forma de sintetizar la información contenida en un número de variables originales, dentro de un conjunto más pequeño de variates (factores) con mínima pérdida de información y,

Regresión múltiple: procedimiento que mide la relación entre dos (o más) variables a través de un modelo formal supone contar con una expresión lógico-matemática que, aparte de resumir cómo es esa relación, va a permitir realizar predicciones de los valores que tomará una de las dos variables (la que se asuma como **variable de respuesta**, dependiente, criterio o Y) a partir de los valores de la otra (la que se asuma como **variable explicativa**, independiente, predictora o X).

Modelo teórico

La variable dependiente es el Bienestar Familiar (BF) que se define como el gasto mensual de los hogares que incluye los rubros de alimentos, salud, vestido, educación, vivienda, servicios y bienes en la vivienda, transporte y energía eléctrica. El Método de estratificación. Se utilizara para la estratificación de los resultados, el método de selección de las fronteras entre estratos muy bajo, bajo medio alto y muy alto, es el diseñado por los autores: Dalenius y Hodges (1959).

La Función de Bienestar familiar

Bienestar Familiar (BF)= Consumo= IF (Ingreso Familiar)+ Migración+ servicio de salud + enfermedades Frecuentes+ vulnerabilidad + tenencia de la tierra+ propiedad de la vivienda+ bienes electrodomésticos+ características sociodemográficas (tamaño del hogar y características del jefe del hogar).

Por otro lado, el incentivo principal que anima la actividad económica de los hogares indígenas, es elevar su nivel de bienestar o al menos conservar el nivel actual en condiciones adversas; por esta razón, se incorporan miembros del hogar a los mercados laborales para obtener salarios y remesas; realizan inversiones en negocios familiares y en la producción de autoconsumo para obtener utilidades; se incorporan miembros del hogar a los programas compensatorios de gobierno para obtener transferencias; y se aprovecha la disponibilidad de capital humano y social para obtener ingresos.

Función de economía familiar

IF= gastos del hogar (consumo)+ inversión (inv)+ ahorro

c= if= inv. + ahorro

Supuestos 1: C= consumo de los hogares = bienestar familiar (b.f)

Supuesto 2: el principal incentivo de las actividad económica de los hogares es elevar el nivel de bienestar o amenos conservarlo en situaciones criticas. IFL (ingreso de la fuerza laboral) + transferencias de gobierno + migración

$$c = ifl + tg - (\text{inv.} + \text{ahorro})$$

La inversión y el ahorro, es muy pequeño no es significativo y por lo tanto no se considera en tal encuesta

$$C (\text{consumo o gasto del hogar}) = ifl + tg$$

C= gasto mensual del hogar (todos los gastos)

Supuesto 3: el consumo del hogar se considera como una medida del bienestar del hogar

Bienestar familiar (bf)= consumo= if (ingreso familiar)+ migración+ servicio de salud + enfermedades frecuentes+ vulnerabilidad + tenencia de la tierra+ propiedad de la vivienda+ bienes electrodomésticos+ calidad de la vivienda + características sociodemográficas (tamaño del hogar y ocupación del jefe del hogar). Los bienes electrodomésticos son un indicador del ingreso familiar y a su vez de bienestar familiar. Todas las demás variables independientes, excepto las características sociodemográficas son indicadores indirectos del ingreso familiar

Las características sociodemográficas: son indicadores de capital humano de los hogares y explican el nivel de ingreso familiar alcanzado por los hogares de acuerdo a los atributos y habilidades de sus miembros (edad, escolaridad, sexo, estado civil, ocupación), los cuales son atributos y condicionan y explican el ingreso familiar del hogar

Modelo heurístico con fundamentación del modelo teórico

$$IF = C + INV + A$$

$C = IF - (INV + A)$, sin embargo la inversión más el ahorro no es significativo y por lo tanto no se considera

Finalmente la variable dependiente bienestar familiar (gastos del hogar) depende del ingreso de la fuerza laboral, trasferencias de gobierno, otros ingresos y de las características sociodemográficas.

Resultados

Según los resultados de la encuesta aplicada 121 hogares indígenas de 6 localidades de los municipios de Santa Cruz Zenzontepec, San Lorenzo Texmelucan y Santa María Zaniza de la Sierra Sur de Oaxaca, los resultados nos indican lo siguiente: 93% de hogares encuestados se integran de entre dos y siete miembros, el 81% de los jefes del hogar se dedican a actividades del campo, 97% de los hogares perciben mensualmente ingresos entre los rangos de 1000 y 4000 y eso depende de la fuerza laboral de los miembros del hogar, un 5% de los hogares mencionaron que tienen un miembro que trabaja fuera del hogar, el resto 95 % trabaja en la misma localidad. Respecto a las características y bienes de la vivienda: 77% de los hogares tienen vivienda propia, el 26% de los hogares disponen de televisión y refrigerador, 96% de los hogares disponen de servicio energía eléctrica, respecto al acceso a servicios de salud; el 80% de los hogares acude al IMMSS y Seguro popular. Referente al consumo de alimentos; el 70% hogares dijeron consumir leche aunque cada tres, ocho o quince días, 71% hogares dijeron comer verduras diario, cada tres, ocho y quince días, 53% de los hogares manifestaron que sus miembros consumen pollo cada quince días, 76% comentaron consumir frutas diario, cada tres, ocho y quince días. Los alimentos que se consumen los miembros de los hogares, son la tortilla

con un 97%, frijol un 80% y 92% de los hogares manifestaron que sus miembros consumen arroz a veces diario, cada tres y ocho días.

Los hogares que reciben apoyos de gobierno fueron 68% hogares manifestaron recibir OPORTUNIDADES, PROCAMPO O dispensa DIF. Con respecto al gasto de los hogares, el 63% de los hogares manifestaron que el gasto familiar mensual fluctúa entre 500 y 1000 pesos solo comprando lo elemental que no producen, 41% manifestaron gastar entre 100 y 300 pesos en educación, 59% manifestaron gastar entre 100 y 500 pesos en salud, 70% de los hogares manifestaron gastar en ropa entre 100 y 500 pesos al mes, el 60% de los hogares manifestaron gastar en energiza eléctrica entre 50 y 100 y 85% manifestaron gastar en transporte entre 50 y 200 pesos esto depende de la distancia en donde se encuentra su localidad con respecto al municipio. Por otro lado la variable dependiente se construyó a partir del análisis de fiabilidad, considerando solo siete variables: Gastos en alimentación, educación, salud, ropa, transporte y acceso a la salud.

Estadísticos de fiabilidad

Alfa de Cronbach	N de elementos
.358	6

Estadísticos total-elemento

	Media de la escala si se elimina el elemento	Varianza de la escala si se elimina el elemento	Correlación elemento-total corregida	Alfa de Cronbach si se elimina el elemento
Gasto en alimento de los miembros del hogar	925.8017	334743.494	.293	.196
Gasto en educación de los miembros del hogar que asisten a la escuela	1459.5620	523425.948	.170	.314
Gasto de salud en los miembros del hogar	1432.5785	477368.063	.232	.269
Gasto en ropa de los miembros del hogar	1340.0165	457494.600	.140	.346
Gasto en transporte de los miembros del hogar	1543.3636	612429.067	.150	.344
Servicio médico del hogar	1671.4876	649191.519	.220	.372

Fuente: Resultados del análisis de fiabilidad con apoyo de SPSS

Cabe mencionar que el valor del alfa de Cronbach resultó menor que 0.5 con un valor de 0.358, Sin embargo al aplicar el análisis factorial, el valor resultó aceptable ya que el valor del KMO fue mayor a 0.5, con un valor de 0.525.y el resultado de la prueba de esfericidad de Bartlett fue de 75.927 significativo para $p < 0.000$

KMO y prueba de Bartlett

Medida de adecuación muestral de Kaiser-Meyer-Olkin.	.525
Chi-cuadrado aproximado	75.927
Prueba de esfericidad de Bartlett	21
gl	21
Sig.	.000

Del análisis de componentes principales, resultaron tres componentes que en suma explican el 60.5 de la varianza total.

Varianza total explicada

Componente	Autovalores iniciales			Sumas de las saturaciones al cuadrado de la extracción			Suma de las saturaciones al cuadrado de la rotación		
	Total	% de la varianza	% acumulado	Total	% de la varianza	% acumulado	Total	% de la varianza	% acumulado
1	1.814	25.909	25.909	1.814	25.909	25.909	1.729	24.704	24.704
2	1.285	18.356	44.266	1.285	18.356	44.266	1.297	18.531	43.235
3	1.144	16.339	60.605	1.144	16.339	60.605	1.216	17.370	60.605
4	.960	13.712	74.317						
5	.756	10.806	85.123						
6	.557	7.960	93.083						
7	.484	6.917	100.000						

Método de extracción: Análisis de Componentes principales.

En base al método de estratificación óptima, diseñado por los autores: Dalenius y Hodges (1958), se realizó la estratificación del Bienestar Familiar (BF) en niveles, considerándose a los 121 hogares indígenas, de los municipios de Santa Cruz Zenzontepec, San Lorenzo Texmelucan y Santa María Zaniza de la Sierra Sur de Oaxaca.

Bienestar Familiar estratificado

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Muy bajo	24	19.8	19.8	19.8
Bajo	24	19.8	19.8	39.7
Medio	24	19.8	19.8	59.5
Alto	24	19.8	19.8	79.3
Muy alto	25	20.7	20.7	100.0
Total	121	100.0	100.0	

Según los resultados 24 hogares se ubican en el estrato de muy bajo bienestar familiar, 24, en bajo, 24, en medio, 24 en alto y 25 en muy alto bienestar familiar.

El modelo de regresión múltiple es la representación de la relación entre dos (o más) variables a través de un modelo formal, supone contar con una expresión lógicomatemática que, aparte de resumir cómo es esa relación, va a permitir realizar predicciones de los valores que tomará una de las dos variables (la que se asuma como **variable de respuesta**, dependiente, criterio o Y) a partir de los valores de la otra (la que se asuma como **variable explicativa**, independiente, predictora o X).

Coeficientes^a

Modelo	Coeficientes no estandarizados		Coeficientes tipificados	t	Sig.
	B	Error típ.	Beta		
1	.724	1.606		.451	.653
Ingreso mensual en el hogar	.242	.183	.147	1.324	.189
Migración en el hogar	-.577	.648	-.095	-.890	.376
Apoyos recibidos en el hogar	.153	.128	.118	1.202	.233
Vivienda propia del hogar	.967	.401	.284	2.411	.018
Bienes en la Vivienda	.018	.188	.010	.096	.924
Material de piso de la vivienda	.549	.309	.205	1.776	.079
Vulnerabilidad en el hogar	.231	.317	.072	.726	.470
Enfermedades respiratorias en el hogar	.610	.516	.204	1.182	.241
Tamaño del hogar promedio	.305	.076	.403	3.994	.000
Ocupación del jefe (a) del hogar	-.501	.292	-.154	-1.719	.089
Material del techo de la vivienda	.162	.165	.097	.979	.330
Material del muro de la vivienda	-.039	.230	-.017	-.171	.865
Distribución del espacio de la vivienda	-.111	.206	-.067	-.538	.592
Servicios en la vivienda	.665	.675	.093	.985	.327
Tipo de sanitario en el hogar	-.110	.272	-.043	-.403	.688
Frecuencia de consumo de leche en el hogar	.016	.101	.013	.156	.876
Frecuencia de consumo de carnes rojas en el hogar	-.275	.311	-.088	-.886	.378
Frecuencia de consumo de pollo en el hogar	-.225	.311	-.078	-.722	.472
Frecuencia de consumo de lentejas en el hogar	.120	.161	.073	.748	.457
Frecuencia de consumo de pescado en el hogar	.528	.324	.164	1.628	.107
Frecuencia de consumo de tortilla en el hogar	1.065	.715	.134	1.491	.140
Frecuencia de consumo de verduras en el hogar	.131	.090	.131	1.465	.146

Frecuencia de consumo de frutas en el hogar	.072	.087	.075	.829	.409
Frecuencia de consumo de frijol en el hogar	-.324	.281	-.149	-1.153	.252
Frecuencia de consumo de arroz en el hogar	-.007	.151	-.005	-.046	.964
Tipo de carretera que conecta a la comunidad	-.695	.309	-.207	-2.249	.027
Enfermedades gastrointestinales en le hogar	.411	.305	.201	1.350	.181
Enfermedades respiratorias y crónicas en el hogar	.154	.166	.139	.929	.356
Tierra comunal de la vivienda	-.071	.603	-.011	-.119	.906
Tipo de calle de la comunidad	-1.033	.495	-.270	-2.086	.040
R ²	0.458				
R ² corregida	0.274				
F estadística	2.48284125383115 para p < 0.005				
Grados de libertad (Regresión y total)	30 y 118				

Educación, conocimiento cultural y traducción

Fernando Limón Aguirre

El Colegio de la Frontera Sur

Resumen: En el ámbito de la diversidad social y cultural y de sus exigencias, la educación está desempeñando un papel fundamental, fuertemente contradictorio. En ese campo en pugna, el posicionamiento a favor de una interculturalidad utópica pero posible toma cada vez mayor fortaleza. Posicionados en esa dirección y exigidos a poner a debate las nuevas perspectivas de análisis teóricas y metodológicas, la ponencia comparte los fundamentos, desde una sociología crítica, para una articulación en el ámbito educativo de los conocimientos de los pueblos indígenas; considerando, además, la importancia fundamental de una traducción descolonizadora que sustente los planteamientos de una educación bilingüe.

Introducción

El planteamiento de una educación basada en conocimiento cultural tiene múltiples bases que soportan, no sólo su pertinencia, sino su necesidad. Son múltiples los instrumentos del derecho que asisten a los pueblos indígenas para tener una educación basada en su cultura, que la respete, la haga vigorosa, la fortalezca y la proyecte al futuro, además de realizarse en su propio idioma; destacan: la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Mas no se trata sólo de una cuestión de derechos en el sentido jurídico y positivo de la palabra, se trata de una cuestión ética y de justicia. La ética nos pone en el requerimiento de la realización de acciones afirmativas que transformen las realidades injustas y las que ponen en riesgo la reproducción histórica de pueblos enteros y la vida cultural de los mismos. Y por otro lado está el imperativo de la justicia ante la atroz exclusión que han padecido los pueblos indígenas.

Schmelkes (2004) se refiere a la educación para la interculturalidad, remarcando que esta última es un punto de llegada y no de partida. Lo que hay, como punto de arranque, aclara, es la multiculturalidad, afianzada en relaciones de poder que provocan discriminación y refuerzan asimetrías. A decir de ella, “lo que suele ocurrir es que el sistema educativo, la escuela singular y el docente reproducen en el aula las desigualdades externas y convierten a la actividad educativa en una causa más de asimetría entre grupos culturales” (*ibid.*: 28). En nuestro país, el planteamiento de la educación intercultural no es generalizado, lo que pone en cuestión la intencionalidad y el alcance del mismo, definiéndose como una educación especial para los indígenas.

La interculturalidad no puede ser entendida si no desde una perspectiva utópica, es decir esperanzada, siguiendo lo expuesto por Bloch (1977), en la lógica de los sueños conscientes y del anticipo de lo aún no logrado. Nuestro planteamiento es que la interculturalidad se experimenta cuando se verifica el hecho de que personas y grupos en convivencia, con concepciones diferentes de la vida, del ser, del mundo y de las relaciones implicadas, mediante el dialogo, apuestan a aprender unas de las otras, enriqueciéndose recíprocamente y realizando en complicidad el mundo de los múltiples mundos, como proyecto de vida común.

Reconociendo la asimetría presentada por Schmelkes y atestiguando las tensiones cotidianas en las relaciones multiculturales, es pertinente retomar el concepto de transculturalidad propuesto por Ortiz (2002). Esta categoría hace considerar que la relación entre culturas no es de modo alguno de intercambios equitativos ni equivalentes, sino que más bien se trata de relaciones dispares, con un contrapunteo constante y continuo, pero donde puede distinguirse y apostarse por la complementariedad.

Las culturas han sobrevivido a toda la gama de relaciones posibles: desde intentos de exterminios hasta de discursos de elogios y construcción de identidades orgullosas de su existencia; desculturaciones, exculturaciones, aculturaciones, inculturaciones, de todo. Familias enteras niegan y reniegan de sus orígenes, sea viviendo en su propio lugar o habiendo emigrado, muchas otras ni saben de tales orígenes, empero hay muchas otras que se afirman con conciencia ideológica o sin ella siendo las que permiten verificar la vigencia de sus culturas, no vacías de enormes influencias por todos los contactos e imposiciones vividos y padecidos. Esto es la transculturización (que no es una vía unívoca hacia lo hegemónico).

Ha habido pérdidas, ha habido creación de elementos novedosos, ha habido aspectos dejados de lado que se han retomado, hay otros que están adormilados, incluso pareciendo haber desaparecido o con tufo mortecino; es decir, han quedado en el terreno del olvido. Así ocurre con los chuj; no obstante, si apelamos a la interculturalidad, este hecho podrá ser trascendido, donde el puro intento favorecerá relaciones más tersas y significará una apuesta por el reconocimiento y la justicia; el olvido devendrá recurso claro y activo de memoria. Transformar la escuela y el sistema educativo, abordando las asimetrías para desmontarlas, como diría Schmelkes (2004) será transformar la cultura, en este caso la chuj, por lo que estará siendo al mismo tiempo una nueva transculturación, el traslado de la cultura a una nueva situación.

Dado que esta temática actualmente remite a planteamientos de la educación intercultural, comenzaremos por adentrarnos en la problemática de la interculturalidad y posteriormente en nuestros temas más específicos.

Interculturalidad

El término interculturalidad comenzó en la Europa de los años 70s del siglo pasado, en el marco de la situación multicultural dentro de los salones de clase de países de inmigración. En los 80 se incorporó como término en el diccionario francés por su utilización en la educación nacional y su esfuerzo por la “integración” de los niños primo-arrivantes reconociendo su pertenencia a diferentes culturas. Conllevaba, entonces, una connotación que implicaba la inmigración y la confrontación de los arrivantes con ambientes culturales diferentes (incluidas, sus reglas, normas, valores, etcétera). (Observatoire Régional de l’Intégration et de la Ville de Strasbourg, Alsace, Fr.)

¿Cómo pensar nuestras realidades regionales, nacionales y latinoamericana? Es obligado pensarlas de una nueva forma, descolonizadamente. La historia, es decir la lucha de los pueblos, nos está demandando rebasar las concepciones jerárquicas y hegemónicas de cultura, así como los obstáculos comunicativos (incluida la diversidad lingüística), la ausencia de políticas gubernamentales afirmativas, las jerarquías sociales e incluso las diferencias económicas. Nos exige, en cambio, pensarlas desde los pueblos mismos, desde la memoria, desde la dignidad, desde la justicia posible, desde el buen convivir, es decir, desde la diversidad.

Nos vemos compelidos, por lo tanto, a conocer el mundo y la vida desde las formas de comprensión de los pueblos, desde sus conocimientos culturales, donde la traducción es una obligación y una práctica que debe hacerse en consecuencia con esta perspectiva descolonizada y descolonizante, que vaya más allá de la opresión y la discriminación, que les haga frente, denunciándolas y superándolas.

Ésta es la interculturalidad que entendemos, por la que optamos, la que nos impulsa, la que hemos entendido desde la vida, las resistencias, las demandas y las luchas de los pueblos. Luego entonces es una interculturalidad utópica, es decir, por la que hay que posicionarse, por la que hay que esmerarse, por la que hay que optar, hacia la cual hay que dirigirse, desde la cual hay que pensar y moverse. Esta interculturalidad es, pues, una praxis (Walsh, 2002). Como una dialéctica negativa: como negación activa de la negación actual, excluyente, despreciativa, marginalizante.

El concepto propiamente de interculturalidad tiene múltiples lecturas, algunas de las cuales son contrapuestas y otras complementarias entre sí. Dado que han sido ampliamente discutidas las diversas posiciones y sus diferencias, en este momento el interés está en el repaso de algunas de sus acepciones, con la intención de ofrecer una perspectiva compleja de aquello a lo que remite y, con el aporte de cada una de ellas, reforzar nuestra posición esperanzada y utópica. Al mismo tiempo dejamos en claro que no es posible hacer tal repaso, como tampoco sería posible arribar a tales aproximaciones si en el fondo no hubiera una comprensión de la interculturalidad como proyecto de alcance tanto social, como del ámbito de lo cultural y lo epistémico.

De entrada podemos resaltar que su dominio es el de la gestión de la diversidad cultural (Chiodi, 1990). En este primer punto es de remarcar que esta categoría tiene que hacer frente al de la multiculturalidad como hecho empírico y social que implica conflicto y sobre todo lógicas históricas que establecen jerarquías entre culturas (Wiewiorka, 1997). Sabemos que en el contacto entre culturas diferentes la mayoría de los individuos reflejan y reproducen generalizaciones y juicios de valor. Del contacto entre culturas en la lógica predominante nacen representaciones, prejuicios, estereotipos, clichés e ideas que bien pueden ser positivas como, en nuestro contexto, mayoritariamente negativas.

En cambio de lo que se trata siguiendo a Chiodi es, con base en el reconocimiento de las diferencias, fomentar una actitud de aprecio y valoración hacia la diversidad cultural. Esto, en un contexto de hegemonía no es posible sin tomar posicióna contracorriente, por lo que también la interculturalidad es vista como una perspectiva que “denuncia el etnocentrismo que aqueja la noción de ciudadanía moderna porque [...] está basada en una concepción de ser humano que identifica al hombre occidental con lo universal, la razón y el saber y coloca a las otras culturas en el lugar del otro [lo que] erosiona la autoridad de la noción de derechos humanos” (Fuller, 2004: 4).

La asociación burquinesa Sitala Lillin'ba plantea que la aproximación intercultural no tiene por objetivo identificar a la alteridad encerrándole en una red de significaciones o de comparaciones y, llegando al plano de las interacciones cara a cara, enfatizan que en el trato intercultural entre individuos lo más importante es el carácter de sujeto, más que las características culturales de los mismos. El prefijo "inter" enfatiza el carácter relacional y de consideración recíproca entre grupos, individuos o identidades en cuestión. A diferencia de la multi y la pluriculturalidad que se ubican nítidamente en el nivel de lo que se constata, la interculturalidad es una caminata (como decían en el movimiento de bases en Brasil en la década de los ochentas del siglo pasado) con su propia apuesta, cuya intencionalidad es promover diálogo y relaciones. No se trata, por tanto, propiamente de una realidad establecida.

Tal lógica de relaciones dialógicas, de convivencia respetuosa y de complementariedad, como plantea Fornet (2004), implican responsabilidades de parte de los Estados y de las sociedades nacionales. El hecho de que implique a los Estados es un requerimiento de corte ético, que puede ser visto como lo plantea Fuller (2004: 1) para: "perfeccionar el concepto de ciudadanía de manera que se concilien los derechos ciudadanos de Libertad, Igualdad, Equidad con el reconocimiento de la diversidad cultural, de la diferencia". No obstante, los Estados nacionales liberales (globalizados) de nuestro tiempo se inmiscuyen no con intencionalidad ética, sino, como bien lo analiza Walsh (2002:116) pretendiendo naturalizar y armonizar el desequilibrio "a partir de la matriz hegemónica y dominante" que "polariza, excluye y diferencia, aun cuando genera algunas configuraciones de integración translocal y de homogeneización cultural... construye similitudes sobre la base de asimetrías... unifica dividiendo" (Coronil, en Walsh, 2002: 18).

Bajo la lógica hegemónica, todo resulta en perjuicio de los pueblos y grupos sometidos y colonizados sometidos a procesos de asimilación a alguna supuesta cultura superior o nacional, implicando desdibujamiento de reminiscencias culturales propias.

En este marco es como se puede entender el pronunciamiento que hiciera Freire (2006: 131):

Para mí, al repensar en los datos concretos de la realidad vivida, el pasamiento profético, que es también utópico, implica la denuncia de cómo estamos viviendo y en anuncio de cómo podríamos vivir. Por eso mismo, es pensamiento esperanzador. En este sentido, tal como lo entiendo, el pensamiento profético no habla apenas de lo que pueda ocurrir, sino que, hablando de cómo está siendo la realidad, denunciándola, anuncia un mundo mejor.

La intercultural en esta tesitura debe ser asumida como una apuesta por la alteridad (a la Levinas) y como una respuesta ética a favor de la vida del oprimido y excluido, como lo sugiere Dussel (1998) en su *Ética de la Liberación*.

Educación intercultural

Como veíamos, la interculturalidad es una apuesta, en este sentido su opción debe verificarse también en una apuesta pedagógica. Debemos aprender la apertura y la tolerancia pero, sobre todo, a desplazarnos, salir de los lugares comunes a los que nos ha llevado el actual estado multicultural en que vivimos, con sus características liberales burguesas y capitalistas.

Tras una década de luchas por el reconocimiento a las diferencias (López, 2001), expresadas concretamente en la lengua, en los años ochenta del pasado siglo el movimiento indígena exigió rebasar lo lingüístico y abarcar también los saberes, conocimientos, historias y valores tradicionales (Schmelkes, 2009). De esas

fechas hasta la actualidad el Estado ha tenido que atender a reclamos crecientes y experiencias autonómicas de educación que van desde el bilingüismo mencionado hasta la interculturalidad, pasando por experiencias de atención a los conocimientos culturales.

Jiménez (2011:150) considera que entender lo intercultural en el ámbito escolarizado implica una dicotomía que va desde un pluralismo “condescendiente” (que consiste en un limitado reconocimiento por parte del Estado hacia los pueblos indígenas) hasta “la autonomía” de los pueblos indígenas (lo que implicaría el surgimiento de un proceso genuino desde y dentro de los mismos).

Desde la perspectiva que hemos asentado, la educación intercultural debe contravenir la lógica imperante del supuesto “respeto” a la diversidad cultural como componente central del capitalismo global (Quijano, 1999). La propuesta alternativa debe considerar con claridad, como analizó Walsh (2002), que no es propiamente la etnicidad la que separa a los pueblos, sino las diferencias coloniales y epistémicas, es decir, el hecho construido y experimentado históricamente de la subalternización social, política y cultural de los grupos y de sus conocimientos.

La interculturalidad desde el ámbito educativo debe ser entendida y asumirse sin pretensiones dogmáticas como un “sitio de resistencia” (Moore, 1997), desde donde los pueblos indígenas siguen luchado con dignidad, como una forma de caminar hacia “la convivencia social cuya organización supere el horizonte de la inclusión y la homogeneización” (Fornet, 2004: 45). Este hecho utópico y esperanzado nos permite pensar en una educación intercultural basada en conocimientos culturales. Tal educación habrá de dar sentido y vincular el aprendizaje con la cotidianidad de la vida de los pueblos.

Los objetivos, entonces, de la educación intercultural, están dirigidos a: 1) aprender a encontrar (relacionarse entre sujetos) y no aprender compendios culturales; 2) aprender a descentralizarse, es decir, ser capaz de objetivar el sistema propio de referencias que comúnmente lleva a ser ego y etnocéntricos; 3) aprender a desplazarse para dar posibilidades de entendimiento y comprensión del lugar, del espacio y el mundo de vida de la alteridad, sobrepasando visiones parcelarias; 4) aprender a descargarse de prejuicios y comprender como la alteridad percibe y construye la realidad y el mundo de interacciones y de utopías.

El interés pedagógico de poner en escena una perspectiva crítica de la interculturalidad, es porque esta orienta hacia una praxis cuestionadora, transformadora y creadora “de condiciones radicalmente distintas de sociedad, humanidad, conocimiento y vida; es decir, proyectos de interculturalidad, pedagogía y praxis que encaminan hacia la decolonialidad” (Walsh, 2004, s/p).

Esta educación deberá cuidar, además, no profundizar una dialéctica desprovista de negatividad (Horkheimer y Adorno, 2006) que subsuma a los pueblos y a su gente en una lógica sistémica, nacionalista, totalitaria (Levinas, 2002).

Educación y conocimientos culturales

En cuanto a los conocimientos culturales (cfr. Limón 2007, 2010), su marco de comprensión es la vida humana como vida cultural, se trata de conocimientos cuya concreción son modos de vida particulares y diferentes unos de otros, que implican la noción de alteridad y cuya afirmación nos ubica en un principio relacional. Se trata de conocimientos construidos históricamente por los pueblos, generalmente en sus espacios, habitados como territorios ancestrales, y que proyectan el futuro.

Los percibimos en el modo como cada pueblo vive, comprende y narra su historia, su tiempo, su espacio y su vida; en la forma de asumir la realidad y la esperanza; en las memorias, las tradiciones, los ritos, costumbres, organización y creencias; en los principios y valores; en los consejos y en toda expresión que refleje la vida cultural: en las costumbres y las instituciones, en las disposiciones corporales, las prácticas y las acciones, en los discursos y en todo acto del habla, en los documentos, las construcciones, etcétera.

Esta posición es coherente con lo que expresa el activista Virgilio Hernández, respecto de la interculturalidad, a la cual define simplemente como “la posibilidad de una vida de un proyecto distinto” (en Walsh, 2002: 139).

Posicionándonos en una perspectiva dialéctica negativa (Adorno, 1990), negadora de la negación, reivindicamos la fuerza y la potencialidad liberadora cimentada en el contenido de los conocimientos culturales (Limón, 2010:33), como “categoría con una connotación ética”, que remite “a todo grupo que se sepa poseedor y compartiente de una cultura” y que se constata y renueva en “el modo como vivimos nuestra vida en comunidad” (*Ibíd.*:20).

Remarcamos que esta categoría “debe ser útil contra la alienación y contra la superficialidad en la imagen del mundo y de la vida (características intrínsecas al modelo hegemónico) que se asienta entre los pueblos y sus colectividades, particularmente adversas a los pueblos indígenas y a sus memorias” (*Ibíd.*: 29). En este sentido es que los conocimientos culturales son inevitablemente un mecanismo de resistencia.

Los conocimientos culturales como guía epistemológica de la educación intercultural, potencian el hecho educativo como propuesta formativa, como resistencia como memoria y como esperanza. Este hecho trasciende al acto meramente pedagógico porque está orientado a hacer frente a los embates de la “alienación” y la “superficialidad” que se gestan, entre otros y de manera muy particular, desde los espacios educativos.

Pensar la educación intercultural desde la categoría de conocimientos culturales consiste en la posibilidad de vigorizar y conscientizar-se como pueblos de:

el ventajoso disfrute en el tiempo y el espacio de un legado histórico que, como constelación, es pertinente en los intersticios del *tiempo-ahora*, en las confluencias de la memoria y la esperanza, como potencia, y cuyo contenido está convocado a redimir *el pasado-presente oprimido* en un espacio y tiempo concreto y vividos éticamente como praxis. (Limón, 2010:28)

De esta manera se propone la educación intercultural desde los planteamientos concretos expresados por los pueblos como potencia y redención (a la Benjamin), como una posibilidad de hacer resonar su voz y como parte de “una diversidad que ‘imagina’ la escuela intercultural, fruto de los intereses y anhelos de los actores que participan en la creación y recreación de estos imaginarios” (Jiménez, 2011:149).

La traducción

Dado el contexto expuesto y nuestro interés por la interculturalidad son exigidos los esfuerzos de la traducción para la elaboración de documentos bilingües. Se ha de poner especial atención analítica a las traducciones, al reconocer lo que implica y lo que aporta es mucho más que la comunicación de significado (crítica hecha por Benjamin, 2006), es más bien una zona de proceso cognitivo (Bradford, 2010) y, por tanto, una zona de conflicto (Apter, 2005).

La intención es no reproducir dinámicas colonizantes, frecuentes en las traducciones “binarias” (original y traducción) entre lenguas jerarquizadas (Gutiérrez, 2006), que resultan reproductoras de dicotomías indeseables (Deleuze y Guattari, 2002), sino realizar traducciones que detallen particularidades y rebasen cualquier homogeneización identitaria (Gutiérrez, 2008), permitiendo, a su vez, conocer el modo de existencia de los sujetos (Gutiérrez, 2008), en un marco de intensiones interculturales. Bajo esta comprensión debe afirmarse que ser lo que somos exige su traducción para ser comprendidos por quienes no comparten las mismas formas de entendimiento (Limón, 2012). En esta lógica, todo lo escrito sobre los indígenas es traducción y por eso podemos decir, ser indígena es traducción.

Vera (1997: s/p) enfatiza la necesidad de una traducción de doble sentido y de conocimientos en lo plural: “Esta traducción mutua, que implica una recreación, es también una manera de expandir ese sentido en común —ahora de un universo más vasto. Es por supuesto, una puesta en común e individual de lo que se sabe, es ejercer saber «para saber que se sabe»”.

La propuesta es que se hagan traducciones culturales, opción expuesta por Gutiérrez (2006) y a la que entiende “como un método que deconstruye el trabajo etnográfico, tiene como una de sus tareas fundamentales el cuestionamiento de la distribución de los medios y los términos de la producción de conocimiento”. Citando a Iveković, presenta este tipo de traducción “como un proceso en el que se establecen negociaciones entre posiciones sociales y culturales ambiguas” (*ibid*). Esta perspectiva traductológica que reconoce que hay algo de no-traducible en lo que se traduce, se ubica a favor del entendimiento entre culturas, para lo cual remarca la atención exigida al contexto cultural, que es el marco específico en que se producen los discursos.

Bibliografía:

- Apter, Emily (2005) *Thetraslation zone: a new comparative literature*. Princeton University Press.
- Bloch, Ernst (1977) *El principio esperanza*. Tomo I. Aguilar, Madrid.
- Bradford, Lisa (2010) “Traducción y poesía posmoderna: «La invitación» de Juan Gelman”; en *Digi Lenguas*. Universidad de Córdoba, Argentina. Núm. 5. Año. II. Septiembre. Pp. 12-23.
- Chiodi, Francesco. Compilador (1990). *La educación indígena en América Latina*. México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. Tomo I, Ediciones AbyaYala, Quito, Ecuador.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2002) *Mil Mesetas, Pre-textos*, Valencia.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa – Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Freire, Paulo. (2006) *Denuncia, anuncio, profecía, utopía y sueño*, en: *Pedagogía de la indignación*. EDICIONES MORATA, S.L. Madrid, España. Pp. 131
- Fornet (2004) *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de la Interculturalidad*. Consorcio Intercultural México.
- Fuller, Norma (2004) “La interculturalidad. Una propuesta polémica”. Conferencia en: Seminario Interdisciplinario. El Perú desde una perspectiva mundial. Facultad de Ciencias sociales de la PUCP. 21 de Octubre 2004. 8 pp.

- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2006) “Traduciendo posiciones. Sobre coyunturas postcoloniales y entendimiento transversal”; en <http://eipcp.net/transversal/0606/gutierrez-rodriguez/es> . Instituto europeo para políticas culturales progresivas (EIPCP, por sus siglas en inglés). Última revisión el 29 de agosto de 2012
- Jiménez Navarro, Yolanda (2011) Los “enunciados” de la escuela intercultural en el ámbito de los pueblos indígenas de México. En: Revista Desacatos, Núm. 35, enero-abril. Pp. 149-162
- Limón Aguirre, Fernando (2010) Conocimiento cultural y existencia entre los Chuj. Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. México.
- López, Luis Enrique (2001) “La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”; en Seminario sobre perspectivas de la Educación en la Región de América Latina y el Caribe. UNESCO. Santiago de Chile, pp. 1-21.
- Moore, Donald (1997) “Remapping Resistance. Groundfor Struggle and the Politics of Place”. En: Geographies of Resistance. Pile, Steve y Michael Keith (editors). London, pp.16-36.
- Ortiz, Fernando (2002) Contrapunteo cubano del tabaco y la azúcar. Edición de Enrico Mario Santi, Cátedra, Madrid.
- Schmelkes, Sylvia (2004) “Educación intercultural. Reflexiones a la luz de experiencias recientes”; en Rev. Electrónica Sinéctica. ITESO. Núm. 23. Pp. 26-34.
- Schmelkes, Silvia (2009) Interculturalidad, democracia y formación valoral en México. REDIE v.11 n.2 Ensenada nov. 2009 Revista electrónica de investigación educativa.
- Vera Hernández, Ramón (1997) “La noche estrellada(la formación de constelaciones de saber)”; en Rev. Chiapas. No. 5. Ed. Era. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/ch5vera.html> Revisado el 21 de febrero de 2014.
- Walsh, Catherine (2002) “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Norma Fuller (ed.): Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima. Pp. 115-142.
- Wieviorka, Michel (1997) “Culture, société et démocratie”; en Michel Wieviorka (dir.) Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat. La Découverte. París.

Senti-pensar la diversidad sociocultural: breves anotaciones desde la epistemología del Sur...

José Carlos López Hernández

Instituto Educativo Panamericano

Introducción

Ante el devenir histórico del mundo social aprendamos a sentipensar¹ la diversidad sociocultural, ya que en palabras del sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza. Por lo anterior, considero pertinente argumentar que el título de la ponencia que presento a continuación fue definido a partir de imaginar sociológicamente el término de diversidad como producto del vínculo conceptual entre la cotidianidad, los discursos sociales, las prácticas e interacciones humanas, el potencial humano, los procesos socioculturales y la prosperidad del planeta tierra.

Por ende, el ejercicio teórico de relacionar conceptos tales como *Sentipensar la Cultura y Epistemología del Sur*, responde a su vez, a una intensa búsqueda por reivindicar realidades multiculturales. Es en ese tenor que la ponencia a exponer es una propuesta de análisis teórico-conceptual en torno al tema de la diversidad, ya que colocar el concepto de diversidad al interior de la praxis sociológica nos auxiliará a definir propuestas científico-alternativas que busquen de-construir y desnaturalizar la imposición de una racionalidad indolente que a lo largo del tiempo ha obstaculizado el planteamiento de discursos y prácticas multiculturales.

O como bien lo expresan los integrantes del EZLN²: un mundo donde quepan muchos mundos. Por lo anterior, el objeto central de la ponencia es el siguiente:

Mostrar “apoyándome en consideraciones teóricas del sociólogo Boaventura De Sousa Santos³” reflexiones que ubiquen el concepto de diversidad como eje elemental para sentipensar la siguiente pregunta problematizadora: ¿qué sentido tiene repensar el sentido de la diversidad sociocultural con base en una ecología de saberes?

I. La diversidad desde el punto de vista de Boaventura De Sousa Santos

La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro, según el tiempo lineal (un vacío que es tanto como nada), por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas.

Boaventura De Sousa Santos

¹ El concepto expuesto hace alusión al libro intitulado *Sentipensar la Cultura* escrito por el sociólogo, urbanista y latinoamericanista Silvano Héctor Rosales Ayala.

² Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (EZLN)

³ Sociólogo portugués. Profesor de la Universidad de Coimbra (Portugal) y de la Wisconsin-Madison University (Estados Unidos).

Para Boaventura De Sousa Santos, existen dos fenómenos de globalización:

1. El neoliberalismo o capitalismo global
2. La globalización contrahegemónica

Retomando lo anterior, argumentaremos que “la crisis de la modernidad occidental ha demostrado que el fracaso de los proyectos progresistas —aquellos que tienen que ver con el mejoramiento de las expectativas y las condiciones de vida de los grupos subordinados dentro y fuera del mundo occidental— se debe en parte a una falta de legitimidad cultural” (Sousa, 2009: 260).

Es en ese tenor que argumentaré lo siguiente: las diversidades culturales, sexuales, raciales o de género no son reconocidas ampliamente en la actualidad, o en el peor de los casos, se cree que éstas últimas son parte de una simple y mera tolerancia social. Por ejemplo, es pertinente tener en cuenta —en la era actual— la noción de sentipensar la cultura ya que así podremos observar y experimentar la diversidad como un derecho cultural que nos permita decidir y definir las reglas con las cuales asimilaremos el discurso o el diálogo intercultural.

La aspiración de multiculturalismo y autodeterminación asume con frecuencia la forma de una lucha por la justicia y la ciudadanía. Implica el reclamo de formas alternativas de justicia y derecho, de nuevos regímenes de ciudadanía. La pluralidad de órdenes legales, que se han hecho visibles con la crisis del Estado-nación, conlleva, explícita o implícitamente, la idea de ciudadanía múltiple que convivan en el mismo campo geopolítico y, por lo tanto, la idea de la existencia de ciudadanos de primera, segunda o tercera clases. (Santos, 2009: 261)

En ese sentido, entenderemos porque actualmente la idea de la diversidad se presenta como actitud de resistencia en torno a un modelo de desarrollo capitalista. Por lo tanto, una dialéctica entre discursos socio-culturales diversificados e innovadores tendrá como producto social el fortalecimiento de un proceso relacional entre diversidades como la sexual, la étnica, la racial, la religiosa o la intergeneracional. Como muestra de lo anterior, diremos que “los movimientos LGBT en las sociedades machistas y patriarcales son quienes lograron romper más el bloqueo del machismo, de una ideología conservadora, autoritaria, que no les permitía asumir públicamente sus orientaciones sexuales” (Santos, 2005: 104).

Por otro lado, desde un punto de vista foucaultiano es importante tener en cuenta que la sexualidad en la época moderna vivió procesos de control religioso-institucional y las ciencias naturales —por su parte— construyeron y se encargaron de naturalizar la idea de que las mujeres y los indígenas eran seres inferiores al interior del sistema social. Por lo que —retomando a Santos y a Rosales Ayala— expresaré la urgencia de sentipensar el mundo social bajo la idea de la diversidad como ética de lo alternativo, ya que considero necesario que las víctimas de la globalización se transformen en intérpretes de su propia liberación.

Por otra parte, es de suma pertinencia destacar que el sociólogo portugués define el concepto de diversidad como parte de un fenómeno socio-cultural donde los seres humanos perciben la igualdad y la diferencia como elementos sociales complementarios, ya que no queremos un universalismo que destruya todas las diferencias y que imponga una cultura blanca, masculina y occidental como padrón universal,

puesto que la diversidad deberá ser identificada como producto de un universalismo que contenga como base central la dignidad humana.

Entenderemos entonces que la modernidad occidental no es sólo capitalista, es colonial, es sexista y es racista, “este es el gran descubrimiento de los estudios poscoloniales en los años 90: demostrar que el colonialismo terminó pero no la colonialidad” (Santos, 2005: 104).

II. La sociología de las ausencias: una nueva racionalidad

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia respecto de la tradición crítica occidental.

Boaventura De Sousa Santos

Para Boaventura De Sousa Santos el modelo de racionalidad en la actualidad es indolente, perezoso y propenso a desacreditar y devaluar las diversas experiencias humanas que se presentan al interior del mundo social, por ende, no es increíble pensar que “vivimos en un mundo donde hay mucho desperdicio de experiencias sociales” (Santos, 2005: 16).

Los tres presupuestos de los que se apoya Santos para definir su argumentación sobre la existencia del modelo de racionalidad indolente, son los siguientes:

1. La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión de occidente.
2. La filosofía del desperdicio es parte del modelo actual de la racionalidad indolente.
3. La ciencia ha creado una epistemología de la ceguera al perder la percepción de la diversidad y la riqueza de la experiencia mundial y social.

Retomando lo anterior asumimos que la “ceguera es producida por esta razón indolente a través de procesos que pasan por contraer el presente, o sea transformar el presente en un momento muy fugaz, volátil, en tanto el pasado no interesa y en el futuro están todas las esperanzas de nuestra vida” (De Sousa, 2005: 16).

Sin embargo, ¿qué nos queda ante la problematización social de la volatilidad del presente?

Propongo a estudiantes, profesores, investigadores, activistas, otra racionalidad, lo que llamo la sociología de las ausencias. (De Sousa, 2005: 16)

La idea central para imaginar sociológicamente una sociología de las ausencias, es la siguiente:

Lo que no existe es producido activamente para no existir.

Es así como entenderemos porque la activa producción de una dinámica de la no existencia es parte esencial del sistema capitalista actual, ya que la no existencia crea la no observación, la no evaluación y la no valoración del contenido social diversificado que portan nuestras vidas cotidianas.

La sociología de las ausencias se confronta con la colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales. (De Sousa, 2009: 120)

Dicho lo anterior, concluiré este segundo apartado [parafraseando a Santos] es alarmante observar la existencia de un capitalismo global que alienta la naturalización del desperdicio de una multiplicidad de poblaciones, grupos sociales, experiencias y personas.

III. Las cinco monoculturas

Tenemos problemas modernos, para los cuales no hay soluciones modernas.

Boaventura De Sousa Santos

En el apartado anterior hablamos de la producción de la no existencia, sin embargo, retomando a Santos (2010), esta última se basa a su vez en cinco monoculturas pertenecientes al modelo de racionalidad indolente.

1. Monocultura del saber y del rigor.

Existe un sólo rigor que define a la ciencia.

2. Monocultura del tiempo lineal.

La historia sólo debe tener un sentido y una dirección.

3. Monocultura de la clasificación de las diferencias.

Las poblaciones deben experimentar procesos de jerarquización con base en la idea de inferioridad.

4. Monocultura de las escalas.

Lo universal y lo global como únicas escalas sociales.

5. Monocultura de los criterios productivos.

El sistema capitalista como única forma de productividad.

Por ende, ante la existencia de las cinco monoculturas, Santos sostiene lo siguiente:

Tenemos cinco formas de crear no existencia en nuestros modos de pensamiento: la ignorante, la residual, la inferior, la particular provocada y la improductiva. (De Sousa, 2005: 19)

Como consecuencia, se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida. (De Sousa, 2009: 191)

Por mi parte, diré que ante el fenómeno socio-cultural de la no existencia creo necesario en la actualidad imaginar y deconstruir sociológicamente las naturalizaciones promovidas por las cinco monoculturas y reinventar una racionalidad bajo la lógica de la diversidad.

La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primicia absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y éstas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad. (De Sousa, 2009: 103)

Ante dicho panorama, Santos (2009) considera urgente proponer una oposición a las cinco monoculturas: las cinco ecologías.

No obstante, ¿qué expresan, qué argumentan, qué intentan, qué pretenden o en qué base epistemológica están definidas estas cinco ecologías?

Esta ecología de los saberes permite, no sólo superar la monocultura del saber científico, también la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico. (De Sousa, 2009: 116)

Por lo tanto, considero pertinente reivindicar el uso teórico-práctico de las ecologías de saberes:

1. La ecología del saber.

Expresa que el mundo se compone de diversos conocimientos, por lo tanto, considera que nadie es ignorante en general y que nadie tiene un conocimiento general.

2. La ecología de las temporalidades.

Argumenta que no sólo el tiempo concebido como lineal es el único; hay tiempos circulares observados en otras culturas, por ejemplo: la cultura Andina, la cultura Africana o la cultura de la India.

3. La ecología del reconocimiento de las diferencias.

Intenta desconectar las diferencias de los procesos de jerarquización social.

4. La ecología de la gran escala.

Tiene como base epistemológica desglocalizar para reglobalizar, es decir, desglocalizar la globalización neoliberal y reglobalizarla como parte de un proceso de globalización alternativa.

5. La ecología de las productividades.

Pretende construir alternativas de desarrollo y economías solidarias y sustentables.

Teniendo en cuenta las definiciones que nos aportan las cinco ecologías propuestas por De Sousa Santos es necesario que desde plataformas académicas se transformen objetos imposibles en objetos posibles o interacciones inexistentes en experiencias disponibles, ya que “en esta fase de transición no necesitamos de una teoría general, necesitamos de una teoría general sobre la imposibilidad de la teoría general” (De Sousa, 2005: 21).

En ese sentido, debemos tener presente que las sociedades son diversas y la realidad no sólo es lo que creemos que existe, por ejemplo, “en la América Latina los movimientos feministas, indígenas y de afrodescendientes han estado al frente de la lucha por una ecología de los reconocimientos” (De Sousa, 2009: 120).

Un motor utópico gira en torno al quehacer científico, por ende, no debemos considerar “como procesos científicos descabellados” trabajos teóricos que pretendan dar posibles respuestas a preguntas “elementales” generadas ante el devenir del contexto actual, tales como:

¿El hombre es un universo en sí mismo?

¿Existirá un mundo donde quepan diversos mundos?

¿Otro mundo es posible?

Consideraciones finales

El impulso subyacente a la emergencia de la ecología de los saberes, como forma epistemológica de las luchas sociales emancipatorias emergentes sobre todo en el Sur, reside en el hecho de que tales luchas, al darle voz a la resistencia contra el capitalismo global, tornan visibles las realidades sociales y culturales de las sociedades periféricas del sistema-mundo.

Boaventura De Sousa Santos

Es evidente que el clima sociopolítico mundial enfrenta disparidades sociales, culturales, económicas y políticas cada vez más profundas. La diversidad como ética de lo alternativo planteada en discursos y accionada en la práctica cotidiana puede originar respuestas concertadas y colectivas ante dichos problemas sociopolíticos y socioculturales.

Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse sobre sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía dejado de ser, sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o que pensamos que nunca llegaremos a ser. (Santos, 2009: 17)

La globalización conlleva múltiples formas de exclusión social, la mayor parte de éstas basadas en aspectos económicos. Es necesario plantearnos estrategias que examinen la reedificación de una igualdad sustancial para las personas, buscando a su vez, fortalecer los análisis y las perspectivas económicas, sociales y culturales con el propósito de vincularlas a discursos sobre el derecho a la diversidad.

Y aquí mi definición de globalización: el proceso por el cual una condición o entidad local dada logra extender su alcance por todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local a alguna entidad o condición social rival. (De Sousa, 2009: 230)

El escenario actual en las sociedades requiere conciencias críticas tendientes a contrarrestar las formas de discriminación o dominación social, política, cultural y procurar la aplicación de una redefinición y reconfiguración en torno a temas como la vigencia de los derechos humanos. Las naciones tanto desarrolladas como subdesarrolladas deben trabajar colectivamente, contribuir con el fortalecimiento de enfoques más inclusivos, pluralistas y atentos a las realidades que experimentan las diferentes culturas.

Es así como estas breves notas sociológicas desde la epistemología del Sur las sentí-pensé con base en las siguientes ideas:

- La epistemología del Sur puede entenderse como un proyecto que integra tres grandes propuestas: la reinención del conocimiento, la emancipación social y la refundación en y para América Latina.
- La epistemología del Sur tiene como objetivo central la búsqueda de conocimiento y de criterios de validez del conocimiento generados por las clases, los pueblos y los grupos sociales históricamente dominados y explotados por el colonialismo, el capitalismo global y el eurocentrismo.
- Pensemos en la epistemología del Sur como parte de una resistencia cognitiva ante el capitalismo global. Por ende Boaventura De Sousa Santos imagina metafóricamente hablando al Sur de la epistemología del Sur como la representación de sociedades víctimas del colonialismo y el capitalismo.

- El Sur de la epistemología del Sur, representa a su vez, al Sur Anti-imperial, puesto que el capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados.
- La epistemología del Sur apunta fundamentalmente a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de la transformación social.
- Una epistemología del Sur busca generar cambios paradigmáticos al interior de la comunidad científica, que superen a su vez, la racionalidad monocultural occidental. Retomando a Santos, diremos que una epistemología del Sur es tomar distancia crítica de occidente, es asumir nuestro contexto latinoamericano.
- La epistemología del Sur puede interpretarse como un reclamo de nuevos procesos de producción científica y no científica, es decir, una epistemología del Sur busca vincular diferentes tipos de conocimiento. Parafraseando a Santos, diremos que tomar distancia crítica significa que el investigador se ubique simultáneamente dentro y fuera de lo que observa e interpreta, a partir de una doble sociología transgresiva de las ausencias y las emergencias.
- Los diferentes cuerpos humanos y las diversas expresiones del lenguaje experimentan procesos de conexión basados en construcciones sociales como la discriminación, la exclusión, la desigualdad, es decir, reproducimos actitudes de intolerancia a la diversidad.
- La sociología es producto de una creación social enriquecida por la imaginación individual y colectiva. A través del quehacer sociológico se busca la creación de espacios para la construcción de estudios multivariados que enriquezcan el pensamiento, el análisis, la reflexión y la praxis del sociólogo en nuestros días.
- El contexto de la sociología actual necesita construcciones científicas y humanísticas interrelacionadas con el fin de analizar los fenómenos sociales, culturales, económicos y políticos de nuestros días.
- Pensemos la sociología desde el sentido amplio de la diversidad y practiquémosla bajo la dirección de una suma y multiplicación de actividades disciplinarias de diferente índole, ya que no habrá justicia global sin justicia cognitiva global.
- Construir una defensa intelectual que intente fomentar ideas sobre la diversidad en planos de pensamiento y acción, tiene que ver también, con la importancia por salvaguardar la sobrevivencia de las etnias, las culturas, las sociedades y las heterogéneas formas de vida de los seres humanos, experiencias que a su vez, son perturbadas día a día bajo mecanismos generados por sistemas de control sociocultural.

Finalizaré la presente ponencia retomando al sociólogo Silvano H. Rosales Ayala (1998) para argumentar que en términos operativos el concepto de diversidad puede usarse como una herramienta cognoscitiva que tendrá como objeto central vincular dialécticamente dimensiones sociales y simbólicas, es decir, sentipensar la diversidad desde la epistemología del Sur.

Referencias bibliográficas:

De Sousa, B., (2010) *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI.

De Sousa, B., (2009) *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI-CLACSO.

Rosales, S., (1998) *Sentipensar la cultura*, Cuernavaca, UNAM-Centro regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Diversidad e inclusión educativa en las primarias del estado de Sonora: desde una perspectiva interdisciplinar

Blanca Aurelia Valenzuela

Reyna de los Ángeles Campa Álvarez

Manuela Guillén Lúgigo

Universidad de Sonora

blancav@sociales.uson.mx

RESUMEN:

El objetivo del presente estudio es conocer el proceso de inclusión educativa de la diversidad en las escuelas primarias públicas del Estado de Sonora, para ello se estudian las variables de actitudes, práctica docente y cultura de la diversidad. Para una explicación teórica del objeto de estudio se realiza un estudio interdisciplinar, sustentado bajo las perspectivas de las disciplinas: Derecho, Sociología, Psicología y Pedagogía. Se realizó un estudio exploratorio-descriptivo, se aplicó una metodología de corte mixta que se dividió en dos fases cuantitativa y cualitativa. Se utilizó el cuestionario-escala sobre integración educativa e inclusión de personas con necesidades educativas especiales y se realizaron grupos focales. A una muestra constituida por 161 profesores de educación primaria pública de los municipios de Hermosillo, Guaymas, Empalme y Ures, del Estado de Sonora. Los datos obtenidos se analizaron en el programa estadístico SPSS versión 21, en donde se obtuvieron datos de fiabilidad, descriptivos y correlaciones y para el análisis cualitativo se utilizó el programa Atlasti v.5. Los resultados indican una relación entre las actitudes y la práctica docente, así mismo se encontró que existe una cultura de la diversidad en los centros educativos. Para la implementación se requiere contar con recursos materiales, personales, metodología apropiada, organización y planificación. Las ventajas que ofrecen la inclusión educativa son la aceptación de la sociedad en general, mejora en la calidad humana, mejora del desarrollo social, rendimiento académico e intelectual en alumnos. Se propone un esquema general de la inclusión educativa a partir de los resultados encontrados en el estudio.

Palabras clave: Inclusión educativa, interdisciplinariedad, diversidad, profesores, educación primaria, actitudes, práctica docente.

Introducción

La inclusión educativa se constituye en una innovadora e inexcusable visión de la educación basada en la diversidad, la cual implica la aceptación y valoración de las diferencias y reconoce a todos los(as) niños(as)

como sujetos plenos de derechos (Casanova, 2011). Este reconocimiento de la diversidad conlleva el compromiso de ofrecer educación para todos y todas en igualdad de oportunidades.

El ser humano necesita de la interacción con otros para su crecimiento y formación; es a través de la educación que el ser humano se constituye en plenamente humano. Este carácter humanizado otorga a la educación un valor en sí misma y la constituye en derecho humano fundamental para todas las personas (Tuvilla, 1998).

Sarlé (2000), sostiene que la educación básica constituye un hito en la vida de los sujetos, representa la transición del niño al territorio público y constituye una experiencia única e irrepetible de encuentro con otros adultos y niños(as). La asistencia y la inclusión de los niños y niñas al nivel básico los hará poseedores de múltiples conocimientos y experiencias propias y donde la relación pedagógica que se establezca, será de vital importancia para la construcción de nuevos aprendizajes escolares y de vida.

La UNESCO (2005), define la educación inclusiva como un proceso que permite abordar y responder a la diversidad de las necesidades de todos los educandos a través de una mayor participación en el aprendizaje, las actividades culturales y comunitarias y reducir la exclusión dentro y fuera del sistema educativo. Lo anterior implica cambios y modificaciones de contenidos, enfoques, estructuras y estrategias basados en una visión común que abarca a todos los niños en edad escolar y la convicción de que es responsabilidad del sistema educativo regular educar a todos los niños y niñas.

La diversidad que caracteriza a la sociedad y, por consiguiente, al sistema educativo hace referencia al abanico de personas diferentes que responden a varios factores: “la lengua, la cultura, la religión, el género, la preferencia sexual, el estado socioeconómico, el marco geográfico” (Arnaiz, 2003), la capacidad física, psíquica, o sensorial, la situación afectiva, etc.

La inclusión en este marco pone el acento en la escuela y en los aprendizajes. Involucra no sólo a la institución sino a la comunidad con la que se vincula. Las estrategias de enseñanza deben favorecer efectivamente los aprendizajes. El currículo es tomado como una herramienta flexible y dinámica, a partir de la cual, se pueden y deben realizar las modificaciones necesarias para cada niño en particular, considerado en el contexto en el cual se desenvuelve para que pueda realmente aprender. Por lo tanto, la tarea de esta escuela inclusiva va a orientarse a detectar y reducir las barreras para los aprendizajes y la participación (SEP, 2009).

Por lo que el papel de los profesores es fundamental, al ser ellos los que en gran medida determinen el éxito o fracaso del proceso de inclusión educativa, ya que en sus actitudes positivas o negativas en dicho proceso, se verán reflejadas en su práctica educativa (Quijano, 2008).

Actitudes más favorables hacia la diversidad vienen acompañadas de prácticas más inclusivas, es decir, los profesores que creen posible la colaboración de los alumnos (as) con necesidades educativas especiales y sus compañeros(as), creen también que las diferentes formas de agrupamiento pueden influir favorablemente y que el ajuste de la programación puede beneficiar la participación de todos (as) (Arró, Bel, Cuartero, Gutiérrez y Peña, 2003).

Objetivos

General

Identificar la relación entre las actitudes y práctica docente de los profesores de educación primaria del Estado de Sonora hacia la inclusión educativa. Con la finalidad de generar propuestas de mejora en este campo educativo.

Específicos

- 1.- Conocer la opinión de los profesores sobre el tipo de diversidad que se debe incluir en el aula regular.
- 2.- Conocer las actitudes que presentan los docentes de educación primaria hacia la inclusión educativa.
- 3.- Identificar el ejercicio de la práctica docente de los profesores de educación primaria dentro del aula regular.
- 4.- Conocer si tiene una cultura de la diversidad en el aula regular.

Justificación

La educación inclusiva es un movimiento de ámbito mundial que ha ido cobrando importancia en los últimos años, especialmente desde que en 1994 la Declaración de Salamanca proclamara que “todos los niños y jóvenes del mundo tienen derecho a la educación, no son nuestros sistemas educativos los que tienen derecho a ciertos tipos de niños” (UNESCO, 1994). Tal desafío ha generado distintas investigaciones que reflexiona sobre las condiciones que deben reunir las escuelas para acoger a la heterogeneidad, a la diversidad. A este punto como menciona Wiegman (en Katz, 2001) los estudios interdisciplinarios son proveedores de “una función de servicio en el manejo de la diversidad”. Por lo que la presente investigación se encuentra enmarcada dentro de un trabajo interdisciplinario en donde exista un intercambio y cooperación (Morin, 2004), con las diversas disciplinas en las ciencias sociales que comparte el mismo objeto de estudio en este caso la inclusión educativa de la diversidad.

Para entender el término de interdisciplinariedad, se empezara definiendo disciplina como una categoría organizacional, constituye la división y especialización del trabajo y responde a la diversidad de los dominios que recubren las ciencias. Una disciplina tiende a la autonomía, delimitación de su frontera, la lengua que constituye, las técnicas que están conducidas a elaborar o utilizar eventualmente por las teorías que son propias de la disciplina (Morin, 2004).

La interdisciplinariedad es entendida según Romm (1998) (en Payne, 1999) como una práctica que debe ser considerada como una parte de la reflexividad al momento de investigar un problema social y examinar alternativas de cambio. La interdisciplinariedad sirve como complemento de apoyo para la multidisciplinariedad como lo menciona Romm, donde se llega a la reflexión de esta integración entre disciplinas.

Por lo que las investigaciones orientadas a la atención de la diversidad deben estar circunscritas en un marco interdisciplinario, esto es debido a que vivimos en un mundo que se encuentra en continua transformación.

Marco Teórico

En el campo de las ciencias sociales, los estudios sobre la inclusión educativa están siendo abordados desde distintas disciplinas científicas, esto es debido al contexto actual de las ciencias sociales el cual ofrece posibilidades para la innovación conceptual y para las verificaciones empíricas en una escala más

complementaria y compleja. Lo cual nos indica una necesidad urgente de nuevas capacidades de investigación y nuevos entornos en este campo para ayudar a la sociedad a asimilar y dominar las actuales transformaciones globales (UNESCO, 2010).

Cada día, están emergiendo otras formas de organizar el conocimiento, en donde se pueden construir nuevas formas de cooperación entre las diversas disciplinas en el campo social. En este sentido, las disciplinas que han tenido un mayor aporte a la temática inclusión educativa, se encuentra la Pedagogía, Psicología, Derecho y Sociología; las cuales presentan resultados que avalan el movimiento social que ha emergido entorno a la inclusión.

El grado de integración con otras disciplinas se dará en la medida de que cada disciplina interactúe y coopere con sus aportaciones de una forma interdisciplinaria, en la figura 1 *Modelo de Inclusión educativa interdisciplinaria* se observa el trabajo interdisciplinario orientado hacia el objeto de estudio la *inclusión educativa*, en donde la disciplina de *derecho* parte de las políticas públicas en educación con la participación de organismos internacionales, nacionales y estatales. El derecho a la educación se base en tres principios fundamentales: el de *la igual dignidad de todos los seres humanos*, el de *la no discriminación*, y el de *la participación democrática*. Se explicita a qué tienen derecho los estudiantes en el sistema escolar y se concluye con el rol que le compete al Estado y a la comunidad nacional e internacional en hacer exigible este derecho humano fundamental (Hevia, 2010).

Lo que con lleva a una cultura de la diversidad explicada desde la *sociología educativa*, con los aportes de Durkheim y Parsons de la teoría funcional-estructural de la educación. Desde esta perspectiva se considera que, aunada a la tarea de la enseñanza sistemática de los conocimientos que se da a través de la educación formal, la escuela también es el espacio en el que los alumnos tienen una socialización más amplia. Entendiendo por socialización la interiorización de normas, valores, costumbres, lenguaje, símbolos, creencias, pautas y actitudes de comportamiento constitutivas de su cultura, y que cada sociedad considera fundamentales para la reproducción de una generación a otra (Cárdenas, 2009).

Por su parte la *psicología social* partiendo de la variable actitud del profesor hacia la inclusión del alumnado con diversidad y la cultura de la diversidad, busca la relación entre la pedagogía para determinar la relación que tiene dichas actitudes con la práctica docente de los profesores educación primaria. Se puede definir actitud es la posición de una persona sobre una dimensión bipolar evaluativa o afectiva con respecto de un objeto, acción o evento (Fishbein y Azjen, 1980).

La práctica docente, se define como las actividades cotidianas que los maestros realizan al interior de los centros educativos Booth (2002) (En García y González, 2008); para Echeita (2008) dichas prácticas no sólo apuntan a las actividades pedagógicas, sino a la forma en que los docentes interactúan entre sí y con los alumnos, así como a todas las acciones que permiten que una escuela se organice y estructure para funcionar de forma adecuada.

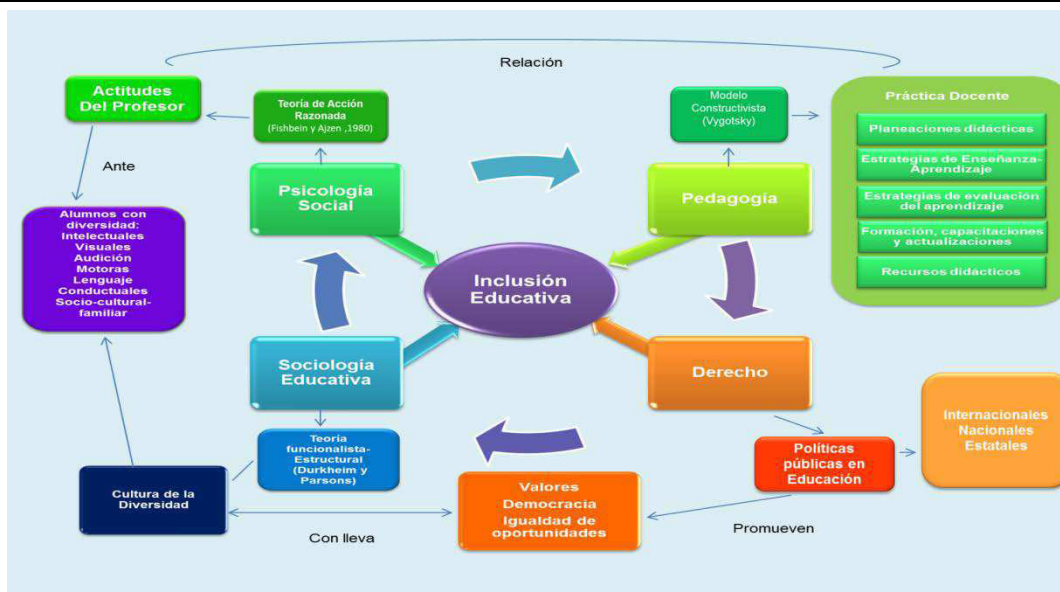


Figura 1

. Modelo interdisciplinario de la Inclusión educativa

Fuente: Elaboración propia.

Método

El presente estudio es exploratorio-descriptivo, se emplea una metodología mixta (cuantitativa-cualitativa).

Participantes. La muestra total se constituyó por 161 profesores de educación primaria. Pertenecientes al Estado de Sonora, México.

Instrumento. Se realizaron grupos focales y se aplicó el cuestionario- escala sobre la integración e inclusión de personas con necesidades educativas y diversas (Gento, 2008). Se evaluaron los siguientes aspectos:

1. Actitud de Integración e inclusión.
2. Cultura de la Diversidad.
3. Práctica Docente.

Procedimiento. La aplicación del instrumento y los grupos focales se realizó en los municipios de Guaymas, Empalme, Hermosillo y Ures, del Estado de Sonora, México. Posteriormente los datos se analizaron en la base estadística de datos SPSS versión 19.0 y el programa Atlasti.

Resultados

Los resultados obtenidos indican una tendencia favorable en términos de ingreso de los tipos de diversidad tanto motoras, auditivas, visuales, intelectual, conductual, socio-familiar. En los grados leve y media. En la figura 2 se describe estos resultados porcentualmente.

En la escala de actitudes se encontró un alfa de Cronbach de .717, lo que indica fiabilidad en los ítems. Las medias más altas se obtuvieron en la importancia de fomentar la inclusión y el compromiso hacia la inclusión educativa. En la tabla 1 se describen estos datos descriptivos

Figura 2. Actitudes de los profesores según el tipo de diversidad y el grado

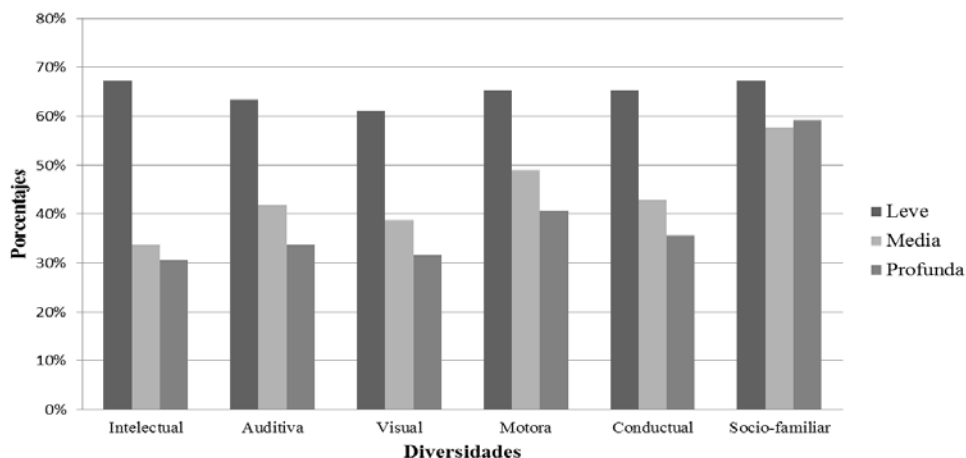


Tabla 1. Descriptivos de Actitudes hacia la inclusión educativa

	Media	Mediana	Moda	D.E.	Alfa de Cronbach
Actitudes					.717
Los alumnos con N.E.E. pueden realizar actividades en clase regular	3.56	4.00	4.00	1.027	
La inclusión de alumno con N.E.E. mejorará su independencia y autonomía.	4.03	4.00	5	1.119	
La inclusión del alumno con N.E.E. mejorará su desarrollo y aprendizaje.	3.80	4.00	5	1.273	
Es importante para mí fomentar la inclusión.	4.44	5.00	5	.815	
Me siento comprometido con la inclusión educativa.	4.33	4.00	4	1.214	

Lo referente a la práctica docente se encontró que los profesores emplean con mayor frecuencia las adaptaciones curriculares, diagnósticos, involucran a los padres de familia en las actividades del alumno y el trabajo colaborativo entre alumnos; lo que menor frecuencia emplean y reciben es materiales didácticos adaptados, horarios flexibles y capacitaciones y actualizaciones. En la tabla 2 se muestran estos resultados descriptivos.

Tabla 2. Descriptivos de la práctica docente de los profesores de primaria

	Media	Mediana	Moda	D.E.	Alfa de Cronbach
Práctica Docente					.779

Diagnóstico adecuado	4.36	5.00	5	.922
Adaptaciones curriculares	4.44	5.00	5	.811
Trabajo colaborativo (en equipo) de los alumnos	4.31	5.00	5	.846
Trabajo en equipo (profesores)	4.25	4.00	5	.887
Involucró a la familia del alumno en las actividades escolares	4.35	4.00	5	.778
Educación integral de todas las dimensiones de los alumnos	4.26	4.00	5	.778
Empleo predominante de la evaluación formativa (para mejorar)	4.28	5.00	5	.842
Materiales didácticos adaptados	3.86	4.00	5	1.092
Horarios flexibles	3.86	4.00	5	1.062
Capacitaciones y actualizaciones	3.27	4.00	3	1.163

En la tabla 3, se muestran los datos descriptivos respecto a la cultura de diversidad en el aula, los resultados indican un alto índice de fiabilidad de los datos con un alfa de Cronbach de .801 y con medias altas en los indicadores evaluados en esta variable.

Tabla 3. Descriptivos de la cultura de diversidad en el aula

	Media	Mediana	Moda	D.E.	Alfa de Cronbach
Cultura de diversidad					.801
En el aula todos los alumnos se le hace sentir acogidos.	4.79	5.00	5	.415	
Promuevo valores en el aula.	4.86	5.00	5	.351	
Empleo la democracia en el aula.	4.81	5.00	5	.450	
En la escuela se cuenta con una filosofía inclusiva.	4.42	5.00	5	.663	
Informo y promuevo la inclusión educativa (padres de familia- alumnos).	4.77	5.00	5	.427	
Hago valer el derecho de la educación.	4.77	5.00	5	.527	

En la tabla 4, se muestran las correlaciones de Pearson siendo significativas, tanto las actitudes con la práctica docente, los tipos de diversidad y la cultura de la diversidad.

Tabla 4. Correlaciones entre las variables de estudio

Actitudes	Práctica	Tipos de	Cultura de la
------------------	-----------------	-----------------	----------------------

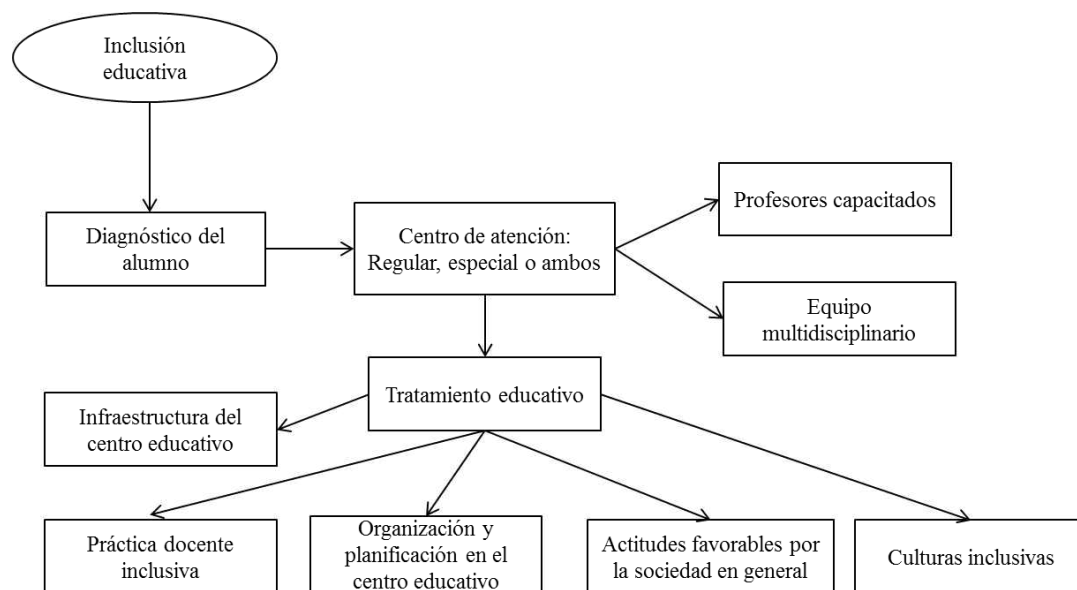
		Docente	Diversidades	diversidad
Actitudes	1	-	-	-
Práctica Docente	.644*	1	-	-
Tipos de diversidades	.500**	.486*	1	-
Cultura de la diversidad	.600**	.556**	.510**	1

** La correlación es significativa al nivel 0,01 (bilateral).

*La correlación es significativa al nivel 0,05 (bilateral).

En la siguiente figura se muestra un diagrama a partir de las opiniones de los profesores, obtenidas en los grupos focales:

Figura 3. Inclusión Educativa de la Diversidad



Fuente: Elaboración propia

En la figura 3, indica que la inclusión educativa de los alumnos con diferentes diversidades tales como: motoras, auditivas, intelectual, visual, conductual, socio-familiar; dependerá del diagnóstico que tenga el alumno y el grado de severidad que tengan de la misma, “Cualquier tipo de diversidad se debe de incluir para que no sean rechazados ni segregados, por los mismo muchachos de una escuela”, “Se tiene que ser realista, hay niños que por la severidad del síndrome no se permite la inclusión al plantel educativo por eso es muy importante el diagnostico”. “Se deben de incluir todas las capacidades diferentes, si estamos promoviendo la igualdad pues no hay que marcar diferencias, a nosotros como maestros se nos debe de capacitar para

tratarlos”; esto permitirá la colocación del alumnos en el centro educativo regular, especial y el algunos casos en ambos, “Creo que deben de permanecer en escuelas especiales. pero también el caso de cada niño se debe analizar muy bien porque algunos sí podrían estar en regular y otros en especial según sus necesidades”, “Dependiendo de la gravedad del problema y del tipo si es cuestión académica, conductual, psicológica, física, etc. “; “Eso depende de las capacidades de cada niño (a), ya que en ciertos casos si es mejor que sean atendidos en escuelas especiales. En el caso de aquellos que presenten capacidad suficiente podría asistir a una escuela regular, esto para desarrollar tanto sus capacidades intelectuales, sociales, afectivas y personales en mayor medida”. “Lo que necesitamos en la escuela es un maestro, psicólogo, comunicólogo, trabajador social, un médico, necesitamos una persona de apoyo para cada aula. Pero desgraciadamente en esta escuela no tenemos, nomás contamos con el apoyo de USAER, pero vienen nada más una vez a la semana. Todo eso corta el seguimiento del alumno”.

En el centro educativo se requieren profesores capacitados para atender estas necesidades educativas y un equipo multidisciplinario (especialistas, maestros de apoyo, médicos, etc.) “No tenemos el conocimiento de cómo atender a cierto tipo de niños como es el caso de los ciegos, se me hace muy difícil su integración a escuelas regulares, en primer lugar porque desconocemos el sistema de comunicación con este tipo de niños al igual que los que tienen alguna discapacidad física (silla de ruedas) porque las escuelas no cuentan con la infraestructura adecuada. Pero por otro lado al integrarlos socialmente a un grupo normal puede ayudarlos en su autoestima”, “Siempre cuando se den todos los requerimientos para el. Como capacitaciones y actualización docente, infraestructura, etc.”

Por ultimo en estos centros se requiere un tratamiento educativo adecuado que contépleme los siguientes elementos: infraestructura, organización y planificación, práctica docente inclusiva, actitudes favorables por la sociedad en general y culturas inclusivas. “se tendrían que ver instalaciones acondicionadas, programas educativos adaptados, personal capacitado para estas personas, toda una infraestructura, toda una inversión que se necesita para atender a estas personas desde el preescolar hasta a nivel licenciatura”. “Por los beneficios que aporta a una comunidad escolar que trabaja bajo el enfoque inclusivo, que respeta las diferencias y que mira la diversidad como una fortaleza y no como una barrera. Hace falta información, capacitación, desarrollo de competencias docentes para brindar seguimientos adecuados a las necesidades específicas pero la apertura y la actitud de la planta docente es importantísimo para que el resultado sea significativo para los alumnos y familias”.

Conclusiones y discusiones

De acuerdo a los resultados encontrados con el empleo de la metodología mixta y con los objetivos planteados en el estudio, permite brindar una explicación al objeto de estudio inclusión educativa; se puede señalar primeramente y como refieren autores como Arró, Bel, Cuartero, Gutiérrez y Peña, 2003, Castejón 2004 y Arnaiz, 2005; una variable indispensable para la atención a la diversidad e inclusión educativa son las actitudes de los profesores, debido a la influencia que tienen en la práctica docentes es decir en las interacciones cotidianas que estable el profesor-alumno, así como en la comunidad educativa. En este estudio los profesores de educación primaria presentan una actitud favorable hacia la inclusión educativa y antes los diferentes tipos de diversidades que se pueden presentar en el aula, con mayor aceptación a aquellas que presentan un grado de severidad leve y medio; sin embargo se señala la importancia de que estos actores educativos (profesores) reciban una formación adecuada respecto a actitudes favorables hacia

la inclusión y recibir capacitaciones constantes que les permita involucrar a toda la comunidad educativa (profesores, alumnos y padres de familia).

Se detecta que en los centros educativos de educación primaria existe una cultura de diversidad, en donde se hace valer el derecho a la educación y se cuenta con una filosofía inclusiva; los profesores hacen hincapié en la importancia de informar a la sociedad en general en torno al tema de la diversidad e inclusión, esto con la finalidad de que haya una concientización y sensibilización sobre la diversidad. Es fundamental como indica Berger y Luckman (2001), la sociedad como espacio mediador de afectividad interpersonal, donde la sociedad es vivencialmente experimentada por el sujeto, en la que el individuo no nace miembro de una sociedad sino que nace con una predisposición hacia la sociabilidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad.

La práctica docente es un pilar fundamental en los haceres cotidianos que tiene el profesor, en este estudio se encontró que se realizan adaptaciones curriculares, diagnósticos y evaluaciones, se involucra en las actividades educativas a los padres de familia del alumno y existe un trabajo colaborativo entre los estudiantes; estas actividades son realizadas por la voluntad de los profesores, es decir; las actitudes favorables que se tienen han propiciado el desarrollo de estas actividades; pero es necesario señalar algunas de las sugerencias y necesidades que tienen los profesores: capacitaciones constantes entorno a tener un conocimiento adecuado de los tipos de diversidades, diseño de programas adecuados para atender el tipo de diversidad, variedad de estrategias didácticas que contemplen a todos los alumnos.

Gento y Sánchez (2010) mencionan que en las buenas prácticas docentes se requiere involucrar a los participantes en formación en situaciones en las que se promueve la educación de personas, que precisan una atención particularizada, con alguna especial necesidad para que diseñen, ejecuten y valoren intervenciones apropiadas a la situación, a quienes llevan a cabo su propio desarrollo educativo y a la mejora continua de tales intervenciones.

Lo señalado anteriormente, permite demostrar que existe una relación significativa entre las actitudes y la práctica docente, al evidenciar que los profesores a pesar de no contar con la formación en atención a la diversidad y al no recibir capacitaciones constantes; han hecho grandes esfuerzos en el terreno de la inclusión educativa y dichas actitudes favorables han permitido el desarrollo de prácticas inclusivas, primordialmente en crear en el aula ese clima y cultura de diversidad, enmarcado la igualdad de derecho y la promoción de valores, de igual manera empleando estrategias como el trabajo colaborativo con alumnos y padres de familia; evidentemente aún falta demasiado por trabajar y estudiar en esta interacción profesor-alumno, para que este proceso de inclusión sea el más óptimo y de calidad para todos y todas. Con ello a continuación se refiere algunas de los requisitos fundamentales señalados por los profesores para lograr estas mejoras.

Se requiere una inversión económica en cuanto: personal e infraestructura, lo referente al personal, se necesitan maestros de apoyo, un equipo multidisciplinario (especialistas, psicólogos, psicopedagogos, médicos, trabajadores sociales, etc). Así como una reducción en el número de alumnos en el aula; esto con la finalidad de dar una mejor atención, sea de calidad e integral. Otro requisito fundamental es la infraestructura adecuada en el centro educativo que cuente con instalaciones adecuadas a las necesidades de los alumnos, materiales didácticos, equipos adecuados y mobiliario adecuado. Por último, sería las capacitaciones constantes a los profesores en cuanto a los siguientes rubros: actualización y conocimiento

adecuado de los tipos de diversidades, estrategias de enseñanza-aprendizaje, actividades de inclusión en el grupo, actividades específicas para la diversidad de los alumnos y adaptaciones curriculares.

Estos requisitos planteados concuerdan con investigaciones realizadas por Gento (2007) y Valenzuela, Campa y Guillén (2013), cuando plantean que se requieren actitudes favorables, así como recursos materiales, personales y funcionales adecuados para atender a cada estudiante según sus características y necesidades. Lo cual nos permite concluir que es necesario una actitud favorable ante la inclusión de personas con necesidades especiales y diversas, se requieren de una serie de recursos, tales como: materiales, de personal, metodológico y de organización y planificación. Otro punto importante a lo que lleva este tipo de estudios es a resaltar la importancia de factores como la formación y capacitación de docentes y otros profesionales.

Algunas propuestas para futuras investigaciones serían, el involucrar a todos los actores educativos (profesores, alumnos y padres de familia), para conocer sus opiniones y sugerencias para la mejora de la inclusión educativa, así como el elaborar programas de intervención para el mejoramiento de las actitudes y en actividades innovadoras en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

La educación del siglo XXI, enfrenta día a día constantes retos ante una sociedad cada vez más diversa y con desafíos para toda la comunidad educativa, especialmente en los profesores, los cuales son los que día a día están en constante interacción con el alumnos en su práctica docente; entre tales desafíos está el hacer valer el derecho a la educación de todos los alumnos, tener un trato justo y equitativo. Por lo que inclusión educativa se constituye una de las mejores maneras de educar a niños y jóvenes, para crear una sociedad más humana, con valores, fundamentándose en principios básicos tales como la justicia social, la equidad y la igualdad de oportunidades.

Referencias bibliográficas:

- Arnaiz, P. (2003). *Educación Inclusiva: Una escuela para todos*. Málaga: Editorial Aljibe.
- Arnaiz, P. (2005). Fundamentos de la educación inclusiva, en C. Alba Pastor, M.P. Sánchez Hípola Y J. A. Rodríguez Rodríguez (coords.), *Jornadas de Cooperación Educativa con Iberoamérica sobre Educación Especial e Inclusión Educativa*. Madrid: Ministerio de Educación Universidad Complutense, 25-43.
- Arró, M., Bel, M., Cuartero, M., Gutiérrez, M. y Peña, P. (2003). El profesorado ante la escuela inclusiva. *Jornades de Foment de la investigació. Universitat Jaume*. Recuperado Septiembre 2012 en <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jf10/psico/2.pdf>
- Berger, P. y Luckmann, T. (2001) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- Booth, T. (2002). From Them to Us: An International Study of Inclusion in education. Londres: Routledge. En García, L. y González, G. (2008). *Las Prácticas Docentes en Educación Especial en Iztapala, Distrito Federal. Una aproximación Etnográfica*. XI Congreso Nacional de Investigación Educativa/14. Prácticas Educativas en Espacios Escolares/Ponencia. Recuperado Octubre 2012 en http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_14/0867.Pdf.
- Cárdenas, C. (2009). El enfoque sociológico de la educación: la escuela más allá del español y las matemáticas. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Reencuentro*, núm. 55, Agosto 2009, p.p. 70-75. ISSN: 0188-168X. Recuperado Enero 2014 en <http://www.redalyc.org/pdf/340/34012024010.pdf>
- Casanova, M. (2011). *Educación Inclusiva: un modelo de futuro*. Edit. Wolters Kluwers: España.

- Castejón, L. (2004). *Percepciones y actitudes sobre el alumno tartamudo en Educación Primaria*. Tesis Doctoral. Universidad de Oviedo. Recuperado Septiembre 2012 en <http://grupos.uniovi.es/web/julioag/tesisdoctoralesyproyectosdirigidos?articulo=2> 5423
- Echeita, J. (2008). Inclusión y exclusión educativa “Voz y quebranto”. *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 6 (2), 9-18
- Fishbein, M. y Azjen, I. (1980) en Alemany, I., Jiménez, M. y Sánchez, S. (2012). *Formación del Profesorado para la Diversidad Cultural*. Edit. La Muralla: Madrid.
- Gento, S. (2007). Propuesta para una acción educativa de calidad en el tratamiento educativo de la diversidad. *Revista Complutense de Educación*. Vol. 17, No. 2, p.p. 13-34. ISSN 1130-2496. Recuperado Octubre 2012 en revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/download/.../15786
- Gento, S. y Sánchez, C. (2010). *El practicum en el tratamiento educativo de la diversidad*. E-Book. Madrid: UNED.
- Hevia, R. (2010). El Derecho a la Educación y la Educación en Derechos Humanos en el contexto internacional. *Revista de Inclusión educativa*. Vol. 4, No. 2, p.p. 25 39. Recuperado Octubre 2012 en http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol4_num2/Revista_Inclusiva_Vol4_N%C2%B02.pdf.
- Katz, C. (2001). Response: Disciplining Interdisciplinarity. *Feminist Studies*, Vol. 27, No. 2, verano 2001, pp. 519-525.
- Morin, E. (2004). *Sobre la interdisciplinariedad*. Buenos Aires: Crítica.
- Payne, S. (1999). Interdisciplinarity: Potentials and Challenges. *Systemic Practice and Action Research*, Vol. 12, no. 2, 1999, pp. 173-182
- Quijano, G. (2008). La inclusión: un reto para el sistema educativo Costarricense. *Revista Educación*. Vol. 32(1), p.p. 139-155, ISSN: 0379-7082. Recuperado Octubre 2012 en <http://www.latinindex.ucr.ac.cr/edu32-1/edu032-1-08.pdf>
- Sarlé, P. (2010). Hacer visible la inclusión en el Nivel Inicial. *Inclusión Educativa: El Desafío de enseñar y aprender diversidad*. Dirección de Educación Inicial: Consejo General de Educación. Gobierno entreRíos. Recuperado septiembre 2012 en www.entrerios.gov.ar/.../1InclusiónEducativa-Eldesafíodeenseñar-y-aprender.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). (2009). *Antología de Gestión Escolar*. Recuperado Septiembre 2012 en http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/126652/1/ANTOLOG_GESTION.pdf
- Tuvilla, J. (1998). *Derechos Humanos en el aula: Documentos y actividades*. Junta de Andalucía. Consejería de Educación y Ciencia. Recuperado Octubre 2012 en http://213.0.8.18/portal/Educantabria/RECURSOS/Materiales/Bibliinter/DHH_aula.pdf
- UNESCO (1994). *Declaración de Salamanca y marco de acción para las necesidades educativas especiales*. París: Autor. Recuperado en http://www.unesco.org/education/pdf/SALAMA_S.PDF
- UNESCO (2005). *Educación para Todos. El Imperativo de la Calidad*. París: UNESCO.
- UNESCO (2010). *World Social Science Report 2010: Knowledge Divides*. Primera edición por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Cultura y la Ciencia (UNESCO), 7, París, Francia.
- Valenzuela, B., Campa, R. y Guillen, M. (2013). *Diversidad e Inclusión Educativa: Requisitos para la Atención en el Contexto de Educación Superior*. Memoria en Extenso del XII Congreso Nacional de Investigación Educativa.

Trayectorias de lectura e historias de lectura en contextos de encierro

Yazmín Blanca Figueroa Medina

Estudiante de maestría. ISCEEM/Toluca

Resumen

La presente ponencia es parte del trabajo de investigación “Las trayectorias de lecturas en adultos en el Centro Preventivo y Readaptación Social de Santiaguito en el Edo. de México”; consiste en la descripción y análisis de las trayectorias de lectura de los internos de dicho centro. Se entiende que el sujeto demarca de manera única su propia trayectoria a través de las experiencias enmarcadas en un espacio social. Toda trayectoria implica un desplazamiento diacrónico; por ende, está sometida a numerosos acontecimientos de lectura establecidos por experiencias de continuidad y discontinuidad.

Se analizan tres variables a lo largo de la investigación, que son; 1) el análisis de las trayectorias de lectura a partir de la subjetividad de los informantes, lo cual implica, conocer las vivencias de los lectores, 2) las condiciones de acceso a la lectura, considerando los tiempos-espacios y por último, 3) mostrar cómo se construye un lector por medio de la experiencia propia.

El interés y la importancia de estudiar este objeto de estudio, exige pensar en un planteamiento del problema, para entonces establecer una lógica en la investigación, por ello, se plantea la pregunta ¿cuáles son las trayectorias de lectura en personas adultas en el Centro Preventivo y Readaptación Social? de la que surgen otras ¿cuáles son las condiciones de acceso a la lectura?, y ¿qué sentido establecen en la lectura?

Palabras clave: Trayectoria de lectura, lectura, discurso del texto escrito, lector, el sentido del acto de leer.

1. Introducción

El presente trabajo de investigación tiene el propósito de analizar las trayectorias de lecturas en contexto de encierro. Para ello se hace uso de algunas narrativas recabadas en informantes a lo largo del año 2013 en el Núcleo Escolar No.1 “Sor Juana Inés de la Cruz”. Así, este texto expone una parte del trabajo que se realizó en Centro Preventivo y Readaptación Social de Santiaguito. Mi interés está centrado en el poco estudio que se ha efectuado en este ámbito, ya que se establecen dogmas referentes a la institución y a los sujetos de esta institución, dando por hecho ciertos prejuicios y estigmas.

Los objetivos de la investigación son analizar e interpretar las trayectorias de lectura en adultos en contexto de encierro en el Estado de México, así mismo, identificar las condiciones de acceso a la lectura considerando los tiempos-espacios y finalmente, identificar e interpretar el sentido de la lectura.

Resulta esencial enfocar el estudio de la lectura desde el entorno en el que se desenvuelven los lectores y su situación particular. En este proceso se plantean tres preguntas que han permitido dar dirección a la investigación; la pregunta principal es ¿cuáles son las trayectorias de lecturas de los adultos en contextos de

encierro en el Estado de México?, de la que se derivan ¿cómo inciden las trayectorias de lectura en el contexto de encierro?, y finalmente, ¿cómo se construyen las trayectorias de lectura en el contexto de encierro?

Las trayectorias de lectura remiten a la historia del lector, al ser una práctica de lectura con múltiples determinaciones y finalidades, se presentan como sucesos no lineales, establecidos por diversos acontecimientos que el lector efectúa durante su vida; así mismo, intervienen escenarios distintos y circunstancias personales. Analizar la trayectoria de lectura como objeto de investigación, implica rastrear aquello que es invisible. El considerar las diversas dimensiones de esta problemática manifiesta en la vida personal del lector, exige sea contextualizada en un tiempo y espacio históricos.

Leer posibilita una trayectoria. Las diversas formas de acercarse y de acceder a la lectura plantean experiencias que se sitúan en diversos ciclos de la vida. La trayectoria de lectura parten de la vida personal, conocer ¿cómo fue el acercamiento a la lectura durante la vida del lector? y ¿cómo se fortaleció la trayectoria de lectura? cada individuo presenta una historia de vida diferente con mucha o poca experiencia.

En cuanto al rasgo metodológico se empleó la narrativa, en este sentido, la experiencia del informante es relevante. Es un proceso reflexivo y da significación a lo sucedido o vivido. El ser humano presenta la capacidad de narrar y de organizar; sucesos, hechos, acontecimientos y vivencias, en los que participan otros seres humanos (Bolívar, 2002). Para el trabajo de campo se utilizaron los instrumentos de recolección de datos como: el relato escrito y la entrevista narrativa.

En la mayor parte del documento se aborda la categoría de trayectoria de lectura. En el segundo apartado se analiza desde el sentido común. En el tercero, se analiza entre continuidad/discontinuidad en las vivencias de lectura, esto nos exigió analizar diversos autores con respecto a la categoría. En el cuarto, menciona los elementos que intervienen en la trayectoria de lectura. En otro apartado se da a conocer el establecimiento de rupturas en las experiencias de la lectura. De igual manera se presenta el trabajo de campo. El siguiente, expresa la construcción entre huellas sacras de lectura y de vida. Para finalizar se muestra la significación entre trayectoria y vida. Finalmente se dan a conocer las conclusiones.

2. Trayectorias de lectura

La categoría de trayectoria ha sido adoptada en las ciencias sociales y en la educación, es común escuchar las trayectorias de prestigiosos médicos, grandes maestros, científicos y otros personajes ilustres enfocadas a un reconocimiento de su experiencia. Pero merecen ser contadas también las trayectorias de los que no son escuchados, ¿por qué no contar una trayectoria de un indigente o quizás de un estudiante?, ¿tienen el mismo valor si es contada por un médico o un indigente?, ¿qué hace que sea valiosa? o ¿tiene el mismo valor conocer la lectura de un lector reconocido, a un lector precario?

Existen diversas trayectorias aparentemente fáciles de ser estudiadas, pero es preciso analizar primero la categoría. En la actualidad una trayectoria es compleja, Bourdieu (2007:74) menciona que en sentido común, en un lenguaje corriente “describe la vida como un camino, una carretera, una carrera, con sus encrucijadas (Hércules entre el vicio y la virtud), o como una andadura, es decir un trayecto un recorrido, un *cursus*, un paso, un viaje, un itinerario orientado, un desplazamiento lineal, unidireccional (la «movilidad»), etapas y un fin, en su doble sentido, de término y meta («se abrirá camino»), un fin de la historia”. No es precisamente conocer un orden cronológico, sino dar cuenta de un proceso histórico.

El sentido común considera la sucesión de acontecimientos históricos como un curso o recorrido lineal sin alteraciones, entonces podríamos pensar que toda trayectoria está pensada en un orden cronológico y en un orden lógico. También se podría pensar que la trayectoria se presenta en una forma ascendente y no de forma descendente, ni de forma estática. En resumen, implicaría siempre llegar a una meta, enfocada a un propósito y a la realización de logros.

3. La trayectoria de lectura: ‘discontinuidad/continuidad’ en las vivencias de lectura

¿Se conocen a los lectores? generalmente no es interesante saber cómo y de qué manera se generan las experiencias de lectura. Dicho lo anterior, la lectura establece vínculos: ¿qué leen?, ¿por qué les gusta leer? y ¿cuáles son sus vivencias para llegar a la lectura?, sin embargo, las múltiples vivencias se pueden establecer en procesos históricos distintos en el lector.

La categoría de trayectoria, Buourdieu (2007:74) la estructura de la siguiente manera: “como serie de las posiciones sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones”. Detalla claramente que no son acontecimientos sucesivos y lineales, sino precisamente marca el análisis de numerosos acontecimientos donde se pudiera establecer una continuidad o discontinuidad considerando la estructura y el origen. Se establece desde la apariencia donde no se intenta dar un orden cronológico, sino diacrónico.

Así pues, Michel de Certeau (2010:XLIX) plantea la categoría de trayectoria de otra forma: “la ‘trayectoria’ evoca un movimiento, pero resulta de la proyección sobre un plano, de una reconsideración de todos sus elementos”. El autor deja ver claramente que una trayectoria está en movimiento; en este sentido se presenta una intersección, pues Bourdieu deja ver claramente que una trayectoria no es lineal y que está en constante movimiento. En este aspecto deja puntualizar que la trayectoria no presenta un orden, sino más bien establece una continuidad/discontinuidad en las vivencias de lectura. Nuevamente lo deja ver Certeau (2010: 41) “para dar cuenta de estas prácticas, hube de recurrir a la categoría de ‘trayectoria’. Debía evocar esta un movimiento temporal en el espacio, es decir, la unidad de una sucesión diacrónica de puntos recorridos, y no la figura que estos puntos forman en un lugar supuestamente sincrónico o acrónico”.

En el marco de un amplio proceso de desarrollo de la categoría trayectoria de lectura, en las indagaciones se han incorporado herramientas como las historias de vida. En este aspecto encontramos, entre otras, las pesquisas de J. Bahloul (2003:35), quien sigue las trayectorias individuales de los lectores que quedan enmarcadas en escenarios de los poco lectores: “la posición de ‘poco lector’ aparece más como el punto de una trayectoria compleja que como resultado de disposiciones sociales determinadas e inmutables. Por esta razón, el grupo de los ‘poco lectores’ no constituye ni un hábito cultural sistematizado ni una categoría sociológica específica dotada de un capital cultural y económico característico. Aunque claramente representados en ciertas categorías, los ‘poco lectores’ abarcan un amplio rango de la escala social y distintas trayectorias culturales, profesionales y geográficas”. Los lectores se construyen a partir de trayectorias propias y específicas, en las que está implícito un determinado capital cultural y social. Las vivencias de lectura están implícitas las condiciones evolutivas y de modificación de acceso a la cultura.

Por lo tanto, se entiende que el sujeto demarca de manera única su propia trayectoria a través de la experiencia situada en un espacio social sometido a numerosos acontecimientos de la lectura. Por consiguiente el decir que las trayectorias de lectura se dan de manera individual o colectiva sería

equivocado, más bien se establece en una red de socialización de comunidades lectoras, que van desde compartir un texto con otra persona hasta discutirlo y debatirlo.

En tal caso en la lectura está implicada la cultura del sujeto, su trayectoria es trascendental y escalonada como un peldaño en forma de laberinto en el cual van a existir varios caminos; pero el lector lo establece como algo complejo, es decir cómo, un solo desplazamiento trascendental para el lector.

Para ello, las trayectorias de lectura se analizan desde un tiempo y un espacio, ya que pueden presentar diferencias significativas respecto al presente, “aparente existen trayectorias individuales profundamente diferentes y profundamente evolutivas, y que las mismas necesidades pueden implicar respuestas que integrar, o no, el recurso a lo escrito” (Peroni, 2003:13). Dicha construcción puede seguir un proceso evolutivo –continuidad/discontinuidad– y modificarse en su itinerario.

Juan Domingo Argüelles (2005:13), especialista en lectura, invita a “mostrar que no todos los lectores son iguales, del mismo modo, que no todos ellos llegaron a lectura por la misma vía”, muestra que el leer es un camino único y que el lector forma. La experiencia de lo que si leen, a través de historias de lecturas, donde considera “más que con una definición categórica, en este caso se aspira a mostrar, por medio de autorretrato, qué es y cómo es un lector o cómo son los lectores” (Argüelles, 2005: 15).

Ahora bien, no podemos pensar que las trayectorias de los lectores están determinadas por la vida escolar, sino más bien se demarcan por las vivencias establecidas en la temporalidad y el espacio. La experiencia lectora que han vivido posibilita el encuentro del mundo del texto y el del lector como las vivencias vividas de lectura que van a lo largo de su vida enfocadas al sentido del lector.

Leer es interpretar el mundo en el que vivimos, es la impresión y afecto subjetivo que construyen al lector al interpretar la palabra. En primer lugar, “por el modo como se ha inscrito en nuestro interior o, si se quiere, por el modo como ha sido ya leída, y de una forma de nosotros no hemos escogido, por nuestra sensibilidad” (Larrosa, 1996:94). El lector parte de las impresiones que le provoca la lectura, se abre caminos hacia otros lugares como quimeras sobre una realidad, en cada momento se piensa lo leído y se reflexiona sobre ello. “En segundo lugar, por el modo como nosotros leemos esa huellas interiores que se han ido grabando en nosotros a lo largo de nuestra vida” (Larrosa, 1996:95); los signos que han dejado la lectura en el interior, desde el punto de vista personal de la experiencia, cuando se evocan diferentes relatos de lecturas: infantiles, juveniles y adultas con una perspectiva diferente a las circunstancias, el tiempo y es espacio. Precisamente no hay un lector modelo, sino se aprecia un abanico de lectores.

“El espacio fuera del espacio y el tiempo fuera del tiempo en los que se realiza la lectura están entonces enormemente separados y a la vez íntimamente unidos al espacio y al tiempo ‘reales’ en los que transcurre la vida” (Larrosa, 1996:96). La lectura muestra la dualidad inherente entre tiempo y espacio íntimo que permite establecer la realidad e imaginario; es decir, se efectúa en una coyuntura en diferentes espacios y tiempos.

Solo se lee cuando se precisan los intereses a la lectura, "lo importante para la salud del espíritu no está en los libros que leemos sino en cómo los leemos, no tanto en el texto como en lo que hacemos con él" (Larrosa, 1996:103). Es importante rescatar el interés que manifiesta el lector a través del camino del lector ¿cómo utiliza el contenido del texto el lector?, de cierta manera el contenido pudiera ser utilizado en la vida diría a través del tiempo o quizás para reflexionar sobre su vida diaria.

La trayectoria de lectura está integrada por las experiencias del lector y la participación en diversos actos de la lectura. La experiencia es única, como la forma en que se ha vivido. En los actos de participación de lectura implican las formas de leer y de socializar la información, esta participación es determinada en los eventos de participación escolar o comunitaria. También implica el acceso a la lectura, ya que posibilita el interés y preferencias del lector, va implícito desde la visita a la biblioteca, librería o puestos de revistas que le permiten dicha relación. Pero otra forma es la red de socialización (amigos, familiares o escuela), en este sentido se lee por recomendación, necesidad o beneficio propio.

Para finalizar la trayectoria abarca el recuerdo dedicado a la lectura, imaginado y difíciles que marcan una nostalgia, una evocación de alguna emoción o sentimiento; asombro, sufrimiento, preocupación, un sentimiento de felicidad y de emoción.

4. Elementos que intervienen en una trayectoria de lectura

Para construir la categoría de “trayectoria de lectura” interviene elementos importantes que se mencionan a continuación: El texto, es decir, la existencia del discurso escrito por el autor. El lector, la acción en el acto de lectura, donde está inmerso el texto y el lector. La lectura o el acto y modo de leer en silencio o en voz alta. Finalmente, el sentido del acto de leer donde el lector define el motivo de la lectura y puede ser: al buscar información, conocimiento o la lectura como terapia. Estos elementos forman parte de la trayectoria lectora.

1. *El discurso del texto escrito* es elaborado por el autor, ¿qué es el autor?, el autor está situado en lo concreto porque el texto ha sido escrito por él. En el discurso está explícito su pensamiento e ideas; el discurso se antepone al lector. Es necesario destacar una relación dialéctica entre "lector y texto" en esta dualidad inherente que se antepone el poder del saber del autor. Un ejemplo es, al realizar un ensayo: el escritor defiende la postura de idea. Para Larrosa "los libros deben activar la vida espiritual pero no conformarla, deben dar a pensar, pero no transmitir lo ya pensado, deben ser un punto de partida y nunca una meta" (Larrosa, 1996:105). Sin embargo, existe una contrariedad entre estas dos formas de pensamiento de autor a autor. De lo dicho anteriormente es compartir su pensamiento con el lector y la intención es el diálogo que se entable con el autor, el cual sea cuestionado y analizado de tras de líneas.

2. *El lector* está inmerso en el texto y forma parte del texto. Se encuentra inmerso en las palabras escritas del texto, la significación que da a la lectura, está determinada por la circunstancia de historicidad personal y es utilizada con diversos objetivos, situándose en un espacio determinado; pasado, presente y futuro.

3. La *lectura* “es lo que aparece espontáneamente cuando se tiene tiempo para no hacer nada, cuando se va a estar encerrado y solo en alguna parte” (Peroni, 2003:157). La lectura se establece en un espacio y tiempo, el lector efectúa la práctica de lectura personal; silenciosa e íntima, ésta puede ser desde un sillón cómodo, en una silla frente a la mesa o al aire libre donde encuentra su pensamiento y su imaginación. También la lectura socializada se caracteriza por la lectura en voz alta realizada ante un auditorio o al compartir y expresar el punto de vista de un texto.

4. *El sentido del acto de leer*, el ser humano tiene la capacidad de leer pero ¿qué sentido le da? Podemos leer imágenes, cuentos, novelas, poemas, periódicos, un anuncio o textos religiosos ¿cuál es el propósito?, el sentido es determinado y subjetivado por el lector. La lectura sólo tiene sentido en relación con una práctica militante que tiene sentido en relación con una práctica militante que tiene precisamente por efecto reducir

a nada el tiempo de diversión que se dedicara a la lectura (Peroni, 2003:70), en este caso se lee porque es de utilidad para un fin, se puede utilizar en una profesión.

5. El establecimiento de rupturas en la trayectoria de la lectura

Los acontecimientos que realiza el lector durante su vida se desarrollan en distintos contextos sociales como: la escuela, la familia, la biblioteca o incluso en el trabajo. El lector tiene experiencias con diversos textos que van desde de lecturas ilegítimas hasta legítimas o viceversa. En este ir y venir se presentan rupturas que se manifiestan en las experiencias escolares, en la salida del universo familiar y doméstico, el cambio de actividades sociales y en las actividades profesionales o de trabajo.

Se piensa que la lectura en un ámbito escolar es siempre creciente, pero según Bahloul, en este recorrido se pueden observar cuatro escenarios:

- a) Escenario creciente: se manifiesta un cambio profesional, educativo o familiar, hace que se descubra y aumente la lectura.
- b) Escenario decreciente: la lectura se adapta a las condiciones sociales, que pueden inhibir el acercamiento a lo escrito.
- c) Escenario estable: la lectura siempre ha sido poca o mucha y se ha mantenido de esta manera, un ejemplo es leer todos los días el periódico.
- d) Escenario variable: de ser gran lector las lecturas han disminuido o de ser lector precario la lectura va en aumento.

Lo mencionado anteriormente deja ver una reducción o aumento de lectura, por lo tanto más que un efecto del ciclo de vida, el acceso a la lectura es producto de los procesos socioculturales que construye el lector. Precisamente debe haber una socialización de la lectura para que se acrecente, porque también hay un acercamiento manera "accidental" a la lectura; hay ciertas circunstancias que llevan a leer o a no hacerlo.

También puede presentarse la ruptura de la trayectoria lectora cuando se pasa de la de disminución al "aumento", es decir, el lector que leía poco se convierte en un gran lector, ¿cuáles podrían las razones de tal fenómeno?, es una pregunta muy interesante, tal vez se responda de la siguiente manera: a) redes de socialización masivas de lectura, por ejemplo los medios de comunicación masivos como la televisión, la radio o el periódico presentan una recomendación de los textos que deben ser leídos, b) redes de socialización íntimas, se manifiesta a través de una lectura recomendada por algún familiar, amigo o conocido, y c) el uso de tiempo libre, manifiesta en dos aspectos: es escape a la realidad y la humanización del sujeto.

6. El trabajo de campo

Para llevar a cabo el trabajo de campo se formalizó un proceso de gestión en el Departamento de Servicios Escolares de los Centros Preventivos y Readaptación Social del Estado de México; así mismo, se establecieron lazos de comunicación, de formalidad y de acuerdos, el proceso se efectuó durante el año 2012²¹⁹.

²¹⁹ Uno de los elementos que forma a un investigador es el trabajo de campo, concretamente en la investigación educativa, una de las actividades de las que se vale el investigador es la capacidad de aprender a pensar y aprender a investigar.

Para ser precisos, la investigación actualmente se lleva a cabo en el Núcleo escolar No. 1 Sor Juana Inés de la Cruz del Centro Preventivo y Readaptación Social de Santiaguito en el Estado de México. Dentro de los acuerdos que posibilitaron la entrada al trabajo de campo, se desarrolló el taller de lectura “Déjame que te cuente” y se orientó a fortalecer el hábito de la lectura de los internos. Previo al trabajo de campo se aplicó una encuesta lectora a una población de treinta personas con el objetivo de conocer el lugar y la obtención de datos generales de los informantes, en esta lógica se promocionó el taller de lectura. Es importante resaltar que la población tanto para la encuesta como para el taller fue determinada por la institución educativa.

El taller de lectura se impartió a dos poblaciones, la primera, está integrada por un grupo de veinte personas (sector femenino), la segunda, integrada por un grupo diez personas (sector masculino, atendido de manera individual); fue el día miércoles de cada semana se impartió el taller para atender y fomentar el gusto por la lectura a través de diversos géneros literarios. A través del taller se buscaron diversos acercamientos a las experiencias de lectura de los internos así como identificar los espacios y los tiempos que dedican a leer. Es importante tener en cuenta que el taller es un espacio de animación a la lectura, aprendizaje, perfeccionamiento lingüístico y sobre todo un lugar de reflexión interna.

7. Construyendo trayectorias de lectura entre huellas sacras de lectura y de vida

La trayectoria lectora presenta un inicio, generalmente, se marca en un momento específico de la vida del lector, en consecuencia, las vivencias son diversas y se muestran en una continuidad/discontinuidad a lo largo de su vida, establecida en las experiencias pueden estar asociadas a una significación, por el contrario, pasan desapercibidas las experiencias. Analicemos el siguiente fragmento:

“recuerdo de niño realmente no me interesaba de hecho ni me gustaba y frustrado y resentido porque con eso del principito y la del lobo que no recuerdo bien el título eran las lecturas que en ese momento estaban, y me chocaban y me aburrían” (CPYRSS:REG.1/RE-25012013p.13)²²⁰

La lectura se puede presentar como obligación, imposición, como el acto de descifrar signos. Entonces, el acto de leer no tiene ningún sentido, se somete pasivamente y se siente como lectura impuesta, que posteriormente tendrá que rendir cuentas. Hay pocas posibilidades de que el texto pase a formar parte de la experiencia. Entonces ¿cuál sería el objetivo de leer? que cada lector se centre como un instrumento de reflexión y que le permita tener mayor injerencia en su vida persona.

Ahora bien, la trayectoria presenta un cambio inesperado, ante las situaciones no previstas de la vida, es decir, no se pueden prever los acontecimientos en la lectura. Pero en la trayectoria existe un punto crucialmente sagrado que deja huella en el lector y en su vida en particular como lo expresa el siguiente lector:

“A la edad de quince años es cuando tengo contacto con la lectura en forma seria y es con la literatura de A.A. porque tenía problemas con la bebida y empecé a leer y me doy cuenta de que la mayoría de lo que está escrito es de experiencias vividas de gente que tuvo que pasar por circunstancias muy difícil contando sus catarsis y como salieron adelante y todo su proceso para sobrevivir sin beber y como les cambio la vida a ellos y a su

²²⁰ Se cita directamente del relato, indica la institución, el número de registro, la fecha del registro y la página.

familia porque ha sido gente que lo ha vivido y es algo muy interesante y que realmente” (CPYRSS:REG.1/RE-25012013).

La experiencia de lectura reacciona en primer lugar. El inicio de este camino con su condición de alcohólico y deja ver claramente la intención de lo que lee. Sin embargo, los primeros actos de lectura son decisivos para la formación de su experiencia, aunque se presenta de una manera abstracta. Por otro lado también puede involucrar el alejamiento de la lectura, como se muestra a continuación en otro testimonio:

“Para este tiempo ya conocía las vocales, y aparte del abecedario, y a hacer pequeñas sumas y restas. Con el transcurso del tiempo y de las enseñanzas nos enseñaron a formar palabras y se nos exigía buena ortografía. Para esto el segundo semestre de párvulos se hacían concursos, entre los mismos compañeritos de ortografía, una madre dictaba las palabras y durante cuatro o cinco rondas de palabras se iban eliminando hasta que quedaban dos o tres. Los premios eran estrellitas en la frente y a veces unos libritos”. “Aquí terminaba una etapa de mi vida, y tuvieron que pasar treinta años para que pudiera volver a leer con aquel apasionamiento de niño” (CPYRSS:REG.1/RE-25012013 p.18).

Dicho lo anterior, no todas las trayectorias de lectura son iguales. Existen lapsos en la vida en los que la lectura no es importante, su significación se ha ausentado en un letargo (durante treinta años). Petit (2009) resalta que al compartir los textos literarios se puede vivir en tiempos difíciles; la lectura ayuda a vivir y sostener la construcción de un espíritu crítico y con una ciudadanía activa, así mismo tiene un valor terapéutico.

Aunque, toda lectura transita por un camino de buena intención, debe asumir una misión transformadora

“Por razón necesaria tuve que inscribirme en la escuela abierta, a cursar preparatoria, y aquí fue donde tuve contacto con otra clase de libros que llamo mucho mi atención. Eran los textos filosóficos, y también por razón necesaria tuve contacto con los libros de leyes, lo que ahora llamamos derecho positivo” (CPYRSS:REG.1/RE-25012013 p.18).

Estos relatos dan cuenta solo de algunas trayectorias son experiencias únicas e irrepetibles, que están establecidas en un espacio social concreto. En este sentido la lectura deja en cada uno de los lectores una huella sagrada en su vida, están estrechamente vinculadas a una intención y a un proceso.

8. Significación entre trayectoria de la lectura y la vida

Es posible que en toda trayectoria de lectura hay una significación en lectura, ¿cuál es?, para ello es preciso analizar los siguientes fragmentos del relato:

“Cada libro que he leído me ha dejado algo, como alguna frase o un proverbio que me guste, lo anoto para luego meditarlo, analizarlo, pensar y me ayuda a superarme o he encontrado algunas respuestas de ciertos momentos o comentarios que he pasado en el transcurso de mi vida”. (CPYRSS:REG.1/RE-25012013 p.9)

Los textos enseñan algo, nadie puede obligarnos a leer un libro. El lector extrae cada palabra, la esencia, con la finalidad de apropiarse significados íntimos de los libros y que no todos comparten la misma relevancia. En este sentido, se identifica con lo escrito para meditar y mostrar su apropiación.

“Por este mismo medio conocí a Platón (Los diálogos) y, no sé cómo pero cuando menos lo esperé estaba razonando que esos Grandes Hombres eran humanos y bajo esa premisa, todos los humanos podíamos ser

mejores. Y me dije, si quieres ser un gran hombre, pues, simplemente, hay que imitar a los grandes hombres” (CPYRSS:REG.1/RE-25012013 p.19).

Al leer un texto dá que pensar. La lectura es una experiencia que pone en cuestión lo que somos, en este sentido, implica la trans-formación a través de lo que se lee. Por otra parte, “lo importante al leer no es lo que nosotros pensemos del texto, sino lo que desde el texto o contra el texto o a partir del texto podamos pensar de nosotros mismos” (Larrosa, 1996:63); en pocas palabras, el leer deja huellas de significado en la vida del lector para analizar y transformar su vida.

“De pronto esta búsqueda se convirtió en una necesidad, tenía hambre de saber por qué esto o por qué aquello. Y también tenía sed de liberarme, de sentir que nada podría detener mis ideas o a mi conciencia. En uno de los libros en donde encontré las teorías para lograr esa libertad fue la “Biblia”, y ésta me llevó a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” (CPYRSS:REG.1/RE-25012013 p.22).

Los informantes subrayan su significación de lectura y de la vida misma, encontramos la importancia en cada trayectoria la finalidad de leer, el objetivo de leer, la meta de leer; en un marco así, la lectura se práctica como un compromiso a través de la reflexión para buscar respuestas en los diversos textos. Entre la lectura y la vida están constantemente atravesada por la trascendencia. El espacio de la vida forma parte de la lectura capaz de dar sentido a nuestras vidas donde se ponen en juego interpretaciones y el modo en cómo construimos esta relación de significación. Se mira un horizonte con una multiplicidad de experiencias de lectura en un curso de la vida.

El lector tiene y emprende nuevas experiencias de lectura. Se trata de una construcción social y cultural, aunque cada vivencia es diferente, no todos leemos de la misma manera; la interpretación de cada texto es distinta. Por lo tanto, es una pluralidad y una apertura a lo desconocido.

9. Consideraciones finales

- En este documento se exponen algunas trayectorias de lectura en contextos complejos, se reflexionó sobre la categoría y cambios de significación en la lectura del lector, en la forma en cómo se ha constituido y los elementos que la conforman (discurso del texto escrito, lector, lectura, el sentido del acto de leer).
- Se considera que la trayectoria de la lectura no es lineal, sino más bien continua y discontinua; el lector construye dichas experiencias a lo largo de su vida como un encuentro extraño entre lo leído y su vida. Esto hace que las trayectorias no sean un recorrido estable, sino que son precisamente “evolutivas” como lo muestra Peroni (2003) y precisamente el lector establece la significación del acto de leer.
- Es importante decir que no todas las trayectorias de lectura son iguales, sino más bien son únicas e irrepetibles, pueden existir elementos que convergen entre sí, pero no indica que todo lector tenga la misma vivencia.
- La lectura siempre se busca institucionalizar o legitimar en función a normas y estándares; en ocasiones se pretende comparar a los lectores a través de la pregunta ¿quien lee mejor?, ¿qué lecturas tienen mayor valor? Pero la lectura tiene sentido en la realidad de la vida del lector porque cobra sentido en todas sus experiencias relatadas y que se presentaron en esta ponencia.

- Entonces, hay una vinculación fundamental entre los elementos de la trayectoria del lector; el texto y el sentido de leer. Las vivencias de lectura implica un fin para el lector; se lee para conocer para entender la realidad y para entendernos a nosotros mismos, pero el verdadero sentido del lo tiene el mismo lector.

10. Referencia bibliográfica

- Argüelles, J., (2008) Antimanual para lectores y promotores del libro y la lectura, la utopía y el imperativo de leer. Primera edición. México, Océano.
- Argüelles, J., (2005) Historias de lectura y lectores, los caminos de los que si leen. Primera edición. México, Croma Paidós.
- Bolívar, A. et. Al., (2001) La investigación biográfico-narrativa en educación, enfoque y metodología. Madrid, La Muralla, S.A.
- Bahloul J., (2003) Lecturas precarias. Biblioteca para la actualización de maestro. Primera edición. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu P., (2007) Razones prácticas, sobre la teoría de la acción. Cuarta edición. Barcelona, Anagrama.
- Certeau M., (2010) La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer. Tercera reimpresión. México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Occidente.
- Flick, U., (2007) Introducción a la investigación cualitativa. Segunda reimpresión. España, Morata.
- Larrosa J., (1996) La experiencia de la lectura, estudios sobre literatura y formación. Primera edición. Barcelona, Laertes.
- Peroni M., (2003) Historias de lectura, trayectorias de vida y de lectura. Primera edición. México, Fondo de Cultura Económica.
- Petit, M., (2009) El arte de la lectura en tiempos de crisis. Primera edición. México, Océano Travesía.
- Petit, M., (2008) Una infancia en el país de los libros. Primera edición. México, Océano.
- Pujadas J., (2000). "El método biográfico y los géneros de la memoria". *Revista de Antropología Social* [En Línea] No. 9. Año 2000, Universidad Rovira Virgili, disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0000110127A> [Accesado el 25 de mayo de 2013]
- Sanz A., (2005). El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y documentos personales. *Revista de Asclepio* [En Línea] No. 1 (2005). Vol. 57, Universidad de Zaragoza, disponible en: <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/32/31> [Accesado el 14 de abril de 2013]

Las interacciones simbólicas. Mediaciones de construcción de prácticas de la lengua escrita de jóvenes estudiantes

José Federico Benítez Jaramillo

Instituto Superior de Ciencias de la Educación

Introducción

En la presente ponencia se analizan a los jóvenes alumnos desde las áreas que habitan (escuela, comunidad, iglesia, centro deportivo, familia) vistos como territorialidades, es decir, la relación que establecen los jóvenes rurales con ese territorio (Lindón, 2000) en donde interaccionan para construir sus propios espacios a partir de lo que leen y escribe. Este escrito se desprende de una investigación concluida, titulada “*Las prácticas de lectura de los alumnos de una escuela Telesecundaria*” que con base en el diseño de investigación respondió a la pregunta. ¿Cómo construyen los alumnos sus prácticas de lectura? En este sentido, la perspectiva teórica general usada fue el interaccionismo simbólico (Blumer, 1982; Mead, 1934; Woods, 1998), además se recurrió al enfoque sociocultural de la juventud (Reguillo, 2000; Feixa, 2000; Medina, 2000; Nateras, 2002; Pérez Islas, 2012), así como a los Nuevos Estudios de Literacidad (Zavala, 2004; Cassany, 2005; Street, 1993; Kalman, 2004) y se utilizó como posibilidad metodológica a la Etnografía (Rockwell, 2005; Bertely, 2007; Goetz y LComte, 1998), en función de lo referido, los datos empíricos develaron que las prácticas de la lengua escrita están mediadas por las interacciones simbólicas que se establecen no sólo en la institución escolar, sino también en otros espacios de la vida de los jóvenes. Por tanto, las mediaciones, no sólo serían instancias o personas, sino también creencias, conceptos, de sí mismos y de su propia condición de pobreza económica. Por ello, una de las afirmaciones que sostengo en el escrito es que *las prácticas sociales de la lengua escrita de los jóvenes estudiantes rurales se construyen a partir de las interacciones simbólicas*. Así, su pertinencia estriba en aportar al debate los conceptos de lectura de los jóvenes rurales, donde cobran importancia el concepto de uso de la lengua escrita y el de interacciones simbólicas que se generan en torno a ésta. Además, se expone el modo como recurso social y culturalmente configurado (Kress, 1999) en el que opera la lengua escrita dentro de los contextos específicos. Cabe señalar que su relevancia reside en aportar los conocimientos que los jóvenes rurales tienen de la lengua escrita, sus usos sociales y sus consecuencias.

Los datos de campo recabados durante tres años de investigación en una escuela Telesecundaria de una comunidad rural, ubicada al Sur del Estado de México, y recurriendo como informantes focales a cuatro jóvenes estudiantes. El *corpus empírico* develó que a través de la interacción los jóvenes construyen significados, sentidos y usos de la lengua escrita. Por tanto, el análisis aporta al debate los conceptos de lectura de los jóvenes rurales; donde cobra importancia el concepto de uso de la lengua escrita y las interacciones simbólicas que se generan en torno a ella.

En este sentido, se desprenden categorías que se aluden como: a) El otro ausente. Posibilidades para leer y escribir. b) Actores y autores de textos, La interacción entre pares, c) La construcción de espacios íntimos y demandas de la lengua escrita y d) Las interacciones simbólicas de la lengua escrita. Una mirada desde la institución escolar

- **El otro ausente. Posibilidades para leer y escribir**

La familia, las relaciones que se entablan en su interior, el género, los roles culturales que juegan los jóvenes, las aspiraciones y problemas al interior de ellas constituyen un referente básico de configuración de expectativas, motivos y deseos ante la vida en el que la lengua escrita es parte fundamental. Los jóvenes construyen significados en relación a las interacciones que se generan con sujetos geográficamente lejanos, pero simbólicamente cercanos como la familia, los amigos, la novia o el novio.

La interacción con el otro y con los otros permite la comunicación y la expresión de los sentimientos, son los modos y las estrategias en las que escriben y leen los jóvenes rurales. Estas prácticas sociales de la lengua escrita, son formas de interactuar, hablar, pensar, valorar, leer y escribir, en las que construyen sus propios códigos en interacción; por ejemplo no escriben, “porque” lo escriben “XQ”. Asimismo, en la escuela y en la comunidad aparecen imágenes en las que se recurren a los códigos utilizados por los jóvenes al usar “qres” por “crees”, “tmbn” (también), “X” para indicar “por”. Estas prácticas sociales de la lengua escrita se convierten en “maneras de interactuar, pensar, valorar y creer” (Gee, 2005: 56) y en nuevas formas de identificación con las que los jóvenes interactúan.



Imagen: 1-2 Fuente: Trabajo de campo 2011-2012

La interacción con los libros, la familia, los amigos, con lo que se lee en la comunidad en donde se realizó la investigación, y con la institución misma me permite comprender que: “Las personas leen y escriben de forma diferente, de acuerdo con las distintas prácticas sociales, y estas formas diferentes con palabras constituyen un aspecto de las distintas maneras de ser personas y las diferentes formas y facetas de hacer la vida” (Lankshear y Knobel, 2010: 28).

Los textos que producen los jóvenes muestran un aspecto importante de la juventud rural, como son: escritura de cartas al novio o novia o a familiares que se encuentran en los Estados Unidos de América. Cabe señalar que en sus escritos no consideran las reglas gramaticales disertadas desde la escuela, y por tanto escriben utilizando diversos símbolos para expresar su amor, en el que, los modos de escribir son aceptados por el grupo de pares en donde habitan. En este sentido, una joven estudiante a quien nombro Yazmín, escribe sin respetar normas ortográficas, lo importante es comunicar el sentido del texto, que va dirigido a otro joven que pertenece a su espacio cultural, es decir, su escritura “esta contextualizada y es compatible con los valores [...] en la medida en que se descontextualice [...] deja de reunir las características que los [jóvenes] buscan para comunicarse” (Gee, 2005: 76). Esta tipo de expresión escrita lleva consigo una

identidad que la convierte en ese momento y en ese espacio en un tipo de persona que necesita expresarse olvidándose de los modos convencionales de la escritura.

Por tanto, sus escritos se convierten en deseos, fantasías, utopías, expectativas y necesidades subjetivas que orientan sus motivaciones; ya que, “la lectura siempre produce sentido” (Petit, 2008), y no sólo la lectura produce sentido, sino también la escritura, por ejemplo; Ernesto (joven estudiante incluido en la investigación) escribe cartas a sus novias, menciona: “yo escribo cosas que no me atrevería decirle en forma oral,” así, utiliza la letra escrita como forma de interacción que no es cara a cara. La escritura y la lectura se convierten en un recurso importante en la vida de Ernesto para poderse comunicar con el otro que no está presente, además escribir le proporciona cierto *prestigio* (Petit, 1999), esto nos recuerda, que es por medio de la interacción como se constituyen los seres humanos y que en el caso de los jóvenes no son páginas en blanco donde se imprime el texto. Al leer y al escribir los jóvenes hacen surgir sus propias palabras, su propio texto que les posibilita comunicarse y construir sus prácticas a partir de poderse comunicar con el otro que no está presente físicamente.

- **Actores y autores de textos. La interacción entre pares**

La tesis fundamental que se ha venido sosteniendo en este escrito, es que la interacción simbólica media las prácticas sociales de la lengua escrita; en la interacción se consideran a las prácticas sociales como un <<encuentro social>>. “Este concepto implica que todo encuentro está determinado por su contexto” (Marc y Picard, 1992: 132), pero no sólo está determinado, ya que en ciertas situaciones sólo es condicionado, debido a que las interacciones también se re-construyen y hacen ese mismo contexto. La interacción simbólica no refleja solamente las posiciones propias de los jóvenes rurales, expresa también la relación que los une, es decir, en los jóvenes se refleja la relación y la identidad según la cual unos y otros se perciben e interactúan. Es en sus encuentros, relaciones y desplazamientos en la que los jóvenes representan su forma particular de leer y de escribir en donde representan su mundo y su vida, a través de: canciones, poemas, cuentos, historias, cartas; en fin, todo ello se convierte en un potente engranaje para la producción de textos que da muestra de las formas en la que los jóvenes rurales comprenden el mundo y le atribuyen sentido. Es decir, la lectura y la escritura se llevan a cabo en contextos específicos de interacción social, en las que los jóvenes rurales tienen diferentes formas de participación.

Cabe señalar, que el concepto de actor, apoya en el entendimiento de las acciones o actuaciones que realiza el individuo en su vida cotidiana; permite comprender, como el sujeto se relaciona y se re-conoce ante los otros. Es decir, en los roles que juegan los jóvenes rurales hay actuaciones en las que se posicionan de su mundo en el que “cada uno desempeña un rol, es en estos roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismo, es cuando un actor adopta un rol social” (Goffman, 1981: 39) El espacio rural, se torna como el escenario donde es posible comprender la vida cotidiana de las prácticas sociales de lecturas y escrituras que realizan. Se reconoce por tanto, que la interacción social de los jóvenes es un performance creado ante los demás (escuela, familia, comunidad, grupo de pares, etc.).

El poner la mirada en los jóvenes rurales me permitió reconocer diferentes saberes y conocimientos construidos como actores y autores en la participación y construcción del mundo social y en la importancia que asumen las interacciones en esa construcción de las prácticas sociales de la lengua escrita, estas son prácticas que no se dan en solitario, sino en interacción entre sujetos, con sus pares y entre los textos, al

participar en eventos donde, “éstas se realizan en un mundo de habla y de relaciones sociales” (Kalman, 1998).

La interacción con la lengua escrita ha estado presente en la vida de estos cuatro jóvenes desde que asistieron a preescolar, por lo que suman más de nueve años en contacto con la lengua escrita en el marco escolar. Muchas de las lecturas que hacen son de uso cotidiano, como leer y escribir mensajes de sus amigos o familiares que son enviados a través del celular. Cabe señalar que el uso de la telefonía móvil es un elemento de reafirmación de los grupos de interacción entre pares; el uso del celular es un producto que se constituye en un instrumento de expresión para el intercambio de diversas lecturas y escritura, estos jóvenes rurales han incorporado el teléfono móvil a su *modus vivendi* porque con este tipo de comunicación han descubierto una forma de reafirmación y expresión que les permite favorecer la sociabilidad entre pares.

El uso del celular ha sido una constante entre los jóvenes quienes asumen que su utilización les proporciona una nueva identidad. Pues; las redes, flujos, migraciones y movibilidades con la que interactúan les permiten hacer uso de códigos y relatos diversos. Por ende, leer y escribir cartas, poemas, canciones, rimas o refranes que ellos mismos producen y que encuentro una vinculación con la lectura de libros de poemas, de historias, con lo que leen y escuchan en la televisión, con lo que se comunican entre pares; les apoyan en construir sus propios escritos.

Lo que me gusta escribir son poemas, rimas, canciones. Los libros de superación personal que leo, de historias, las canciones que escucho y las cosas que ve uno en la vida o en la televisión me ayudan a tener ideas para escribir (Entrevista No. 3 Erisbehida 7-02-2012).

Las lecturas y escrituras de los jóvenes rurales desempeñan un papel importante, ya que a través de ellas pueden transmitir sus pensamientos, pueden comunicar aquello que se les dificulta decirlo, como ellos dicen “con palabras”. Los jóvenes intercambian escritos, sobre todo aquellos escritos que se refieren a refranes o reflexiones, consecuentemente, los jóvenes escriben “en función de sus propios usos culturales. La escritura es la comunicación de lo conocido y lo familiar a audiencias reales, no es una <<escritura para el profesor>>” (Ivanic y Moss, 2004: 219), la escritura de los jóvenes rurales se realiza en función de su efectividad para alcanzar los objetivos trazados.

En suma, los jóvenes rurales al interactuar con sus pares, la escuela, los libros, la familia y el campo laboral; se convierten en espacios donde adquieren saberes que son mediados por las prácticas sociales de la lengua escrita en la que no únicamente son lectores sino que también son productores de sus propios textos.

- **La construcción de espacios íntimos y demandas de la lengua escrita**

Leer y escribir son espacios propios que habilitan los jóvenes y que construyen, son posiciones íntimas de los sujetos en donde se advierte la presencia familiar, la novia, la amiga, el amigo, la escuela misma; son elementos importantes que regulan, constriñen y habilitan (Giddens, 1998) a los jóvenes en su mundo, es la identidad misma que se constituye a partir de la relación que se crea con el mundo de la lengua escrita, es su “manera de representarse a sí mismos, de situarse” (Petit, 1999: 61). Así lo muestra Yazmín.

Lo que me gusta escribir son cuentos, historias, poemas. Me gusta escribir cuando estoy sola, porque de esa manera me concentro mejor, luego escribo también cartas, pensamientos que quisiera que mi Papá que está lejos leyera, pero que creo él nunca leerá; escribo también refranes (Entrevista No. 1 Yazmín 9-05-2011).

Un recurso “es un medio a través del cual se ejerce el poder de los agentes y les posibilita incidir en las diversas interacciones de su vida” (Giddens, 1998: 52) Esta posibilidad, sin embargo, es negada en las prácticas de la lengua escrita, lo que no elimina sus recursos, sino que los subordina a la adquisición de otras lógicas y herramientas para el acceso al conocimiento; por ello, cabe decir que “El lenguaje no es reductible a un instrumento, tiene que ver con la construcción de nosotros como sujetos” (Petit, 1999: 73) En la escritura que hace Yazmín en la soledad, en la intimidad, en interacción con el texto, median la posibilidad de expresarse y comunicarse. La escritura y la lectura en la vida de Yazmín, se convierte en un camino privilegiado para construirse, para pensarse y para darle un sentido a la propia experiencia, un sentido a la propia vida, para darle voz a su soledad, a sus deseos y a los sueños propios (Petit, 1999) Ella encuentra en la lectura del libro sobre todo de poemas, historias y fabulas a un compañero que le consuela, que le enseñan palabras para expresar sus propios pensamientos. Así lo argumenta:

Libros de la escuela casi no leo, me gusta leer el periódico, o libros que luego encuentro de mi abuelito, que tienen historias, cuentos, poemas. Esos libros me ayudan a escribir mis propios poemas, rimas, cartas o pensamientos. Además de que las historias que leo o los poemas me hacen imaginar muchas cosas, lugares bonitos que una no conoce y que en los libros nos dicen cómo son, leer y escribir me divierten, porque ya ve que en la comunidad de las animas no hay señal de televisión y entonces leo y escribo para pasar el rato (Entrevista No. 1 Yazmín 9-05-2011).

La lectura en la vida de Yazmín es una práctica que invita a otras formas de vinculo social, a otras formas de compartir, de socializar de acompañarse y pensarse como un sujeto que no se está solo, sino que interacciona constantemente con la lengua escrita. Leer en este sentido, es tener un encuentro con la experiencia de hombres y mujeres transcrita en palabras que le enseñan mucho sobre historias de personajes que supieron salir avante a pesar de las adversidades; pero además la lectura le apoya en la expresión escrita, en ser la ganadora de varios concursos de ortografía realizados en la escuela, zona escolar y a nivel regional. Es decir.

La lectura permite romper el aislamiento porque facilita el acceso a espacios más amplios cuando no se encierra uno ante el espejo del diario local. En el medio rural, en especial, más que en otros lugares, la lectura ha sido un medio para desahogar un poco el espacio, para viajar por persona interpuesta, para abrirse a lo nuevo, a lo lejano (Petit, 1999: 100).

Como bien lo dice Yazmín, en su hogar no hay radio ni tele, lo que le permite a ella interactuar más tiempo con los textos, la lectura es como su escapatoria para transportarse a otros lugares. Por su parte Arturo (Sujeto focal de investigación) evoca su gusto por lecturas de superación, de la naturaleza. Así lo señala en el siguiente análisis:

A mí me gustan más los libros y lecturas que hablan sobre la naturaleza, no recuerdo su nombre del libro que leí, pero también me gustan los libros y lecturas de superación. Yo no leo libros completos sólo algunas partes que me interesan los leo. [...] Los libros de la naturaleza nos dice cómo debemos cuidar el ambiente, los árboles, los animales y el otro libro de superación, es que te ayuda a pensar de los valores, de cómo salir adelante, de plantearnos cosas que podamos realizar, éste libro se llama ya recordé ‘El hombre más grande del mundo’ (Entrevista No. 1 Arturo 2-05-2011).

La lectura de libros y principalmente de revistas que le apoyen en conocer más sobre el fútbol, se convierten en la vida de Arturo en algo importante, en el que a partir de esa interacción con los textos y sus pares va construyendo sus prácticas de lectura. Pero hay una práctica de lectura que se ha transformado en una constante y que usa constantemente, se refiere a la lectura de las recetas médicas de su Mamá. Esta ocupación le demanda diversas prácticas de lectura; ya que tiene que seguir instrucciones del medicamento que le suministra a la madre. “En este contexto la interacción con la letra escrita devela una experiencia de uso en la que [Arturo] no sólo sabe algo del medicamento, sino la forma de administrarlos y las condiciones en que debe hacerlo” (Hernández, 2012: s/p) Asimismo, debe descifrar el código del médico, de ahí que señala la dificultad de leer las recetas y tratándose de la salud de su mamá debe poner singular atención.

En la construcción de esta experiencia de Arturo, se juega una concepción de sí mismo como una persona responsable y que esa responsabilidad le permite ganarse el cariño de su madre, ya que como él lo menciona *sólo ha tenido de ella gritos y regaños*. De la misma forma, el apoyo que le brinda a su padre en el campo y en la albañilería implica la lectura de textos que se encuentran en los fertilizantes, insecticidas y en los materiales para construcción, sin embargo, menciona que en varias de las ocasiones no se lee debido a que ya saben por tradición oral, cómo se aplican los fertilizantes o el uso de los materiales para construcción, refiere que sólo se leen cuando es un producto nuevo de fertilizantes o que sea algún material para construcción que no se haya usado antes. Así lo argumenta Arturo.

Pero aparte de apoyar a mi Mamá con sus medicinas y leer las instrucciones que el doctor le escribe en una receta y que escriben muy feo, porque a veces no le entiendo lo que escriben, yo tengo que adivinar lo que dicen, le ayudo también a mi Papá en el campo y en la construcción de casas, ahí casi no se lee, porque ya sabemos cómo usar los abonos y en la construcción de casas o en una barda que hace mi Papá casi no se lee, sólo me dice mi Papá que lea cuando hay productos nuevos y se tiene que leer para ver si se prepara igual o es diferente su preparación (Entrevista No. 2 Arturo 4-07-2011).

Arturo es el que lee y posteriormente le explica a su papá sobre las instrucciones que se deben seguir en caso de que se esté usando un producto nuevo. “Estas experiencias de la letra escrita se estructuran desde un compromiso familiar [...], la siembra, la responsabilidad y la pertenencia a un colectivo familiar en el marco de un concepto de familia extensa” (Hernández, 2012: s/p).

A diferencia de los otros tres jóvenes focales en la investigación, Arturo escribe poco, sólo lo hace en el contexto escolar. En la comunidad no hay biblioteca, considera la lectura de los libros escolares poco necesarios, sólo le interesan los libros que tienen temas de superación personal, temas que hablen sobre la naturaleza, menciona, que la lectura de revistas deportivas, recetas médicas, son lecturas de uso cotidiano que si son necesarias en la vida cotidiana, las primeras; porque le permiten aprender más acerca del fútbol y las segundas porque responden a una demanda de su madre.

Parece que lo que sucede en la cultura escolar y lo que sucede en los contextos de uso de la lectura y escritura en la vida cotidiana de Arturo, Yazmín, Erisbehida y de Ernesto están en caminos diferentes, soslayándose una posibilidad de diálogo entre ambos contextos, ya que pareciera que sólo en la escuela se define el carácter social de la lengua escrita.

Estos jóvenes rurales muestran la diversidad de los usos sociales de la lengua escrita a partir de la interacción con los espacios íntimos y con las demandas de lectura; por lo tanto, entender la lengua escrita

como práctica social, significa reconocer que las acciones que se despliegan en torno a ella tienen lugar en el mundo social y que por lo tanto, tal como lo presento en esta ponencia, los jóvenes rurales a través de las interacciones simbólicas vehiculizan sentidos, usos y significados de la lectura y escritura.

- **Las interacciones simbólicas de la lengua escrita. Una mirada desde la institución escolar**

La escuela, como sede, implica un espacio físico que condiciona la estancia en la escuela. La imagen de mejores instalaciones tiene que ver con actividades deseadas en la escuela y con el reconocimiento de merecer mejores espacios para una institución y convivencia más dignas. El espacio escolar, por tanto se torna con un lugar que privilegia las interacciones simbólicas con las prácticas de la lengua escrita.

La relación con el texto escrito es uno de los ejes fundamentales de la vida escolar. En el contexto del aula, esta relación es mediada por la continua interacción oral de maestros y alumnos, quienes construyen distintas formas de apropiarse de la lengua escrita y de abordar la lectura de un texto. La oralidad de la práctica escolar acentúa o transforma el sentido del texto escrito (Rockwell, 1995: 198).

Existe un vínculo entre la construcción de sentido que hacen los sujetos, las propuestas educativas formalizadas, las formas en que viven cotidianamente y las posibilidades de mejorar su calidad de vida, además, existe un vínculo con las distintas herramientas mediadoras con las que interaccionan los jóvenes rurales que les permiten construir sus prácticas sociales de la lengua escrita; ya que: “El auténtico acto de leer es un proceso dialéctico que sintetiza la relación existente entre conocimiento-transformación del mundo y conocimiento- transformación de nosotros mismos. Leer es pronunciar el mundo, es el acto que permite al hombre y a la mujer tomar decisiones de su práctica” (Freire, 2008: 17).

El significado de la escuela como espacio físico tiene que ver con las sedes que “denotan el uso del espacio para proveer los escenarios de interacción” (Giddens, 1998: 151). Es a partir de las interacciones como los jóvenes van construyendo sus prácticas sociales de lectura y escritura. La escuela se convierte para los jóvenes rurales en la expresión fundamental, de lo social; en tanto proporciona modelos sociales de relación con el que se desarrollan la mayoría de las interacciones cotidianas; ya que es en la escuela en donde los jóvenes pasan la mayor parte de tiempo:

El espacio, el territorio, en el que se ubica la escuela conforma el escenario de las relaciones que en ella se producen, o al menos de las condiciones locales que posibilitan su forma de existencia. Presenta en sí mismo situaciones especiales que condicionan las interacciones al interior de la escuela, por lo que resulta necesaria su descripción (Hernández, 2007: 200).

Por el contrario, podemos ver que la lectura y escritura desde la escuela se ubica en acciones en las que no se provoca la interacción con los sujetos o con los objetos en un contexto de uso; ya que los actos de lectura sólo se sitúan en responder a actividades del libro de texto y seguir instrucciones de la docente; cuyo objetivo primordial es responder a un currículo establecido y culminar los contenidos planeados para ese día; así lo expresa la maestra al cuestionarle ¿De quiénes se apoya para leer en el aula?

Principalmente de Erisbehida, Yazmín. Estas niñas tienen una visión impresionante, Yazmín tiene una excelente ortografía. También leen bastante Itzel, Cesar, Ernesto. (Piensa quienes leen más) ya empieza a tomarle más sabor a la lectura Mireya. Pero creo que Yazmín y Erisbehida son las alumnas que leen más rápido y mejor, por eso regularmente pongo a leer a ellas, ya ve que las actividades en Telesecundaria son rápidas y hay que hacerlas

todas, porque si no el tiempo nos absorbe y no se terminan de dar todas las asignaturas en un día (Entrevista No. Luisa 27-06-2011).

Se aprecia la preocupación de la Docente por culminar el programa, el currículo y por ende las actividades planeadas para ese día, situación que deja fuera acciones de lectura en las que los jóvenes alumnos tengan una mayor participación, lo que deja ver un reduccionismo en la mirada de la docente respecto a la lectura y escritura; ya que la investigación muestra que en la comunidad se practica otro discurso respecto a las lecturas y escrituras. Así lo muestra el siguiente análisis.

Lo que lee mi hija Erisbehida son muchas cosas, vemos que lee sus apuntes, diferentes libros que trae, a veces lee periódico que yo compro, lee sobre lo que quiere estudiar y los folletos que le dan a su mamá en el programa de Oportunidades y muchas otras cosas de lo que vendemos en la tienda, de valores, pensamientos, y la Biblia (Entrevista No. 1 Florentino 16-02-2012).

En los hogares de los jóvenes rurales la práctica de la lengua escrita se construye a partir de la interacción verbal que se da alrededor del texto escrito en las que se fundan diversas vías de acceso “frente a la lectura y escritura de textos se dan los eventos privilegiados para apropiarse de las prácticas, de las interpretaciones, de las formas de expresión y de las convenciones de uso” (Kalman, 2004: 99) Erisbehida lee los folletos que le proporcionan a su madre en los programas de Oportunidades, a partir de ellos se entabla una conversación; lo mismo sucede cuando se lee la Biblia, ya que esta práctica de lectura la hacen en familia lo que permite la comunicación verbal entre los miembros de la familia después de la lectura, siendo que posterior a lo que se lee expresan su opinión de lo leído.

Parece ser que la escuela ha olvidado muchos de los eventos de lectura y escritura que se manifiestan desde los hogares, la familia, el campo laboral y otras territorialidades con las que los jóvenes interactúan; son momentos en los que “la lengua escrita se integra a la naturaleza de las interacciones de los participantes” (Heath, 2004: 143). Son prácticas en las que se dialoga con el texto; se lee con un propósito de buscar información para resolver un problema práctico o meterse en el mundo creado por un escritor, pero estas prácticas sociales de la lengua escrita “quedan relegados en el ámbito escolar, donde se lee sólo para aprender a leer y se escribe sólo para aprender a escribir” (Lerner, 2001: 50). Aprender en la escuela tendría que ver con los usos, sentidos y significados de la lengua escrita.

Para que los esfuerzos de educación básica o alfabetización puedan producir programas relevantes, es indispensable situar la enseñanza, lo cual consiste en comprender la cultura escrita desde el contexto local y considerar a la comunidad inmediata como un lugar para leer y escribir. Asimismo, habrá que ubicar las situaciones comunicativas, las prácticas del lenguaje, como parte del bagaje intelectual y cultural de los educandos y como recurso explotable para la enseñanza y el aprendizaje (Kalman, 2004: 103).

Con ello se piensa en una escuela ligada al medio en la que los jóvenes van construyendo su propio pensamiento y visión del mundo a partir de sus propias experiencias como lectores y escritores. Aunque parece ser que en la escuela se produce la “domesticación de la escritura”, es decir, en la escuela la lengua escrita pasa de ser un objeto social a un objeto escolar. Esta situación, “exige una reformulación radical de los contenidos, de las formas de enseñar y aprender y de la función educadora de los agentes sociales y escolares” (Carbonell, 1995: 204).

Por tanto, se necesita pensar que los jóvenes están inmersos en procesos de prácticas múltiples y que la escuela está dejando fuera de sus bardas; los jóvenes interactúan con numerosos actos de aprendizajes que les proporciona “la vida”. La escuela ha configurado históricamente un tipo de relaciones asimétricas entre quienes enseñan y entre quienes aprenden. Asimetría que no necesariamente es negativa sino más bien es inherente a los procesos educativos que se dan en el contexto escolar. En este sentido, “los maestros son los sujetos centrales en la construcción cotidiana de la cultura escolar [...] los maestros otorgan a su trabajo escolar en cada localidad y con cada grupo diferentes sentidos específicos” (Rockwell, 1995: 92).

Es prudente pensar que, los jóvenes actuales, tiene un gran potencial que los ubica en nuevas dinámicas de aprendizaje, y no en prácticas de lectura ritualizadas, los jóvenes son agentes de cambio que se sitúan en un nuevo paradigma “de la vida colectiva y personal” (Touraine, 2001: 16), ya que como bien lo señala Touraine (2001) todo paradigma es una forma particular de apelación a una figura u otra de lo que denomina el sujeto y que es la afirmación de formas cambiantes, para crearse y transformarse. Transformaciones que la escuela no debe soslayar, en otras palabras, se necesita en la posmodernidad re-pensar la escuela, “redefiniendo sus pactos con los otros agentes socializadores, particularmente la familia y los medios de comunicación” (Tedesco, 2002: 67).

Consideraciones finales

- Los jóvenes rurales tienen sus propias tácticas para producir textos, para articularlos y darle sentidos y significados de manera específica en el mundo cotidiano. Por lo tanto, la vida cotidiana puede pensarse como espacio clandestino en el que las prácticas y los usos subvierten las reglas de los poderes. Los jóvenes se desarrollan en diversos ámbitos de decisión que tienen que ver con sus aspiraciones, deseos, recursos (Giddens, 1998) con sus estrategias y tácticas (De Certeau, 2000) y que finalmente los jóvenes construyen en interacción con los procesos de institucionalidad y con el otro que son su familia, maestros, amigos, novias, entre otros.
- La condición juvenil rural, entreteje usos sociales de la lengua escrita que los hacen particulares, los cuatro jóvenes estudiantes a los que hago referencia en la investigación muestran prácticas de lectura y escritura que se entrelazan con las dinámicas específicas de las actividades cotidianas que realizan los y las jóvenes en sus casas, con la familia, en el campo, o en la escuela.
- En suma, las prácticas sociales de la lengua escrita de los jóvenes se construyen a partir de las interacciones simbólicas que son sostenidas por la condición de ser jóvenes rurales, en sus significados y sentidos de ser estudiante, se nutren en que son jóvenes de bajos recursos económicos, que tienen que trabajar apoyando a sus papás y muchos de ellos tienen que afrontar la migración definitiva o por temporada. Considerar la lengua escrita como una práctica social, es ofrecerle a la escuela diversas formas con lo que se puede estar más cerca de los estilos, usos y sentidos de lecturas y escrituras que realizan los jóvenes rurales.

Fuentes de información:

AMES, Patricia (2004) “La literacidad en un caserío mestiza de la Amazonía: organización local, identidad y estatus”. En: ZAVALA Virginia et. al. (2004). *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.

- CARBONELL Sebarroja, Jaume (1995) “Escuela y entorno”. En: Volver a pensar la educación (Vol. I) Política, Educación y Sociedad (Congreso Internacional de Didáctica), Morata, Madrid.
- COLIN, Lankshear y Knobel Michele (2010) Nuevos alfabetismos. Su práctica cotidiana y el aprendizaje en el aula, Segunda edición, Morata, España.
- DE CERTEAU, Michel (2000) Una cultura muy ordinaria. En La Invención de lo Cotidiano. 1. Artes de Hacer. México: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- GEE J, P (2005) La ideología en los Discursos, Morata, España.
- GIDDENS, Anthony. (1998) La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración., Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 39-75
- GIROUX, Henry (2006) Educación posmoderna y generación juvenil. www.nuso.org/upload/articulos/2554_1.pdf.
- GOFFMAN, Erving (2001) Estigma. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- GOFFMAN, Erving. (2001) La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- HEAT, Shirley Brice (2004) “El valor de la lectura de cuentos infantiles a la hora de dormir: habilidades narrativas en el hogar y en la escuela”. En: ZAVALA Virginia et. al. (2004). Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú
- HERNÁNDEZ, Flores Gloria (2007) Cultura escrita y juventud en el contexto escolar. Instituto Mexicano de la Juventud, México.
- HERNÁNDEZ, Flores Gloria (2012) Experiencia y escritura. Lecturas y escrituras de jóvenes rurales s/p. (escrito en proceso de publicación)
- KALMAN, Judith (1998) La alfabetización desde una perspectiva social: Los evangelistas en la plaza de Santo Domingo. Encuentros DIE, México.
- KALMAN, Judith (2004) Saber lo que es la letra, una experiencia de lectoescritura con mujeres de Mixquic, Siglo XXI, México.
- PÉREZ Islas, J. A. (2008). Juventud: un concepto en disputa. En J. A. Pérez, M. Valdez, & M. H. Suárez, Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos (págs. 9-33). México: UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- REGUILLO, Rossana (2000) “*La clandestina centralidad de la vida cotidiana*”. En: Lindón, Alicia (Coordinadora) La vida cotidiana y su espacio-temporalidad. España: Antrhopos.
- REGUILLO, Rossana (2000) *La clandestina centralidad de la vida cotidiana*. En Lindón, Alicia (Coordinadora) La vida cotidiana y su espacio-temporalidad. España: Antrhopos.
- REGUILLO, Rossana (2008). “Instituciones desafiadas, subjetividades juveniles: territorios en reconfiguración”. En: TENTI Fanfani, Emilio (2008) Nuevos temas en la agenda de política educativa, Siglo XXI, Argentina.
- REGUILLO, Rossana. (2000). *Las culturas juveniles un campo de estudio*. En Medina, Gabriel (Compilador) Aproximaciones a la diversidad juvenil. México: El Colegio de México. Pp. 19-43.
- ROCKWELL Elsie (1982) “Los usos escolares de la lengua escrita”. En: FERREIRO, E. y GOMEZ Palacios, M. Nuevas perspectivas sobre los procesos de lectura y escritura, Siglo XXI, México.
- ROCKWELL Elsie (1995) La escuela cotidiana, F.C.E., México.

- ROZ Ivanic y MOSS Wendy (2004) “La incorporación de las prácticas de escritura de la comunidad en la escuela”. En: ZAVALA Virginia et. al. (2004). *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- STREET Joanna C. y STREET Brian V. (2004) “La escolarización de la literacidad”. En: ZAVALA Virginia et. al. (2004). *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- TEDESCO, Juan Carlos (2002) *Educación en la sociedad del conocimiento*. F.E.C. Argentina.
- TENTI Fanfani, Emilio (2008) (comp.) *Nuevos temas en la agenda de política educativa, siglo XXI*, Argentina.
- TENTI, Emilio (2000). *Culturas juveniles y cultura escolar*. IPE/UNESCO, Sede Regional Buenos Aires. www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/40-41ens.pdf.
- TOURAINÉ, A. (2001). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Paidós/Estado y Sociedad 135, España.
- TOURAINÉ, Alain (1998) *¿Podemos vivir juntos?*, F.C.E, México.

La inclusión educativa de niñ@s con necesidades educativas especiales. El caso de los niños con síndrome de asperger en el nivel básico en la zona metropolitana de Guadalajara (México)

María Elena Anguiano Suárez

Estudiante de doctorado en la Universidad de Guadalajara

Resumen

A partir de la entrada en vigor de la Ley General para la Inclusión de Personas con Discapacidad, se abrió la puerta para que las y los niños con Trastornos del Espectro Autista, sobre todo quienes tienen Síndrome de Asperger, pudieran cursar su educación básica en una escuela regular, potenciando así las habilidades cognitivas con las que cuentan. El presente texto tiene el objetivo de mostrar la construcción del andamiaje de una investigación cualitativa en esta temática, así como los avances que en la materia se realizan en México, describiendo los alcances y límites de la aplicación de esta legislación.

Palabras clave: Inclusión educativa, necesidades educativas especiales, Trastorno de espectro autista, Síndrome de Asperger.

Introducción

La inclusión educativa es un tema bastante reciente en México, apenas a finales de mayo de 2011 se promulgó la *Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad*, que aunque es una ley progresista en la materia, ha sido lento su conocimiento y aplicación, lo que ha ocasionado que la discriminación siga siendo en muchos casos una barrera social para la inclusión de este sector, que por su condición es uno de los más vulnerables. De acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), se calcula que en México existen alrededor de 10 millones de personas con *discapacidad*.

Los adultos y niños con discapacidad enfrentan además del problema de origen físico, estigma, discriminación y maltrato que afecta el transcurrir de su vida cotidiana, la misma interpretación que los sitúa como “anormales” crea las condiciones sociales, las barreras educativas e institucionales que les dificulta incorporarse a la vida en sociedad. En este contexto, el síndrome de Asperger, que definiremos más adelante, es una condición que no presenta a simple vista algún tipo de características como las que se pueden observar en otras discapacidades, por lo que en ocasiones este grupo sufre una discriminación mayor.

Debido a esta preocupación, se ha planteado la investigación doctoral²²¹ *La inclusión educativa de niños con necesidades educativas especiales, el caso de los niños con síndrome de Asperger en el nivel básico de la zona metropolitana de Guadalajara (México)*, con el objetivo de describir y analizar los mecanismos para que niños con esta condición tengan un desarrollo óptimo en aulas de educación regular, cuestión que va más allá del espíritu de la propia ley que les permite su inclusión en estas escuelas, ya que se trata también de la participación de la comunidad escolar misma (docentes, directivos, administrativos y personal auxiliar), los padres de familia y la propia comunidad.

Este texto tiene el objetivo de señalar el enfoque de esta investigación cualitativa, así como las tendencias en la discusión teórica, donde España lleva la vanguardia en la temática. Así mismo, se pretende visualizar la vía legislativa que esta nueva normatividad ha transitado para llegar hasta donde hoy se encuentra. En este sentido puede ser interesante seguir el ejemplo chileno en la materia, pues de antemano se tiene conocimiento que el potencial público lector de estos párrafos se encuentra en un contexto donde la legislación sobre inclusión educativa y la atención de niños con necesidades educativas especiales (NEE) en los centros escolares de educación básica regular, es una de las más avanzadas del hemisferio.

Antecedentes de la inclusión educativa en México

Puede considerarse que la existencia misma del CONAPRED es una muestra de que el discurso institucional ha estado tratando de cambiar hacia una mirada inclusiva, al reconocer la diversidad y trascender el discurso homogenizante que prevaleció en el sistema educativo y establecía la educación regular y la educación especial, en un sentido excluyente. Ahora se han hecho manifiestas situaciones que evidencian las problemáticas que suscitan a grupos antes invisibilizados y da pie a la crítica propositiva. “Desde 2008, luego de la *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, se llegó a la conclusión que el problema fundamental radicaba en mantener esta visión lastimera, que deja sin poder a las personas con discapacidad, cuando en realidad el problema no está en ésta, sino en la sociedad, en el entorno y en el gobierno, que han creado y fomentado las barreras de un modo en el que no pueden gozar y ejercer sus derechos humanos, civiles, sociales y políticos” (Conapred, 2013).

La escuela representa la principal instancia en la que los niños con y sin necesidades educativas especiales acceden, además de los conocimientos curriculares, a la convivencia social, la interacción, la adquisición de valores, actividades artísticas y culturales, así como al desarrollo de competencias para ir accediendo a otros espacios educativos y laborales, los cuales a futuro incidan en su calidad de vida. Ante todo debe tenerse presente que los niños con NEE con y sin discapacidad tienen derechos humanos y que en tanto ciudadanos mexicanos son sujetos de derechos contemplados y protegidos en la legislación.

En México, durante muchos años y hasta 1994 prevaleció el modelo de diferenciación entre escuela especial y escuela regular. Durante los años ochenta se utilizó el modelo psicogenético-pedagógico para la atención de las personas con requerimientos de Educación Especial, en el cual se concebía a la educación como un proceso hacia la “normalización” y “la integración” de niños de “lento aprendizaje”, “retrasados” o “limitados”, sólo por mencionar algunas categorías de la tipología que se tenía, misma por demás estigmatizadora y ofensiva. Este enfoque devenía de una concepción médico biologicista que asumía (y lo

²²¹ Para desarrollarse en el Doctorado en Educación de la Universidad de Guadalajara, para el periodo 2014-2018.

continúa haciendo en un porcentaje elevado) una condición “diferente” por causas orgánicas instauradas en el sujeto, que lo alejaba la “lo sano” y lo “normal”.

Bajo esa perspectiva, se fundaron los *Centros de Intervención Temprana* en los cuales se atendía a niños “atípicos” menores de cuatro años, para otorgarles atención en las áreas cognoscitiva, social, vida diaria y psicomotora, para tratar de “regularizarlo” y que no ingresara a la escuela primaria en situación de desventaja, aunque hacia donde se canalizaban, generalmente, era a las escuelas de educación especial, mismas que se diversificaron según la “atipicidad en común”: escuela para ciegos y débiles visuales, escuela para trastornos de la audición, escuela para impedimentos neuromotores, pero no existía una escuela para atender a los niños con autismo.

A nivel internacional un hecho que incidió en la implantación de un nuevo modelo de educación especial en México, fue la *Ley de Ordenación General del Sistema Educativo* (LOGSE) de 1990 en España, donde “se acuñó un concepto pionero en la diversidad: las necesidades educativas especiales” (Lledó, Llega & Pomares, 2012), el cual abre paso a otra manera de mirar a los niños que requieren de apoyos adicionales en su proceso educativo escolar. La mirada se centra en repensar las formas de atender a la diversidad de los alumnos, lograr la equidad y hacer posible la flexibilidad curricular, todo lo anterior con miras a avanzar hacia la inclusión educativa.

En 1994 se celebró en Salamanca, España, la *Conferencia Mundial sobre Necesidades Educativas Especiales*, en la que se promovió implementar una política educativa inclusiva, es decir, se apeló a la escolarización de los niños con NEE con o sin discapacidad en centros educativos regulares. A este evento acudieron el entonces Director General de Educación Especial, Eliseo Guajardo Ramos y Salvador Villareal González Director de Proyectos Especiales, de la Secretaría de Educación Pública de Gobierno Federal de México.

Un año después, en “la *Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, celebrada en Copenhague, se estableció que los países debían asegurar oportunidades educacionales igualitarias en todos los niveles para niños, jóvenes y adultos con discapacidad en ambientes integrados, tomando en cuenta las diferencias individuales y las situaciones particulares” (SEP, 2013). De esta manera, se transita al Modelo de Integración Educativa para la atención de personas con necesidades educativas especiales, con y sin discapacidad, asumiéndose como una pedagogía de intervención psicopedagógica, enfocada a atender las necesidades educativas especiales de los niños “integrados” en aulas regulares.

Este esquemas de integración educativa permitía tener dentro de los centros educativos grupos de niños con NEE, pero éstos se encontraban segregados del resto de los alumnos, y no tenían mayor convivencia. Por ello, surgió la necesidad de enfocar el programa, por lo que se comenzó a apelar a un nuevo modelo educativo, el de la inclusión escolar, en el cual se plantearon los beneficios del aprendizaje en comunidades escolares heterogéneas, en la que conviven en el proceso de aprendizaje los niños “regulares” con niños con NEE y/o con discapacidad.

De esta manera, el siguiente paso, en ese mismo año de 1995, fue la creación de las llamadas *Unidades de Servicio de Apoyo a la Educación Regular* (USAER), que hasta la fecha están conformadas por grupos multidisciplinarios con profesionistas en las áreas de psicología, lenguaje, educación especial y trabajo social, que tienen como tarea “apoyar el proceso de integración educativa de los alumnos con necesidades educativas especiales, prioritariamente aquellas asociadas con la discapacidad y/o actitudes sobresalientes,

en las escuelas de educación inicial y básica de las diferentes modalidades educativas”(SEJ, 2013). Sin embargo, con el transcurso de los años se ha observado una carencia en su formación, debido a que los Trastornos de Espectro Autista (TEA), en el cual se incluye el Síndrome de Asperger, sólo se estudia en una materia de la currícula de las escuelas normales de especialidades, impactando directamente en su labor profesional.

No obstante como señalan Juárez, Comboni y Garnique (2010), los niños con NEE con o sin discapacidad en el ámbito escolar, pronto se encontraron ante una escuela híbrida, la cual no traspasaba muchas de las prácticas del modelo excluyente de educación regular- educación especial, ni tampoco lograba consistencia en el modelo de integración escolar. Desde la trinchera legislativa, a partir de 2007 se comenzaron a presentar iniciativas para reformar la *Ley General de Personas con Discapacidad*, pero no fue sino hasta finales de septiembre de 2010 cuando el tema se comenzó a discutir, logrando consensuar una nueva legislación dos meses después: La *Ley General de Inclusión para las Personas con Discapacidad*, la cual se publicó en el Diario Oficial de la Federación el 30 de mayo de 2011.

Es importante señalar que en esta legislación no se encuentra el término de TEA ni el de Síndrome de Asperger, sólo el de discapacidad. Sobre éste, la *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, lo señala como un concepto que evoluciona de acuerdo a la interacción social y que en su Artículo 1 se refiere a aquellas personas “que tengan deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo que, al interactuar con diversas barreras, pueden impedir su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con los demás.” (CONAPRED, 2013). De esta manera, los TEA quedan incluidos en el término, aunque es necesario que en un futuro inmediato la ley sea reformada para señalar explícitamente a cada una de las diversas condiciones.

El Síndrome de Asperger

Dentro de las discapacidades, podemos decir que los menos conocidos son los TEA y el Síndrome de Asperger, pues hasta hoy no existen evidencias clínicas para su detección, debido a que se diagnostica a partir de la observación de ciertas conductas. La Federación Española de Autismo define:

“El autismo es una alteración que se da en el neurodesarrollo de competencias sociales, comunicativas y lingüísticas y, de las habilidades para la simbolización y la flexibilidad. Sin embargo, cada vez es más clara la idea de que más que un conjunto cerrado estanco, el autismo ha de verse como un CONTÍNUO de posibilidades, como un ESPECTRO en el que las presentaciones son altamente heterogéneas, que implica que individuos con un mismo diagnóstico puedan variar enormemente en sus características externas (dependiendo del nivel de afectación en los componentes de desarrollo social, comunicativo lingüístico, de la flexibilidad y la simbolización, de la presencia y grado de discapacidad cognitiva, etc.)”(Fespau, 2013).

Sobre el Síndrome de Asperger, se puede señalar de manera sencilla que:

“Es un trastorno neurológico con el cual se nace. Aunque quienes lo padecen tienen valores normales de coeficiente de inteligencia, parece que sus cerebros procesan la información y los estímulos sensoriales de forma diferente a los de los individuos neurotípicos (NT). Esto puede ser causa de dificultades pero también puede ser una fortaleza. El Síndrome de Asperger es generalmente considerado un desorden del espectro autista” (Asperger México, 2013).

En nuestro país no existen estadísticas oficiales. Para la asociación Asperger México es probable que una de cada 250 personas padezca esta condición, ya que muchos no cuentan con un diagnóstico certero, pues el Sector Salud²²² generalmente no se cuenta con personal médico calificado para diagnosticar el TEA ni el Síndrome de Asperger. Bajo este supuesto y de acuerdo con los datos estadísticos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información (INEGI), sobre el número de habitantes de Jalisco²²³ en 2010, habría un estimado de 29, 402 casos. Sin embargo, la no existencia de las estadísticas oficiales refleja el desconocimiento de la problemática, la invisibilidad, la falta de problematización y de atención adecuada²²⁴. Si bien esta es la realidad tanto local como nacional ante la problemática por parte del Sector Salud, diversas organizaciones privadas, muchas de ellas convocadas por familiares de niños con TEA, han creado instituciones que contribuyen a la búsqueda de soluciones. En el caso de Guadalajara surgieron varias para atender esta problemática²²⁵, así mismo, se llevó a cabo un Congreso Internacional de Autismo en el año 2011.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, en términos del planteamiento del problema encontramos varias dimensiones: una cuantitativa: el desconocimiento del número de niños con Síndrome de Asperger; una teórica: un discurso del saber sobre lo normal/lo anormal que se problematiza aún más en el caso de los niños con esta condición; unajurídica e institucional: la ley sobre educación el mandato sobre la inclusión; y como cuarta, un desconocimiento sobre la manera en la que esa ley se aplica o no en particular con estos niños.

Reflexiones sobre el marco teórico

Bajo toda esta perspectiva, surgieron las preguntas ¿Cuáles son los mecanismos de inclusión educativa para niños con necesidades educativas especiales? ¿cómo se aplican actualmente en con los niños con Síndrome de Asperger en el nivel básico en Guadalajara? Por lo que se planteó el objetivo general de analizar el modelo de inclusión educativa para niños con necesidades educativas especiales, entendiendo como modelo de inclusión educativa aquel en el que se reconoce y atiende la diversidad, se cuenta con los apoyos y soportes necesarios para atender las necesidades educativas especiales. Por ello, el siguiente paso sería escoger la perspectiva teórica para el análisis.

A lo largo de la historia se ha marcado una línea divisoria en las sociedades de todos los tiempos, la contraposición entre los “bueno”, y lo “malo”, es decir entre lo socialmente aceptado y lo no tolerado por la comunidad, como aquello que atenta contra los lazos de solidaridad de la comunidad, como diría Emile Durkheim. Y a partir del establecimiento de esta dualidad, el discurso atraviesa todos los ámbitos de la

²²² El Sector Salud está compuesto por organismos públicos gubernamentales encargados de la asistencia en este rubro. Se integra por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Seguridad Social y Servicios para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), y la Secretaría de Salubridad (SSA), que en su conjunto abarcan casi a la totalidad de la población mexicana que no puede acceder a los servicios privados.

²²³ Del cual la ciudad de Guadalajara es la capital.

²²⁴ Por esta razón, la investigación también busca lograr un censo a partir de los casos registrados dentro de las instituciones y organizaciones vinculadas con las familias y niños con Síndrome de Asperger.

²²⁵ De acuerdo a su orden de antigüedad son: Fundación Faro de Alejandría, Fundación Hace (<http://www.fundacionhace.org>), IMAGINA (<http://www.imagina.org.mx>), Aplaude (<http://www.centroaplaude.com>), ATZAN (<http://www.atzan.com.mx>), Interact (<http://interactac.com>), Trascendiendo el Autismo (<https://www.facebook.com/pages/Trascendiendo-el-Autismo-AC/349147681842747>), Tratamiento Integral de Niños con Autismo (TINA) (<https://www.facebook.com/ettea.autismo.5>).

sociedad y marca una separación entre “sanos-enfermos”, “cuerdos-locos”, “adaptados-desadaptados”, “normales-anormales”, “capacitados y discapacitados”, entre otras.

Es por ello que después de hacer un análisis de las categorías sociales de la diferencia y del discurso legitimador el cual ejerce el monopolio del “saber-poder” que nos describe Michael Foucault en su obras *Internados*, *Los Anormales*, *La historia de la locura en la época clásica*, *Microfísica del Poder*, y *Vigilar y Castigar*, nos enfocaremos a analizar cómo el discurso de la “normalidad” ha a través los diferentes modelos de educación, desde el modelo médico-asistencialista, el modelo integrador y el modelo de inclusión educativa.

Nos interesa comprender cómo viven los sujetos el proceso de inclusión a una escuela regular, rescatar las experiencias de los padres, los maestros y los niños con Síndrome de Asperger, comprender y rescatar las prácticas cotidianas que tienen lugar en la escuela. Cómo son socialmente explicadas las diferencias, y a partir de ello cómo se legisla para regular la inclusión educativa de los niños con NNE con o sin discapacidad. Más allá de estudiar los modelos en su estructura y marco regulatorio, queremos reconocer a los sujetos como actores, atravesados también con él discurso de la “normalidad”.

Así mismo, nos apoyaremos en la microsociología, retomando autores como Erving Goffman, para reflexionar sobre la construcción de la “identidad social”, el impacto en el sujeto causado por los “estigmas”, la señalización y exclusión social, ya que nos parece pertinente partir de cómo en la sociedad se ha dado el discurso de la diferencia, de cómo los “extraños” se han colocado en el lugar de referencia para reforzar la condición de “normalidad”. Es por ello que, en el espacio de la institución educativa reflexionaremos en torno al concepto de inclusión educativa, necesidades educativas especiales, la discapacidad y la diversidad, ya que problematizar respecto a tener la posibilidad de acceder a la escuela, no es lo mismo que la comunidad educativa “acepten” y consideren a estos niños en sus actividades tanto dentro como fuera de la institución.

Notas sobre la metodológica

Para la el abordaje de éste estudio se implementará una metodología mixta, dadas las características del objeto de estudio, se realizará en un primer momento un diagnóstico para identificar los casos registrados de niños con Síndrome de Asperger incluidos en escuelas regulares y especiales. Posteriormente, se realizaran entrevistas a padres, niños, maestros y autoridades educativas. Utilizaremos también análisis del discurso, y confrontaremos la información obtenida.

La metodología será deductiva, analizaremos la política educativa nacional, el marco regulatorio internacional, nacional y secundario, así como los factores generales de la atención a niños con NEE, y finalmente, reflexionaremos en torno a la inclusión educativa de niños con Síndrome de Asperger, para llegar a las características específicas de ésta problemática. El enfoque que se considera más pertinente para realizar ésta investigación es el crítico-social, pues coincide con lo que plantea Rosa Cifuentes (2011), ya que tiene el interés de “conocer para cuestionar, relativizar y transformar formas imperantes de la sociedad y proponer alternativas para su cambio y mejoramiento” (Cifuentes, 2011). En particular las manifestaciones de la inclusión educativa de niños con NEE.

A continuación se presenta una tabla con el desarrollo legislativo de la inclusión educativa en México.

Tabla No. 1

Legislación en torno al modelo de inclusión educativa en México

AÑO	LEY	CONTENIDO
1993	LEY GENERAL DE EDUCACIÓN Última reforma publicada DOF 11-09-2013	<p>Artículo 41.- La educación especial está destinada a personas con discapacidad, transitoria o definitiva, así como a aquellas con aptitudes sobresalientes. Atenderá a los educandos de manera adecuada a sus propias condiciones, con equidad social incluyente y con perspectiva de género.</p> <p><i>Párrafo reformado DOF 12-06-2000, 17-04-2009, 28-01-2011</i></p> <p>Tratándose de menores de edad con discapacidad, esta educación propiciará su integración a los planteles de educación básica regular, mediante la aplicación de métodos, técnicas y materiales específicos. Para quienes no logren esa integración, esta educación procurará la satisfacción de necesidades básicas de aprendizaje para la autónoma convivencia social y productiva, para lo cual se elaborarán programas y materiales de apoyo didácticos necesarios.</p> <p>(párrafo 5) La educación especial incluye la orientación a los padres o tutores, así como también a los maestros y personal de escuelas de educación básica y media superior regulares que integren a los alumnos con necesidades especiales de educación.</p> <p><i>Párrafo reformado DOF 12-06-2000, 28-01-2011</i></p>
1997	LEY DE EDUCACIÓN DEL ESTADO DE JALISCO	<p>Artículo 91.- Se tomarán las medidas pertinentes a través de programas adicionales, para lograr los objetivos descritos en favor de los grupos y regiones con mayor rezago educativo, y <u>grupos con necesidades educativas especiales</u>, así como las que tengan condiciones económicas y sociales de mayor marginación, para que, en forma constante y permanente, reciban la atención y auxilios necesarios.</p> <p>Artículo 91. Se tomarán las medidas pertinentes a través de programas adicionales, para lograr los objetivos descritos en favor de los grupos y regiones con mayor rezago educativo, y grupos con necesidades educativas especiales, así como las que tengan condiciones económicas y sociales de mayor marginación, para que, en forma constante y permanente, reciban la atención y auxilios necesarios.</p> <p>Artículo 92. Fracción V</p> <p>V. Otorgarán apoyos pedagógicos a grupos con requerimientos educativos especiales, con el fin de lograr el adecuado aprovechamiento escolar de los alumnos;</p> <p>IX. Efectuarán programas dirigidos a los padres de familia, que les permitan dar mejor atención a sus hijos e integrarlos al sistema educativo;</p> <p>Artículo 125.- Son derechos de quienes ejercen la patria potestad o la tutela:</p>

		<p>III. Participar a las autoridades de la escuela en la que estén inscritos sus hijos o pupilos, de cualquier problema relacionado con la educación de éstos, a fin de que aquéllas se aboquen a su solución;</p> <p>Artículo 126.- Son obligaciones de quienes ejercen la patria potestad o la tutela:</p> <p>IV. Participar en coordinación con los maestros, en la detección y tratamiento de problemas de aprendizaje y conducta de sus hijos o pupilos; y</p> <p>Artículo 159.- Los centros educativos estarán obligados a guardar reserva sobre la información de que se disponga acerca de las circunstancias personales y familiares del alumno o de cualquier integrante de la comunidad escolar, particularmente aquella que pudiera dar ocasión a la burla o escarnio.</p> <p>Artículo 176.- El acoso escolar se puede presentar de las siguientes formas:</p> <p>IV. Exclusión social: el estudiante víctima es notoriamente excluido y aislado de la convivencia escolar;</p>
<p>29 mayo 2000</p>	<p>LEY PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS DE NIÑAS, NIÑOS Y ADOLESCENTES</p> <p>TEXTO VIGENTE</p> <p>Última reforma publicada DOF 19-08-2010</p>	<p>Artículo 31. La Federación, el Distrito Federal, estados y municipios en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán normas tendientes a:</p> <p>A. Reconocer y aceptar la existencia de la discapacidad.</p> <p>B. Ofrecer apoyos educativos y formativos para padres y familiares de niñas, niños y adolescentes con discapacidad, a fin de aportarles los medios necesarios para que puedan fomentar su desarrollo y vida digna.</p> <p>C. Promover acciones interdisciplinarias para el estudio, diagnóstico temprano, tratamiento y rehabilitación de las discapacidades de niñas, niños y adolescentes que en cada caso se necesiten, asegurando que sean accesibles a las posibilidades económicas de sus familiares.</p> <p>D. Fomentar centros educativos especiales y proyectos de educación especial que permitan a niñas, niños y adolescentes con discapacidad, integrarse en la medida de su capacidad a los sistemas educativos regulares. Dispondrán de cuidados elementales gratuitos, acceso a programas de estimulación temprana, servicios de salud, rehabilitación, esparcimiento, actividades ocupacionales, así como a la capacitación para el trabajo, para lo cual se promoverá, de no contarse con estos servicios, a su creación.</p> <p>E. Adaptar el medio que rodea a niñas, niños y adolescentes con discapacidad a sus necesidades particulares.</p> <p>Capítulo Décimo</p> <p>Del Derecho a la Educación</p> <p>Artículo 32. Niñas, niños y adolescentes tienen derecho a una educación que respete su dignidad y les prepare para la vida en</p>

		<p>un espíritu de comprensión, paz y tolerancia en los términos del artículo 30. de la Constitución. Las leyes promoverán las medidas necesarias para que:</p> <p>A. Se les proporcione la atención educativa que por su edad, madurez y circunstancias especiales requirieran para su pleno desarrollo.</p> <p>B. Se evite la discriminación de las niñas y las adolescentes en materia de oportunidades educativas. Se establecerán los mecanismos que se requieran para contrarrestar las razones culturales, económicas o de cualquier otra índole, que propicien dicha discriminación.</p> <p>C. Las niñas, niños y adolescentes que posean cualidades intelectuales por encima de la media, tengan derecho a una educación acorde a sus capacidades, así como a contar con las condiciones adecuadas que les permita integrarse a la sociedad.</p> <p>D. Se impulse la enseñanza y respeto de los derechos humanos. En especial la no discriminación y de la convivencia sin violencia.</p> <p>E. Se prevean mecanismos de participación democrática en todas las actividades escolares, como medio de formación ciudadana.</p> <p>F. Se impida en las instituciones educativas la imposición de medidas de disciplina que no estén previamente establecidas, sean contrarias a su dignidad, atenten contra su vida, o su integridad física o mental.</p> <p>G. Se favorezcan en las instituciones educativas, mecanismos para la solución de conflictos, que contengan claramente las conductas que impliquen faltas a la disciplina y los procedimientos para su aplicación.</p>
<p>31 DE DICIEMBRE DE 2009</p>	<p>LEY PARA LA ATENCIÓN Y DESARROLLO INTEGRAL DE PERSONAS CON DISCAPACIDAD (Estatal)</p>	<p>Artículo 1.-La presente Ley tiene por objeto: Promover y garantizar el pleno disfrute de los derechos de las personas con discapacidad, en un marco de igualdad y de equiparación de oportunidades, para favorecer su desarrollo integral y su plena inclusión al medio social que los rodea; Promover las condiciones para eliminar todo tipo de discriminación hacia las personas con discapacidad, establece la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación;</p> <p>III. Establecer los mecanismos y acciones para que los servicios de salud, educación, asistenciales y de desarrollo social, públicos y privados, den respuesta a las necesidades específicas de las personas con discapacidad;</p> <p>Artículo 51.- La Secretaría de Educación vigilará que las personas con discapacidad se integren en condiciones de equidad, a la educación regular en escuelas públicas y privadas en los niveles básicos y en la educación inicial.</p> <p>Artículo 52.- El Consejo, conjuntamente con la Secretaría de Educación, el DIF Estatal y los Ayuntamientos promoverán que a los alumnos con discapacidad se les apoye con materiales</p>

		educativos especiales, ayudas técnicas y becas para mejorar el rendimiento académico y su plena integración al sistema educativo.
2011	LEY GENERAL PARA LA INCLUSIÓN DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD. (Federal)	<p>Artículo 2. Para los efectos de esta Ley se entenderá por:</p> <p>XII. Educación Inclusiva. Es la educación que propicia la integración de personas con discapacidad a los planteles de educación básica regular, mediante la aplicación de métodos, técnicas y materiales específicos;</p> <p>Artículo 12. La Secretaría de Educación Pública promoverá el derecho a la educación de las personas con discapacidad, prohibiendo cualquier discriminación en planteles, centros educativos, guarderías o del personal docente o administrativo del Sistema Educativo Nacional. Para tales efectos, realizará las siguientes acciones:</p> <p>I. Establecer en el Sistema Educativo Nacional, el diseño, ejecución y evaluación del programa para la educación especial y del programa para la educación inclusiva de personas con discapacidad;</p> <p>II. Impulsar la inclusión de las personas con discapacidad en todos los niveles del Sistema Educativo Nacional, desarrollando y aplicando normas y reglamentos que eviten su discriminación y las condiciones de accesibilidad en instalaciones educativas, proporcionen los apoyos didácticos, materiales y técnicos y cuenten con personal docente capacitado;</p>
2013	PLAN NACIONAL DE DESARROLLO 2013-2018	<p>Se fija como una meta “Garantizar La Inclusión Y La Equidad En El Sistema Educativo”. Y reconoce que es necesario “Ampliar las oportunidades de acceso a la educación en todas las regiones y sectores de la población”. Se enuncian dos líneas de acción respecto a la inclusión educativa:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Establecer un marco regulatorio con las obligaciones y responsabilidades propias de la educación inclusiva. • Definir, alentar y promover las prácticas inclusivas en la escuela y en el aula.

Bajo toda esta perspectiva y enfoque se ha comenzado esta investigación (Noviembre de 2013), cuyos primeros avances podrán verse a partir de los primeros meses de 2015. Como conclusión se puede señalar que con el avance mismo, podrá verse la pertinencia de las siguientes preguntas y las respuesta a las mismas: ¿Qué importancia tiene la inclusión educativa en la política educativa? ¿Cómo intervienen las áreas encargadas de atender la inclusión educativa de los niños con necesidades educativas especiales? Y ¿Qué nos dice la experiencia e interpretación de padres y alumnos? Al este último respecto, subrayamos que la investigación podría centrar la atención en las barreras que los padres y principalmente los niños, enfrentan ante las escuelas “inclusivas” que no permiten hacer posible la inclusión educativa real, así como la adecuada atención de los niños y niñas con necesidades educativas especiales.

Fuentes de consulta

- ASPERGER MÉXICO. (2013). *Documentos*. México, D.F.: Asperger México. Consultado en <http://www.asperger.org.mx/documentos.php>.
- ANUIES. (2012). *Inclusión con responsabilidad social: elementos diagnósticos y propuestas para una nueva generación de políticas de educación superior*. México: ANUIES.
- CASANOVA, M.& RODRÍGUEZ, H. (2009). *La inclusión educativa: un horizonte de posibilidades*. Madrid: La Muralla.
- CIFUENTES G. (2011). *Diseños de proyectos de investigación cualitativa*, Buenos Aires: Noveduc.
- CONAPRED. (2013). *Discriminación personas con discapacidad*. México, D.F.: Conapred. Consultado en http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=133&id_opcion=46&op=46
- CONGRESO DE LA UNIÓN. (2011). *Ley General para la Inclusión de Personas con Discapacidad*. México, D.F.: Congreso de la Unión.
- CONGRESO DEL ESTADO DE JALISCO. (2013). *Ley de Educación del Estado de Jalisco*. Guadalajara: Congreso del Estado de Jalisco.
- _____ (2013). *Ley para la Atención y Desarrollo Integral de Personas con Discapacidad*. Guadalajara: Congreso del Estado de Jalisco.
- DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN. (2010). *Ley para la Protección de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes*. México, D.F.: Diario Oficial de la Federación.
- _____ (2013). *Ley General de Educación*. México, D.F.: Diario Oficial de la Federación.
- DURKHEIM, E. (1967). *La división social del trabajo*. Buenos Aires: Schapire editor.
- FESPAU. (2013). *Autismo-TEA*. Madrid: Fespau. Consultado en <http://www.fespau.es/somos-fespau.html>.
- FOUCALT, M. (1992). *Genealogía del Racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- _____ (1998). *La verdad de las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2000). *Los Anormales*. Buenos Aires: FCE.
- GOFFMAN, I. (2001). *Estigma la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERMOSO, S. (s/f). *La reforma educativa*. México: Ediciones Educación.
- INSTITUTO FEDERAL DE CAPACITACIÓN DEL MAGISTERIO.(s/f). *Teoría y aplicación de la reforma educativa*. México: SEP.
- _____ (s/f). *Consenso y reforma educativa: la iniciativa de Ley Federal de Educación, marco jurídico para la reforma*. México: SEP.
- JUÁREZ, J. COMBONI, S. & GARNIQUE, F. (2010). *De la educación especial a la educación inclusiva*. México, D.F: UAM. Consultado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59515960003>
- LLEDÓ, LLEGO & POMARES. (2012). *Las necesidades del alumno con síndrome de Asperger: orientaciones y propuestas desde una innovación inclusiva*. Alicante: Edutic. Consultado en http://www.edutic.ua.es/wp-content/uploads/2012/06/La-practica-educativa_243_253-CAP21.pdf
- LIGA INTERNACIONAL DE LA ENSEÑANZA, LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA POPULAR.(s/f). *La reforma educativa en México*. México: Academia Mexicana de la Educación.
- LEAL, M. (s/f). *Los nuevos programas de educación primaria*. México: SEP.

- LLEDÓ, A. LLEDÓ, G. & POMARES, J. (2011). *Las necesidades del alumnado con síndrome de Asperger: orientaciones y propuestas desde una innovación inclusiva. La Práctica Educativa en la Sociedad de la Información.* Alicante: Edutic. Consultado en http://www.edutic.ua.es/wp-content/uploads/2012/06/La-practica-educativa_243_253-CAP21.pdf
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. (2013) *Plan Nacional de Desarrollo-2013-2018.* México, D.F: Presidencia de la República. Consultado en <http://pnd.gob.mx/>
- SAÑUDO, L.E. (s/f). *De la incorporación a la inclusión: un estudio de la cultura educativa.* Guadalajara: SEP-Conacyt.
- SEJ. (2013). *Servicios de educación especial.* Guadalajara: SEJ. Consultado en <http://portalsej.jalisco.gob.mx/educacion-especial/servicios-de-educación-especial>
- SEP. (2013). *Historia de la Educación Especial en México.* México, D.F.: SEP. Consultado en <http://educacionespecial.sepdf.gob.mx/historiaeem.aspx>

Desigualdad socioeconómica y diversidad cultural en el discurso educativo sobre los jóvenes vulnerables

Ksenia Sidorova

Facultad de Ciencias Antropológicas/ UADY

Ubicando el problema práctico y de conocimiento

En esta ponencia busco explicitar los mecanismos de la construcción de los jóvenes como otros, que observo en el discurso educativo que se genera en el seno de un bachillerato orientado a la población joven de una zona urbana popular-marginada en Mérida, Yucatán. Si por vulnerabilidad se entiende “un conjunto de características no idiosincráticas que generan debilidad, desventaja o problemas para el desempeño y la movilidad social de los actores (sean estas personas, hogares o comunidades) y que actúan como frenos u obstáculos para la adaptación de los actores a los cambiantes escenarios sociales” (Rodríguez Vernoli, 2001: 18), podemos ubicar a estos jóvenes en la categoría de “vulnerables”. No obstante, si bien esta categoría describe su posición en la estructura social y su relación –reducida y/o desfavorable– con las oportunidades sociales, no muestra aquello que constituye su potencial, el cual en ciertas coordinadas teóricas se ha denominado como “activos” –para hacer referencia a “recursos materiales y simbólicos que permiten al individuo desenvolverse en la sociedad” (Filgueira, 2001: 8)–.²²⁶

En el lenguaje antropológico, podríamos recurrir al concepto de cultura –y en específico de cultura propia (Bonfil Batalla, 1991)– para referir aquellos “recursos” o elementos que definen la especificidad de un grupo humano, sus modos de vida, formas de pensar y relacionarse con otros grupos y su entorno natural, su creatividad y, con ella, su capacidad para construir su presente y potenciar un futuro²²⁷. Es cierto que en un contexto socioeconómico y cultural, caracterizado por la diversidad y desigualdad sociocultural, es común que estos elementos de la cultura a menudo no puedan ser movilizados: por ejemplo, porque se consideran “poco pertinentes” en el marco de la “estructura de oportunidades existente” (Katzman en Rodríguez Vernoli, 2001: 18) o bien son ignorados e invisibilizados en el discurso y la práctica social predominantes. Como resultado, la situación económica, social y cultural de los grupos “vulnerables” se mantiene; más aún, según Saraví (2009), en el caso de los jóvenes con la transición a la vida adulta la desventaja social tiende a aumentar.

²²⁶Se suele partir de una afirmación negativa en cuanto a los “activos” de estos grupos o, más específicamente, de su relación con la estructura de oportunidades: “los activos serían insuficientes, poco pertinentes o difíciles de manejar para aprovechar la estructura de oportunidades existente (Katzman, 2000; Katzman (editor), 1999; Katzman y otros, 1999)” (Rodríguez Vernoli, 2001: 18).

²²⁷Cabe recordar que para Bonfil Batalla la creatividad humana es producto únicamente de la cultura propia: “A partir de ella se ejerce la inventiva, la innovación, la creatividad cultural. Cultura propia, entonces, es capacidad social de producción cultural autónoma. Y no hay creación sin autonomía. Cada pérdida en el ámbito de la cultura propia es un paso hacia la esterilidad” (Bonfil, 1991: 52). Desde este ámbito de la cultura propia –y en especial, de la cultura autónoma–, pueden gestarse proyectos propios, incluyendo las propuestas que alteren la relación de poder desigual y de esta manera abran paso a otras opciones de ordenamiento social.

Se ha planteado que la educación es un factor de primordial importancia de movilidad social que permite precisamente ampliar los “activos” de las personas, contribuyendo a su desarrollo personal y profesional. En una zona popular-marginada, como es el sur de Mérida, Yucatán²²⁸, los jóvenes cuentan con limitadas opciones educativas, así como tienden a abandonar los estudios después de la secundaria²²⁹. Para subsanar esta desventaja social y evitar la situación de marginación escolar, la universidad pública local construye en 2009 un bachillerato para los jóvenes de la zona. Estos jóvenes, además de experimentar una situación económica vulnerable, han sido objeto de estigmas sociales, al ser representados, por ejemplo, por la prensa local, como vándalos, drogadictos y maleantes (Quiroz Carranza 2004; Quiroz Carranza, Díaz Medina y Mena Aranda 2009). En cambio, no ha recibido la misma atención la procedencia cultural de muchas de las familias que se han asentado en el sur y de las cuales provienen los jóvenes que allí habitan. Al respecto y retomando las ideas de Ruz, López Santillán señala: “De hecho, Mérida [y, agregaríamos, en especial, el sur de la ciudad] es considerada el ‘bastión’ de los mayahablantes pues es la localidad más poblada por este grupo” (López Santillán, 2006: 108).

Dicho esto, parece relevante plantear las siguientes preguntas: ¿Cómo son vistos los jóvenes por los profesores de su bachillerato? ¿Qué lugar ocupan las características socioeconómicas y culturales en la imagen construida? ¿Cómo inciden estas construcciones simbólicas en los procesos educativos que ocurren en el bachillerato? Uno de los posibles acercamientos a estas interrogantes es a través del estudio del discurso de aquellas personas quienes acompañan a los jóvenes en su proceso educativo. En el discurso, visto como una forma de acción social, capaz de reproducir pero también transformar la realidad social (Fairclough, 1999), podemos encontrar elementos simbólicos constitutivos del imaginario sobre los jóvenes que habitan en el sur de Mérida. Estos imaginarios, que pertenecen al orden del discurso, también son constitutivos de las relaciones y prácticas sociales tanto al interior como fuera del bachillerato. Detrás de las interrogantes planteadas, entonces, está la preocupación por entender el papel del discurso educativo en la reproducción y un posible cambio de los imaginarios y las prácticas sociales que configuran una realidad social desigual e excluyente, en la cual estos jóvenes constituyen tan solo uno de los grupos en una situación de desventaja económica, social y cultural. Parto de la premisa que sólo educación que reconozca al otro en su diversidad y complejidad y se fundamente en un diálogo intercultural es capaz de ofrecer no únicamente oportunidades para la inclusión de los jóvenes en la estructura ya instituida, sino también incidir en la modificación de esta estructura, contribuyendo a que sea más diversa, incluyente y justa.

Premisas conceptuales

El discurso como práctica constitutiva de la realidad social

²²⁸En el sur de la capital yucateca se encuentra la mayor proporción de colonias y fraccionamientos populares y marginados, su infraestructura es insuficiente y en muchos casos precaria. Por contigüidad esta zona ha sido caracterizada como insegura, violenta, contenedora de grupos problemáticos e, inclusive, peligrosos. Ha sido también objeto de proyectos de desarrollo, entre ellos el bachillerato al que hago referencia en este trabajo.

²²⁹Esta situación no es privativa del sur de Mérida, aunque quizá se expresa con mayor agudeza en este tipo de contextos urbanos. Los datos censales (ver el II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005 en IMJ, 2008), enseñan que pocos jóvenes mexicanos logran cursar estudios superiores (15 de cada 100); uno de los antecedentes de esta situación es el proceso de abandono de la escuela que ocurre durante la etapa correspondiente a la educación media superior. Se observa que los niveles de deserción escolar son particularmente altos entre los jóvenes de 15 a 17 años: el 37.2% de la deserción ocurre a esta edad (II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005 en IMJ, 2008).

Según Fairclough, más que “discurso” existen “discursos”; cada discursorepresenta “[a] way of signifying experience from a particular perspective” (Fairclough, 1999: 135)²³⁰. Esta representación discursiva de experiencia no pertenece únicamente al “mundo de las ideas”; es decir, no se trata de un proceso intramental, puesto que tiene referentes e impactos determinados en la realidad social histórica concreta. En este sentido, el discurso constituye un tipo de práctica social.

Esta forma de concebir el discurso tiene una serie de implicaciones. Fairclough abunda al respecto: “Viewing language use as social practice implies, first, that it is a mode of action (Austin, 1962; Levinson, 1983) and, secondly, that it is always a socially and historically situated mode of action, in a dialectical relationship with other facets of ‘the social’ (its ‘social context’) – it is socially shaped, but it is also socially shaping, or constitutive” (1999: 131)²³¹. Es decir, el lenguaje en uso, como toda práctica social, surge en un contexto social dado; su relación con este contexto –las normas, valores y reglas que lo configuran–, puede ser doble: el discurso puede ser instrumento de la reproducción de lo dado/ establecido, pero también instigar a su modificación o transformación radical.²³²

Al mencionar lo anterior, estamos en condiciones de trazar un paralelo entre esta postura, propia del análisis crítico de discurso, y la idea de Castoriadis, según la cual la sociedad o más bien lo histórico-social se instituye a través de una dialéctica entre lo imaginario social y lo imaginario radical, siendo el primero responsable del mantenimiento del orden establecido, mientras que el segundo atenta contra lo dado y lucha por instituir un conjunto de significaciones nuevas que revertirían el discurso y la praxis social establecidos.

Castoriadis atribuye un papel importante al lenguaje en esta tarea de la transformación social. Según él, el lenguaje está permanentemente abierto a una transformación de las significaciones (Castoriadis, 2007: 345).²³³ La pregunta que podemos plantearnos es ¿qué está detrás de la transformación de las significaciones?, ¿a qué obedece el deseo y la lucha por des-naturalizar lo establecido y proponer una forma nueva/otra de la institución social? Fairclough sostiene que “language is a material form of ideology, and

²³⁰ “[un] modo de significar experiencia desde una perspectiva particular” (traducción de la autora)

²³¹ “Ver el uso del lenguaje como práctica social implica, primero, que es un modo de acción (Austin, 1962; Levinson, 1983) y, segundo, que es siempre un modo de acción social e históricamente situado, en una relación dialéctica con otras facetas de ‘lo social’ (su ‘contexto social’) – está moldeado socialmente, pero también moldeador o constitutivo de lo social” (traducción de la autora).

²³² Fairclough reafirma lo anterior al señalar que “Language use is, moreover, constitutive in both conventional, socially reproductive ways, and creative, socially transformative ways, with the emphasis upon one the one or the other in particular cases depending upon their social circumstances (e.g. whether they are generated within, broadly, stable and rigid, or flexible and open, power relations)” (1999: 131). (“El uso de lenguaje es, más aún, constitutivo en dos sentidos: convencionales, socialmente reproductivos, y creativos, socialmente transformadores, con un énfasis en unos u otros en casos particulares, dependiendo de sus circunstancias sociales (e.g. si se generan en el marco de relaciones de poder ampliamente estables y rígidas, o flexibles y abiertas)” (traducción de la autora).)

²³³ Respecto de la relación del lenguaje con la significación afirma:

En efecto, el lenguaje en tanto sistema tiene como propiedad esencial la de no agotarse en su estado sincrónico, la de no ser jamás reductivo a una totalidad cerrada de significaciones fijas, determinadas, disponibles, sino de contener siempre un plus eminente y constantemente inminente, el estar siempre sincrónicamente abierto a una transformación de las significaciones. Una palabra es una palabra, “tiene” una significación o se refiere a una significación únicamente si puede adquirir otras, si puede referirse a otras significaciones, pues en caso contrario no sería una palabra, sino, en el mejor de los casos, símbolo de un concepto matemático [...]. En tanto sistema, un lenguaje es impensable como pura sincronía; únicamente es lenguaje en tanto su propia transformación incesante encuentra en sí mismo sus recursos, tal como es “en un momento dado”. Únicamente así, por ejemplo, el lenguaje hace posible, con los medios “adquiridos”, un discurso distinto, permite un uso inhabitual de lo habitual, saca a la luz la originalidad en lo que, aparente y realmente, arrastra por doquier, que en su prostitución universal puede siempre encontrar una virginidad intacta (Castoriadis, 2007: 345).

language is invested by ideology”(1999: 73)²³⁴. Nuevamente, observamos una estrecha relación entre el discurso y las estructuras de la sociedad, misma que puede desarrollarse en los dos sentidos ya indicados. En palabras de Fairclough, “The relationship of discourse to such extra-discoursal structures and relations is not just representational but constitutive: ideology has material effects, discourse contributes to the creation and constant recreation of the relations, subjects (as recognized in the Althusserian concept of interpellation) and objects which populate the social world” (1999: 73)²³⁵.

En otras palabras, detrás de todo discurso se encuentra una posición. Esta posición puede ser ideológica, relacionada con los intereses de los grupos en el poder, aunque quiera negarlo²³⁶. También puede representar las voces de resistencia y ser un arma de quienes están al margen del poder pero buscan lograrlo. En estos casos, quizá, invirtiendo el concepto de ideología en el sentido que le atribuye Villoro (1985)²³⁷, podemos hablar de un discurso utópico, interesado en instituir una nueva realidad, un orden otro²³⁸. El interjuego instituido-instituyente, ideología-utopía y sus diversas configuraciones están implícitos en los discursos educativos, como los tratados en esta ponencia.

Mecanismos de la construcción de otredad

Lo que busco en los discursos de los profesores del bachillerato son, en términos de Boivin, Rosato y Arribas (2004), los “mecanismos de la construcción de otredad”. Asumo que estos mecanismos operan en los diversos órdenes del discurso, tanto científico, como político, mediático y cotidiano; en cuanto a la otredad, la entiendo como una compleja red de elementos y dimensiones, constitutiva de la condición cultural de todo ser humano, misma que se conoce/ se hace explícita/ de de vela y se experimenta por medio del contacto o relación entre personas pertenecientes a grupos culturales distintos.²³⁹ Entonces, la otredad es

²³⁴“el lenguaje es una forma material de ideología; y el lenguaje está investido de ideología” (traducción de la autora)

²³⁵ “El vínculo del discurso con tales estructuras y relaciones extra-discursivas no es solamente representacional sino constitutivo: la ideología tiene efectos materiales, el discurso contribuye a la creación y la constante recreación de las relaciones, sujetos (como se reconoce en el concepto althusseriano de interpelación) y objetos que pueblan el mundo social” (traducción de la autora).

²³⁶ Al respecto Fairclough señala: “Ideology works, as Althusser reminds us, by disguising its ideological nature. It becomes naturalized, automatized – ‘common sense’ in Gramsci’s terms. Subjects are ideologically positioned as independent of ideological determination. Yet subjects are contradictorily positioned, and when contradictory positions overlap they provide a basis for awareness and reflexivity, just as they lead to problematize and change” (1999: 82). (“Ideología funciona, como Althusser nos recuerda, disfrazando su naturaleza ideológica. Se vuelve naturalizada, automatizada – ‘sentido común’ en términos de Gramsci. Sujetos están ideológicamente posicionados como si fueran independientes de la determinación ideológica. Sujetos, empero, están contradictoriamente posicionados, y cuando las posiciones contradictorias se cruzan, proveen una base para la toma de conciencia y reflexividad, así como llevan a problematizar y cambiar” (traducción de la autora).)

²³⁷ Según Villoro, se definirían como ideológicas un conjunto de creencias compartidas por un grupo social que son insuficientemente justificadas y cumplen la función social de dominio, favoreciendo la conservación del poder del grupo hegemónico (1985: 28-29). El autor agrega que para que las creencias injustificadas puedan cumplir la función de dominio se recurre a un procedimiento de engaño u ocultamiento, el cual denomina la “mistificación”.

²³⁸ Si partimos de la hipótesis que la ideología y la utopía son dialécticamente opuestas, tendremos que la utopía, en oposición a la ideología, refiere un conjunto de creencias que cumplen una función social especial: “desmistifican” (desenmascaran los vicios del orden existente y de las creencias ideológicas que los ocultan)–proponen un modelo (proyecto) de sociedad alternativo al existente.

²³⁹ Al formular esta definición, me apoyo en lo planteado por Krotz (1994) sobre la condición cultural del ser humano. Según este autor,

Un ser humano reconocido en el sentido descrito como otro no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades “naturales” como tal, sino como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido a una forma de vida diferente de otras – todo esto significa también, como resultado y creador participe de un proceso histórico específico, único e irrepetible. En esto no se trata de una sencilla suma de un ser humano y su cultura o de una cultura y sus seres humanos. Al divisar a otro ser humano, al

una noción “relativa”, cuya forma y contenido –en cuanto construcción simbólica–son funciones de la relación –y las condiciones de la relación– a través de la cual esta noción se construye.

Boivin, Rosato y Arribas (2004) ubican tres mecanismos de la construcción de otredad. El primero – “la construcción del otro por la diferencia”– encuentra su máxima expresión en el pensamiento evolucionista del siglo XIX, aunque no desaparece por completo en algunos discursos contemporáneos. Dos operaciones que lo caracterizan –“a) desplazamiento desde el presente al pasado; b) descarte progresivo de adquisiciones culturales” (Boivin, Rosato y Arribas, 2004: 32)– producen una imagen del mundo del otro como un mundo “sin”: sin ciertas instituciones, sin bienes, etcétera; a esta falta de completitud se agrega la acusación de la carencia del orden, puesto que la vida de estos grupos se muestra ante el observador como confusa e indistinta.²⁴⁰

El segundo mecanismo –la “construcción del otro por la diversidad”– caracteriza las corrientes funcionalista y estructuralista en la antropología; desde su óptica, todas las culturas son completas, aunque los rasgos – instituciones, prácticas, costumbres, formas de pensar y de vida– son distintos a los de la cultura del observador. Según Lévi-Strauss, “Cada cultura representa un caso único al que es preciso consagrar la más minuciosa de las atenciones para poder, en principio, describirla, y a continuación tratar de comprenderla” (en Boivin, Rosato y Arribas, 2004: 70).

Así, lo que esta forma de relacionarse con la otredad permite observar es la existencia de distintas lógicas culturales constituidas por elementos finitos, dotados de significaciones específicas. Estos elementos, significados y lógicas que permiten hilarlos, constituyen el objeto de interés del observador, el cual a su vez, al conocer al otro, “des-naturaliza” su propia forma de vida para darse cuenta que ésta también es un sistema cultural posible entre tantas otras variaciones sistémicas.²⁴¹

El tercer mecanismo es la “construcción del otro por la desigualdad”, característico de la teorización en el seno de la antropología marxista. En esta perspectiva el otro es producto de una relación desigual que determina o incide en aquello a lo que el otro tiene acceso y el sentido que da a su existencia, los objetos culturales, instituciones y relaciones con otros grupos –en particular, aquellos que se encuentran en el poder–, en las cuales participa en términos de subordinación/ desigualdad. Por lo mismo, el vínculo Nosotros-Otros es el elemento nuclear de esta forma de construcción/ comprensión/ explicación de la otredad.²⁴²

producto material, institucional o espiritual de una cultura o de un individuo-en-sociedad, siempre entra al campo de visión en conjunto de la otra cultura y cada elemento particular es contemplado dentro de algo integrado sin tensiones –y, al mismo tiempo, concebido como su parte integrante, elemento constitutivo y expresión (Krotz, 1994: 9).

²⁴⁰Boivin, Rosato y Arribas resumen cómo opera este mecanismo de la siguiente manera:

Podemos sintetizar diciendo que la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletitud; confusión total o parcial. En la situación de otredad más ajena de Nosotros, ésta deviene la antítesis de aquel: *desprovisióny desorden*. Así, la labor del antropólogo [y cualquier otro individuo que adopta el lente evolucionista] se despliega en el sentido del *con* (presencia) al *sin* (ausencia), del más al menos y del *Orden* (claridad) a la *Indistinción* (confusión) (1999: 33).

²⁴¹ El alcance de esta perspectiva –frente al enfoque evolucionista– consiste en el intento de evitar la imposición de la mirada propia, la cual peligra con crear relaciones de desigualdad, que surgen “cuando la noción de diversidad reconocida por ambas partes, es sustituida en una de ellas por el sentimiento de su propia superioridad, fundado sobre relaciones de fuerza” (Lévi-Strauss en Boivin, Rosato y Arribas, 2004: 71).

²⁴²En términos de Boivin, Rosato y Arribas,

El Nosotros no sólo se apropia de algo sino que, además, participa activamente y a veces de modo determinante en la conformación de los atributos del “otro”. Los atributos del “otro” son coproducidos por la *relación* Nosotros-Otros.

En los discursos educativos que presentaré a continuación podemos ubicar algunos rasgos de los tres mecanismos, aunque éstos no agotan los modos de representar a los jóvenes como otros. Antecedentemente brevemente cómo fue en inicio del bachillerato, en el que se crean los discursos a tratar.

El proyecto educativo: los inicios

Con el afán de atender a los jóvenes del sur de Mérida, Yucatán y de las comunidades aledañas y promover su desarrollo, la universidad pública local funda en 2009 un bachillerato, orientado a ofrecer una educación pertinente y de calidad a los jóvenes de la zona mencionada. Su propuesta se encuentra en sintonía con el modelo educativo de la universidad que lo crea, que tiene como propósito y uno de sus valores principales la educación humanística integral del alumnado, bajo el enfoque por competencias. Adicionalmente, el bachillerato posee como uno de sus objetivos facilitar el desarrollo de la comunidad y que los jóvenes puedan convertirse en aquellos que serán sus protagonistas; para ello se agregan al currículo materias relacionadas con el desarrollo comunitario; en su marco los jóvenes participan en los proyectos sociales existentes en la zona, así como diseñan y llevan a cabo sus propios proyectos.

La puesta en funcionamiento del bachillerato no ha sido exenta de algunos problemas; en la primera generación hubo un alto índice de deserción. Los maestros afirman²⁴³, por un lado, que los estudiantes presentaban un número considerable de problemas académicos, personales y familiares; por otro lado, reconocen que trabajar con los jóvenes de esta zona urbana fue una experiencia nueva, puesto que no conocían el “Sur”, aunque tenían una serie de preconceptos, por lo general negativos, que compartían con otras personas²⁴⁴.

Al encuentro con los jóvenes y el reconocimiento de sus cualidades le siguió un ajuste en la forma de trabajar que facilitara su avance académico. En este proceso, algunos estudiantes fueron dados de baja (por razones académicas), otros abandonaron el proyecto por su cuenta, y otros más “sobrevivieron”²⁴⁵. En la actualidad el problema de deserción ya ha sido solucionado; asimismo se observa una convivencia positiva y de colaboración entre los integrantes del bachillerato. No obstante, sigue abierta la interrogante de cómo son vistos los jóvenes por los profesores de este proyecto educativo y hacia dónde se orienta la formación que ofrece la escuela.

El mecanismo de construcción por la desigualdad consiste en encontrar en el “otro” no algo totalmente distinto ni algo que tenga igual sentido, sino una misma relación, encontrar en el “otro” una estructura común que está presente siempre, de modo distinto, en toda relación social (2004: 104).

²⁴³Los testimonios de los maestros que se presentan en este trabajo fueron recabados a través de las entrevistas grupales con los profesores del bachillerato durante el período de agosto a octubre de 2011, por un grupo de investigadoras de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY (Roxana Quiroz Carranza, Astrid Karina Rivero Pérez, Carmen Castillo Rocha y la autora de esta ponencia), durante de la fase colectiva del trabajo de campo en el marco del proyecto de investigación sobre las construcciones simbólicas de “ser joven” y la “vida feliz” en el sur de Mérida, Yucatán. Durante esta misma fase, en febrero de 2012, se aplicaron cuestionarios a los estudiantes del bachillerato, enfocados en los temas de los proyectos individuales de Roxana Quiroz Carranza, Astrid Karina Rivero Pérez y la autora, que se desprenden del proyecto colectivo y abordan aspectos específicos, como derechos humanos, redes personales y, en el caso de la autora, la construcción de los estudiantes como sujetos cognoscentes. La construcción del objeto empírico de proyectos individuales se apoya en la información recabada de forma colectiva (entrevistas a los profesores y cuestionarios a los estudiantes) e individual (en el caso de la autora, a través de la observación etnográfica e historias de vida).

²⁴⁴La responsable del área de orientación y tutorías decía: “Cuando llegamos, nos pensábamos encontrar una población difícil, en el sentido que además que todo el mundo te decía: ‘Vienes al sur’, y te imaginabas a un niño vándalo, terrible, violento, agresivo, y cuando llegas te das cuenta que no es así.”

²⁴⁵“Sobreviviente” es un término *emic* que utilizaban los estudiantes de la primera generación para referirse a quienes permanecieron en el bachillerato desde el primer semestre y al momento del trabajo de campo se encontraban cursando el último año del bachillerato.

Tres discursos – tres modos de la construcción de los jóvenes como otros

El discurso de las carencias y el deseo de la superación

El *leitmotiv* del discurso de los maestros de distintas áreas académicas y la responsable del área de orientación y tutorías es la carencia académica y la problemática socioeconómica y familiar de sus estudiantes. La imagen que se construye posee los siguientes rasgos:

a) en cuanto al nivel socioeconómico:

Tenemos gente de bajos recursos económicos, muy muy muy o sea muy muy muy bajos recursos económicos y tenemos [también] gente de un recurso económico normal.

... el problema en ocasiones es que nos encontramos que no hay dinero para venir, hay niños que no tienen dinero para venir a la escuela, no tienen dinero para el camión o viven tan lejos que también eso les afecta...

... muchos niños no vienen bien alimentados porque a lo mejor en casa no hay lo suficiente alimentación y de repente pasan muchas horas acá y tampoco tienen tanto dinero...

b) en cuanto al nivel académico:

La realidad es que sí vienen con un nivel muy bajo, en el caso del bachillerato el nivel de exigencia sí es muy alto, sí se les está exigiendo mucho. Yo creo que los alumnos no están acostumbrados a hacer tareas en secundaria y te lo platican ellos: “Es que yo no hacía...”.

c) en cuanto a la problemática familiar y del entorno:

Yo hasta donde voy escuchando con los compañeros, había casos de violaciones tanto a niños como a niñas, problemas de alcoholismo en la familia, problemas económicos, una situación familiar, una estructura familiar disfuncional a veces. Padres divorciados, se volvían a juntar, convivían con diferentes hermanastros, más las zonas; [en] las zonas de dónde venían estos muchachos había problemas de vandalismo, drogadicción y una falta de seguridad.

d) específicamente en cuanto a la falta del apoyo familiar:

... si no hay desintegración familiar, es la falta de apoyo en casa[...]. En casa el alumno no encuentra apoyo porque al platicar con los papás, muy pocos son quienes les dan chance. Ven el estudio como una pérdida de tiempo: “En vez de estar estudiando, tu pudieras estar trabajando”, o en el caso de las niñas pudieran estar ayudando aquí en la casa.

En la imagen que se va conformando encontramos elementos que destacan la desigualdad, aunque también está presente la idea del desorden y carencia de ciertos valores (como unión familiar, centralidad de la escuela). No todo, empero, son carencias; los maestros ubican varios rasgos a favor de los jóvenes. El primero de ellos es la motivación y el deseo de superarse: “El muchacho, al contrario, está motivado para estudiar, le interesa, quiere salir adelante, la mayoría le platican y quiere estudiar una carrera universitaria, quiere llegar a licenciatura”. El segundo son las cualidades personales de los estudiantes y el trato agradecido que los docentes han recibido de ellos:

Son muy naturales, muy buenos chicos, yo he trabajado en escuelas particulares y la verdad pueden tener dinero, pueden tener muchas cosas, pero lo que tienen los chicos de acá vale oro. Porque son muy honestos,

te dicen las cosas porque realmente lo sienten. Y considero que existe un respetotanto entre compañeros, entre maestros, entre todos, eso sí la verdad se da.

La verdad no sólo entre ellos, hasta entre los maestros, ellos aprecian lo que los maestros hacen y te lo agradecen, porque si comparamos la forma en que das clases en una [escuela] particular, que los alumnos ni caso te hacen a veces, aunque lleves el mejor material simplemente no les interesa, para qué, en cambio ellos sí, siempre muestran su aprecio y como que tratan a veces de impresionar a los maestros con sus acciones y eso es bonito.

Qué veo en cuestión de su comportamiento, en general la verdad al menos aquí yo siento que son muy nobles, ni siquiera me he topado con chicos que sean groseros, relajistas pueden ser pero yo siento que no groseros...

De allí, tenemos una construcción en la cual los jóvenes son, primeramente, unas personas “sin”: sin buenos antecedentes académicos, sin bienestar familiar –y, aunada a éste, la falta del apoyo y comprensión de la importancia de la escuela por parte de los familiares–, sin bienestar económico, siendo los primeros dos rasgos, comúnmente, la función del tercero. En segundo lugar, a pesar de las carencias, los jóvenes son representados como excepcionalmente “buenos” (“naturales”, honestos”, “nobles”, “siempre muestras aprecio”). En esta caracterización encontramos cierta idealización de los estudiantes como carentes de vicios que pudieran tener los jóvenes “con” –que “pueden tener dinero” o “muchas cosas”–; esta cualidad “natural” “vale oro”.

Ante esta representación, los maestros han procurado no enfatizar los múltiples “sin” y no “pobretear” a los estudiantes; en cambio, han tratado de generar relaciones de amistad y confianza, ayudar, motivar, acompañarlos en su proceso académico y personal.²⁴⁶ Aún así, un trato diferencial hacia los jóvenes persiste: el plan de estudios incorpora áreas inexistentes en otras preparatorias; existen programas especiales orientados a subsanar los problemas que el personal del bachillerato ubica en los jóvenes.²⁴⁷

En general, los maestros reconocen el error de haber valorado negativamente a los jóvenes en un inicio –“Etiquetamos mucho a los muchachos, como si fueran malos estudiantes, malos muchachos”–, pues se dieron cuenta, según explicaba uno de los profesores, que lo “negativo” estaba en el contexto del que provenían y que, por tanto, “no era su culpa [de los jóvenes]”. Ante ello, los maestros asumieron “un reto enorme [que era] tratar de sacarlos adelante, tratar de volverlos a encaminar al estudio”. A su vez, los jóvenes se comprometieron con el cambio académico y personal.²⁴⁸

²⁴⁶ Así lo expresa la responsable del área de orientación y tutorías: Entonces sí fue esta parte de decir y de no pobretearlos, que era la parte más importante que siempre acordamos en este departamento. En este departamento no hay “pobres”, acá y de repente hay gente que tiene el celular mejor que tú, en este departamento no hay pobres, acá todos son exactamente iguales, hay que tratarlos de esta forma y creo que esto funcionó mucho, en el sentido de no decir: “pobrecito, no tiene papá”, etcétera. Buscamos que nos vieran como gente a las que puedes confiar y acercarte y que nos vean como unos amigos, unas amigas, alguien que pudiera ayudarlos en el momento que lo requieran. Lo hemos logrado con bastantes, algunos pues bueno tendrán sus propias formas de ser.

²⁴⁷ La responsable del área de orientación y tutorías abundaba al respecto: Hemos hecho muchas cosas en el aspecto de la salud mental, trabajamos drogadicción, trabajamos alcoholismo, trabajamos sexualidad, empezamos a trabajar un poco de salud comunitaria de tal forma que también ellos, cómo pudiéramos ayudar a la comunidad con respecto a la salud, sobre todo al aspecto de la higiene, algo tan sencillo como ponerte un desodorante o algo así, y esto de la salud física que pudiera ser la alimentación [...] Yo sé que la universidad tiene muchos planes para acá, para traer también cosas a ellos para salir adelante.

²⁴⁸ Según uno de los profesores, los treinta y cinco “sobrevivientes” de la primera generación ... mostraron un interés por cambiar su personalidad de una forma positiva, de querer comprometerse más, aprendieron a trabajar en equipo, aprendieron a seguir unas

El discurso que celebra este proceso de subsanar las carencias y aprender a ser personas que a pesar de las condiciones desfavorables, podrían incorporarse a otras instituciones sociales, incluyendo la universidad, y además tendrían las herramientas para mejorar su entorno, se relaciona estrechamente con las prácticas sociales distintivas del bachillerato. Éstas se dan, por ejemplo, en el marco de las materias del eje de Formación integral, entre ellas Resiliencia, que se encaminan al desarrollo de estas capacidades personales y sociales (salir adelante a pesar de las adversidades); y las del eje comunitario, que se orientan al conocimiento de la comunidad y sus problemáticas, y promueven la construcción de las competencias para emprender las acciones de diagnóstico e intervención social. Se “corrige” así el curso de las vidas de los jóvenes, “alineándolo” con lo “esperado” socialmente, y se agrega un “plus”: un sujeto así puede beneficiarse de su entorno, pues actúa en pro de su mejora –está comprometido con el cambio y posee las herramientas para (intentar) lograrlo–.

El discurso de la igualdad

El *leitmotiv* del segundo discurso, menos común que el anterior, es la idea de la igualdad ya no solamente de trato hacia los estudiantes (que observamos en el primer discurso); se afirma la igualdad *de facto* de estos jóvenes, que se construye al centrar atención en el mérito o cualidad personal que poseen, no en su condición socioeconómica. Por lo tanto, en este discurso los estudiantes aparecen como cualesquiera otros jóvenes de otras zonas de la ciudad. Los maestros que lo sostienen consideran que no hay que discriminarlos –inclusive, si fuera positivamente– como lo hacen, al parecer, autoridades universitarias. Al hacerlo, “confunden el objetivo del proyecto” y los jóvenes, en vez de incorporarse plenamente a la universidad, se convierten en una especie de otros dentro de ésta:

[En el aula] Nunca he visto que haga énfasis en esta característica [socioeconómica], que se supone que es parte del perfil de ingreso; sin embargo, sí he sentido que viene más de arriba por así decirlo. El discurso tratando de que no se sientan así, hace que más se sientan así. El decirles: “Ustedes no se sientan diferentes, ustedes son parte de aquí, no hagan caso”. Ellos están en esta zona pero no quiere decir que sean diferentes...

El problema de aquí viene por una cuestión de discurso más que nada y las propias autoridades hasta cierto punto. [...] La gente que no ha tenido contacto directo con [la escuela] empieza a decir: “No, que [...] es algo diferente porque ahí son diferentes”. Creo que hasta que no llegan y tienen el contacto directo con los muchachos se dan cuenta que es igual. [...] No son cosas de aquí, es un problema nacional, no ves nada diferente. También esta cuestión de la pobreza, es una cuestión personal, se presta a otros espacios, es más diversa la gente que entra.

Considero que a veces por hablar de [...] que es una escuela que se hizo para la gente de escasos recursos, tal vez, el alumno siente un poquito ... de “nosotros los pobres, ustedes los ricos”, y sentían ... “¿Por qué nos están tratando así, si soy igual?”, en algunos casos. [...] y pues como que les hirió un poquito ese aspecto. Al menos con la primera generación yo estuve diciendo: “No lo tomen así, son cuestiones políticas, gubernamentales.”

normas, que hay que seguir algunas normas, que forman parte de una institución y hay normas, y también la sociedad les va a dictar ciertas normas y no se trata de ir en contra de ellas, sino de finalmente si uno quiere estar ahí, tiene que aprender a respetarlas. Aprendieron a desarrollar nuevos actos de estudio, de pronto verlos leyendo en la biblioteca, se quedaban más tarde, te interceptan de pronto en el pasillo y te preguntan algo de la asignatura...

Un maestro apuntaba a la existencia de un “mensaje global” que no es solamente discursivo, sino que está implícito en el programa mismo del bachillerato:

... el mensaje global como que, por ejemplo, aquí se trabajará violación, drogadicción y embarazo prematuro y en [otras preparatorias universitarias] se trabaja *bullying*, no sé, otros temas, aquí son las temáticas de la pobreza por ejemplo, y ahí es la temática del desarrollo, lo social o intelectual, otras cosas. Yo creo que por ahí va...

En su práctica docente los maestros citados manifiestan ser coherentes con su modo de ver a los jóvenes, creando relaciones incluyentes e igualitarias:

La parte económica, por lo menos, no ha aflorado y como yo llevo mis clases, al contrario, se nos recomienda que seamos nosotros sensibles a la situación, que no metamos, por ejemplo, yo no abordo temáticas que podrían resultar incómodas para los alumnos y no digo “ustedes pueden” sino “todos podemos” y con el ejemplo los sacamos. No es una comparación sino una exaltación, “Ven que todos pudimos, un aplauso para todos”. No se habla de la diferencia sino qué cosas tenemos en común y que cosas hacemos bien, todos.

Concluyendo, la igualdad que afirman los creadores del segundo discurso está basada en el reconocimiento de una identidad supuesta de todos los jóvenes; para construirla los profesores disminuyen el papel del contexto en la construcción de los estudiantes y privilegian su “calidad humana”, tal y como lo explica uno de los maestros:

... y yo pienso que ese lugar, específicamente el sector sur, yo creo que más que nada son estereotipos que la gente le ha dado, porque yo considero que lo mismo de una persona que vive en el norte, en el sur o en el poniente, puede ser buena o mala persona o puede dedicarse a algo [...] con este programa que implementaron en la universidad y creo que con estas acciones podemos dar a conocer que el sur no es como lo pintan como lo que dicen. Creo que eso es lo más importante, saber que no importa de qué sector de la ciudad vengas o vivas o dónde estudies, sino es la calidad que tengas como persona en tu lugar y la trascendencia ahora que tú des. [...] al menos sé que los del sur también tienen la misma oportunidad que todos, eso es lo más importante.

Dicho esto, los jóvenes del sur ya no aparecen en este discurso como “otros”; es un discurso que se pronuncia en contra de las construcciones de los jóvenes por la diferencia y la desigualdad. Con ello, empero, no logra caracterizar plenamente a los estudiantes, cuya imagen sigue siendo parcial en este discurso educativo de la “igualdad”. El tercer discurso ayuda a ubicar esta parcialidad y se erige como un discurso otrofrente los demás discursos.

El discurso de la diversidad cultural y conocimientos propios

Este discurso, el menos presente de los tres, destaca como distintivo en el caso de estos jóvenes su origen cultural, mismo que es visto como la fuente de su riqueza cognitiva y sus cualidades personales y sociales valiosas: son jóvenes solidarios, colaborativos, así como poseen conocimientos de la cultura maya. Frente a uno de los profesores quien afirmaba que en el bachillerato no han “tenido un enfoque hacia lo que es la cultura maya específicamente como tal”, el maestro del idioma maya enfatizaba que la lengua “maya así se considera [aunque] las ponen para los dos últimos semestres para tener un inicio hacia la cultura maya.” Así,

por ejemplo, a diferencia del inglés –que se ofrece a modo de materia obligatoria a partir del primer semestre– la lengua maya es optativa y sólo se da en el último año del bachillerato.²⁴⁹

A pesar de lo secundario y a veces folklórico que se torna el tema de la cultura maya, el maestro de este idioma reconoce el origen maya de algunos de los estudiantes²⁵⁰ y, por lo mismo, siente que culturalmente los estudiantes de este bachillerato se distinguen de los alumnos de otras preparatorias de la universidad u otras escuelas que conoce. La diferencia de éstos, entonces, no se circunscribe a la desigualdad socioeconómica, sino también a la riqueza y a la vez estigmatización cultural. El profesor explicaba:

... desde que me dijeron, yo tenía interés muy especial por venir acá, sabiendo todo lo que se dice del sur, para mí, de veras, es como un gusto venir acá, porque yo creo que ... son los estigmas, a veces pasa también con la gente mayahablante. A veces la gente mayahablante o la gente maya lo asocian con cosas muy negativas. Que si es el que no lee, que si es al que lo engañan siempre por el político, sabemos que siempre se han aprovechado de las personas indígenas, en este caso mayas. [...] Tengo muy especial interés por trabajar en esta zona porque siento que se puede cambiar las cosas, las ideas que se tienen, sabemos, todos lo sabemos de que muchas de ellos vienen con familias de problemas económicos, ese tipo de vocabulario. Que el papá no tiene el respeto hacia el hijo, que el hijo hacia el papá. Yo siento que los que quieren entrar acá es porque quieren cambiar, quieren dejar a un lado ese estigma o ese pensamiento, mal pensamiento y malas ideas que Mérida tiene hacia el sur. Yo por eso quiero trabajar con ellos y tratarlos de la misma manera y hacerles ver que ellos tienen un valor muy grande de lograr demostrar lo que son ellos, cómo son... Porque ellos se reconocen “soy de la cultura [maya], pero no hablamos”. Trabajar un poco eso, yo creo que son unas personas que pueden aportar más, sobre todo más en la cultura maya, hacerles ver de esa grandeza, de ese tesoro que ellos tienen. Son tal vez la esperanza de que ellos difundan también esto de la lengua maya que es una ... de las cosas que me gusta trabajar, jóvenes que promuevan la cultura maya.

Observemos en este discurso el reconocimiento de los estereotipos negativos relacionados con la cultura maya y sus portadores y la necesidad de revertir estos estereotipos a través del empoderamiento cultural. La referencia a la cultura maya a través de los vocablos “grandeza”, “tesoro” y “esperanza” indica que este maestro posee una convicción firme de que en ella está la clave para el cambio de la imagen y de la realidad de las personas mayahablantes. No es negando su origen cultural, sino aprovechando los elementos culturales que poseen cómo los jóvenes del bachillerato pueden re-apropiarse de la cultura de origen de sus padres y abuelos, así como promover la identidad del pueblo maya en el afán de cambiar la situación de la discriminación, invisibilización y desprestigio.

Dicho esto, con el reconocimiento del origen cultural de muchos de los estudiantes del bachillerato, visibilizamos no solamente debilidades, sino también sus fortalezas a nivel cognitivo, valorativo y conductual. La colaboración entre pares, el respeto hacia los adultos, la solidaridad y la reciprocidad son

²⁴⁹Otros espacios en los cuales observé un interés por la cultura maya, fueron las clases del desarrollo artístico con el tema de la cultura en Yucatán, un festival organizado a modo de proyecto integrador de varias materias, y la celebración del Día de los muertos, durante la cual se realiza un concurso de los altares.

²⁵⁰Los cuestionarios aplicados en todos los grupos del bachillerato mostraron que el 61% de los jóvenes tiene parientes (abuelos, padres, tíos, algunos hermanos) mayahablantes. No obstante, es mínimo el porcentaje de los estudiantes (4.4%) que hablan maya, mientras que un porcentaje ligeramente mayor (16%) corresponde a aquellos jóvenes quienes la entienden. En las historias de vida que realicé (de marzo a junio de 2012) pude confirmar que la mayoría de los sujetos de estudio –integrantes de la primera generación quienes habitaban en el sur de Mérida– tenían familiares (padres y/o abuelos) mayahablantes.

algunos de los rasgos característicos de la socialización en las familias mayas²⁵¹. A su vez, a nivel de conocimientos y saberes, ubicamos conocimientos “tradicionales” que pueden dialogar con los académicos. Particularmente, los maestros del área de ciencias naturales destacan el conocimiento de la flora y la fauna locales que poseen los jóvenes²⁵². A ello se agregas su facilidad para aprender maya.²⁵³

En este fortalecimiento de los elementos de la cultura maya parece importante trabajar en el marco del programa del bachillerato. Si no se realiza este trabajo, los elementos de la cultura maya son cada vez más invisibilizados y en el contexto urbano peligran con desaparecer. Al realizar las historias de vida, encontré casos de jóvenes quienes, en un primer momento, no reconocían que en sus familias se hablaba maya, ni se mostraban especialmente interesados por aprenderla. Algunos minimizaban el valor de la medicina tradicional que se utilizaba en sus casas: un joven recalca que los remedios que preparaba su madre servían “sólo para enfermedades comunes” (gripes, dolores estomacales), algo que no le parecía demasiado importante. Esta desvalorización de los saberes propios se observa en el caso de un padre agricultor quien le decía a su hijo estudiante: “nosotros somos ignorantes”.

Los casos como los anteriores se presentan en el bachillerato, el cual no ha tomado una posición firme en cuanto al papel que le debe atribuir a la cultura maya. No obstante, tiene la oportunidad de trabajar en pro del empoderamiento cultural, revalorizando la riqueza cultural de la zona sur de la capital yucateca y visibilizando los elementos de esta cultura en el programa de estudios, el discurso y las prácticas educativas cotidianos.

Hacia un encuentro de discursos y una ampliación/ modificación de las prácticas educativas

En esta ponencia presenté tres discursos que encuentro al interior del bachillerato creado en una zona urbana popular-marginada para los jóvenes vulnerables. Las ideas que los rigen –las carencias a la par con una “bondad” excepcional, la igualdad, la presencia de la cultura maya y conocimientos propios– privilegian diversos aspectos que puestos a dialogar pueden ofrecer una imagen más completa y compleja de estos jóvenes, la cual se torna parcial y unidimensional si solamente se privilegia una vertiente del retrato. En este retrato el discurso de la diversidad cultural y conocimientos propios podría ocupar un lugar más central en la medida que visibiliza los rasgos que conforman las fortalezas de los habitantes de esta zona urbana, no únicamente sus carencias. Sin embargo, al aminorar el papel de la cultura maya como uno de los ejes fundamentales en la constitución de los estudiantes del bachillerato, se está reproduciendo el imaginario instituido sobre la zona urbana, en el que sus habitantes son construidos por la diferencia y la

²⁵¹Reyes Domínguez (2012) hace un recorrido por la bibliografía sobre la socialización en la cultura maya; los procesos de formación familiar parecen favorecer el desarrollo de estas cualidades.

²⁵²Una profesora explicaba:

una de mis perspectivas que he visto, que el muchacho que ha vivido toda su vida acá ... sabe lo que es el conocimiento tradicional, saben perfectamente qué es. Lo que pasa es que no saben cuál es el concepto, no saben que lo saben. Exactamente, una vez que alguien afirma esto, se lo hemos explicado, les mencionamos: “Esto pasa en las comunidades, fíjate que tal árbol sí está aquí”, les dices el nombre maya. Por ejemplo, el muchacho, dice: “Ah sí es cierto lo conozco, hace esto, esto y esto, o el animalito se comporta así. El animalito se come a perenganito”.

²⁵³El profesor de la lengua maya abundaba al respecto:

Cuando yo entro y diagnostico qué tan familiares son con la lengua maya, ellos te lo dicen: “Yo no hablo maya”, ninguno de ellos aceptó hablar maya. Les pregunté a quiénes conocen que hable maya, todos tienen un familiar, mínimo, que habla maya: el abuelo, la abuela, el tío, la tía, papá, mamá, pero ellos no. Pero eso hace que se les facilite mucho la lengua porque en el proceso de muy poco tiempo, primero la pronunciación, creo que nadie de ellos tiene problemas de pronunciación [...] A ellos no se les nota, de hecho, se escucha muy natural que ellos estén diciendo, [...] ellos tienen la lengua maya dormida en ellos, como que nada más es despertarles esa curiosidad y de volver a hablar maya y sale muy natural.

desigualdad y rara- o secundariamente por la diversidad.

Es cierto también que la interacción cotidiana entre los jóvenes y sus maestros ha logrado propiciar cierta modificación de los imaginarios instituidos de la zona que habitan y sus pobladores, no obstante el bachillerato no ha retomado los elementos culturales que caracterizan a las familias de muchos estudiantes de una manera más sustantiva en la formulación de los objetivos educativos. Es reconociendo a la zona urbana en cuestión como un verdadero *multiverso cultural* (Krotz, 2004) que este bachillerato puede sintonizar mejor su quehacer con las necesidades y aspiraciones de los jóvenes y sus familias, contribuyendo al logro de sus proyectos que no siempre se alinean con las expectativas sociales dominantes. La visibilización, valorización y apertura de espacios para el desarrollo de estos proyectos es un paso hacia la ampliación de las prácticas educativas establecidas, así como también a la modificación de las relaciones entre los diversos –y desigualmente posicionados– grupos socioculturales que habitan en Mérida, Yucatán.

Bibliografía

- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bonfil Batalla, G. (1991), “Lo próximo y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, en *Pensar nuestra cultura* (pp. 49-57). México: Alianza Editorial.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Fairclough, N. (1999). *Critical discourse analysis: the critical study of language*. New York: Longman.
- Instituto Mexicano de la Juventud (2008). *Perspectiva de la Juventud en México*. Recuperado de: cendoc.imjuventud.gob.mx/.../Perspectiva%20de%20la%20juventud%20en%20México.pdf.
- Krotz, E. (2004). Diálogos interculturales en la Península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya. *Temas Antropológicos*, 26 (1-2), 22-54.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11.
- López Santillán, R. (2006). Pasado rural y pobre, presente de clase media urbana. Trayectorias de ascenso social entre mayas yucatecos residentes en Mérida. *Península*, 1 (2), 107-128.
- Quiroz Carranza, R. (2004). Bandas cholos: una forma de vivir la ciudad. *Ciudades*, 63, 43-48.
- Quiroz Carranza, R., Díaz Medina, N. A. y Mena Aranda, A. A. (2009). Juventud y derechos culturales. Una aproximación desde Mérida, Yucatán. En R. Quiroz Carranza, (Ed.). *Comunicación, cultura y sociedad en la Península de Yucatán* (pp. 93-117). Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Reyes Domínguez, M. de G. (2012). *Construcción de la niñez y las identidades infantiles en un contexto de rupturas. Dos colectivos infantiles con ascendiente maya en el Municipio de Mérida*. Tesis de doctorado no publicada. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Rodríguez Vernoli, J. (2001). *Vulnerabilidad y grupos vulnerables: un marco de referencia conceptual mirando a los jóvenes*. Proyecto Regional de Población CELADE-FNUAP. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) - División de Población, Santiago de Chile: CEPAL. Recuperado de <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/9/7889/lcl1588-P.pdf>.
- Saraví, G. A. (2009). *Transiciones vulnerables: Juventud, desigualdad y exclusión en México*. México: CIESAS.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

La escuela y los jóvenes preparatorianos

Bonfilia Domínguez Hernández

lic.bonfy@yahoo.com.mx

Resumen

La presente ponencia muestra un avance de los resultados preliminares de la investigación titulada “Los significados de la escuela para los jóvenes de preparatoria”, desarrollada en el ciclo escolar 2013-2014, en un grupo de una Escuela Preparatoria del Municipio de Luvianos, Estado de México, quienes al inicio de la investigación cursaban el segundo grado y actualmente se encuentran en tercer grado. El objetivo es analizar el significado que los jóvenes preparatorianos tienen de la escuela.

La perspectiva teórico metodológica de la investigación está centrada en un enfoque interpretativo retomado de autores como Dubet (2011), así como el enfoque sociocultural de juventud que plantean Reguillo(2000), Pérez Islas (2012) y Medina (2000).

La metodología utilizada es la etnografía en tanto me di a la tarea de recuperar el modo de vida de una unidad social concreta como la escuela preparatoria. Su argumentación la retomo desde autores como Taylor y Bodgan (1987) y Rodríguez y et. al. (1999). Las técnicas de recopilación de información del campo fueron la observación participante, la entrevista en profundidad y los documentos escritos.

La ponencia pretende adentrarse en el significado que los jóvenes tienen de la escuela, ya que es muy común escuchar por nuestros padres que la escuela es un espacio de formación y que gracias a ella seremos alguien en la vida. Cuestiones que notablemente han cambiado pues se discursa mucho de lo dicho por nuestros padres y lo que ahora se percibe en los centros escolares. Como un espacio de convivencia con los pares.

Palabras clave: jóvenes, significados, escuela y preparatoria

Introducción

Hablar de juventud es un tema que ha dado un gran giro, pues se ha dejado de ver sólo como una etapa social o una edad y se adentra a una visión que en palabras de Urteaga (2011) hablamos de una construcción social, donde la manera de vivirla es diferente en cada contexto, y en cada tiempo. Y como consecuencia de esto, no podemos pedir que nuestros jóvenes estudiantes actúen, se comporten o tengan el mismo significado que nosotros o nuestros padres tenían acerca de la escuela. Los tiempos han cambiado y por ende los contextos, son tan diferentes, en donde han sido bombardeados por la tecnología.

Cuando hablamos de jóvenes cambiantes, y que día a día se apuesta a la educación, es necesario investigar en qué piensan los jóvenes acerca de esto. La matrícula aumenta cada vez más, dentro de las escuelas encontramos jóvenes con ideales bien definidos en donde su meta central es seguir con estudios superiores, jóvenes que tratan de acatar la normatividad que se impone en la escuela, que cumplen con sus tareas o trabajos escolares, que visten el uniforme adecuadamente, y que quizá para muchos docentes, sean los estudiantes ideales, pero así mismo encontramos jóvenes que asisten a la escuela porque sus padres los mandan, y otros tanto por no quedarse en casa a aburrirse o a ayudar a sus padres con las labores del hogar y prefieren asistir a la escuela, que difícilmente llevan el uniforme, tienen constantemente reportes por parte de sus docentes por no cumplir la tarea. Llegar tarde a las clases, no llevar el material de trabajo o simplemente por jugar dentro del salón de clase. Jóvenes que muchas veces se etiquetan como los rebeldes, los irresponsables, los que vienen a la escuela a todo menos a estudiar.

Esta investigación ha sido encaminada a comprender los significados de la escuela desde la voz de los jóvenes que cursan la preparatoria. Dejar a un lado lo que sus padres o los docentes piensan de la escuela y adentrarse más a los jóvenes que son los sujetos más importantes en el proceso educativo. En muchas ocasiones la escuela preparatoria ha sido considerada irrelevante para los jóvenes y que mejor que interpretar esa realidad desde el significado que los jóvenes le otorgan a la escuela y ver qué es lo que está ocurriendo.

La investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo interpretativo porque su objetivo central fue llegar a la comprensión. Este enfoque posibilita llegar a la recuperación de datos descriptivos, las propias palabras de las personas habladas o escritas y la conducta observable, además de enfatizar la comprensión y la interpretación de los sujetos y sus procesos de significación en contextos educativos concretos, a sus creencias, intenciones y motivaciones (Reynaga 2010). La metodología empleada fue la etnografía, para ello reitero que el trabajo es realizado con jóvenes de una escuela preparatoria del Municipio de Luvianos, los cuales al inicio de la investigación cursaban el segundo grado y durante el avance de la investigación ingresaron al tercer grado.

Perspectiva teórico-metodológica

Hablar de jóvenes es un tema de gran polémica debido a que nos enfrentamos a una serie de cambios que vienen a recaer precisamente en esta figura, ya lo refiere Reguillo (2000) el joven se encuentra en un etapa en la que sienten que ni la escuela ni su familia responden a sus necesidades y comienzan a crear una identidad. Esto es común que dentro de nuestras instituciones etiquetemos a los jóvenes como rebeldes e irresponsables por no mostrarse interesados en los contenidos educativos; sin detenernos a mirar un momento lo que como jóvenes requieren.

De la misma manera lo refiere Dubet (2011) al hablar de que los actores deben jerarquizar y combinar algunas lógicas de acción a fin de constituirse como sujetos, para ello deben integrarse socialmente: el joven trata de acoplarse principalmente con sus pares que son con quienes estarán conviviendo la mayor parte del día, busca estar integrado con algunos de ellos para poder sentirse en el ambiente escolar. Así mismo el joven se enfoca a crear sus propias estrategias para cumplir ciertos objetivos; esto es tan relevante en los jóvenes quienes son hábiles para crear estrategia, esto lo podemos apreciar muy claramente cuando en temporada de exámenes los jóvenes saben que pasando con 7 el primer parcial podrán aprobar el curso, sin mayores

problemas, y utilizan la subjetivación como sujetos deseosos y más o menos capaces de ser el centro de su acción, siempre motivados porque los demás estén al tanto de lo que estos hacen.

La etnografía constituye el referente central metodológico de la investigación entendiendo por esta "la descripción de los acontecimientos que tienen lugar en la vida del grupo, destacando la estructura social, la conducta de los sujetos como miembros de determinado grupo, sus interpretaciones y significaciones de la cultura a la que pertenecen" (Reynaga 2010:128). Para ello estoy centrándome en la escuela preparatoria del municipio de Luvianos, que la que me apoyara para poder realizar mi trabajo etnográfico. Esto ha implicado en comprender los acontecimientos en términos de significado, para lo cual me he apoyado en algunas técnicas de investigación que me den cuenta de ello para recuperar los datos más apegados a la voz de los sujetos.

Los instrumentos de campo que son parte de esta metodología fueron: la observación participante, la cual es un procedimiento de recogida de datos que nos proporciona una representación de realidad de los fenómenos de estudio (Rodríguez, 1999). Al trabajar con jóvenes la etnografía posibilitó estar en constante acercamiento con los sujetos, además ayudó a familiarizarnos en su escenario y eso dio más confianza en su actuar. La observación se desarrolló en el salón de clases, en las asignaturas de Física, Historia y Economía. Lo cual al inicio de la investigación no fue tan sencillo debido a que los jóvenes al sentir alguien extraño dentro de su contexto no fue tan cómodo y al comienzo de ella investigación se mostraban desconfiados para actuar de manera cotidiana, lo cual con el paso del tiempo fue quedando a otras, pues estas observaciones fueron siendo cada vez más familiares para ellos, hasta este momento se han realizado 13 registros ampliados de observaciones realizadas con el grupo.

También se empleó la entrevista en profundidad, comprendida como una conversación, debido a que el trabajo es con jóvenes, por lo tanto debían sentir una charla amena y cómoda. Lejos de cerrar preguntas y respuestas, en las cuáles las respuestas son limitadas, por ello inicié con una plática y poco a poco fui adentrándome al tema que en este caso son los significados.

Dentro de los temas a conversar en la entrevista en profundidad, fueron el agrado o desagrado por materias, el trato de los docentes, planes para después de la preparatoria, los amigos en la preparatoria, la normatividad establecida en la escuela así como que es para ellos la Escuela.

El hecho de trabajar con jóvenes es un arma de dos filos; una porque lo que nos cuentan en la entrevista, no es realmente lo que ellos están significando. El espacio que se utilizó para la entrevista fue la cafetería escolar, por ser este un espacio amplio para platicar sin temor a ser escuchados por los demás, el cual le brindaba confianza y seguridad para hablar. Hasta el momento se han realizado 6 entrevistas en profundidad.

El tercer instrumento de recabación de información son los materiales escritos. "la utilización ponderada de materiales escritos o impresos constituyen un apoyo útil a la observación" (Woods, 1987). Dentro de los materiales encontramos los documentos oficiales que son los que respaldaron más el instrumento, en éstos podemos ubicar los registros escolares como reportes, inasistencias, visitas de los padres, así como las calificaciones por materias, la ficha biopsicosocial. Estos son respaldos para empatar con lo que se está observando y lo que el joven está diciendo en la entrevista, es cierto que los documentos escritos no

contemplan detalle a detalle lo ocurrido, pero nos sirvieron como punto de referencia para nuestra investigación.

Estos nos ayudaran a triangular la información recabada y nos darán la pauta para otros momentos de entrevistas, adentrándonos principalmente a algunas contradicciones encontrados entre lo que el joven dice y hace.

Primeros hallazgos

La presente investigación aun se encuentra en proceso y esto es un primer recuento de algunos hallazgos encontrados sobre la temática, en la que se han realizado a la fecha 13 observaciones del grupo y 6 encuentros de entrevista, así como se han revisado varios documentos que apoyan a la investigación como listas de calificaciones, notas conductuales, entre otros.

El contexto

El grupo de 2-I estaba integrado por 41 jóvenes siendo 18 hombres y 23 mujeres cuyas edades oscilan entre 15 y 17 años algunos son procedentes de comunidades rurales pertenecientes al municipio que tienen que trasladarse diariamente a la escuela. Comunidades como Vallecitos, Ciprianes, Cerro del venado, trojes, el Estanco, Cruz de clavos, Hermiltepec, etc. El oficio de los padres varía entre algunos profesores, comerciantes, agricultores, ganaderos y albañiles. Siendo estos últimos los de más coincidencia debida a que la comunidad aun cuenta con muchos rasgos rurales como lo es el arreo de ganado y la agricultura. Entre algunos problemas familiares encontramos la situación económica, es decir la escasez de recursos económicos ha sido un problema al que muchas de las familias tienen que enfrentar por lo que varios miembros de estas termina por emigrar a los Estados Unidos de Norteamérica para poder ayudar con la situación económica y así los hermanos menores o hijos puedan seguir estudiando, y lo peor aún en algunos casos son los jóvenes los que por las tardes tienen que trabajar para ayudar con el gasto familiar. Asimismo se encuentran familias monoparentales o jóvenes que viven con sus abuelos, donde muchas veces los padres decidieron separarse, y sumado a esto deciden irse a Estados Unidos dejando a los hijos con sus abuelos. Los alumnos cuentan con apoyos económicos de becas, como Pronabes y las becas save. Es inevitable localizar jóvenes cuya cultura es terminar la preparatoria e irse al país vecino quizá a buscar un mejor estilo de vida pues así lo ha hecho la mayoría de sus familiares. Como ha ocurrido al inicio del nuevo ciclo escolar donde 4 de estos estudiantes decidieron irse a Estados Unidos a continuar con sus estudios. También jovencitas que al estar conscientes que el bachillerato es el último grado de estudios que tendrán quizá por la ideología de su padre respecto a esto, terminan por formalizar una relación amorosa.

Es importante señalar que la cultura del joven se centra en lo que está viviendo en ese momento y lo único que le preocupa es por estar bien en ese tiempo y en ese lugar sin ver más allá de eso. Y esto lo podemos ver reflejado en algunos de los significados encontrados dentro de esta investigación donde los jóvenes consideran que la Escuela es:

Un lugar de aprendizaje

Al realizar la presente investigación me he podido percatar de lo que en estos momentos la escuela significa para los jóvenes y retomándolo de manera textual y desde la voz de los sujetos puedo referir a María. “Pues yo vengo a la escuela para aprender y a ver algo, para seguir de enfermera y también para no estar en la casa aburrida” (AC/E/030613-p4). Ya lo refería Narro et al (2012:34) “Los jóvenes mexicanos viven escuchando que

la Educación superior es importante para salir adelante en la vida, que contra con una carrera abre más posibilidades al trabajo” Así como María muchos estudiantes consideran que si estudian podrán tener una profesión y que será más fácil tener un trabajo.

De la misma manera encontramos a Joel quien dice: “La escuela es una institución a la cual vengo a aprender nuevos conocimientos” (AR/E/21102013-p46). Y vemos claramente lo que menciona Sandoval (200:283)” Para los jóvenes la escuela constituye un espacio de superación personal” Así lo manifiesta Joel quien desea aprender más cosas de las que ya sabe y que en esto le podrá ayudar la escuela, pues es el espacio que reúne conocimientos en varias disciplinas.

Otro significado encontrado hasta el momento es donde los jóvenes ven a la escuela como:

Un lugar para pasar el rato

En palabras de Manuel “vengo porque mi ma me manda y nada más; de estudiar no tengo ganas” (JA/E/060613-p15), y que decir de José “yo vengo a relajarme, ahorita es para pasar el rato, ya lo bueno viene pa cuando uno entre a la Universidad” (9-NC/060613-p27).

Estos son algunos de los significados que los jóvenes tienen de la escuela vista como una espacio de formación o solo por cumplir con una obligación y no tener problemas con los papás.

Así mismo encontramos aquellos jóvenes que refieren que la escuela es:

Un lugar de convivencia entre pares

Algunos prefieren seguir aquí, pues es el lugar donde pueden estar con sus amigos y así lo expresa Manuel: “lo que no me gusta es levantarme temprano y namas vengo, si me gusta estar aquí, con mis amigos, pero pa estar estudiando no” (JA/E/060613-p21), El joven se entiende en el lenguaje de sus pares y disfruta de las relaciones sociales que surgen en éstos. “Los jóvenes constituyen significados compartidos con otros individuos que asisten al encuentro lúdico.” (Medina 2000:109) Para ellos este es el espacio donde podrán jugar platicar Y divertirse con sus amigos sin que sus padres los estén mirando. Ellos desean divertirse con sus amigos, y ya, esto me lleva a comulgar con la ideas de Reguillo (2000) quien refiere que la única certeza que tiene el joven y lo único que sabe es lo que No quiere de la escuela; el joven vive lleno de incertidumbre pero sabe que no quiere hacer tareas, no quiere llevar el uniforme, no quiere exámenes, es decir la única certeza que tiene es que no quiere la Escuela.

Un espacio para mejorar la condicion d vida

Pero así mismo hay jóvenes que con mucho esfuerzo y con el deseo de superarse tienen que trasladarse de un lugar a otro para poder continuar con sus estudios en muchas de las veces limitados en ciertos aspectos de su vida.

Tal es el caso de Saúl quien para trasladarse de su casa a la escuela, tiene que salir a las 5:20 am para alcanzar la camioneta, para llegar a la escuela a las 7:00 o 7:05 pareciéndole injusto que algunos docentes le nieguen la entrada por llegar 5 minutos después de la hora de entrada, al salir de la escuela tiene que trasladarse nuevamente a su casa, llegando a ésta cerca de las 4:00 de la tarde, porque la camioneta sale hasta las 3:00 de la tarde para su comunidad, llegando a comer, y a apresurarse para ayudar a su padre con la herrería que tienen para sacar algo de dinero para ir sobreviviendo. Él piensa seguir estudiando, y como su economía no

se lo permite solo será una carrera técnica de mecánico, con la cual piensa echarle todas las ganas y en un tiempo no muy lejano poner un gran taller mecánico y solo tener a sus empleados y el ya no tenga que preocuparse por ganar dinero. Él hace referencia sobre si es importante o no la escuela y dice: " en parte si, en parte no". En parte si porque de ahí vamos a obtener algo como que es para toda la vida, y veces digo yo quería irme esta evaluación a Estados Unidos, porque no sé yo veía como que casi no teníamos dinero para entrar a la escuela y decía no, ya me voy mejor a Estados Unidos y decía yo, si me voy haya trabajo, no sé quizá unos 3 años o 4 años y ya nunca vuelvo a trabajar, por eso digo que a veces si o a veces no. Pero ahora ya no está en mis planes, pero no se bueno que tal si no o qué tal si, pero no ahorita ya no". (LP/E/211013-p44). Este es un claro ejemplo en el que podemos coincidir con las ideas de Laval (2004) quien menciona que el joven solo desea saber para mejorar su fortuna, considera que si estudia y si asiste a una escuela, y tiene una profesión y un trabajo, esto podrá mejorar su situación económica.

Conclusiones

En torno a esta situación podemos concluir que no todos los jóvenes viven de la misma manera estos cambios y que no por unos vamos a generalizar, como por ejemplo, algunos jóvenes viven su proceso escolar: a) adaptándose a la sociedad sin cuestionar, todo lo que se les impone es aceptado, y lo toman como normal, El joven solo desea saber para mejorar su fortuna (Laval, 2004:38); b) Jóvenes que viven en constante insatisfacción en lo que viven en el proceso educativo, poniendo peros ante todo lo que se les pretende impones por ejemplo: no les gusta los horarios de la escuela; no les gusta usar uniforme; no les gusta hacer exámenes; no les gusta investigar, pero tampoco les gusta que el maestro le dice y, no les gusta un maestro exigente, pero tampoco les gusta un maestro que se le vive en el relajo.

Jóvenes que no le encuentran sentido a su estancia en la escuela y si están ahí es o porque son mandados por sus padres pero consideran que su estancia ahí no será provechosa para su futuro. Jóvenes centrados únicamente en vivir el momento, considerando la escuela con un lugar de echar relajo con sus pares.

Jóvenes con un individualismo exagerado, que requieren toda la atención para ellos y siempre tratando de ser mejor que los demás , por ejemplo que si alguien no hizo la tarea le recuerda al maestro para que este la revise, que si alguien no entro le recuerda al maestro para que pase liste. Siempre buscando un beneficio personal.

Considero relevante mencionar que comulgando con las ideas de Mc Laren, (1997: 90) concienticemos que los jóvenes estudiantes, no son recursos a los que se le hay de manipular según los avances más recientes de la tecnología. Pues no son un objetos al que se tenga que usar para cumplir un objetivo, que es el de mejora el desarrollo del país, sino todo lo contrario, los jóvenes estudiantes deben de ser la finalidad de proceso educativo, y enfocarse a lo que estos reclaman de manera inconsciente.

Y que si bien es cierto que en esta época, los jóvenes son consumidores así mismo debemos aprehender a vivir en esta época sobresaturada de información y más aún aprender a preparar a las proximas generaciones (Bauman, 2007) En lugar de juzgar sus comportamientos y reprimirlos.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt (2007). *Los retos de la educación en una modernidad líquida*. Gedisa. Barcelona, España.
- Dubet, François (2011) "*La experiencia sociológica*". España, Gedisa.

- Laval, Cristhian (2004). El gran mercado la educación, en: *La Escuela no es una empresa*. Paidós. España.
- McLaren, Peter (1997) Formación escolar del cuerpo posmoderno: Pedagogía crítica y política de encarnación, en: *Pedagogía crítica y Cultura depredadora*. Paidós Educador. España.
- Reguillo, R (2000) *Las culturas juveniles: un campo de estudio: breve agenda para discusión* En Medina, G. Aproximaciones a la diversidad Juvenil. México. El colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos.
- Reynaga, S (2010) Perspectivas cualitativas de investigación en el ámbito educativo. La etnografía y la historia de vida. En: Mejía R y Sandoval, S “*Tras las vetas de la investigación cualitativa. (Perspectivas y acercamientos desde la práctica)*” ITESO, Guadalajara, México.
- Rodríguez Gómez Gregorio (1996) *Metodología de la Investigación cualitativa*. Ediciones Aljibe.
- Taylor y Bodgan (1987) Entre la gente, como realizar investigación cualitativa, En: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. Buenos Aires.
- Woods Peter (1987) *La escuela por dentro: La etnografía de la Investigación Educativa*. En: Temas de educación Paidós/M.E.C. Madrid.

Jóvenes universitarios interculturales: una mirada sobre los estudiantes de la UNICH

Stefano Claudio Sartorello

En esta contribución se presenta un análisis sobre el tema de las relaciones interculturales que viven las y los jóvenes universitarios en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) en un contexto local, regional e institucional históricamente marcado por el conflicto intercultural (Gasché 2008a y b) entre la sociedad y cultura mestiza-urbana y las sociedades y culturas indígenas-rurales que, no obstante los acelerados cambios socioculturales que se están produciendo en la sociedad chiapaneca a partir del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, siguen padeciendo las relaciones de dominación-sumisión impuestas desde la sociedad kaxlan dominante. Es menester señalar que esta reflexión se sustenta en los textos que se presentaron en la primera sección de este libro y que fueron elaborados por parte de los catorce estudiantes (8 mujeres y 6 hombres) de diferentes carreras y semestres que, poniendo a prueba sus habilidades en la redacción en español, lograron plasmar por escrito las vivencias y aprendizajes madurados a lo largo del proyecto “Voces y visiones juveniles en torno a la diversidad y el conflicto intercultural en la UNICH” financiado por el Fondo para el Desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe (FONDEIB).

Dificultades y problemáticas generales de los estudiantes de la UNICH

Empecemos nuestro análisis retomando lo que escribe una de las estudiantes que participaron en el proyecto sobre los aprendizajes que muchos jóvenes y, en particular, los jóvenes procedentes de localidades indígenas y rurales necesitan desarrollar para ambientarse a la vida universitaria y al contexto urbano:

La vida universitaria para muchos es lo mejor porque se tienen nuevas experiencias, pero para otros no es de su agrado puesto que cambian su forma de vivir, salen de su comunidad y se van a la ciudad donde sufren de discriminación por su forma de hablar y de vestir. (...) Ingresar a la Universidad exige otros aprendizajes, que van más allá de lo académico y lo institucional, y no por eso son menos importantes: crear lazos afectivos con nuevos compañeros, familiarizarse con una nueva ciudad, usar transportes que no existen en su lugar de origen (...) aprender a convivir con otros. (Fernanda)

Esta interesante reflexión encuentra eco en las palabras de otro estudiante que comenta: “cuando ingresé a esta universidad me di cuenta que mi mundo se me había cambiado completamente y que las personas que yo conocía ya no estaban en ese momento (...) tenía que hacer otras amistades con personas que hasta en ese momento eran desconocidas” (Pepe).

Salir de un entorno familiar y comunitario conocido y confortable representa un gran reto para muchos jóvenes que proceden de localidades rurales e indígenas del estado de Chiapas quienes se enfrentan al reto

de re-socializarse en un contexto ajeno en el que no cuentan con los referentes simbólicos y culturales a los que estaban acostumbrados en sus lugares de origen. Al respecto, Pepe comenta que: “soy una persona que le cuesta mucho trabajo expresarse en público o con personas con las que he convivido que poco o nunca”.

Adaptarse a un contexto diferente no resulta complicado solamente para los jóvenes que proceden de contextos rurales, como bien señala una de nuestras colaboradoras que llegó a la realidad multicultural de San Cristóbal de Las Casas y de la misma UNICH procedente de la Ciudad de México: “De vivir en una sociedad en la que no existen diferencias sino por nivel social (...) resultó en principio sorprendente ver a mis compañeros y profesores tan distintos entre sí, con diversos códigos de comunicación e ideologías. Me parecieron extrañas y, a la vez, me sentí ajena” (Laura).

Frente a estas dificultades de ambientación, resulta común que varios jóvenes busquen apoyo en los grupos religiosos, como es el caso que nos relata una de nuestras colaboradoras:

Al momento de llegar aquí, pasé por varios procesos: el hecho de vivir, sola y lejos me hizo darme cuenta de muchas situaciones. Es por ello que, ante todo este panorama, mi alma, mi mente, mi ser, tomaron la decisión más importante, la de pertenecer con conciencia a la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) y, con ello, involucrarme en proyectos derivados de la iglesia, tales como ser locutora de radio y voluntaria para misiones. (Noemí)

Aunque no contamos con datos estadísticos que nos permitan comprender el verdadero alcance de este fenómeno y la importancia que la pertenencia a grupos y redes religiosas representan para los jóvenes universitarios, nuestra experiencia como docente y tutor muestra que, efectivamente, las diferentes iglesias y religiones representan un referente importante no sólo para los estudiantes procedentes de afuera de San Cristóbal, sino también por los jóvenes que viven en los barrios periféricos de la ciudad que, efectivamente, fueron fundados por indígenas cristianos o evangélicos expulsados de los municipios católicos tradicionalistas de los Altos de Chiapas.

Siempre con relación a las problemáticas que enfrentan los jóvenes que estudian en la UNICH, nuestros jóvenes colaboradores pusieron énfasis en el tema de las lenguas destacando en diferentes ocasiones las dificultades que los estudiantes indígenas suelen tener en la mayoría de las materias por su limitado dominio del español y, en particular, en comprensión lectora y redacción. Veamos lo que Erika opina al respecto:

(...) la capacidad, incluso de comprensión lectora del español, es muy diferente entre los compañeros hablantes de los pueblos indígenas (...) creo que debería ser necesario establecer un curso de esto como lo hacen con la materia de lengua originaria (...) Así, mientras nosotros aprendemos una lengua originaria, los compañeros indígenas puedan aprender mejor el español. (Erika)

Por otro lado, en sus escritos los participantes en el proyecto destacaron las grandes dificultades que los estudiantes monolingües en español encuentran en la materia de lengua originaria que, como parte del modelo educativo intercultural que se construyó en la UNICH, es obligatoria y curricular en todas las carreras. Al respecto, Alberto señala que:

Al principio del semestre me vi en la dificultad de no ser hablante de tsotsil y la universidad eso buscaba, rescatar una lengua (...) En el caso de las lenguas originarias son los jóvenes universitarios indígenas quienes gozan de una ventaja académica con respecto de sus compañeros mestizos. En este caso, son los jóvenes

mestizos quienes sufren de las bajas calificaciones a la que no están acostumbrados y que, además, perciben como injustas.

Esta consideración encuentra eco en las de Fernanda quien, al hablar del desempeño académico de los estudiantes tojol-ab`ales de la UNICH de Las Margaritas, argumenta que:

El único espacio donde se puede observar el desenvolvimiento que ellos poseen, es en la clase de tojol-ab`al (...) ya que se identifican con esta, y además existe un poco más de confianza con el profesor ya que también pertenece a la cultura tojol-ab`al. En esta clase los alumnos hablan en su lengua originaria, además de compartir con los no hablantes sus tradiciones y costumbres que se tienen en sus comunidades. Siendo estos jóvenes quienes llevan el control y en algunas ocasiones se sienten superiores a los no hablantes del tojol-ab`al.

Otra joven colaboradora recupera su propia experiencia – negativa - en las clases de lengua originaria y destaca que: “Uno de los factores que propician conflictos son los talleres de lengua originaria ya que se piensa y sostiene que los hablantes tienen una ventaja ante los compañeros que jamás habían escuchado una lengua (...) Se genera un ambiente de competencia, al haber en algunas ocasiones preferencia por los hablantes a la hora de promediar y evaluar” (Laura).

Al referirse al tema de las lenguas, Laura profundiza sobre el tema del conflicto intercultural que se genera entre estudiantes indígenas y mestizos o, mejor dicho, ya que también existen indígenas que no hablan una lengua pero que se auto-reconocen como integrantes de un pueblo originario, entre quienes hablan una lengua originaria y quienes únicamente dominan el español: “Otro factor que incide y propicia los conflictos son las becas. Los hablantes de una lengua originaria suelen tener acceso a infinidad de becas (...) mientras que quienes hablan español tienen más restringidas estas oportunidades, aunque tengan buen promedio e incluso más alto que los hablantes; esta situación genera conflictos entre hablantes y no hablantes” (Laura).

Identidades estudiantiles de la UNICH

Una de las actividades más interesantes que desarrollamos con los estudiantes que participaron en los talleres que se llevaron a cabo en este proyecto fue la identificación y caracterización de tipos ideales representativos de la población estudiantil de la UNICH. Lo anterior fue importante porque nos permitió ver a los sujetos estudiantiles universitarios por medio de la mirada de los propios estudiantes, comprendiendo sus formas de verse y de ver a los demás compañeros de su salón y de la escuela. Asimismo, como empezaremos a ver en las líneas siguientes y como profundizaremos en el apartado dedicado a las relaciones interculturales en la UNICH, esta herramienta nos permitió contar con informaciones interesantes para comprender cómo se conforman los grupos de jóvenes y cómo se relacionan entre ellos en los distintos espacios de la UNICH.

El tipo ideal estudiantil más mencionado por nuestros colaboradores fue el de las y los fresas. Veamos cómo los describieron en sus escritos:

Las fresas son las que se creen muy especiales dentro de la sociedad. Normalmente son guapas, rubias, se maquillan, se pintan combinando con el color de su piel. La mayoría son mestizas. (...) Son discriminadoras, ya que ellas nada más se juntan con los que tienen sus mismas características. (...) Se visten con ropa de calidad, con colores bien combinados y siempre se arreglan bien. Su origen es mestizo, de buena posición económica o de clase media, lo que les permite tener todo. (...) Llegan a la universidad en carro o los llegan

a dejar; se juntan a desayunar en frente del comedor escuchando sus músicas rock y reggaetón. (...) Con los alumnos con los que no se juntan tienen mala actitud o dan señas que no le caen bien en forma de burla. Fuera de salón nada más se juntan por grupitos con los que comparten el mismo gusto. (Esteban)

(...) Son personas en su mayoría presumidas, caprichosas. Bien vestidas, manejan un lenguaje muy distintivo mezclando palabras en español e inglés: nice, cool, look myfriends. Aunque su pronunciación sea adecuada, esto no quiere decir que hablen inglés; pocos saben el significado de estas expresiones. Para ellos, si no perteneces al círculo social eres irreconocible, no existes. (Elsi)

Los fresas se visten siempre con ropa de marca y de moda. La forma en que expresan las palabras las pronuncian cantadito, las manos las mueven mucho y a cada rato porque están acostumbrados, así vienen desde las prepas privadas (...) desayunan en la cafetería donde están las sombrillas (...) con sus amigos fresas que son semejantes o iguales. (...) No les gustan las personas tímidas (...) con los que no se llevan, siempre se burlan de él o ella, porque tal parece que se sienten que saben más que los demás. (Nacho)

(...) no establecen relaciones con otros grupos ya que los califican de nacos, feos, e incluso indígenas. Tienen un gusto especial por la música y por las redes sociales, pues están todo el tiempo actualizando fotos y enviando mensajes continuamente. (...) Suelen no ser aceptados por la mayoría ya que son calificados por presumidos y poco tolerantes. Comen en la cafetería, alimentos que no engordan ya que la mayoría busca estar en línea y delgados. (Laura)

Parecidos a los fresas encontramos al grupo de los fashion: “los que visten de acuerdo a la moda; la mayoría tiene una tendencia de verse y sentirse bien, seguros de sí mismos. Por sus características físicas son considerados los guapos y guapas” (Elsi).

(...) son personas que reciben ayuda por sus padres. (...) sus padres tienen un buen trabajo donde nunca dejan de recibir sus quincenas y, como resultado, a sus hijos nada les falta, pueden arreglarse y se visten bien, bromean, se ríen mucho dentro del salón y la mayoría llega tarde a clases. (Andrea)

Procuran estar vestidos a la moda, lo más juvenil y bonito, con colores muy vivos y combinados. Siempre piensan en la combinación de la ropa, y usan sólo ropa de temporada. (Tomi)

Otro tipo ideal estudiantil son los creídos, quienes

(...) crean una identidad dentro del salón y fuera como los más inteligentes, los sabelotodo. Son más prejuiciosos y sus egoísmos no les permiten aceptar que todos tenemos saberes diferentes y capacidades que otros no tienen; juzgan antes de conocer las personas y califican por los rasgos físicos. No ven que hay una variedad de saberes y que cada una de las personas tiene diferentes formas de demostrar sus capacidades. Se visten formalmente (...) se juntan en grupitos con los que se consideran de igual capacidad para que se apoyen entre ellos, y no aceptan compañeros que consideran incapaces. (Esteban)

Entre los tipos ideales más interesantes que nuestros colaboradores identificaron encontramos a los indígenas modernos:

Los tsotsiles-tseltales modernos (...) Se caracterizan por hablar una lengua originaria ya sea tsotsil o tseltal y suelen hablarla en ocasiones dentro del salón con quienes tengan más confianza. No se relacionan con personas que no hablen una lengua y no proceden de una comunidad indígena; suelen ser unidos entre ellos y apoyarse en situaciones que les representen peligro (...) No usan su traje tradicional en la escuela, buscan

ir vestidos a la moda y ser bien presentables. Las mujeres con maquillaje y los hombres con perfumes de moda. Su conducta en la escuela es distinta de la que tienen en su comunidad, ya que algunos suelen ser asiduos a las redes sociales y a la tecnología celular más moderna. Casi todos cuentan con celulares de alto costo. Les gusta escuchar música de moda y de bandas (...) Suelen relacionarse solamente entre sí (...) establecen relaciones de amistad y noviazgo entre ellos. Cuando enfrentan una dificultad suelen unirse, siguen lo que un líder les diga, no discuten ni critican lo establecido. Hablan de su comunidad como algo ideal y califican la ciudad como un lugar poco deseable. (...) Tienen un carácter fuerte a la hora de establecer acuerdos, buscan que sean cumplidos de una forma inflexible. No suelen andar solos, siempre están acompañados, se solidarizan entre ellos. Ven a los diferentes como competencia y buscan ser mejores llegando más temprano o haciendo alusión a sus logros de una manera visible. (Laura)

Otro tipo ideal estudiantil que nos pareció muy interesante enfatizar fue el callado quien, a diferencia de los demás, se caracteriza por su soledad y aislamiento. Veamos cómo lo describieron nuestros colaboradores:

Los callados e inseguros (...) tienen una postura encorvada, la mirada hacia el suelo, no se mueven mucho y cuando hablan en público se ponen nerviosos. (...) siempre les importa lo que digan los demás, tienen pena al hablar en público, se ponen rojos. (Tomi)

(...) no hablan, no participan y, si lo hacen, lo hacen en voz baja. (...) se encuentran solos o acompañados de una sola persona que pueda ser igual que ellos (...) En los salones acostumbra sentarse atrás, rara vez en medio. Evitan sentarse a lado de los que hacen relajo, pues consideran que no son apropiados para su estilo de vida. (Sandy)

Veamos lo que uno de nuestros colaboradores, quien se auto-identificó como un callado, explica con respecto de esta difícil identidad:

(...) no me gusta ser un callado y no poder hablar en público, expresar lo que verdaderamente siento y pienso sobre los demás y sobre lo que nuestros profesores explican. (...) En cuanto me toca hablar ante mis compañeros de clase me da pánico, me siento inseguro de decir lo que pienso; hay veces que las palabras se me olvidan, mi mente se queda en blanco, totalmente en blanco y no sé qué decir. (Nacho)

En otra parte de su escrito, el mismo estudiante destaca un aspecto importante que se relaciona con las dificultades que los callados como él tienen para hablar frente a sus compañeros del salón: “Cuando hablan les da miedo. (...) Pero yo veo por qué no habla: es que los demás compañeros no le ponen atención y el otro problema que tienen es de que no son tan sociables, les cuesta integrarse a un grupo de amigos porque la verdad son diferentes”. (Nacho)

Emparentados con los callados, encontramos a otros jóvenes a quienes les cuesta trabajo integrarse con sus demás compañeros, los dejados: “permiten que los insulten, que les pongan sobrenombres, no expresan su inconformidad, molestia, coraje. No dicen lo que piensan respecto de la situación porque no quieren llevarse mal con los agresores; algunos de ellos no se expresan porque no saben hablar bien en español y esta es otra causa de burla”. (Elsi).

Del otro lado de espectro social universitarios, radicalmente distinto del callado, encontramos al desmadroso o molesto, “que siempre trae el cabello largo, (...) el peinado está en forma de cresta de gallo, (...) no les importa su forma de vestir (...) se expresan de una forma “gandalla” (...) los amigos que

tienen son de la misma conducta (...) les gusta el desastre, (...) les vale si pasan o no pasan los exámenes”. (Nacho)

(...) se van de un lugar a otro (...) no dejan que expliquen los maestros, hacen mucha bulla dentro del salón. Hay veces que los profesores se van de la clase porque no los aguantan. Aunque esté diciendo que guarden silencio, ellos no escuchan. Lo hacen para que se molesten los profesores y no nos den clases. (Nacho)

Un ideal-tipo estudiantil que, de hecho, los profesores deberíamos de conocer muy de cerca, son:

Los empalagosos o barberos, (...) los que siempre buscan alguna palabra perfecta para hacer una conversación con el profesor y que, si es posible, se comportan como si les importara la clase aunque realmente no le pongan atención. Siempre buscan la manera de caer bien, hacen cosas que pueda llamarle la atención al profesor y siempre esta atrás de él, incluso si se puede sentar a lado del profesor, mejor. (Sandy)

Otros dos ideal-tipos estudiantiles que los profesores solemos identificar con facilidad en nuestros salones son los aplicados y los zánganos. Los primeros “son los que estudian, leen, están informados de todo. Se encuentran en la primera fila del salón, participan en clases y tienen buen desempeño académico” (Elsi).

Contrapuestos a los primeros, encontramos a los zánganos quienes “(...) no realizan las tareas como la mayoría e inventan pretextos para no trabajar, reclamando una buena calificación aun cuando no lo merecen” (Elsi).

Uno de los grupos estudiantiles que, como aprendimos en nuestra experiencia en la Coordinación del Programa Institucional de Tutorías de la UNICH, está muy presente en la universidad, así como en la sociedad sancristobalense, son:

Los ebrios quienes llegan de cruda al otro día, sin ganas de trabajar, con la cara adormecida, ojos hinchados o rojos, con aliento alcohólico. Están siempre con su agua o se quejan que tienen mucha sed, no prestan atención en las clases, solo quieren dormir y desean seguir tomando entre ellos, según para matar la cruda. Hablan de lo que pasó en la noche de borrachera y se ríen como si fuera algo sin importancia. (Sandy)

Emparentado con los ebrios, encontramos a “los nacos y morbosos (...) siempre andan mal sentados, no se visten muy higiénicos y su ropa no es de calidad; se paran muy mal y hablan puras groserías. Les vale lo que pueda pasar, casi siempre se rigen por sus instintos y toman alcohol”. (Tomi)

Ahora bien, sin menoscabo de los que acabamos de describir, es probable de que existan otros ideal-tipos y otras identidades estudiantiles en la UNICH que nuestros colaboradores no identificaron o que, a pesar de ser muy conocidas, por una u otra razón no se mencionaron durante los talleres (como los graffiteros, por ejemplo). Asimismo, como también hubiera podido suceder en el caso de los callados y de los dejados, en nuestra caracterización no aparecen aquellas que remiten a identidades silenciadas o fuertemente estigmatizadas (como la gay, lesbiana o trans, por ejemplo) que, como reflejo de su marginación social, es muy difícil hacer emerger a menos de contar con personas representativas en el grupo o de desarrollar estrategias de visibilización ad hoc. Es probable que esta sea una de las limitaciones de la metodología adoptada que, en otros estudios, tendremos que corregir.

No obstante, lo que nos parece interesante destacar es que, al interior de un contexto multicultural como es la UNICH, las relaciones interculturales no se dan únicamente entre indígenas y mestizos sino que existen otras identidades grupales que contribuyen a hacer todavía más complejo el conflicto intercultural que se

vive en la universidad y que, evidentemente, es necesario tomar en cuenta a la hora de pensar en cómo desarrollar políticas y estrategias institucionales para fomentar la convivencia intercultural en la comunidad universitaria de la UNICH.

Antes de cerrar esta parte vale la pena destacar lo que mencionó uno de nuestros jóvenes colaboradores haciendo referencia a cómo suelen ser vistos en general los estudiantes de la UNICH por parte de la gente coleta²⁵⁴ que habita en San Cristóbal de Las Casas:

El estereotipo más común del estudiante de la UNICH afuera de la institución nos crea problemas, ya que se piensa que es una escuela donde solo asisten personas que viven en comunidades rurales y los habitantes de la ciudad le dan un desvalor a la universidad. Ellos la conocen como una escuela de indios o chamulas que no piensan. (Checo)

Las palabras de nuestro colaborador son una muestra del racismo incrustado en la sociedad sancristobalense y de la confusión que sigue existiendo a nivel local acerca del término interculturalidad que, para la mayoría de la gente coleta, sigue siendo sinónimo de indígena.

Las relaciones interculturales en la UNICH

Luego de identificar algunos de los diferentes ideal-tipos e identidades estudiantiles que existen en la UNICH, pasemos ahora a analizar los conflictos que surgen en las relaciones interculturales entre los diferentes estudiantes apoyándonos nuevamente en las reflexiones de nuestros jóvenes colaboradores quienes señalan que:

Mis compañeros solo se juntan entre sus grupos y no se atreven a llevarse con otros, tal vez por pena, tal vez porque se llevan muy bien con sus amigos de grupito y por eso no se quieren separar o porque tienen prejuicios sobre los otros. (Tomi)

(...) es difícil lograr el conocer a fondo a todos los compañeros y llegar a consolidar amistades sólidas (...) Quiero pensar que eso se debe a que existen dentro de nuestras personalidades complejos o prejuicios de apatía o desinterés por socializar. (Alberto)

Existen compañeros machistas que no permiten o no aceptan la opinión de una mujer dentro del círculo académico. (Elsi)

Tratemos de profundizar un poco más sobre las problemáticas que condicionan estas relaciones interculturales. Alberto hace una reflexión interesante al respecto, cuando señala que:

(...) las relaciones interculturales de los indígenas con los mestizos y viceversa, se encuentran deterioradas por diferencias, que se traducen como conflicto. Un conflicto cultural es toda fricción de identidades que produce discriminación, exclusión y sumisión. (...) los conflictos están latentes en cada salón en la universidad, principalmente en tres ámbitos: académico; los programas compensatorios de discriminación positiva; las relaciones interpersonales.

Sobre los problemas creados por las relaciones interpersonales, una de nuestras colaboradoras comenta que desearía “que no se fijaran en algunos aspectos como (...) si soy una persona muy valiente, seria, callada,

²⁵⁴ Los coletos son los habitantes mestizos de San Cristóbal de Las Casas. Una parte de ellos, generalmente conservadora y racista, suele distinguirse de los indígenas aduciendo ser descendientes de los españoles.

sencilla; o si estoy muy bien vestida, qué tan sociable soy o incluso desafortunadamente sucede que tan presentable y esbelta eres...” (Erika).

Otra de nuestras compañeras de investigación, quien vivió toda su vida en la Ciudad de México y que ahora está estudiando en la UNICH, señala que ha enfrentado fuertes dificultades de socialización por ser distinta a los demás compañeros:

Por el hecho de haber crecido en una ciudad en la que no se practica ningún tipo de lengua originaria, más que el español, aprendí a hablar, entender y vivir en español. Es así que luego concibiendo el mundo desde el español, y me enfrento a una situación totalmente distinta a la que estaba acostumbrada. Al pasar el tiempo comencé a observar que me sentía extraña, cuando ellos hablaban y no les entendía nada y fue entonces que note que me advertían y percibían distinta, que para ellos yo era rara, no hablaba más que español, no sabía cómo se vivía en comunidad, les parecía raro que alguien los saludara y les platicara. (Laura)

Otro caso similar es el relatado por Sergio, quien, luego de cambiarse del turno de la tarde al de la mañana comenta que:

(...) mi amigo y yo sentimos un cambio drástico en el ambiente de nuestro nuevo grupo (...) porque no teníamos ninguna comunicación con los nuevos compañeros, lo que determinó que nos sintiéramos excluidos del grupo. (...) Además tanto mi compañero como yo vestíamos con prendas “más frescas”, por así decirlo, y también en ese entonces tenía el cabello largo, cosa que propiciaba a que pensarán que éramos unos presumidos por como hablábamos y vestíamos. (Checo)

El mismo joven señala otro problema que dificulta las relaciones entre los jóvenes universitarios, esta vez relacionado con las motivaciones para estudiar una carrera:

En la actualidad es difícil congeniar no solo dentro del grupo sino también fuera de él con otros compañeros por el interés de tener un mejor desarrollo académico. He notado que no todos estamos en la misma sintonía de querer aprender tanto fuera de clases como dentro de ella o también en actividades extras que nos ayuden en nuestra formación. (...) es triste porque a quienes se conforman con lo visto en clase y, además de no exigirles a los propios maestros en ser mejores y a exigirnos más como estudiante. (Checo)

Lo anterior queda confirmado también por las palabras de otro colaborador, quien destaca:

Una gran dificultad que he vivido es la organización de una cierta actividad por lo mismo de que no todos somos responsables de una cierta actividad, como ejemplo, el modelo educativo del proyecto integrador me cuesta tanto reunir a mi equipo, a mis compañeros, por lo mismo de que algunos no les dan una importancia o no ha definido bien lo que quieren ser en la vida. (Memo)

Además de los factores ya mencionados, pareciera que las dificultades para desarrollar relaciones interculturales armoniosas entre los distintos estudiantes de la UNICH dependen de la forma en la que suelen conformarse los grupos de amigos o de trabajo al interior de cada salón. En efecto, en salones multiculturales como son los de la UNICH, éstos suelen formarse entre jóvenes que comparten características culturales similares: “(...) cada quien forma su grupo según con quienes comparten la idea, la identidad, la vestimenta, la forma en que dicen las cosas, se integran aquellos chavos que comparten la mayor característica posible” (Andrea).

Otra colaboradora comenta que “No siempre es posible interactuar y compartir con los compañeros de salón o en los pasillos. La falta de confianza, la incompreensión o el desconocimiento de otra lengua originaria impide la interacción y la convivencia con los demás” (Elsi).

Así como hemos venido observando a lo largo de nuestra experiencia como docentes y tutores, compartir la lengua materna y/o la misma identidad étnica son factores muy importantes que generan cercanía y cohesión entre los jóvenes universitarios de la UNICH. Como señala otra de nuestros colaboradores: “En el caso de las mujeres [indígenas] (...) únicamente se familiarizan con compañeras de la misma comunidad o con hablantes de la misma lengua. La mayoría son desconfiadas hacia las mujeres de ciudad” (Elsi).

Nuestras especulaciones parecieran confirmarse también por las siguientes palabras de Fernanda, quien señala que, así como suele darse en la sede de San Cristóbal, también en Las Margaritas se observa que:

Dentro de la universidad generalmente los jóvenes indígenas tojol-ab’ales tienen una relación con las personas mestizas pero no del todo ya que los tojol-ab’ales no tienen la suficiente confianza para crear un lazo de amistad [con los mestizos]; por lo general se apartan creando un grupo dentro del aula de jóvenes tojol-ab’ales, solo les gusta trabajar en un mismo equipo. En el salón de clase por lo regular no participan (...) quizá sea por miedo a equivocarse y que sus compañeros se burlen de ellos. (Fernanda)

Veamos lo que comenta al respecto de la convivencia intercultural al interior de su salón de clase uno de nuestros colaboradores originario de una comunidad del municipio de Zinacantán:

Con mis compañeros siempre trato de mantener una buena comunicación, aunque no todos quieren llevarse bien conmigo (...) Me ha dificultado mantener esa relación porque luego insultan por cualquier cosa. (...) por ser indígena y por falta del dominio perfecto del español, me identifican como ignorante con respecto a las asignaturas. Creen que ellos lo saben todo, que son los mejores del salón y no comparten con los compañeros sus conocimientos. (...) Tengo un compañero que cada vez que redacto un texto me dice que soy pésimo en la redacción, que no tiene sentido lo que redacto. Cuando quiero decir algo no me escucha, nada más me calla en una forma agresiva y eso lo hace frente de todos los compañeros del equipo sin considerar el daño que puede causar en mi persona. (Esteban)

Otra colaboradora también destaca los problemas de discriminación y racismo que padecen los jóvenes indígenas:

Entre los alumnos existe la falta de respeto hacia la lengua originaria, la forma de vestirse, de expresarse. (...) Algunos compañeros se burlan de los hablantes de tseltal, tsotsil (...) ‘las bromas’ que hacen con la mala pronunciación de compañeros indígenas, al tener problemas con consonantes como ‘r’, porque suele pasar que se enfatizan sus equivocaciones porque se escuchan tan chistosas y los chavos no mencionen su molestia y se justifiquen con “es que sabe que es una broma. (Elsi)

Es así que una de las causas principales de los conflictos interculturales entre los estudiantes universitarios que proceden de diferentes grupos étnicos son las diferencias lingüísticas y culturales que impiden una comunicación fluida entre los jóvenes: “Una de las dificultades es de no hablar la misma lengua materna o bien que ellos son tímidos, no conocen la ciudad ya que son recién llegados de las comunidades” (Elsi).

Veamos lo que, al respecto de las dificultades que los estudiantes indígenas rurales suelen enfrentar cuando quieren participar en las conversaciones de sus compañeros mestizos urbanos, nos explica Andrea, una colaboradora originaria de una comunidad de San Juan Chamula:

(...) me es difícil lograr mantener una conversación con ellos cuando no conozco nada del tema que ellos están tratando (...) jamás he visto lo que hay en la ciudad, y para llegar a entenderlos debería de salir, gastar, consumir y hacer todo lo que las personas urbanas desempeñan. Yo no puedo hablar de músicas y géneros, no puedo platicar sobre antros, cumpleaños o más, porque por donde yo soy no existe todo eso (...) No es lo mismo platicar con alguien que sea de algún pueblo o paraje (...) mientras que a los mestizos solo los puedes escuchar (...) porque los temas de los que suelen hablar son distintos a los nuestros, el contexto que ocupan es otro. (Andrea)

El hecho de proceder de culturas y entornos distintos complica la comunicación entre estudiantes indígenas rurales y mestizos urbanos, porque, como bien señala Andrea, no comparten las mismas experiencias de vida y, en el contexto urbano en el que se encuentra la universidad, lo anterior se traduce en una fuerte desventaja para los primeros, quienes, a pesar de encontrarse en una universidad intercultural en la que se supone que hay respeto e interés para las culturas originarias, sufren las consecuencias del conflicto intercultural entre la cultura mestiza urbana dominante y las culturas indígenas históricamente dominadas, padeciendo las relaciones de dominación-sumisión (Gasché 2008b) que suelen generarse en la interacción cultural entre indígena y kaxlan. Leamos la siguiente reflexión de nuestra colaboradora de Chamula quien, a través de sus propias vivencias, nos explica el conflicto intercultural al que se enfrenta al salir de su comunidad para seguir formándose en el nivel superior. Dice Andrea que:

Desde el momento en que nosotros salimos (...) desde aquel instante que tenemos contacto con el exterior nos damos cuenta de dónde somos, que la gente de afuera es diferente y que tiene pocas o ninguna similitud con nosotros (...) La mayoría de los estudiantes que pertenecen a alguna etnia, aparte de que no traen sus trajes que son como nuestros uniformes que nos hace ser reconocidos en cuanto nos topamos con los otros que no pertenecen a nuestra origen. (...) Ahora los saludos ya han cambiado, ahora los que vienen de un pueblo se tuvieron que adaptar ante la cultura dominante mestiza. Los saludos se cambiaron, si antes no celebraban cumpleaños, al momento de llegar en la ciudad se tenían que celebrar porque resultó ser tan importante. Ahora los regalos tienen que estar dentro de alguna caja o en una bolsa adornada. Si tu amiga es una mestiza tendrás que adaptarte. (Andrea)

Para las y los jóvenes indígenas que llegan a estudiar a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, haber nacido y vivido en un contexto rural e indígena radicalmente diferente al contexto urbano y mestizo y caracterizado por otras normas y valores sociales representa un gran obstáculo para la construcción de relaciones interculturales armoniosas. No obstante el discurso institucional que pinta a la UNICH como una universidad intercultural en la que existen respeto, tolerancia e interés hacia la diversidad étnica, los más de quinientos años de historia de discriminación y menosprecio hacia las culturas indígenas siguen representando un fuerte obstáculo para la convivencia entre jóvenes culturalmente diversos y, en particular, representan un problema difícil de superar para los jóvenes estudiantes indígenas, quienes se enfrentan a este conflicto tratando de asumir una identidad mestiza y urbana o bien cerrándose en lo propio y juntándose con los compañeros de su mismo grupo étnico.

Sigamos nuestra reflexión apoyándonos nuevamente en las interesantes aportaciones de nuestra joven colaboradora quien demuestra haber desarrollado una reflexión muy profunda sobre los cambios identitarios que los jóvenes indígenas viven en la universidad, mismos que generan un comportamiento ambivalente (Gasché 2008a) que lleva a la asunción acrítica de estilos de vida distintos y a la negación de rasgos socioculturales propios:

Todos aquellos estudiantes que pertenecen a una etnia en la ciudad cambian. Nadie regresa igual a su pueblo. (...) regresan con la idea de que existe el folklor, que la ropa normal de donde viene ya solamente se lo portan cuando tienen alguna exposición para sacar diez, para impresionar a una persona. (...)¿Cuándo realmente se le da valor a la identidad propia de donde somos cada uno? ¿Estaremos representando nuestro pueblo al disfrazarnos de otros al llegar en la ciudad, cambiando nuestra forma de vestir, nuestra forma de expresar, nuestra forma de peinar y demás? (Andrea)

Los fuertes cambios identitarios que, a raíz del conflicto intercultural y por las relaciones de dominación-sumisión que padecen en el contexto urbano los jóvenes indígenas, determinan comportamientos culturalmente ambivalentes, se repercuten en las actitudes hacia sus propias comunidades:

Cada vez que [los estudiantes] salen a realizar su vinculación, suelo escuchar muy seguido que tal lugar, que tal pueblo, que si tales habitantes ya están perdiendo su cultura, que ya no practican tal ritual, etc. Los alumnos de la universidad (...) dicen que es necesario rescatar. (...) muchos de los egresados (...) vuelven a repetir que es importante rescatar, pero ¿qué realmente han hecho ellos? (...) ¿Estarán rescatando su propia cultura cuando llegan con sus paisanos y le dicen: nuestras raíces ya se están perdiendo? (...) Mientras que ellos llegan ante su pueblo vestidos de otra ropa ¿cómo rescatar entonces nuestras raíces si los jóvenes de ahora llegan ante los demás como obligándolos a que se conserven, mientras que ellos se vuelvan un sujeto modificador y tienen el objetivo de convertir a sus paisanos? ¿Cómo rescatar a la raíz si nunca hablamos en alguna lengua originaria estando en la escuela? (...) La mayoría de los estudiantes [indígenas] dentro del salón, hasta donde he visto son muy contados los que participan, que le dan a conocer sus ideas a los compañeros, mientras que el resto se mezclan y desaparecen entre la multitud. Entonces, ¿cómo tomare esta parte social? (Andrea)

No caben dudas de que estamos en presencia de una de estas jóvenes cuya capacidad reflexiva rebasa los estándares normales que acostumbramos encontrar en otros jóvenes universitarios; propio por eso consideramos importante cerrar este capítulo citando nuevamente sus palabras, mismas que, en nuestra opinión, muestran el camino que ella misma está andando para enfrentarse a la ambivalencia cultural y que esperamos que pueda ser un ejemplo para los muchos otros jóvenes universitarios indígenas que estudian en la UNICH:

No es que me quiera cerrar con mi pequeño mundo, también siempre tuve el deseo de conocer algo más afuera de donde yo soy. (...) Cerrarse a nuestro pequeño mundo no es bueno, pero tampoco olvidarse de dónde venimos. Es necesario hacer una buena combinación de las dos percepciones. (...) A lo mejor mis compañeros nunca están sintiendo que al salir de sus casas están alejándose de su identidad al igual que yo. (...) en mi caso, existe esa parte de que no sé realizar todas las cosas que hacen mis familiares o que ya las estoy olvidando. Tampoco sé hacer lo que realizan en las ciudades. Estoy en el medio, donde no logro construir bien en ninguna de las dos partes. (...) Sin embargo, sé de dónde vengo, quién soy y a dónde

quiero llegar. Por eso mi mundo no puede tener toda la razón, porque falta mucho por descubrir lo que hay en las afueras. (Andrea).

Prácticas sociales que realizan los pobladores de San Andrés Cohamiata en la fiesta Tatei Neixa

José Alfredo Cruz Mercado

Estudiante de maestría en investigación educativa. Universidad de Guadalajara

Problemática

El realizar investigación en comunidades indígenas y en específico en las *Wixárika*, es necesario gestionar con el gobierno tradicional y religioso el permiso para realizar investigación o cualquier actividad dentro de la comunidad. Asimismo, implica tomar decisiones para resolver los retos que surgen durante este proceso, es decir, ayudar en el trabajo colectivo de la población, donar ofrendas para las celebraciones etc.

Los retos más importantes que se han logrado, hasta el momento, son: el acercamiento y obtención del permiso del gobierno tradicional y religioso, la observación de la fiesta y la aplicación de los instrumentos de investigación, esto a través de un acercamiento muy cuidadoso a la comunidad de San Andrés Cohamiata, población que se encuentra localizada al norte del Estado de Jalisco, en la Sierra Madre Occidental.

Las características geográficas y otros aspectos les han permitido, a los pobladores, resguardar y resignificar la cultura material, es decir, los usos y costumbres, las formas de gobierno, la indumentaria, la forma de convivencias, el lenguaje, las fiestas, los rituales etc. Los elementos culturales presentes en la comunidad, han sido motivo de visitas de antropólogos, geógrafos, psicólogos, médicos etc. para estudiar estos elementos.

Por lo anterior, se realizó la búsqueda de los diferentes estudios que se han hecho en estas comunidades, para ello, se revisaron diferentes bases de datos tales como: la Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales, la Revista Relaciones, la Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación, la Revista Espiral, la Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales, Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin, Desacatos Revista de Antropología Social, entre otras.

Asimismo, se examinaron en las bases de datos, en línea, de distintas universidades para identificar tesis sobre los *Wixárika*, entre las instituciones que tienen registrados trabajos se encuentra: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma de México-Iztapala, la universidad de Nayarit y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. El objetivo de este ejercicio fue recuperar lo dicho, aproximarme teóricamente y construir el objeto de estudio.

En esta búsqueda se encontró que en los últimos 10 años, se han desarrollado proyectos de investigación en comunidades indígenas *Wixáritari* en temas como: el lenguaje, la juventud, la educación formal, la cultura, las enfermedades y la fiesta indígena, entre ellos se encuentran los realizados por Alonso (2012); Giménez y Fernández (2008); Kindl (2003); Lara (2010); Pacheco (2010); Urteaga (2008); Neurath (2002); Neurath

(2000); Guzmán y Anaya (2007); Durin (2001); Santos (2008); Torres (2000); Verdín (2012); Wiegand y Fikes (2004); Vergara, de la Cruz, Alcázar, Hernández, Cortés, Ponce, Félix, Ontiveros y Carrillo (2005) entre otros. Estos trabajos refieren, que la cultura indígena comprende un conjunto de símbolos, signos, emblemas, saberes, valores, tradiciones, rituales, actos culturales²⁵⁵ y formas de aprendizaje que se han preservado y transmitido históricamente. Lo anterior, a través de compartir y practicar los conocimientos propios de su cultura (Giménez, 2005; Geertz, 2003).

Sin embargo, en la exploración se encontraron descripciones de la Fiesta *Tatei Neixa*, entre ellos se encuentran los hechos por Lumholtz (1902); Preuss (1988); Zingg (1982); Neurath (2002); Anguiano y Furst (1978); entre otros. A pesar de estas descripciones, se encuentra un vacío de información de las prácticas sociales que ayudan a los *Wixáritari* para adquirir el saber cultural en la fiesta *Tatei Neixa*.

Por lo anterior, el trabajo estudia las prácticas sociales que los pobladores de San Andrés Cohamiata utilizan para adquirir el saber cultural *Wixárika* en la fiesta *Tatei Neixa*, para ello, la forma de abordar el tema es a través de la cultura en movimiento de Gilberto Giménez y Pierre Bourdieu; ambos teóricos mencionan que la cultura se materializa en tres formas. La primera de ellas es la cultura objetivada, representada en los objetos cotidianos, las artesanías, los símbolos, las danzas, los personajes mítico y la indumentaria étnica y regional (Giménez, 2005).

La segunda forma de manifestación es la cultura interiorizada, definida como un sistema socialmente constituido de disposiciones duraderas y transferibles, predispuestas para funcionar como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones (Bourdieu, 1991).

La última forma es la cultura en movimiento, incluye ambos enfoques, pero su estudio es referente con las prácticas sociales que los sujetos realizan dentro de un determinado tiempo y espacio (Giménez, 2005; Bourdieu, 1991). Es por eso que la investigación que se desarrolla se posiciona en esta última forma de expresión, porque los intereses no son sólo describir los símbolos que conforman la fiesta, sino es ahondar en los significados y elementos que la generan, la forma de relación y la relevancia que tiene para la adquisición del conocimiento *wixarika*.

De esta manera, el estudio aportará al conocimiento cultural desde una perspectiva educativa, pero no vista como un espacio formal institucionalizado²⁵⁶, sino como escenarios que se encuentran fuera de la escuela, es decir, dentro de una educación²⁵⁷ tradicional cuyo proceso se desarrolla en la familia y en las prácticas sociales que los *Wixáritari* utilizan para convertirse en ciudadanos, *Mara'akame*²⁵⁸, *Jicareros* y gobernantes tradicionales de la comunidad.

La presente investigación parte del supuesto que dentro de las prácticas sociales de la fiesta, se vinculan los rituales, los símbolos, las deidades, el mito y la naturaleza, esto toma sentido por la participación y adquisición del saber *wixárika*, ya que será utilizado para formar ciudadanos y gobernantes religiosos. Por

²⁵⁵ Construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas (Geertz, 2003).

²⁵⁶ Por institucionalizado me refiero al espacio escolar con una formación impartida en la escuela con carácter estructurado, es decir, obedecen a un sistema administrativo y curricular. Estos pueden ser de orden gubernamental o privado.

²⁵⁷ El concepto de educación que se utiliza en este proyecto es el realizado por Guzmán y Anaya (2007), ambos mencionan que la educación es el principal medio que ayuda a los indígenas a conocer su cultura, donde las creencias, prácticas religiosas y los conocimientos prácticos y utilitarios son transmitidos de generación en generación. Este tipo de educación es de tipo oral y experiencial, es decir, los indígenas aprenden los conocimientos a través del oído, observación y práctica.

²⁵⁸ Según informantes, son los que portan el saber cultural.

ello, se iniciará desde la perspectiva de los sujetos, porque la cultura se vuelve actuada y vivida desde el punto de vista de los sujetos y sus prácticas (Bourdieu, 2007; Giménez, 2005).

Debido a lo anterior, la pregunta de investigación es:

¿De qué manera las prácticas sociales contribuyen en la adquisición del saber cultural *Wixárika* en la Fiesta *Tatei Neixa*?

Para contestar la pregunta se implementa la metodología cualitativa, porque busca comprender las prácticas sociales partiendo de las subjetividades, es decir, de las experiencias, la organización, las prácticas y los significados de los símbolos presentes en la celebración. Asimismo, se sitúa en la práctica *in situ*, la cual incluye el contexto, el tiempo, los escenarios y la cultura que comparte la población.

La etnografía es utilizada como una estrategia que permite la revisión del contexto y la cultura que las personas comparten. Es importante mencionar que dentro de la etnografía existen diferentes tipos de diseños²⁵⁹, de ellos se utiliza el diseño microetnográfico, porque se centra en un aspecto de la cultura (Hernández, Fernández y Baptista, 2006; Mayan 2001) es decir, en la fiesta tradicional *Tatei Neixa*.

Los resultados que se tienen hasta el momento son:

Los saberes culturales se adquieren en diferentes momentos de la fiesta, es decir, en los preparativos, en la celebración y después. Estos saberes, según informantes claves, son fundamentales para todos los *Wixáritari*, ya que sin ellos no tendría sentido realizar las fiestas.

Al respecto menciona el señor Pérez:

“Ustedes como investigadores no se pueden dar cuenta, cómo el *Wixa* le da importancia a lo que hace en la fiesta, ustedes ven solo los bailes, el fuego, el tejuino, la comida, la elote, pero no saben, cómo esas cosas que se encuentra ahí, tiene un significado para nosotros y eso nos ayuda en gran parte a ser *Jicarero* o *Mara’akame*. Todo se aprende antes de la fiesta de elote, allí en la fiesta y después de la fiesta, fíjate bien todo lo que hacemos para que después me preguntes, ocupas vivirla y después me preguntas...”.

El informante menciona la importancia que tiene para los *Wixáritari* los significados, los cuales se encuentran en los símbolos que utilizan. Asimismo, relata los tiempos en que son adquiridos los saberes.

Preparativos de la fiesta *Tatei Neixa*

Antes de la fiesta se realizan los preparativos, en ella los padres de familia comienzan con la elaboración de algunos símbolos que serán utilizados en la fiesta y serán llevados a real de catorce. La jícara²⁶⁰ es una pieza importante dentro de la fiesta, su elaboración requiere de un fruto llamado Bule, se corta la parte inferior o superior con una segueta y se lija con una piedra volcánica. Cuando se encuentra lista, se coloca cera de abeja y se hacen diferentes figuras, entre ellas tenemos el maíz, el peyote, el sol entre otros. Su elaboración y cultivo lo realizan las mujeres. Cuando las madres y tías comienzan a elaborar la ofrenda, las niñas y jóvenes observan y ayudan a sus mamás o hermanas a elaborarla; esto dice un informante “es importante que ellas vean y ayuden a hacer esto, porque más pa delante, ellas van hacer las *Jícaras* para la fiesta”²⁶¹. Este tipo de

²⁵⁹ Diseño realista, críticos, clásicos, microetnográfico, estudios de casos culturales (Casos culturales inusuales, extremos o extraños, culturales ilustrativos y que se presentan en diferentes culturas)

²⁶⁰ No me detendré en este aspecto porque ya existen investigaciones sobre el tema, ver Kindl (2003).

²⁶¹ EP171113

prácticas muestran la forma en la que las niñas y jóvenes adquieren parte del saber cultural, ya que durante este proceso se vinculan diferentes saberes culturales, es decir, las deidades representadas en las figuras de la *Jícara* y la naturaleza en su siembra, corte y producción.

En el caso de los señores, jóvenes y niños realizan actividades en el *cuamil*, ellos hacen actividades agrícolas para la obtención de los elotes, calabaza y frijol, los cuales serán utilizados para la fiesta, durante este proceso los hombres trabajan y cuidan del maíz; llegado el momento, cortan los elotes y los llevan a sus hogares para trasladarlos a la fiesta. Los saberes adquiridos durante esta práctica son, sembrar y cuidar el maíz, cortar y seleccionar los elotes que serán utilizados en la ofrenda. Estas actividades están relacionadas con el mito del maíz, el hombre y la naturaleza misma.

Ambos párrafos, muestran algunas formas que utilizan los *Wixáritari* para practicar y formar sujetos capaces de conservar y resignificar la cultura de la comunidad. Este tipo de prácticas sociales la podemos referir a las prácticas sociales de tipo parental²⁶², porque implica generar, mantener y formar hombres y mujeres capaces de seguir con los saberes que comparten y practican la sociedad.

Otro resultado que se obtuvo de la información recogida en campo son los significados y símbolos que se utilizan en la fiesta, entre ellos tenemos:

Las sonajas: son utilizadas para realizar el viaje a *Wirikuta*. Con ellas el *Mara'akame* identifica a los niños durante la peregrinación imaginaria a real de catorce. Si un niño se llegara a perder en el camino, se puede enfermar o se lo roba un espíritu malo. Para sanar a los niños, el *Mara'akame* deberá buscarlos y llevarlos con el grupo, de tal manera que sigan con el viaje y regresen con bien al *Tukipa*.

Otro de los elementos importantes son las flechas, se otorgan como ofrendas a las deidades que se encuentran en *Wirikuta*. Según informantes claves este tipo de ofrendas tienen una elaboración vinculada con las deidades y la naturaleza. Las flechas son elaboradas con palos de madera, una pluma de águila amarrada con estambre y pintura roja. Los elementos que la conforman hace referencia a un significado, es decir, la pluma del águila representa la unión entre los *wixárika* y los dioses; el color rojo representa el venado que a su vez forma parte de los dioses convertidos en animales (naturaleza).

El tambor es otro símbolo importante que ayuda a guiar al *Mara'akame* y a los niños en su peregrinaje. Este instrumento sirve como medio de comunicación entre los dioses y el *Mara'akame*, ambos cuidan a los niños en su recorrido a *Wirikuta*. El tambor está elaborado con madera de palo de Brasil y piel de venado. Este instrumento es considerado sagrado porque contiene la piel de venado y se calienta con el abuelo fuego.

La piedra tallada que se encuentra en el *Tukipa Tunuame*, se llama *Tepari* o corazón de las deidades. Los dibujos refieren al sol, la milpa, el venado, el *Jicuri*, al águila y la serpiente. Todos ellos forman parte de las deidades convertidas en animales, permitiendo a los indígenas *wixárika*, tener todo lo indispensable para vivir. La serpiente en específico refiere a la atracción de las personas a sus orígenes, es decir, si la persona sale de la comunidad, la víbora lo atrae, es por eso que se encuentra rodeando a las demás deidades.

EL abuelo fuego o *Tatewarí*, es una deidad importante para realizar cualquier ritual, porque sin su permiso y presencia no se puede hacer ninguna actividad o fiesta, ya que el guía y bendice al *Mara'akame* y a las

²⁶² Ver Castro, Chapman, Gili, Lull, Micó, Rihuate, Rischi y Sahajoja, 1996

personas que se encuentran ahí, por tal razón los sujetos (*wixarika* y mestizos) que asistan a la fiesta, deben alimentarlo con un tronco de árbol.

El ojo de Dios significa la protección y las deidades. Cada ojo representa un año de vida del *wixárika*. Cuando los niños cumplen cinco años, se colocan los cinco rombos en dirección de los puntos cardinales.

La raíz sagrada o *Uxa* representa el rostro de las deidades. La pintura que se extrae de la raíz es de color amarillo, sirve para que los niños sean reconocidos por las deidades que se encuentran en Real de Catorce y puedan bendecirlos.

El carbón del tambor se utiliza como protección a los niños, su objetivo es apartar a los espíritus malignos que quieran apoderarse del alma débil y pura de los niños durante la peregrinación. Cuando llegan al corazón de *Wirikuta*, los niños son bautizados con agua extraída de los lugares sagrados de Real De Catorce y con collares de chaquira. Esto significa darles vida y quitarle las enfermedades. Este tipo de bautizo se realiza cada año para presentar a los niños menores de un años ante las deidades. Durante el viaje imaginario se narra la creación del mundo y se visitan los lugares sagrados en el desierto.

Todos los símbolos son utilizados por las personas que se encuentran en el lugar. Los papás están atentos a que los niños no se duerman y si lo hacen, ellos toman la sonaja y comienzan a moverla.

Otro resultado del trabajo es la descripción, hasta el momento, del ritual de paso que realizan los *Wixárika* para ingresar a los niños en la sociedad, pero por motivos de espacio, sólo se mencionarán algunas partes de la descripción, sobre todo las que tengan relación con las prácticas y los significados.

Uno de los símbolos utilizados en el ritual de paso es el *Muwieri* o vara ceremonial, este objeto se hace con plumas de águila o cotorro. Su uso, según informantes ayuda a conectar a las deidades, los lugares sagrados y los cinco puntos cardinales (oriente, poniente, norte, sur y centro) con el *Mara'akame*

El *Muwieri* es pasado por la cabeza de los niños que serán iniciados a sus nuevas actividades y roles, posteriormente se recoge un morral lleno de elotes y frijol, esto marca que deberá aprender los roles femeninos, es decir, aprender a cocinar, hacer las *Jícaras*, las sonajas, los ojos de dios, a bordar, hacer tortillas, lavar etc. En el caso de los niños es similar al de las niñas, sólo que él tiene que adquirir los saberes de la agricultura, hacer flechas y trabajar.

Una vez realizado esto, se levanta el tambor y se coloca sobre la cabeza de la niña o niño iniciado, se toca cinco veces y lo bajan, la niña o niño toca el tambor otras cinco veces y esto marca su inicio en la sociedad y la aceptación de los compromisos y actividades posteriores que va a realizar; asimismo, esto refiere a la aceptación y bendición de las deidades.

Como se puede observar en estos primeros resultados todos los significados, símbolos y prácticas sociales tienen una estructura, una organización y un fin en común, el formar personas consientes y con los saberes culturales capaces de seguir con la cultura y las prácticas sociales que se han transmitido de generación en generación. Asimismo, Las prácticas sociales que se realizan en la fiesta *Tatei Neixa*, señalan la forma, en la cual, el *Mara'akame* y los padres de familia educan a los niños o jicareros; es decir, dentro de esta festividad se muestran algunos saberes culturales: la creación del mundo, el viaje a *Wirikuta*, los significados de los símbolos entre otros, que sirven como base para iniciarse como miembros de la sociedad y subir a otro puesto en el sistema religioso.

Cabe mencionar que los saberes no sólo se difunden a través del canto, sino en los roles de participación de los sujetos, la organización y la elaboración de los diferentes elementos que conforman la totalidad de la fiesta.

Por lo anterior, podemos interpretar que los saberes adquiridos en las prácticas sociales se vinculan a través de tres elementos: el mito, la naturaleza y el ser *wixárika*. Lo anterior se materializa en los diferentes símbolos que utilizan, es decir, cada aspecto que conforma el símbolo se asemeja con estos tres elementos, por ejemplo, el ojo de dios simboliza la deidad, el madero representa la madre naturaleza y el número de rombos lo vinculan con los años de vida de los niños.

Otro elemento es la importancia del número cinco, según los informantes son cinco deidades, cinco años de los niños que participan en la celebración, cinco rombos en el ojo de dios, cinco puntos cardinales, cuando muere una persona a los cinco días se limpia donde vivía, cinco años de cargo de los jicareros, cinco años de viaje a Real de Catorce. Este número es importante porque según las entrevistas, es la culminación de los ciclos.

Para concluir con este documento es necesario mencionar que el tiempo y los escenarios son determinantes para realizar la fiesta, es decir, las actividades que se realizan están sujeta a varios factores temporales, entre los cuales se encuentran: el ciclo agrícola, el crecimiento del maíz, el clima, la cacería del venado, la elaboración de las ofrendas, la organización de las autoridades religiosas (*Mara'akame*, *jicareros*, danzantes entre otros) y a la participación de las personas.

Referencias

- Alonso, O. (2012). La función psicoterapéutica de la tradición Huichola. Una propuesta de aproximación desde lo psicológico. En Arreguín, I. Diversidad cultural en las cuestiones psicológicas. [s.n]. México.
- Bourdieu, P. (1991). El sentido práctico. Taurus Ediciones. Madrid.
- Durin, S. (2001). La fiesta del tambor entre los huicholes de Jalisco, México_ acerca del júbilo de participar en un ritual. Revista Société suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin. N.64-65. Pp.109-116. Suiza.
- Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Duodécima reimposición. Edit. Gedisa. Barcelona.
- Hernández, R. Fernández, C. y Baptista, p. (2006). Metodología de la investigación. Edit. Mc. Graw Hill. México.
- Mayan, M. (2001). An introduction to qualitative methods: a training module for students and professionals. University of Alberta. Canadá.
- Giménez, G. (2005). Teoría y análisis de la de la cultura. Vol. 1. Edit. CONACULTA- ICOCULT. México.
- Giménez, J. y Fernández, H. (2008). Esbozo de la iniciativa para la conservación de la ruta huichol y de sus santuarios naturales asociados (México). Revista oficial do Instituto de Biodiversidade Agraria e Desenvolvimento Rural. Vol.1 N.4. pp 67-75.
- Guzmán, R. y Anaya, M. (2007). Cultura de Maíz-Peyote-Venado. Edit. Ediciones de la noche. Guadalajara.
- Hernández, F. (2012). Los usos de la lengua *wixárika* y del castellano en la Escuela Primaria Intercultural Bilingüe "Benito Juárez García", Localidad de Nueva Colonia (Inakwaixitia), Mezquitic, Jalisco. Tesis de Maestría. Universidad Mayor De San Simón. Bolivia.

- Kindl, O. (2003). La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano. Coedición. Conaculta-INAH/ Universidad de Guadalajara. México.
- Lara, R. (2010). Lengua, espacios y procesos de socialización de niños indígenas en México; un enfoque sociodemográfico 2005. Tesis de Maestría sin publicación. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. México.
- Neurath, J. (2000). El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión Huichola. Desacatos. Revista de Antropología Social. N.005. pp.57-77. México
- Neurath, J. (2002). Las fiestas de la casa grande. Edit. CONACULTA-INAH/ Universidad de Guadalajara. México
- Santos, S. (2008). De la oralidad a la escritura: los retos en la creación de un libro de texto para aprender *wixárika* con L2. Memoria del IV Foro de Estudios en Lenguas. Universidad de Quintana Roo. México.
- Torres, J. (2000). Tierras Magras y políticas equivocadas en el sistema productivo huichol: Caso Santa Catarina, Municipio de Mezquitic, Jalisco. Revista Espiral. Vol.7 N. 019. Pp. 161-184.
- Urteaga, M. (2008). Jóvenes e indios en el México contemporáneo. Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales. Niñez y juventud. N.6. Colombia. pp.667-708.
- Urteaga, M. (2008). Jóvenes e indios en el México contemporáneo. Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales. Niñez y juventud. N.6. pp.667-708.
- Verdín, K. (2012). Diálogo con las deidades; etnografía de la comunicación en el ámbito de la curación entre los wixaritari, Cuadernos interculturales. N.18. pp.127-143.
- Vergara, M. de la Cruz, H. Alcázar, M. Hernández, A. Cortés, M. Ponce, V. Felix, E. Ontiveros, J. y Carrillo, E. (2005). Condiciones y Mejoramiento de la Educación Intercultural de los Estudiantes Indígenas, Nahuas y Huicholes de Educación Primaria En Jalisco. Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación. Vol. 3 N.1. pp. 749-749.
- Wiegand, P. Fikes, J. (2004). Sensacionalismo y etnografía: El caso de los huicholes de Jalisco. Revista Relaciones. Vol. XXY. N. 098. México. pp.49-68.

Trabajo y organización social: una aproximación al estudio de los menonitas de Salamanca, Bacalar, Quintana Roo

Valeria Cristina Contreras Hernández

Estudiante de licenciatura Universidad Autónoma de Yucatán

valeriusconher@hotmail.com

Introducción

En México existe alrededor de treinta y dos mil núcleos agrarios, de los cuales un poco más de veintinueve mil son ejidos y más de dos mil son comunidades rurales (SEDATU, 2012), que desarrollan prácticas productivas particulares que contribuyen en gran medida a la diversidad sociocultural del país. Algunos ejidos-comunidades son agrupaciones autogestoras, cuyos sistemas simbólicos y de creencias condicionan la praxis social, tal es el caso de los menonitas de Salamanca, Bacalar.

Alrededor del mundo existen diversas agrupaciones que se autoadscriben al menonitismo; sin embargo, dejando de lado la idea romántica del menonita, existen diferencias culturales entre las mismas agrupaciones “menonitas” tanto en la cultura tangible como en la no tangible, tal es el caso de la indumentaria y herramientas que se utilizan a la hora de trabajo, así como la parte ideológica, lingüística y económica que en gran medida condicionan y contribuyen a que la gama de menonitismo sea más amplia.

En México, existen diversas colonias menonitas ubicadas en algunos estados como Sonora, Chihuahua, Durango, Zacatecas, Tamaulipas, Campeche y Quintana Roo. Teniendo expresiones culturales ligeramente diferentes entre colonias; empero, tienen ciertas características que las distinguen del resto de la sociedad mexicana, como sus antecedentes migratorios-históricos, dinámica social, indumentaria, idioma e ideología. Pero aún quedan preguntas al aire como... ¿qué significa ser menonita?

Organizaré este escrito de la siguiente manera: Primero explicaré brevemente algunos antecedentes históricos que permitan comprender la ‘naturaleza’ migrante de los primeros menonitas exponiendo algunas reflexiones al respecto.

Como segundo punto, hablaré propiamente de “Salamanca”; compartiré información etnográfica para luego discutirla con conceptos que considero elementales para mi investigación, tal como comunidad, estructura social, trabajo y división del trabajo. Cabe aclarar que mi trabajo de campo aún no concluye, por lo que la información aquí expuesta son los primeros resultados obtenidos en la comunidad, por lo que es una aproximación al estudio del ejido-comunidad “Salamanca”. Y como último punto, mis reflexiones finales.

Religión, migración y conformación de las primeras colonias.

La Reforma Protestante en Europa durante la segunda década del siglo XVI y los constantes cuestionamientos hacia algunas prácticas religiosas que tenía la iglesia católica, fueron un parte aguas para la insurrección del anabaptismo. Sin embargo, la tensión y las persecuciones y muertes hacia las personas que no practicaban la religión católica provocaron la congregación y alianza de los grupos protestantes en contra de las religiones oficiales.

Si bien, Lutero y sus reflexiones sobre el catolicismo logró crear un gran movimiento en ese siglo, no fue hasta que apareció la figura de Menno Simons (1496-1561) que se logró concretar una iglesia bajo la lectura de la biblia. Menno Simons pensaba que el bautizo a los infantes, sin tener una conciencia religiosa y sin haber conocido las sagradas escrituras, era una ofensa para Dios. Por lo que, el bautismo no debería representar una eliminación del pecado original, que los católicos promueven, sino debería ser una manifestación consciente de la Fe, así como un compromiso espiritual con Dios.

A pesar de que Menno Simons era sacerdote católico (1524), rompió con la iglesia católica para ponerse al frente de un grupo cristiano pacifista. La situación en las décadas siguientes empeoró, porque la persecución de los anabaptistas estaba en pleno auge, al grado de poner precio por cabeza por cada anabaptista capturado.

(Cañas Bottos, 2005: 37) Menno Simons, se dedicó a bautizar, predicar y levantar iglesias por algunos países europeos hasta su muerte. Los seguidores de Menno Simons, eran llamados “mennistas” de forma peyorativa, y fueron perseguidos hasta finales del siglo XVIII.

En 1786, bajo el mandato de Catalina II de Rusia, los colonos anabaptistas fueron invitados a poblar los nuevos territorios recientemente conquistados por Rusia; ofreciéndoles el mantenimiento de su idioma, el Plautdietsch, grandes hectáreas para el cultivo, independencia administrativa y libertad de culto. Por lo que finalmente en 1789, se fundó la primera colonia menonita llamada *Chortitza*. (Cañas Bottos, 2005: 41)

Años posteriores, se conformaron otras colonias menonitas, ya que la tierra no era suficiente para trabajar. Algunas colonias empezaron a incorporar elementos en su estilo de vida, como modernizar la forma de cantar, entre otras cosas, esto sin duda comenzó a provocar un conflicto sobre quienes son los verdaderos seguidores de Cristo y quienes no.

En 1870, se anuncia que los privilegios que les habían concedido en 1786 se cancelarían en un plazo no mayor a diez años. De esta manera, fue que optaron por buscar nuevas tierras que les asegurara la preservación de su estilo de vida religioso y pacífico. Fue así como en 1873 el gobierno canadiense les ofreció los privilegios que habían perdido en Rusia y muchas familias de colonias diferentes mudaron hacia Canadá, en donde estuvieron hasta 1921. (Cañas Bottos, 2005: 43)

Lo mismo sucedió en Canadá, luego de un tiempo, los privilegios fueron cancelados y la mirada en seguida se colocó hacia México en 1921 haciendo un acuerdo denominado “Carta de Concesión” firmada por el entonces presidente de la república Álvaro Obregón.

Comunidad menonita “Salamanca”

Salamanca es un ejido y comunidad menonita perteneciente al municipio de Bacalar, Quintana Roo. Éste se erigió como tal hace ocho años y está ubicado a 6 900 metros de la ciudad de Bacalar. El territorio que comprende a la comunidad tiene cinco mil hectáreas, que compraron en 2003 al ejido “Bacalar” y por las que pagaron un total de seis millones y medio de pesos (mil trescientos pesos por hectárea). Salamanca, por su condición de ejido y comunidad, tiene que elegir a un comisario ejidal y a un gobernado, que no necesariamente puede ser la misma persona, aunque actualmente la comunidad decidió elegir al mismo para que ocupara ambos puestos.

Antes de establecerse en Bacalar, muchas de las familias vivían en colonias menonitas de México (sobre todo de los estados de Chihuahua, Durango, Zacatecas y Campeche) y colonias de Belice (como Shipyard y Little Belice), es por eso que aún hay relaciones estrechas con otras comunidades menonitas dentro y fuera de México.

En términos de Tönnies, *gemeinschaft* o comunidad es una forma de organización social que se centra en los lazos familiares, relaciones personales de intimidad y confianza, vínculos cooperativos y relaciones de intercambio; los miembros de la comunidad se conocen y confían los unos en los otros. Se asocia íntimamente con un territorio con delimitaciones claras, cuyos habitantes “naturales” ordenan sus experiencias a partir de valores divinamente inspirados o legitimados por la tradición y la historia. (Delgado. 2005: 40)

Es decir, en “donde quiera que los seres humanos se encuentren relacionados por su voluntad de una manera orgánica y se afirmen entre sí, encontraremos una comunidad.” (Tönnies. 1979: 100) Estas relaciones por “individuos independientes unos de los otros”, permite dentro de una comunidad, una convivencia íntima, privada y excluyente.

La vida en la comunidad se desarrolla de forma estrecha con la tierra y el hogar. Estos dos pilares forman parte de la fuente de ingresos y reproducción social que coadyuva a la existencia cultural y biológica de la comunidad. “La vecindad” al igual que “el parentesco” son parte del carácter general de la vida compartida en una aldea rural. Esta vecindad corresponde a la proximidad de las viviendas y habitabilidad de los mismos espacios religiosos y campos comunes, esto exige necesariamente múltiples contactos humanos que propician el conocimiento de los miembros de grupo a un nivel íntimo. (Tönnies. 1979: 101)

Estas relaciones se vinculan con la amistad, que es independiente del parentesco y la cercanía de las viviendas, sino más bien está condicionada por las relaciones sociales creadas por la semejanza del trabajo o de ideología. La amistad juega también un papel fundamental para la vida en una comunidad porque permite la coexistencia de los miembros del grupo que pueden llegar a ser económicamente independientes de la comunidad, pero que a través del sentimiento de pertenencia la comunidad o *gemeinschaft* tienen un hogar.

La vida comunitaria se desarrolla en relación permanente con la tierra y el enclave del hogar. Esto sólo puede explicarse en términos de su propia existencia, pues su origen y, por ende, su realidad, reposan en la naturaleza de las cosas. La comunidad como tal existe entre todos los seres orgánicos, mientras que entre los seres humanos se da una comunidad humana racional (Tönnies. 1979: 114).

Este concepto propuesto por Tönnies y apropiado por la mayoría de los estudios sobre comunidades, me lleva a hacer una distinción en los siguientes aspectos:

1. Las personas que forman parte de una comunidad están relacionados por voluntad propia.

2. Comparten elementos culturales que permiten la coexistencia de los individuos y facilita la interacción social.

3. Los lazos que se crean dentro de la comunidad son de confianza e intimidad.

Los miembros de la comunidad menonita “Nueva Salamanca de Bacalar” comparten estrechamente elementos culturales como la religión, lengua, indumentaria, gastronomía, axiología, ideología y actividades productivas. A su vez, el tipo de relación que establecen al interior de la comunidad es cara a cara, es decir, todos los miembros de la comunidad en su mayoría se conocen porque asisten a la misma iglesia, participan en las mismas actividades y, al ser una comunidad relativamente pequeña, sus relaciones de parentesco son más amplias.

La cercanía de las viviendas se debe a que los padres no quieren que sus hijos se alejen de ellos, es por eso que compran muchas hectáreas de terreno y las dividen entre el número de hijos, para que cada quién tenga una porción de tierra en dónde pueda sembrar y construir su casa. Tal es el caso de dos hijos de Heinrich Schmitt, quienes viven en una parcela que colinda con la casa de sus padres, y esto sirve en buena medida, ya que si necesitan alimento o refugio, la cercanía de las casas lo facilita. Por otro lado, las votaciones democráticas para elegir a los representantes religiosos y políticos, permite la identificación y reconocimiento de las personas dentro de comunidad.

Su estrecha relación con la producción en el campo y el intercambio de productos dentro de la comunidad coadyuva a la producción de lazos de solidaridad entre los menonitas. Isaac Schmitt me contó que cuando alguien mata una vaca para comer, le da a sus vecinos una porción, teniendo en cuenta que cuando éste mate a su vaca, le regresará la misma porción.

Sin embargo, no sólo en términos económico productivos existen lazos estrechos, sino también se encuentran presentes en los sentimientos. En este sentido la *gemeinschaft* menonita debe ser concebida como organismo vivo porque la relación de las personas dentro de la comunidad son más fuertes y estrechas, lo que la mantiene “más viva” (Tönnies. 1979: 88) La relación de las personas dentro de la comunidad “Salamanca” no sólo puede entenderse en términos económicos y comerciales, sino también fraternales.

Las cinco mil hectáreas que comprenden a la comunidad, están dividido en dieciséis campos; cada campo está parcelado de forma equitativa y cuenta con un cementerio y una escuela, en donde algunos miembros de la comunidad les enseña “lo básico para la vida”, que es escribir, leer, hacer operaciones básicas de matemáticas y cantar para la iglesia. En estas escuelas las clases son impartidas en el idioma alemán alto, permitiendo también el idioma “Plautdietsch”, que es el más utilizado en la vida cotidiana. Las escuelas no están incorporadas a la Secretaría de Educación Pública, y esto se debe a que el 25 de febrero de 1921 se firmó un convenio llamado “Carta de Concesión” con el entonces presidente de la República, Álvaro Obregón y el Secretario de Agricultura y Fomento, Antonio Villareal, en el que acordaron que las agrupaciones menonitas no están obligadas a prestar servicio militar, pueden ejercer con libertad sus principios religiosos y, así mismo, tener la libertad de fundar sus propias escuelas impartidas por su idioma, sin tener que incorporarse a la escuela oficial (Cañas Bottos, 2005: 46)

Por otra parte, los menonitas de Salamanca tienen un sistema de seguro de casas que ellos mismos crearon. Anualmente cada familia paga un porcentaje de lo que producen. El dinero se va acumulando en una caja de

ahorro que sólo pueden utilizar para reparar daños de algún accidente, ya sea el incendio de una casa o parcela. Si en dado caso –comenta Heinrich Schmitt (Gobernador y Comisario Ejidal de Salamanca)-, no hay suficiente dinero, se vuelve a recolectar el mismo porcentaje, hasta que se reúna el dinero suficiente para la construcción o reparación de los daños de la familia afectada.

En los campos tres y cuatro de la comunidad, se encuentra las tiendas, en donde venden productos industrializados (refrescos embotellados, frituras, golosinas, alimento para las gallinas), tela para la elaboración de vestidos, lámparas de mecha y alimentos que se producen en la comunidad como panes, quesos y verduras.

A las afueras del mismo espacio en donde se localizan las tiendas, se hallan unos tanques de gas y otros de gasolina que también se comercializan dentro de su comunidad. También tienen un sistema propio para la purificación de agua y algunos habitantes cuentan con paneles solares o veletas de viento produciendo así energía solar y eólica que se almacenan en baterías.

¿Cómo se organizan en las actividades agrícolas y ganaderas?

Si bien, existe una idea homogeneizante sobre las actividades agrícolas y ganaderas, no todas las personas de Salamanca realizan estas actividades de forma simultánea. Las personas se dedican a diversas actividades según la habilidad que tengan. Algunas personas son hábiles para reparar tractores, otras personas se dedican a vender huevos, otras a vender queso, otras personas se dedican a cultivar algún fruto en específico (hermano de Heinrich Schmitt se dedica al cultivo de papaya), otras personas siembran cilantro, rábano, chile habanero, zanahoria, papaya, papas, frijol, sorgo, soya, maíz, etcétera. Aunque muchas personas se dedican al cultivo de soya, sorgo y frijol, no todas las personas siembran lo mismo. Don Jacobo Gilibrán se dedica a la producción de huevo, él tiene 300 gallinas que compró en Mérida. Vende la rejilla de huevo a 25 pesos en la tienda de la comunidad.

Aunque en su mayoría, tienen en el patio de su casa hortalizas que utilizan para la autosubsistencia, gallinas que producen huevo, vacas con las que pueden obtener el queso y la leche y caballos, con los que se transportan por medio de sus carretas. Sin embargo, en la tienda comunitaria las personas pueden abastecerse con productos industrializados y productos hechos por los mismos miembros de Salamanca. Puedes comprar verduras, pollo (bachoco), carne y queso.

Algunas personas de la comunidad deciden vender queso en sus casas, sino tienen mucha leche para hacer demasiado queso, compran leche a sus vecinas. Doña Ann Dyck (Schmitt) vende el litro de leche a 4 pesos. Y doña Ann Gilibrán (esposa de Jacob Gilibrán) vende queso de hebra a 65 pesos el kilogramo. Doña Ann Gilibrán le compra leche a doña Ann Dyck, porque las tres vacas que ordeña no dan suficiente leche para hacer queso (55 litros de leche produce un poco más de 5 kilos de queso, por tanto 10 litros equivale a 1 kg de queso aproximadamente).

Algunas personas se dedican a reparar tractores, otras a la carnicería y otras personas (yernos o hijos casados) se emplean con sus suegros o padres, trabajando en pequeñas empresas familiares (reparar tractores, carnicería, tienda comunitaria, etcétera).

Algunos aportes desde la antropología del trabajo han contribuido enormemente a conocer distintas dinámicas sociales en el trabajo, pero ¿qué sucede cuando las aproximaciones epistémicas involucran

solamente aspectos propios de las sociedades capitalistas?, ¿qué sucede con aquellos grupos sociales cuyos procesos productivos se basa en la auto subsistencia y/o auto empleo?

El trabajo, hoy en día, puede explicarse a partir de las dinámicas sociales que envuelven a la sociedades occidentales, desde una perspectiva hegemónica. Sin embargo, no todas las sociedades forman parte de la fila de los asalariados; algunos grupos sociales han optado por crear trabajos de autosubsistencia, tal es el caso de los menonitas de “Salamanca”

Estructura social

Todos los individuos, en cuanto se constituyen como seres sociales, crecen bajo una estructura que condiciona y guía sus prácticas sociales. En este sentido, las estructuras sociales juegan un papel fundamental en el estudio de una comunidad cuyas actividades e ideología se rigen bajo estructuras específicas que no sólo reafirman su identidad materializada en prácticas cognitivas, educativas, religiosas y laborales, sino que a su vez, permite la reproducción de esquemas de percepción sobre los cuales los sujetos conciben al mundo y actúan sobre él.

Bourdieu (2007) sostiene que los esquemas generativos están socialmente estructurados a partir de las prácticas que los sujetos realizan dentro de una sociedad en específico. En ese sentido, las acciones sociales a lo largo de la historia de los sujetos estructuran la estructuras que son incorporadas dentro del mismo campo concreto de relaciones sociales. A su vez, estas estructuras son estructurantes porque al ser interiorizadas funcionan como condicionantes en las percepciones y prácticas sociales.

En palabras de Bourdieu:

El habitus se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir. (Bourdieu, 2007: 178)

Los sujetos interiorizan las estructuras que son generadas y generadoras de las prácticas sociales, que se adquieren en un primer momento en “socialización primaria” mediante la familia. El hábitus se incorpora y se aprende a lo largo de la historia de vida de un sujeto; se interioriza los esquemas cognoscitivos, perceptivos, apreciativos y culturales en el que el sujeto es educado; al incorporarse estas estructuras se naturalizan y se reproducen de forma inconsciente.

Es así, como considero que la religión y la forma en la que las familias interpretan la religión y integran como una forma de vida es la estructura más importante para la comunidad, ya que no sólo el menonitismo empezó como un movimiento religioso, sino que ha contribuido a la generación de grupos étnicos “menonitas” a lo largo de América Latina.

La familia es la escuela más significativa para el aprendizaje de los niños y niñas, que desde pequeños se van incorporando a las actividades que realizan sus padres. Por ejemplo, es común ver en la comunidad a los niños jugando con los tractores o herramientas que sus padres utilizan, por su parte las niñas se encuentran en la unidad doméstica, ayudando a sus madres en pequeñas actividades como recoger huevos en el gallinero o levantar los platos después de cada comida. No sólo existe una clara división sexual del trabajo

dentro de la comunidad, sino que se reproduce constantemente en las pláticas familiares y en la forma en la que los niños y niñas “juegan a trabajar”.

Trabajo

Las actividades principales de “Salamanca”, están encaminadas a la producción agrícola, junto con la elaboración del pan y queso, así como la obtención de leche por medio de las vacas, pero ¿éstas actividades productivas pueden entenderse como ‘trabajo’?, lo que lleva a plantearme ¿cuál es el significado del trabajo para los menonitas?

En términos generales, el trabajo es la actividad física o mental que realiza el ser humano (Applebaum, 2000: 515). Es un elemento central en la cultura, es una condición que crea cultura material, por medio de la transformación de objetos como resultados de la actividad humana; y no hay prácticas culturales, sistema de creencias y valores, ni organización social sin cultura material. Es el trabajo el que crea y construye el sistema de organización, objetivado en cosas materiales que los humanos necesitan para interaccionar con el mundo físico (Applebaum, 2000: 515).

Sin embargo, esta actividad implica necesariamente la interacción social, así como niveles de conciencia para la organización y producción de la misma. La actividad laboral depende de la intensidad subjetiva y material de los lazos que se establezcan en el área de trabajo. el trabajo implica fuerza de trabajo, relaciones sociales de producción y tiempo socialmente necesario para producir, así como niveles de conciencia para la organización y producción de la misma, sumándole otros factores como un espacio productivo y herramientas de producción (Marx. 1954).

Para los miembros de la comunidad menonita “Nueva Salamanca de Bacalar” el trabajo en el campo ocupa la mayor parte del tiempo de los menonitas, permite convivir con la familia e interactuar con los miembros de la misma comunidad. La producción en el campo, implica procesos de selección de significados y elementos simbólicos. Las áreas de trabajo están localizadas en la misma parcela de donde se encuentran sus casas y esta cercanía permite que la constante interacción con la familia; aunque bien, no están ubicadas en la misma forma, algunas familias optan por tener su cultivo en la parte trasera de la parcela, ubicando su casa en la parte de enfrente.

Es así como la producción es también reproducción social, debido a que la organización a nivel comunidad se reproduce a nivel familiar. La familia juega un papel elemental en la producción de la comunidad, ya que como institución permite satisfacer necesidades de alojamiento, alimentación, cuidado y formación axiológica de los niños, que desde pequeños ya los involucran en actividades en el campo (De la Garza Toledo, 2006: 18).

Las actividades laborales (de lunes a viernes) comienzan a las 6:00 de la mañana. Sin embargo, a partir de las 5:30 de la mañana el paisaje sonoro que acompaña a la comunidad, además de caballos, vacas y gallos, son algunas carretas y motores de tractores que se pueden observar en los grandes terrenos de la comunidad.

En la unidad doméstica algunos comunes denominadores son los siguientes:

Algunas mujeres de la comunidad se despiertan a las 6:00 de la mañana y lo primero que hacen es ordeñar y revisar si hay huevos en los gallineros, para después preparar el desayuno para las familias, que por lo regular son extensas. El desayuno está listo antes de las 7:00 de la mañana. Se sientan todos en la mesa, por

lo regular mujeres del lado izquierdo y hombres del lado derecho, teniendo en la ‘punta’ de la mesa al jefe de cada familia. Antes de tomar los alimentos y al finalizar se hace una oración individual.

Durkheim (1967), propone que la división del trabajo social no es un hecho particular en cuestiones económicas, sino que cada vez más permea en las funciones políticas, administrativas y judiciales, ya que cada día se especializan más (pág. 39). Esta especialización de las actividades en el interior de una sociedad, permite interdependencia entre las instituciones o individuos. Pero, ¿qué sucede con las sociedades que, en términos de Durkheim, se basa en similitudes?, ¿es posible que una sociedad, en la que todos conocen el manejo de las actividades primordiales, pueda tener división social del trabajo?

La división del trabajo no sólo es una “ley de la naturaleza, sino también es una regla moral de la conducta humana” (Durkheim, 1967: 41). Define las actividades y roles que cada uno tiene en una sociedad, en ese sentido, se convierte en “un deber” que fomenta la solidaridad social. Así, una sociedad cuanto más solidaria sea, sus miembros sostienen más relaciones diversas tanto al interior de alguna institución, como dentro de un grupo social.

Los menonitas de Salamanca tiene conocimiento de todas las actividades primordiales. Su producción de auto subsistencia y su cultura del trabajo ‘homogénea’, no niegan la posibilidad de que exista solidaridad y cohesión social dentro de la comunidad, aunque los miembros de esta comunidad tengan los conocimientos necesarios para tener una vida independiente, los lazos de fraternidad y el sentimiento de pertenencia a la comunidad permite que sigan habitando la comunidad.

Si bien no existe una división del trabajo totalmente definido, la división sexual del trabajo se encuentra presente. Las tareas para hombre, mujeres y niños abarcan tanto el trabajo productivo como el doméstico.

Entonces, en la vida cotidiana los menonitas, donde la gran mayoría de los hombres no realizan trabajos domésticos, sino primordialmente sólo lo concerniente al trabajo en el campo (incluyendo hacer quesos), que por lo general consiste en subirse al tractor para preparar la tierra arándola y días después sembrar las semillas. El trabajo de las mujeres abarca más funciones, ya que además de hacer trabajo doméstico, atender los huertos y hortalizas, ayudan a preparar la semilla que será sembrada por medio del tractor y la sembradora que va conectada al vehículo. (Uh Vazquez 2013: 173)

CONCLUSIONES.

Reflexionar sobre porqué grupos religiosos se convierte en grupos étnicos y han permitido y resistido procesos de cambios culturales me parece bastante interesante. Porque es una aproximación más a demostrar que las sociedades aparentemente homogéneas, también son heterogéneas no sólo a nivel religioso, sino a nivel comunidad. Considero que indispensable discutir y aproximarnos al conocimiento de las comunidades menonitas, no sólo porque en muchos países de América Latina han obtenido un lugar esencial en la producción agrícola, hortícola y ganadera, sino porque en la medida que conozcamos y reconozcamos los procesos organizativos y culturales de las comunidades podremos contribuir a reconocerlos como iguales a nosotros.

Bibliografía

Applebaum, Hermert, 2000. “Trabajo”. En: Thomas Barfield, ed., *Diccionario de Antropología*, 515-516. México: Siglo XXI

Bourdieu, Pierre, 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Cañas Bottos, Lorenzo, 2005. *Christenvolk*. Buenos Aires: Antropofagia
- Delgado, Manuel, 2005. “Espacio público y comunidad: de la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”. En: Miguel Lisbona Guillén, ed., *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, pp. México: Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
- De la Garza Toledo, Enrique, coord., 2006. *Teorías sociales y estudios del trabajo: Nuevos enfoques*. Barcelona: Anthropos
- De la Garza Toledo, Enrique, coord., 2010. *Hacia un concepto ampliado de trabajo: del concepto clásico al no clásico*. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Durkheim, Émile, 1967. *La división del trabajo social*. Uruguay: Schapire.
- Escalante Fortón, Rosendo y Max H. Miñano García, 1982. *Investigación, organización y desarrollo de la comunidad*. México: Oasis.
- Escobar Latapí, Agustín y Mercedes González de la Rocha, 2006. “Familia, trabajo y sociedad: el caso de México”. En: Enrique De la Garza Toledo, coord., *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*, pp. Barcelona: Anthropos.
- Guyer, Jane, 2000. “División del trabajo”. En: Thomas Bartfield, ed., *Diccionario de Antropología*, 169-170. México: Siglo XXI
- Magaña Barrera, Ivonne Alejandrina, 2000. “Los menonitas de Blue Creek, Belice, C. A.” Monografía de Licenciatura en Antropología Social-Universidad de Quintana Roo.
- Marx, Carlos, 1954 [1865]. *Salario, precio y ganancia*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Meda, Dominique, 1998. *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Redfield, Robert, 1944. *Yucatán: una cultura en transición*. México: Fondo de Cultura Económica
- SEDATU, 2012. “La superficie de ejidos y comunidades de México, más grande que algunos países”. Portal SEDATU [URL: <<http://www.sedatu.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2012/abril-2012/12166/>>]
- Tönnies, Ferdinand, 1979. *Comunidad y asociación*. Madrid: Península.
- Uh Vázquez, Jade Suble, 2013. “Organización social de los menonitas de salamanca, Q.Roo”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social-Universidad de Quintana Roo.
- Wolf, Eric, 1971. “El campesinado y sus problemas”. En: *Los campesinos*, pp. 9-29. Barcelona: Labor.

Experiencias escolares de indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Un camino hacia la ciudadanía

Ivette Flores Laffont

Estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente

ivtlaffont@hotmail.com

La escolarización es un importante motivo de migración para los indígenas mexicanos que llegan a las grandes urbes. Los migrantes indígenas han identificado la escuela como una vía para la adquisición de herramientas que proporcionen mayores oportunidades laborales y, a la vez, un reconocimiento a sus particularidades culturales en un contexto citadino.

Esta ponencia tiene como objetivo mostrar, mediante la reconstrucción de trayectorias escolares de migrantes indígenas en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG)²⁶³, las condiciones en que se desenvuelven sus trayectorias escolares y la posibilidad que éstas les proporcionan para el ejercicio de sus derechos ciudadanos, entre ellos, la búsqueda de la escolaridad y la inserción laboral. En este sentido, busca identificar cuáles son las herramientas que pueden ser proporcionadas desde la escuela para que los migrantes indígenas a la ZMG puedan velar por el respeto de sus derechos y lograr la pertenencia a la cultura nacional.

Cuando se exploran las expectativas de las familias indígenas respecto de la escolarización, casi a la par de la movilidad laboral, resalta la necesidad de adquirir habilidades para lograr el reconocimiento de los grupos de origen étnico en las ciudades y el acceso a derechos de manera igualitaria con el resto de la sociedad. En este sentido, es pertinente abordar la relación entre la escolarización y la búsqueda de la ciudadanía con el fin de analizar los impactos de la asistencia a la escuela en el ejercicio de los derechos, así como su influencia en la consecución del derecho a la educación. Se intenta identificar cuáles son las herramientas que provee la escuela a los migrantes indígenas a la ZMG para lograr el respeto a sus derechos y lograr la pertenencia a la cultura nacional.

Para dar cuenta de lo anterior, se siguieron las trayectorias escolares de diez informantes, realizando entrevistas a profundidad y acercamientos a los hogares. También se llevaron a cabo observaciones en planteles escolares y espacios laborales, principalmente en zonas de venta ambulante, en la ZMG. Se pretendió, a través del rastreo de historias de vida representativas, identificar los factores influyentes en lo

²⁶³ Este trabajo forma parte de la de investigación “Migrantes y escolarización: Trayectorias escolares de migrantes indígenas a la Zona Metropolitana de Guadalajara”, que se inscribe dentro del programa de doctorado en Ciencias Sociales en CIESAS-Occidente. Los datos expuestos son resultado de la fase de trabajo de campo realizado durante un año y medio de actividades en la ZMG, principalmente en los municipios de Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá.

concerniente a las vivencias escolares. Se procuró que entre los entrevistados se encontraran informantes que hubieran cursado hasta alguno de los siguientes niveles educativos: primaria, secundaria, bachillerato, licenciatura, en la ZMG, procurando analizar un número semejante entre hombres y mujeres²⁶⁴. A continuación se presenta una tabla con los datos principales de los escolarizados cuya experiencia por la escuela enriquece esta investigación.

Cuadro de datos generales de informantes.

Nombre	Grupo étnico	Edad	Nivel de escolaridad alcanzado al momento de la investigación
Rebeca	Otomí Santiago Mexquititlán, Qro.	30 años	5º semestre Licenciatura en Economía (carrera trunca)
Emma	Mixteca San Martín Peras, Oax.	15 años	3º de secundaria
Constancia	Trique San Juan Copala, Oax.	30 años	Licenciada en Contaduría Pública.
Luis	Otomí Santiago Mexquititlán, Qro.	16 años	3º de secundaria
Jorge	Zoque Chiapas	22 años	5º semestre de Arquitectura
Rafael	Wixárika San Miguel Huaixtita, Jal.	12 años	6º de primaria
Leopoldo	Mixteco San Andrés Montaña, Oax.	30 años	Licenciado en Derecho
Milena	Kichua Imbambura, Ecuador	25 años	5º semestre de Licenciatura en Negocios Internacionales
Isabel	Mixteca San Andrés Montaña, Oax.	23 años	Licenciada en Psicología
Alejandro	Nahúalt Platón Sánchez, Ver.	36 años	Florista

Fuente: Elaboración propia.

²⁶⁴ El motivo de este criterio es que en datos recabados de fuentes oficiales, existe una diferencia en los niveles de escolaridad alcanzados entre hombres y mujeres, tanto indígenas como no indígenas, así como en el mundo del trabajo.

La recreación de las trayectorias escolares se basó en las entrevistas realizadas. La etnografía permitió la observación de factores, visiones, reacciones sobre la escolaridad, así como el encuentro y desencuentro de visiones tanto al interior de los grupos indígenas como al exterior, principalmente en los espacios escolares y en la interacción en la vida ciudadana. La lucha por el reconocimiento y el reclamo de condiciones de igualdad en comparación con el resto de la población –incluyendo el acceso a la educación– fueron los principales componentes de tensiones culturales que mostraron las discrepancias entre indígenas y mestizos y se manifestaron en las historias escolares.

La escuela: una búsqueda del reconocimiento en las ciudades.

El proceso de escolarización para los migrantes indígenas se desarrolla en términos de desigualdad respecto del resto de la sociedad. Las expectativas de los grupos indígenas respecto de la escolarización varían de acuerdo con los intereses de cada uno de ellos. Así, los indígenas han visto en la escolarización una vía para la adquisición de conocimientos y habilidades que facilita la inserción social y laboral y el ejercicio de sus derechos; sin embargo, una mayor escolaridad no siempre asegura el cumplimiento de estas expectativas. Basándonos en la historia de discriminación y desigualdad de los indígenas en las ciudades, crece la posibilidad de que éstos encuentran mayores obstáculos aún cuando cuenten con la misma preparación que los no indígenas.

Por otra parte, se ha observado que los grupos indígenas han luchado por el reconocimiento ciudadano y el ejercicio de sus derechos, principalmente en las ciudades. Empero, estos grupos permanecen bajo el patrón de subordinación y en condiciones de desigualdad. Esta búsqueda continua y los grupos indígenas insisten en buscar vías para el ejercicio de sus derechos, entre ellas, la escolarización.

Ante este escenario de la búsqueda de reconocimiento ciudadano, entendemos por ciudadanía “... el conjunto de expectativas recíprocas entre el individuo y las instituciones de gobierno. El fundamento de tales expectativas es la relación de membresía que conecta a los individuos con el Estado” (De la Peña, 2007). Esta correspondencia es una de las principales ausencias identificadas por los indígenas urbanos, quienes han sido víctimas de la segregación y limitados para ejercer sus derechos como el resto de los ciudadanos, sobre la base de las diferencias culturales. Se han hecho alusiones y distinciones de ciudadanía que enmarcan los distintos derechos y necesidades, como los civiles y los sociales, sin embargo, no existen normas generales que contemplen la ciudadanía social, puesto que éstas reflejan las normas de sociedades específicas y en diferentes niveles de desarrollo. Para el caso de los indígenas, se ha intentado enmarcarlas tomando en cuenta la diversidad y diferencia cultural. Existen distintas concepciones de ciudadanía en relación con el reconocimiento de los derechos y particularidades de las poblaciones, discusión en la que es necesario situarse, pero para este trabajo es de mayor interés enfocarse en las experiencias que den cuenta de la búsqueda del reconocimiento ciudadano²⁶⁵.

Dada la diferencia entre concepciones de los grupos indígenas con el resto de la sociedad y las implicaciones de la interacción entre el Estado y los individuos, la ciudadanía va más allá de los aspectos

²⁶⁵ El concepto de ciudadanía ha tenido varias definiciones en los distintos campos de estudio; algunos autores han manejado diversas definiciones con respecto a los procesos culturales o sociales. Para Rosaldo (1985, 1989, 1994, 1997), “ciudadanía cultural”; para Kymlicka, “ciudadanía multicultural” (1996); para Cortina “ciudadanía intercultural” (1998); y “ciudadanía étnica” para Guerrero (1990), Montoya (1992) y De la Peña (1995). Estos conceptos han surgido en distintos contextos y en diferentes disciplinas, por lo que habría que profundizar en el origen de estos términos para llegar a un debate como lo propone Leyva (2007).

legales que proporcionen la participación plena en la sociedad, añadiendo las particularidades culturales o las estructuras políticas de un grupo. Es al insertarse a las ciudades cuando resaltan las diferencias y logran adecuarse a estructuras distintas, buscando posicionarse y expresando reclamos por la igualdad de circunstancias.

De acuerdo con esta investigación, las visiones respecto de los derechos indígenas en las ciudades varían según la experiencia, tanto grupal como personal, y la forma en que se sienten reconocidos por la sociedad nacional y perciben el ejercicio de sus derechos en la ciudad. Las visiones de un grupo o individuo se ven influidas por la historia migratoria, el tiempo de residencia en la ciudad y el grado de organización al interior de los grupos, así como la cooperación en actividades de participación ciudadana, la actividad laboral y el grado de escolarización.

Descubrir las concepciones de los indígenas respecto de los derechos que consideran como propios y favorecen la inserción ciudadana es revelador, además de indagar cómo perciben las garantías de respeto y reconocimiento en la interacción con el Estado y la población mestiza. A la par, habrá que explorar los caminos por los que se intentan cubrir estos intereses, entre ellos, la escuela como una vía para adquirir habilidades y conocimientos para alcanzar el reconocimiento de los pueblos indígenas en las ciudades y un acceso igualitario a los derechos, entre éstos el de una educación que considere las particularidades indígenas.

Así, como resultado de las entrevistas y observaciones, se exponen los principales reclamos expresados por los migrantes indígenas en las ciudades, principalmente enfocados en la mejora de sus condiciones. Para observar lo anterior, se propone un análisis de las prácticas de los indígenas en las zonas urbanas, a través de los casos analizados en la búsqueda de los derechos civiles, sociales, políticos y culturales. Los derechos aquí abordados también se basan en la revisión que hace De la Peña (2007) de diversas teorías de ciudadanía para llegar a describir las características de los derechos ciudadanos de la población indígena. Así, se mostrarán testimonios y experiencias de los indígenas en la ZMG sobre distintos tipos de derechos, la búsqueda de su cumplimiento por medio de la escolarización y el impacto de ésta para lograr los objetivos.

Todos los ciudadanos tienen derechos sobre la base de su relación con el Estado, es decir, aquellos elementos que determinan las relaciones de cada individuo con los demás, como estado civil, domicilio y nacionalidad, entre otros, y que son denominados derechos civiles.

En el contexto citadino, una de las desventajas mayormente mencionadas es la falta de documentación oficial, al existir irregularidades en las actas de nacimiento, cartillas de vacunación, identificación oficial y documentos necesarios que obstaculizan el acceso a servicios de salud, vivienda, educación o espacios laborales. Las estructuras ciudadanas no son flexibles en este aspecto.

Generalmente, la falta de documentos o irregularidades en éstos se debe a las diferentes formas de ejecutar estas reglamentaciones entre la comunidad de origen y las ciudades. Es común que miembros de las comunidades indígenas no cuenten con el acta de nacimiento o la credencial para votar. En algunos documentos hay equivocaciones que impiden la obtención de alguna identificación oficial en México. La ausencia o errores en éstos han dejado sin acceso a servicios o programas sociales a sujetos indígenas, puesto que no tienen manera de identificarse como pertenecientes a la nación mexicana y, por lo tanto, a gozar de los derechos correspondientes.

Obtener o regularizar documentos ha sido difícil para los indígenas por cuestiones administrativas. Los mecanismos gubernamentales a cargo de estos trámites no consideran las particularidades culturales y peculiaridades que han dado como resultado la irregularidad, no hay flexibilidad al respecto y muchas situaciones no se pueden arreglar sino desde la comunidad. Esto se complica si se desconocen los caminos para solucionar los problemas o no se habla la lengua nacional. A esto se añade la falta de recursos económicos. Regresar a la comunidad para normalizar su situación es costoso.

La madre de Rebeca, otomí, se ha visto en esta situación, puesto que el acta de nacimiento no coincide con el acta de matrimonio. Relata cómo en la comunidad otomí era común que los apellidos se remplazaran con el nombre de los padres o se fuera flexible para elegir un apellido que no correspondiera al de los padres. Por lo tanto, no ha podido realizar el trámite para obtener la credencial de elector y esto la ha dejado fuera de algunos programas sociales. Señala que es una situación que debe resolverse desde su pueblo, pero ir a Santiago Mexquititlán implica un fuerte gasto. A la vez, esto ha tenido repercusiones en los documentos de sus hijos, los cuales no tienen el apellido de ella. “Le digo que no es mi mamá” le dice Rebeca entre risas. Ante estas circunstancias, los indígenas en las ciudades han tenido que buscar mecanismos de solución; en algunos ayuntamientos o dependencias han tratado de regularizar situaciones a bajo costo.

Consecuentemente se manifiesta la falta de un reconocimiento especial que les designe una posición en la sociedad urbana. Al parecer las generaciones más recientes, principalmente los que han nacido en la ciudad, han tenido menos problemas al respecto.

Los indígenas vislumbran en la escuela un camino para la inserción social y el reconocimiento de la diversidad cultural en la ciudad. Ésta también ha sido un espacio que les brinda algunas herramientas para regularizar su situación legal en las urbes. Los escolarizados han fungido como intermediarios para la realización de un trámite o evitar ser engañados cuando alguno de sus paisanos o parientes no leen ni escriben el español. Su ayuda es fundamental cuando se tienen que tomar decisiones de índole legal.

Ema, mixteca de San Martín Peras, Oaxaca, ha auxiliado a sus paisanos en algunos trámites, siendo una de las de mayor escolarización en la comunidad, pues tiene la secundaria terminada. Ha fungido como intérprete de algunos vecinos y también los ha asesorado en trámites para ser beneficiados por programas sociales o apoyos gubernamentales. Su función de intérprete ha sido una inspiración para estudiar la carrera de idiomas, con el objetivo de seguir ayudando a su comunidad.

En muchos grupos de origen étnico se ha considerado la inserción escolar como un gran apoyo para lograr los objetivos de igualdad frente al Estado mexicano. La inserción de los indígenas a la escolarización se dificulta por las condiciones de desigualdad y por algunas particularidades de sus grupos: uso de la lengua, papeles fuera de regla, extra edad y niveles dispares de conocimientos. Aunque cabe señalar que, en lo que respecta a la documentación oficial para ingresar a los planteles, muestran que se han hecho cargo, obligadamente, de su obtención y regularización.

Para algunos de los entrevistados, los indígenas más escolarizados cuentan con una mayor capacitación para ayudar a resolver situaciones de conflicto o interacciones con las autoridades y los ciudadanos. Las respuestas más visibles del producto de la escolarización son las realizaciones de un trámite, ser representantes de la comunidad o asesorar en situaciones legales que regularmente se dificultan resolver

por el poco conocimiento del español, el desconocimiento de la dinámica ciudadana y el analfabetismo, factores que los vuelven susceptibles a engaños o abusos.

Como parte de los derechos ciudadanos se considera que, por el simple hecho de ser miembro de una ciudad o nación, un individuo debe tener acceso a los medios necesarios para lograr condiciones para una vida digna, como empleo, vivienda, educación, es decir, derechos sociales. En este sentido, los indígenas entrevistados han manifestado tener un menor acceso a servicios debido a su condición étnica.

Las condiciones de marginación y discriminación han sido percibidas por los indígenas en la ciudad como una de las limitantes para tener acceso de manera equitativa a servicios en comparación con el resto de la sociedad. Las posibilidades de acceso a un trabajo o a un servicio se ven obstruidas por las particularidades de las condiciones de la presencia indígena en las ciudades, incluyendo la ausencia e irregularidades de documentación oficial.

De este modo, algunas familias indígenas continúan en condiciones de precariedad y sin acceso a los servicios, en gran parte por la marginación y los tipos de asentamientos en los que se encuentran, los cuales se edificaron en situaciones de irregularidad. Según los testimonios, gran parte de las carencias de la población indígena tienen su origen en la segregación que se hace a este tipo de población en las ciudades, al no reconocer las características propias de los grupos indígenas y, por lo tanto, disminuir sus posibilidades de tener condiciones de una vida digna.

Si bien los ciudadanos indígenas en ocasiones están ajenos a la concepción de los derechos indígenas como tales, expresan la importancia de un reconocimiento y las condiciones propicias para superar las precariedades en las que generalmente se encuentran. Así como también se refieren a los derechos como vía para proporcionar condiciones de equidad para desenvolverse en ciertos ámbitos, como el laboral o el educacional. La historia de discriminación no contribuye al acceso a ciertos servicios de manera equitativa, tales como prestaciones laborales, salud, escuela, e insisten en las injusticias que se derivan de su condición étnica.

La mamá de Luis afirma que todo se relaciona: si no hay educación o capacitación no pueden obtener un mejor empleo y, sin una actividad laboral que ofrezca prestaciones, no se puede tener acceso a servicios como la salud y la vivienda. De ahí la importancia de que los jóvenes ingresen a las escuelas, para tratar de evitar la condiciones precarias que han caracterizado a los indígenas en las ciudades.

En las reflexiones de Rebeca se expresa el reconocimiento de las situaciones de discriminación que se presentan en la ciudad a los miembros de grupos étnicos, pero considera que también es responsabilidad de los indígenas –principalmente de los jóvenes- tomar las riendas y capacitarse. Un buen dominio del español es básico para la defensa de los derechos. Por la experiencia en su paso por la escuela y en la interacción con otros miembros de grupos étnicos, se ha percatado de que los indígenas tienen menor acceso a los derechos de vivienda y educación, pero asegura que es una consecuencia de la falta de preparación que se les brinde esa oportunidad. También observa el limitado acceso a créditos –principalmente para adquirir viviendas- que el gobierno ofrece a quienes están en trabajos formales, y apunta que la mayoría de los indígenas se dedican a la venta informal, lo que les deja fuera de estos beneficios. Rebeca insiste en que lo anterior es resultado de los bajos niveles de escolaridad, puesto que la mayoría de sus parientes y paisanos sabe leer y escribir pero tiene estudios truncados. También señala que hay una relación entre los estudios y la capacidad de

exigir derechos: “a veces les dicen: a ver escríbeme aquí eso o esto y pues no tienen ni idea de qué están pidiendo o abusan de ellos y a menudo tienen que estar pidiendo auxilio”.

La otra tarea asignada a la escolarización es que permitirá a la población indígena que habita en la ciudad una mayor participación como ciudadanos: en las gestiones con el gobierno, la exposición de opiniones y reclamos, en la solicitud y reclamo de información y en la participación política. Un mayor nivel de escolaridad aminorará las condiciones de discriminación y provocará una mayor participación que les ayude a optimizar los accesos a servicios como trabajo, vivienda y educación.

En la inserción a las ciudades los indígenas también han aclamado su derecho a participar en el ámbito político y en la toma de decisiones públicas que afectan a la nación como cualquier otro ciudadano.

La participación de los indígenas en el ámbito político también se ha caracterizado por un ambiente de desigualdad al no tener las mismas oportunidades por su condición étnica. En este sentido, la discriminación ha contribuido a que no se reconozca a los indígenas como pertenecientes a la ciudad.

Para romper con la desigualdad, los grupos indígenas han buscado el reconocimiento de sus derechos como ciudadanos y la protección legal de sus particularidades culturales. Los indígenas buscan que sus características étnicas se inscriban en las normas establecidas, las cuales generalmente no contemplan los elementos culturales. Parte de las estrategias para lograr estos objetivos ha sido la intervención de miembros de los grupos indígenas en actividades de participación ciudadana e índole política.

Los indígenas en las ciudades han creado mecanismos para lograr el reconocimiento de los derechos en las ciudades. Varias organizaciones y líderes se han manifestado para luchar por los derechos sin perder el componente étnico, dando lugar a la “ciudadanía étnica”²⁶⁶, término que De la Peña (2006) sugiere para la construcción de visiones alternativas del territorio y la nación con el objetivo de mantener la identidad cultural y la organización interna que se diferencie del Estado.

La escolarización ha sido una vía para adquirir habilidades que ayuden a la inserción en las ciudades, siendo los escolarizados los que tienden a participar o conformar movimientos de apoyo a las comunidades indígenas.

Jorge cursa la carrera de Ingeniería Civil y también labora como empleado de construcción y, en base a su experiencia, opina que anteponer el trabajo sobre los estudios –tal como se hace en su comunidad– limita en conocimientos o habilidades para reflexionar sobre los derechos o evitar abusos. Por otro lado, cree que los que se quedan en el pueblo no tienen muchas herramientas para defenderse debido a la ausencia de la escolarización. Afirma que esta carencia ha sido la base de la política de su pueblo natal, dando pie a los presidentes municipales y diputados para convencer a la gente de que voten por ellos dándoles 300 pesos. Él les ha dicho que no sean tontos, que 300 pesos se los gastan en un día y los otros disfrutan tres años de los beneficios de su puesto. Jorge señala que, a pesar de justificarse ante la precaria situación económica, también es una consecuencia de la poca información y formación académica de la cual se aprovechan los políticos. Apunta que siempre ha sido de la idea que no se necesita dinero para salir de la

²⁶⁶ Ha habido una discusión en torno a este término en cuanto a que ha tenido varias definiciones y a no tener contenidos específicos (Bastos en Leyva, 2007). Ha sido utilizado por otros autores (Guerrero, 1990; Montoya, 1993) en diferentes contextos y disciplinas distintas; he utilizado la definición de Guillermo de la Peña por adecuarse al contexto mexicano en el que se realiza esta investigación.

pobreza, se necesita conciencia social y una educación financiada por parte del gobierno por la responsabilidad en la administración del presupuesto del país.

Leopoldo ha señalado la misma situación en su comunidad mixteca, como resultado de la casi nula escolaridad. En contextos electorales, la escasez de recursos económicos provoca que la gente se engañe y participe en actividades que benefician a grupos políticos recibiendo a cambio algún artículo o un apoyo económico minúsculo, que si bien cubre necesidades inmediatas, no ayudan a solucionar problemas de fondo. Según Leopoldo, la gente analfabeta o poco escolarizada es la que con mayor frecuencia cae en el engaño y no reflexiona sobre el verdadero problema. En muchas ocasiones se auxilian de sus hijos para que les lean los papeles, pero aún así han aceptado regalos a cambio de sus votos. Insiste en que lo anterior se debe en gran medida a la falta de preparación, razón por la cual Leopoldo cree que las próximas generaciones más escolarizadas podrán traer cambios para la comunidad. No obstante considera que esto se logrará a largo plazo.

Para el reconocimiento pleno de los grupos en las ciudades de México, los grupos han buscado las garantías de derecho a su cultura, frente legislaciones que se establecen de manera homogénea sin tomar en cuenta la diversidad cultural, por lo que se hace referencia a los derechos culturales desde la perspectiva de los indígenas, como el derecho a manifestar su cultura en condiciones de igualdad y evitando la discriminación. Dentro de esos elementos se consideran los derechos relativos la lengua, costumbres, valores y prácticas comunales. Las comunidades indígenas han pedido que se reconozcan y se ejerzan los derechos indígenas en el ámbito ciudadano.

Los testimonios recogidos en los hogares señalan que en la ciudad es difícil mostrarse como perteneciente a una comunidad indígena. Hablar la lengua y usar la vestimenta son motivos de discriminación y burlas, por lo que muchos de ellos tratan de ocultar su origen; esto se reproduce en distintos escenarios, como el laboral o el escolar, en los que se priva o limita la manifestación de los elementos propios de su cultura. Leopoldo hace referencia a los casos en los que se les ha arrestado injustificadamente a sus paisanos y no se les ha proporcionado un traductor, por lo que se complica su situación en los juzgados. Afirma que uno de los derechos de los indígenas es contar con un intérprete. Esto no siempre ocurre. De la misma manera se suscitan otras situaciones, principalmente en el ámbito laboral, en las que no se respeta a la población indígena, por ejemplo, cuando son víctimas de abusos por parte de las autoridades municipales quienes –según afirmaciones de los entrevistados- suelen ser más ofensivos e injustos con la población de origen étnico.

En algunos hogares estudiados, sus integrantes consideran que hay un mayor derecho por ser indígenas y pertenecer a una cultura indígena. Algunos han aludido a la concepción de los grupos de origen étnico como un patrimonio del país. Manifiestan sus reclamos como una secuela de la historia de discriminación que han sufrido estas comunidades, principalmente en la privación de espacios de trabajo (generalmente por las limitaciones para ejercer la venta ambulante). Es el caso de un wixárika que, perteneciendo a una asociación de comerciantes y artesanos, asegura que ellos (los indígenas) no deben de pagar cuotas por el simple hecho de ser parte de una cultura indígena y apunta que la venta de artesanías les proporciona mayores beneficios que los que venden otros artículos.

Por otro lado, se percatan que las últimas generaciones se han manifestado de manera más activa y buscan las vías para demandar la igualdad e insistir en la responsabilidad del gobierno. En conversaciones

con informantes se ha manifestado que es obligación del gobierno velar por los derechos de los indígenas y procurar que las particularidades de los grupos se conserven: “De alguna manera tratar de mantener la vestimenta, la lengua, las costumbres”²⁶⁷, aspectos que se van perdiendo por el hecho de entrar a la dinámica de las ciudades.

La tarea que los indígenas le atribuyen a la escuela respecto a su responsabilidad y capacidad para contribuir a la disminución de la discriminación se enuncia desde dos perspectivas: por un lado, el ya mencionado papel de la escuela como transmisora de la información sobre la diversidad cultural. Los indígenas que han pasado por las aulas consideran que al incluir en los programas escolares el tema de la diversidad cultural se amplía la posibilidad del reconocimiento de la diversidad tanto en las zonas rurales como en las urbes. En las clases se ha dado a conocer la existencia de las culturas y señalar la importancia de éstas; los profesores hacen hincapié en la importancia de mantener la lengua y costumbres.

De ahí la insistencia, por parte de los indígenas, en la importancia de la escolarización, cuyos beneficios se extienden más allá de la alfabetización. La reflexión girará en torno a qué herramientas provee para mejorar el ejercicio de los derechos y si la estructura educativa contempla las características de los pueblos indígenas.

Resultado de los testimonios, la escuela es una vía enunciada por los indígenas para lograr el ejercicio de sus derechos en las ciudades. El espacio escolar es primordial para el cumplimiento de dicho objetivo. Además, los indígenas reconocen que una mayor escolaridad proporcionará elementos para que la situación de los pueblos indígenas en general y, principalmente en las ciudades, cambie. La inserción escolar es la opción principal para que los indígenas puedan aminorar las injusticias y lograr un trato igualitario. Una mayor capacitación permite que se desenvuelvan mejor en la sociedad mestiza y, por lo tanto, que impulsen a los grupos a ejercer los derechos que les han sido privados.

Los impactos de la escuela en el ejercicio ciudadano.

La escuela ha jugado un gran papel para la inserción social pero, como ya se ha señalado, no ha cumplido completamente con la tarea de lograr un reconocimiento total de los pueblos indígenas en la ciudad. Uno de los problemas es que el sistema educativo es un apéndice de la estructura nacional. Campos (1973) señala que la educación nacional tiene por objeto no la transmisión de la cultura local sino la de transmitir la cultura nacional para la incorporación de todos los grupos del país de una misma estructura, lo que convierte a la educación como un aparato homogeneizante. La escuela no abarca así las culturas locales; este es el caso de la presencia indígena en las escuelas de la ciudad. Al igual que sucede en el contexto urbano, la presencia indígena se hace notar en las aulas pero sin el total reconocimiento que acepte la riqueza y particularidades de la diversidad cultural, así como el derecho a exteriorizar sus prácticas.

Por otro lado, la educación también se ha servido de elementos de la cultura indígena tomando referentes históricos para crear una historia nacional con orígenes étnicos. En los libros de texto que se llevan en las escuelas, muchos de los elementos de las culturas que se han considerado ancestrales son tomadas como símbolos de la cultura nacional: las lenguas indígenas, la diversidad culinaria y las artesanías. El problema reside en el modo de transmisión de estos componentes culturales.

²⁶⁷ Entrevista realizada a Rebeca por Ivette Flores, 29 mayo de 2013.

La escolarización ha servido parcialmente en la búsqueda de reconocimiento y de la ciudadanía. Los planteles escolares se convirtieron en un espacio en el que los mismos migrantes de origen étnico se percataron de la existencia de los derechos indígenas. Varios testimonios afirman que los indígenas tienen escaso conocimiento de sus derechos en la dinámica de la ciudad y que la escuela ha sido un espacio de acercamiento a ellos. Sin embargo, se transmite una idea errónea de las comunidades indígenas. Esta concepción distorsionada del indígena se reproduce a lo largo de la escolarización y en los contenidos de los programas escolares en los que generalmente se asocia la identidad indígena con la pertenencia a zonas rurales, la vestimenta tradicional y la lengua indígena.

Por lo tanto, a pesar de los limitados avances que muestra la escolarización, la escuela sigue siendo un espacio de adquisición de habilidades y de confrontación con la realidad indígena en las ciudades, “para que no te engañen”, “para que seas alguien”. En parte la escuela también ha servido a los indígenas para adquirir habilidades que les permitan insertarse mejor en las dinámicas ciudadanas, avanzar en el reconocimiento y dar provecho a sus comunidades.

Si bien hay una insistencia en el reconocimiento de las particularidades étnicas, principalmente la lengua, las comunidades indígenas vieron en la escuela una oportunidad para alfabetizarse, y para que el aprendizaje del español les facilitara la inserción en la ciudad. Probablemente la alfabetización podría considerarse una forma de aculturación o alejamiento de los miembros indígenas de su comunidad; en caso contrario, podría ser un instrumento de reconfiguración étnica en las ciudades. Bertely (2006) presenta el caso de un yalalteco migrante cuya escolarización fue una ayuda a sus parientes y demás miembros de la comunidad como un mediador para contribuir en la inserción urbana y reproducir acciones comunales en la ciudad.

Asimismo, miembros de diversos grupos indígenas han reconocido las ventajas de la escolarización para la disminución de la desigualdad y hacen uso de las habilidades adquiridas para reclamar de manera más activa el reconocimiento de las particularidades de sus grupos en México.

Las familias aseguran que las generaciones más recientes alcanzan mayores niveles de escolarización, que la población que se escolariza ha aumentado y que seguramente las generaciones venideras harán lo propio. El mismo Leopoldo observa que con las nuevas generaciones el panorama irá cambiando. Los niños que nacen en Guadalajara van a estudiar más y, por lo tanto, a tener más herramientas para ayudar a sus comunidades. Leopoldo busca que sus hijos se preparen y vayan mejorando la condición de vida de los mixtecos, pero ha visto que tampoco se ha avanzado mucho en alcanzar los objetivos de la escolarización como una vía para ayudar a su pueblo, a pesar de las condiciones más favorables para ingresar a la escuela, a comparación de las que él vivió, y del ingreso de miembros mixtecos a niveles de licenciatura, al menos dentro de su comunidad. Ve que así como algunos destacan en la escuela, muchos otros se quedan rezagados, lo que no permite que haya un gran avance, por lo cual observa que el impacto de los escolarizados se verá a largo plazo, “a ver si dentro de 30 o 40 años ya mejoran”²⁶⁸.

Desde el punto de vista de Isabel, también perteneciente a la comunidad mixteca, la escuela provee herramientas para encontrar un mejor trabajo. En su caso, está aplicando sus conocimientos en la actividad laboral. Considera que el simple hecho de entrar a la escuela muestra panoramas nuevos: “sí hay diferencia

²⁶⁸ Entrevista realizada a Leopoldo por Ivette Flores, 4 de agosto de 2012.

entre los que estamos estudiando y los que no, porque conocemos otro contexto”²⁶⁹. Reflexiona respecto al reconocimiento señalando que la población indígena tiene que percatarse de la necesidad de ser reconocidos y de respetarse como ciudadanos: “Eso que falta es que no se sienten parte por la forma de pensar de que no perteneces porque llegaste”²⁷⁰. Observa que los reclamos en la ciudad son: mejores condiciones de trabajo, de la escuela y salud, en ese orden.

Afirma que, en su caso, reconoce algunos derechos de los indígenas como resultado de su paso por la escuela, pero ve en su familia, en su comunidad y su colonia la necesidad de información y de percatarse de los impactos que pueden traer consigo los reclamos como el reconocimiento, el trabajo y la autonomía. Aunque ella expresa que estar en la escuela ha ampliado la visión sobre los derechos, considera que esto no sólo es un logro de la educación, sino que este aprendizaje va acompañado de experiencias en otros contextos y en la interacción con otros compañeros indígenas.

De ahí la insistencia, por parte de los indígenas, en la importancia de la escolarización, cuyos beneficios se extienden más allá de la adquisición de conocimientos académicos: en la obtención de conocimientos y experiencias que ayuden a mejorar las condiciones de los grupos indígenas en las ciudades y su posicionamiento e interacción con la población mestiza. La reflexión gira en torno a las herramientas que provee para mejorar el ejercicio de los derechos y la manera en que la estructura educativa contempla las características de los pueblos indígenas.

Reflexiones sobre la ciudadanía y la escolarización de los indígenas en la ZMG.

Para los migrantes indígenas insertarse en la ciudad implica una serie de choques culturales y enfrentarse a un contexto de hostilidad. Esto los obliga a buscar mecanismos para subsistir ante los obstáculos encontrados por su condición étnica. Se percatan, a través de las desigualdades y la discriminación al integrarse a la ciudad, que su condición étnica los ha excluido de ciertos beneficios en comparación con el resto de los ciudadanos, situaciones que probablemente no han experimentado en sus comunidades.

Ubican sus derechos, principalmente, a partir de las dificultades para el acceso a algunos servicios como la vivienda, la educación, los espacios de venta. No hay un reconocimiento como tal de los derechos indígenas o la ciudadanía, pero saben que sus particularidades los posicionan en un estado ambivalente. Por un lado sufren las situaciones de subordinación, pero por las experiencias vividas se han dado cuenta de que su condición étnica puede ser una ventaja para reclamar privilegios.

La postura del Estado ha sido de apertura a la diversidad cultural, incluso la ha promovido como un patrimonio de la nación, pero en las prácticas cotidianas las situaciones de discriminación continúan a pesar de los reclamos. No obstante, habría que entender, desde los indígenas, qué es lo que consideran como sus derechos y que las experiencias personales se reflejan en la percepción de la ciudadanía. Las quejas llevan la consigna de respetar las particularidades indígenas. Identificando un avance, han hecho referencia a la ciudadanía étnica que se ha logrado, considerando a la escuela una herramienta substancial para cumplir con estos objetivos. Lo anterior se confirma con el surgimiento de movilizaciones en la ZMG, para el reclamo de sus derechos, principalmente en el ámbito laboral y actividades que promuevan su cultura.

²⁶⁹ Entrevista realizada a Isabel por Ivette Flores, 13 noviembre de 2013.

²⁷⁰ Entrevista realizada a Isabel por Ivette Flores, 13 noviembre de 2013.

Escolaridad y ciudadanía se muestra como una relación recíproca que no ha tenido los resultados esperados pero continúa siendo una correspondencia necesaria y demandada por los indígenas: por un lado la necesidad de la escuela para el reconocimiento de los pueblos indígenas y el ejercicio de los derechos y, por otro, el reclamo de la educación como un derecho ciudadano al cual deben tener acceso como el resto de la población pero conservando la identidad étnica. La escolarización ha ayudado de cierta manera a la búsqueda de los derechos y ha sido útil en manifestaciones para el reclamo de los mismos y en los mecanismos de intermediación que han logrado algunos indígenas escolarizados, quienes manifiestan una mayor participación ciudadana a través de colaboraciones en distintos actos o actividades que llevan como consigna la mejora de las condiciones de vida de los indígenas en la ZMG.

Ante esto, la escuela ha permitido en gran medida que los indígenas se conviertan en agentes de cambio pero bajo la sombra de la subordinación ejercida por la sociedad dominante, legitimada por la naturalización de las condiciones de inferioridad de los indígenas. Así, los migrantes de origen indígena observan que el derecho a la educación se ve menguado por las circunstancias antes descritas, las cuales restringen la entrada a las escuelas y limitan el aprovechamiento de ésta en comparación con sus compañeros no indígenas. El derecho a la escolaridad no se ejerce en la totalidad.

Para los indígenas, a pesar de ver que el derecho a la educación se ve mermado por ciertas incomprendiones a sus particularidades, la escuela sigue siendo una vía para continuar los reclamos de sus derechos y evitar las desigualdades. Por otra parte, en las distintas observaciones se ha apreciado, por parte de los migrantes indígenas, que las situaciones de discriminación han disminuido en los últimos años. Esto lo atribuyen a la información que se ha difundido en las escuelas, pero también a un mayor reconocimiento de la población indígena por parte de los demás ciudadanos.

Empero, consideran que los conocimientos impartidos en las escuelas no son lo suficientemente apegados a la realidad indígena, lo cual causa una desinformación que no permite acercarse a la condición de los indígenas y, mucho menos, a su presencia en las ciudades. Por lo tanto, si bien en la escuela hay una supuesta apertura a la diversidad cultural acompañada de los discursos incluyentes y que ha abierto los ojos respecto a la existencia de grupos indígenas, y se considera que es ésta un medio para mostrar la realidad de estos grupos en el país, también se reconoce el riesgo de la distorsión de la información, dejando fuera a los indígenas por considerarlos ajenos a las urbes y, por consecuencia, limitando sus derechos.

Las experiencias y las propias reflexiones de los escolarizados, así como de sus familias, dan cuenta de la multifactorialidad en la búsqueda de la ciudadanía a través de la escuela. Muestran que las dinámicas escolares, el contexto de discriminación, la persistente subordinación, las condiciones precarias, características de los grupos indígenas en las ciudades, no contribuyen a la obtención de una educación igualitaria para los miembros de estos grupos en las escuelas, disminuyendo las posibilidades de acceso al reconocimiento y al ejercicio de los derechos y particularidades indígenas, principalmente en las ciudades. Tampoco la escolarización asegura la movilidad laboral que buscan al llegar a las ciudades. Sin embargo, los resultados entre los más escolarizados ofrecen esperanzas para que la asistencia a la escuela asegure, paulatinamente, que sus particularidades se consideren en la dinámica citadina.

Para lograr un mejor resultado e impacto de los conocimientos adquiridos en las aulas, es necesario un reconocimiento desde las estructuras educativas que no reproduzca las desigualdades. Por lo pronto, al menos en las expectativas y los discursos, la escuela sigue siendo una opción para que las próximas

generaciones de indígenas logren mejorar sus condiciones de vida y el ejercicio de sus derechos en contextos urbanos.

Bibliografía

- Bertely Busquets, María (2006) *Configuraciones y reconfiguraciones étnicas en zapotecos migrantes analfabetos y escolarizados*, en *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*. Bertely María (coord.) Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México pp.199-237.
- Campos de García, Margarita (1973). *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*. Secretaría de Educación Pública. México.
- De la Peña, Guillermo. (2006) *Culturas indígenas de Jalisco*. Secretaria de cultura del Estado de Jalisco. México.
- De la Peña, Guillermo. (2007) *Derechos indígenas y ciudadanía étnica*. Publicado en José Luis Calva (coord.), *Agenda para el Desarrollo*, vol. 12: *Derechos y políticas sociales*, México: Miguel Ángel Porrúa /UNAM / Cámara de Diputados, 2007, pp. 142-156.
- Leyva Solano, Xóchitl (2007) *¿Antropología de la ciudadanía?...étnica*. En construcción desde América latina en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, enero-junio, año/vol. V, número 001 Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas San Cristóbal de las Casas. México pp. 35-59.

Transiciones y rupturas lingüísticas en alumnos transnacionales con escolaridad circular

Catalina Panait²⁷¹

Introducción

Laurie es una preciosa niña de 13 años, de piel morena y ojos cafés. Parece la típica preadolescente, cuyos intereses no van más allá de pasar su tiempo libre con sus amigas. Julio, su hermano, es un adolescente de 15 años. Le encanta la música de banda y montar a caballo en el rancho de sus padres.

Los dos personajes aparentan tener una vida normal y feliz. Definitivamente, disfrutan cada segundo de su tiempo en un pueblito de Los Ramones, un municipio con 5,362 habitantes ubicado en la región centro-oriental de Nuevo León (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2010). Sin embargo, en realidad la vida de estos niños es muy compleja. Laurie y Julio forman parte de una familia de jornaleros agrícolas migrantes, que ha estado moviéndose entre México y Estados Unidos desde hace tres generaciones. Como consecuencia del proceso migratorio de los padres, los niños se ven involucrados en un proceso de migración escolar que implica cambios anuales de escuela. Laurie y Julio son alumnos transnacionales de trayectoria circular o transeúntes, y desde hace seis y ocho años respectivamente, pasan alrededor de seis meses en la escuela de México, para luego migrar al país vecino e ingresar al sistema educativo norteamericano.

Los alumnos transnacionales se definen según sus trayectorias escolares de la siguiente manera: 1.) alumnos que empezaron su escolaridad en el país vecino y después la continuaron en México; 2.) alumnos que pasaron un periodo intermedio de su escolaridad en los Estados Unidos para luego volver a ingresar en el sistema mexicano; o 3.) transeúntes, alumnos con trayectoria escolar circular que pasan una temporada en México y una en los Estados Unidos, año tras año (Sánchez García, 2008). Es esta última categoría a la cual pertenecen Laurie y Julio.

A partir de los dos alumnos, dignos representantes de su comunidad de alumnos con las mismas características, el presente trabajo pretende aportar algunas reflexiones sobre la situación lingüística que los transeúntes enfrentan en la escuela mexicana. Estos tienen una vida marcada por el movimiento dentro y fuera de su país de origen, por el contacto directo tanto con la cultura del país receptor, como con su cultura de origen. Este movimiento de ida y vuelta entre origen y destino genera trayectorias escolares fragmentadas, típicas de los alumnos de la comunidad en donde se llevó a cabo el trabajo de campo entre noviembre de 2010 y marzo de 2011.

²⁷¹Licenciada en Letras Japonesas y Letras Inglesas por la Universidad de Bucarest, Rumania y la Universidad de Hiroshima, Japón; Maestra en Ciencias de la Educación por la Universidad de Monterrey, México; alumna del Doctorado en Ciencias Sociales, ITESM, Campus Monterrey.

Problemática lingüística y cultural de los alumnos transnacionales

Los alumnos transnacionales enfrentan retos y problemas en ambos sistemas escolares, como la discriminación, dificultades de lenguaje, de comunicación y aprendizaje que pueden llevar al fracaso o deserción escolar (Abedi y Gándara, 2006; Gándara y Baca, 2008; Sánchez García, 2008; Sánchez y Machado-Casas, 2009; Souto-Manning, 2006; 2007; Valdés, 1996; 2004; Zúñiga, 2008; Zúñiga y Hamann, 2008).

La importancia del lenguaje en la vida de los alumnos en cuestión, y de cualquier otro ser humano es indiscutible. El lenguaje es una herramienta psicológica que altera y afecta todo el curso y estructura de los procesos psíquicos; es el principal vehículo de la interacción humana e influye en el desarrollo cognitivo del individuo.

El lenguaje oral se desarrolla en el ámbito social, a través de las relaciones interhumanas (Vygotsky, 1978; 1995a; 1995b). Por otro lado, aprender un lenguaje escrito es un proceso totalmente diferente. Cuando un niño ingresa a la escuela, hay un pasaje abrupto de la lengua hablada a la lengua escrita, ya que esta última es un objeto secundario, dependiente de la lengua oral. Se puede hablar de la anterioridad del lenguaje oral con respecto al lenguaje escrito, pero la escritura no es una simple notación de una lengua hablada, sino un sistema en el que prevalecen las cualidades formales y culturales de una lengua, cualidades que no aparecen en el lenguaje hablado de todos los días (Ferreiro, en Castorina, Goldin y Torres, 2000; Ferreiro, 2002a; 2002b).

La lengua hablada pertenece a las funciones psíquicas superiores rudimentarias. Como cualquier función de este tipo, el lenguaje hablado se aprende en la línea cultural de desarrollo. El entorno y los miembros del círculo social en el cual vive un niño imponen las pautas del desarrollo del lenguaje, que se adquiere de manera natural. Sin embargo, aprender una lengua escrita es un proceso psicológico superior avanzado. Esto significa que no se produce de manera espontánea, natural. El aprendizaje de cualquier lengua escrita depende de contextos específicos de adquisición, como las escuelas, y de una intención deliberada para acceder a su adquisición (Vygotsky 1995a; 1995b).

La lengua escrita está sometida a una estandarización léxica y sintáctica que le permite resguardarse de las variaciones propias del lenguaje oral para asegurar la transmisión del patrimonio cultural y científico (Terrail, 2004; Zúñiga, 2008). La lengua escrita, por lo general, no conserva las diferencias fónicas existentes por debajo del umbral de los fonemas y grafemas, pero suele conservar distinciones ya superadas en la lengua hablada (Blanche Benveniste, en Ferreiro, 2002b).

La estandarización ortográfica de la lengua escrita es un elemento clave para entender los problemas de lectoescritura que los alumnos transnacionales, con previa alfabetización en inglés, enfrentan al tener contacto con la lengua española escrita.

Una de las razones del fracaso escolar es, sin duda, el acceso a la lengua y a la cultura escritas. Los conocimientos esenciales de toda cultura escrita abarcan muchísimos aspectos, desde las bases de la lectoescritura y los códigos de la lengua escrita, hasta conocimientos científicos más elaborados, (Terrail, 2004; Zúñiga, 2008). En el caso del alumnado transnacional, la perspectiva sobre el contacto con la cultura escrita en general, y con la lectoescritura en lo particular, es muy compleja, debido a que, al ser alfabetizados en inglés en escuelas norteamericanas, adquirieron habilidades de lectoescritura en un idioma diferente al español y un bagaje cultural escrito característico del otro sistema educativo. Así, en cuanto a la escolaridad de

los transnacionales, tenemos una doble problemática: por un lado, se puede hablar sobre un pasaje de la lengua hablada a la lengua escrita (Ferreiro, 2002a; 2002b; Terrail, 2004), y por el otro, sobre las habilidades de lectoescritura adquiridas en inglés, que se deben aplicar dentro del sistema educativo mexicano, donde el contacto con la cultura escrita ocurre en español.

Los factores específicos que afectan el proceso de aprendizaje de la lengua escrita y las habilidades de leer y escribir correctamente pueden ser relacionados con el individuo; aquí se incluyen los factores de naturaleza física o neurológica, como los problemas de vista o cognitivos (Ferreiro y Teberosky, 1986; Richek et al., 2001).

Hay también otros factores relacionados con los ambientes familiares, escolares y culturales; estos abarcan varias cuestiones, desde el estatus socioeconómico hasta la inestabilidad familiar, desde violencia intrafamiliar o vecindades con alto índice de inseguridad, hasta malnutrición (Richek et al., 2001). Este grupo de factores cobra más importancia en relación a los alumnos transnacionales, cuya inestabilidad que surge del proceso migratorio tiene implicaciones a nivel emocional y académico.

Objetivo de la Investigación

Los alumnos transeúntes, sujetos de esta investigación, adquirieron habilidades de lectoescritura en inglés. Si de por sí, el acceso a la lengua escrita es un proceso abrupto, acceder a la lengua española escrita con habilidades de lectoescritura adquiridas en inglés es aun más difícil. A lo anterior se añade el hecho de que los alumnos transeúntes siguen un movimiento pendular que supone cambios recurrentes entre dos lenguas escritas.

Así, el objetivo del presente trabajo fue conocer y comprender los problemas de lectoescritura que los alumnos transeúntes enfrentan al momento de ingresar a las escuelas mexicanas y durante el periodo corto de tiempo que pasan en este sistema educativo, así como la manera en la cual el movimiento de vaivén entre dos sistemas lingüísticos influye en dichos problemas.

Estrategia metodológica

Para alcanzar el objetivo general de la investigación, se llevó a cabo un estudio inductivo. A raíz de la escasez de datos sobre los problemas específicos de lectoescritura durante el periodo de transición del inglés al español, se consideró que la recopilación de datos cualitativos era la mejor manera de obtener información sobre el tema a investigar.

Los alumnos, las escuelas y la selección de casos

Para seleccionar a los participantes en el estudio, se contactó al Departamento de Educación Migrante de la Secretaría de Educación Pública de Nuevo León donde se nos proporcionó información sobre escuelas que habían recibido recientemente alumnos con experiencia educativa en los Estados Unidos. Después de un breve análisis de los perfiles de alumnos y escuelas, se decidió empezar el estudio en una escuela ubicada en el municipio de Los Ramones. Una vez obtenida la autorización de los directivos y de los padres de familia, se dedicó un tiempo para entender la dinámica local y la del conjunto de maestros y alumnos, sus horarios y sus rutinas diarias.

La investigación se llevó a cabo en dos escuelas. La primera es una escuela primaria con sólo seis salones, cada uno asignado a un grado escolar. El alumnado no es muy numeroso e incluye niños locales inscritos de

manera permanente en la institución y alumnos migrantes que estudian alrededor de cinco o seis meses al año en ese plantel, completando el ciclo escolar en alguna escuela del país vecino.

La segunda institución es una telesecundaria ubicada en el mismo poblado, a poca distancia de la escuela primaria. Cuenta con tres salones, cada uno asignado a un grado escolar. Hay sólo un maestro responsable por cada grado, quien coordina todas las materias impartidas. De un total de 43 alumnos inscritos en la escuela, solamente 16 son alumnos locales, inscritos permanentemente en la institución. Los demás 27 son alumnos transeúntes que pasan sólo una parte del año escolar dentro de la institución, y la otra en alguna escuela de Estados Unidos. La mayoría de los alumnos, tanto locales, como migrantes, son egresados de la misma escuela primaria de la comunidad.

El criterio final de selección de los sujetos fue su trayectoria escolar, que junto con el tiempo que un alumno pasa en cada sistema educativo son indicadores esenciales para establecer variables importantes en la investigación sobre los problemas de lectoescritura.

Durante los meses de trabajo de campo se entrevistaron 15 alumnos transeúntes, cinco maestros de los nueve que laboran en las dos escuelas, dos empleados de las instituciones, y cinco residentes de la localidad, cuya amable colaboración ayudó a entender mejor la dinámica de la comunidad, las historias de cada alumno y de sus familias. Por la gran cantidad de información a procesar, se seleccionaron sólo dos casos considerados representativos de todos los alumnos entrevistados: Laurie, alumna del sexto año de primaria y su hermano, Julio, quien en aquel momento cursaba el tercer grado de secundaria.

La recolección de datos

La recolección de datos se hizo a través de entrevistas, pláticas informales, notas de campo, fotografías, revisión de expedientes académicos y observaciones de los sujetos sumergidos en sus actividades escolares, a lo largo de cinco meses.

Para obtener datos sobre los problemas específicos de lectoescritura, se aplicaron pruebas de lectura y de escritura. Las pruebas de escritura constan de dictados de palabras aisladas o de oraciones, elegidos con base en teoría referente a los problemas característicos de la lengua española escrita (Abchi et al., 2009; Castorina et al., 2000; Ferreiro, 2002a; 2002b; Ferreiro y Teberosky, 1986; Goikoetxea, 2006; Munguía Zatarain et al., 2004; Pérez Cañado, 2005; Real Academia Española [RAE], 1999; 2010; Signorini, 1997; 1999). Más información se recuperó de frases escritas por los sujetos y de sus cuadernos de trabajo.

Para el diagnóstico de lectura, se emplearon pruebas informales de lectura (*informal reading inventory*) (Richek et al., 2001). Éstas se aplicaron a cada alumno por separado, durante el mes de marzo del año 2011, cuando los sujetos habían pasado más de cinco meses en el sistema educativo mexicano. Las pruebas se grabaron y se cronometró el tiempo de cada lectura. Se usaron textos representativos para el nivel de los manuales correspondientes al grado escolar de los alumnos diagnosticados. Durante la lectura oral del texto, se marcaron todas las diferencias que surgieron entre el texto escrito y la lectura efectuada por los dos alumnos.

A través de las pruebas de lectura y escritura, se evaluaron cuatro áreas:

1.) *Emergent literacy*. *Literacy* es un término cuya traducción al español (*alfabetización*) no abarca la complejidad de lo que realmente denomina éste. Esta área incluye tres elementos principales: conocimiento

del alfabeto, consciencia fónica y la correspondencia entre sonido y letra. El factor más problemático es la conscienciafónica, que se refiere al conocimiento sobre los sonidos individuales que componen una palabra (Ferreiro, 2002a; 2002b; Richek et al., 2001). Asimismo, paraleery escribirbien, los alumnos tienen que identificar y manipular los sonidos, pero también asociar estos sonidos con las letras correspondientes (Richek et al., 2001). Los desajustes entre ortografía y fonética en español constituyeron el punto de partida para la investigación (Ferreiro, 2002a; 2002b; RAE, 1999; 2010). El español viola el principio alfabético que se refiere a un solo fonema asignado a un solo grafema. Aunque, a diferencia del inglés cuya ortografía es extravagantemente alejada de dicho principio, las 27 letras del alfabeto español sobran para representar biunívocamente en la escritura todos sus fonemas, la lengua española presenta sus irregularidades (Mosterín, 2002; Pérez Cañado, 2005).

Los aspectos problemáticos vinculados a la correspondencia letra-sonido en español son la poligrafía de fonemas (fonemas que pueden ser representados por letras diferentes), la polifonía de grafemas (letras que pueden representar fonemas diferentes), los fonemas representados con un dígrafo y las carencias fonológicas (Pérez Cañado, 2005; RAE, 1999; 2010).

2.) Asertividad en el reconocimiento de las palabras. Ésta se refiere a la habilidad de reconocer palabras, estrechamente ligada a la habilidad de manipular los fonemas y grafemas.

3.) Fluidez en el reconocimiento de las palabras. Aparte de reconocer palabras, los alumnos las deben identificar rápidamente. Si toda la atención de un alumno se canaliza en el esfuerzo de descifrar las palabras, entonces se perderá el enfoque en la comprensión (LaBerge y Samuels, en Richek et al., 2001).

4.) Comprensión y problemas de vocabulario. Si un alumno lee un texto con 90% de precisión a una velocidad apropiada para su nivel, pero no tiene la habilidad de contestar por lo menos 70% de las preguntas sobre el texto, o no conoce gran parte del vocabulario usado en el texto, se puede suponer que hay un problema general de comprensión (Richek et al., 2001).

Análisis de datos

Después de la recolección de todos los datos, estos se organizaron en categorías y temas. La información se repartió en tres categorías principales: 1.) **vida y escuela en los Estados Unidos** (información sobre los padres y la dinámica familiar, sobre los amigos, el idioma hablado en el círculo familiar y social, sobre los maestros, los compañeros, y sobre los problemas de lectoescritura en inglés); 2.) **vida y escuela en México** (información sobre dinámicas familiares y sociales en México, información general sobre la escuela, los compañeros y los maestros); 3.) **problemas de lectoescritura** (el conocimiento del alfabeto, consciencia fónica, correspondencia entre sonido y letra, problemas ortográficos de la lengua española, transferencias fonéticas y ortográficas entre inglés y español). Después de establecer las categorías, éstas se interpretaron en el contexto de su recolección, y a través de las percepciones de los sujetos.

Resultados

La vida de los dos lados de la frontera

Laurie es hija de jornaleros agrícolas que desde hace años migran a los Estados Unidos para trabajar durante la temporada de verano y regresan al pueblo de Los Ramones durante el otoño. Laurie también trabaja junto con sus padres en la pisca de papas o betabel.

Su madre es mexicana, nacida en la comunidad y su padre es ciudadano americano, nacido en los Estados Unidos, hijo de padres originarios de Los Ramones. Laurie nació en el país vecino y es ciudadana estadounidense, pero se identifica como de aquí... y luego... a veces voy pa' Estados Unidos. Argumenta su doble pertenencia nacional, a través de su habilidad de comunicarse en las dos lenguas.

Entiende que su familia tiene que trabajar en los Estados Unidos, pero cada vez que se tiene que ir, se pone muy triste. *Nosé cuánto tiempo voy a aguantar. Todos los años es lo mismo. Ya no puedo más. Ya no quiero más.*

La vida laboral de sus padres y los constantes cambios de país y escuela hacen de Laurie una alumna transeúnte. Empezó la escuela en Minnesota, y al momento de la investigación estaba inscrita en el cuarto grado de primaria en el país vecino, y en el sexto de primaria en la escuela de Los Ramones.

La escuela en Minnesota es difícil: *Cuando voy pa' allá, pa' Estados Unidos... allá, en Minnesota, tengo problemas en spelling porque... I don't know how to spell. I try to and if I get it wrong... I get it wrong. 'Cause if I go to the teacher, he's gonna say "It's not my fault!"*. Laurie se quejó de la discriminación que enfrenta en la escuela de los Estados Unidos: *En la escuela me tratan feo porque no soy americana... y me dicen que por qué voy pa' allá si yo vivo aquí.*

La escuela de México le encanta. Los maestros son buenos y atentos, pero siempre batalla cuando llega a México: *It's hard. When I come from over there, I know what I am doing over there, and I come over here... and they have different subjects. And I don't know what they are doing here... and I have to start again... and I have to start doing what they're doing... start breaking my mind... doing what they're doing.*

El lenguaje de socialización e interacción con sus compañeros originarios de Los Ramones y con el personal de la escuela es el español. Con sus compañeros transeúntes interactúa en inglés.

El hermano de Laurie, Julio, tiene 15 años y es transeúnte. Nació en Río Grande, Texas, pero se considera y se siente mexicano de Los Ramones. Julio trabaja junto con su familia desde hace años. Con mucha madurez explicó que, para poder trabajar, aprender inglés fue una obligación: *si yo estoy buscando trabajo y yo no sé el idioma, amín o me lo van a dar. Se lo van a dar a la persona que sabe hablar en inglés. Yo no sé cómo me voy a quedar sentado.*

A Julio le encanta estar en México: *tenemos un rancho, tenemos más tiempo para pasar con los animales, todos se conocen. Me la paso muy bonito. Y si tuviese que quedarse en Estados Unidos, no lo haría: Si yo tuviera que quedarme allá, no lo hiciera. No me gusta porque me gusta estar aquí. Aquí tengo todo.*

El regreso a Minnesota es siempre muy doloroso: *Cuando me tengo que ir, mi corazón se queda aquí, comentó. I hate going from here over there, porque a mí me gusta mucho aquí. Dejo una grande parte de mí cuando me voy pa' allá.*

Los cambios anuales de país agregan más peso a la situación: *When you leave, it's sad. It's like you come here and the six months when you're here, it's like wonderful. You go over there and you're starting again, and then it's wonderful over there, and then you move back over here, and all over again.*

Con su padre, Julio habla en inglés y con su madre y hermana, en español. *Es como 50 y 50. La mitad es español, la mitad es inglés, dijo apuntando hacia su corazón.*

Subtrayectoria escolar igual de fragmentada como la de su hermana. Julio empezó la escuela en el país vecino y al momento de las entrevistas, estaba registrado en el tercer año de secundaria en la escuela de Los Ramones, mientras en Estados Unidos, está registrado en el año equivalente al segundo de secundaria. La escuela de ahí no le desagrada, pero no le encanta tampoco: *Me siento bien, pero como siempre me quisiera venir pa' acá. Porque aquí me gusta más.*

Julio no tiene grandes expectativas en cuanto a su futuro. Sabe muy bien que para obtener un buen trabajo, tiene que terminar por lo menos la preparatoria, pero al mismo tiempo, cree que tal meta es difícil de alcanzar.

Problemas de lectoescritura en español.

Conocimiento del alfabeto. Como las dos lenguas en cuestión comparten el mismo alfabeto, los dos alumnos tienen la capacidad de reconocer las letras, tanto en su forma mayúscula, como en minúscula. Julio confesó que no se sabía muy bien el alfabeto en español, aunque las letras son las mismas: *Don't task me totally you the alphabet in Spanish, 'cause I don't know. A, b, c, r, ñ, g... me confundo.* Sin embargo, lo anterior no implica el desconocimiento de las marcas individuales, sino de los sonidos asignados a cada una de estas marcas. Los problemas aparecen al momento de reconocer y leer correctamente palabras escritas.

Consciencia fónica. Las pruebas de lectura y de escritura mostraron que ambos sujetos tienen dificultades en cuanto a la consciencia fónica y a la capacidad de reconocer, reproducir y manipular los sonidos individuales que componen una palabra. Los fonemas más problemáticos en la escritura de los dos niños son /y/, /rr/, /r/, /k/, /s/, /b/. La incorrecta manipulación de fonemas durante el proceso de lectura es más evidente en el caso de Julio, a quien se le dificulta identificar y usar los fonemas representados a través de los grafemas *a, o, y e.*

Correspondencia letra-sonido. Se asume de manera equivocada que si un alumno habla español con fluidez, el proceso de lectoescritura ocurre de manera natural. Sin embargo, no debemos olvidar que la lengua hablada se aprende de manera natural en el entorno social, mientras el aprendizaje de una lengua escrita depende de contextos específicos como las escuelas (Vygostky, 1995a; 1995b).

Los sujetos de la investigación aprendieron español durante las estancias anuales en México, pero fueron alfabetizados en inglés. Los patrones del español escrito son incompletos, y se fragmentan aún más por la falta de correspondencia entre fonema y grafema en español.

A continuación, en la Tabla 1, se pueden ver los resultados obtenidos en las pruebas de escritura, las unidades recuperadas de las entrevistas y de las percepciones que los informantes mismos tienen sobre sus propios problemas referentes al manejo de sonidos y letras.

Las pruebas de escritura no cubrieron la totalidad de los problemas relacionados con la correspondencia letra-sonido. Por ejemplo, no se indagó sobre el fonema velar sonoro /gw/ representado gráficamente con el dígrafo *gu*, la poligrafía del fonema /j/, ni sobre la heterografía de morfemas uniformes.

Tabla 1: Errores relacionados con la correspondencia letra-sonido.

Aspecto problemático	Unidad	Errores identificados	
		Laurie	Julio

Poligrafía de fonemas	Fonema fricativo sordo /s/ → c, s, z	becerrito → veserito Señala problemas con palabras como zapatoso ceniza, que contienen el fonema /s/.	
	Fonema labial sonoro /b/ → v, b, w	becerrito → vecerito	becerrito → vecerito becerro → vecero sabes → saves Señala dificultades en la marcación gráfica del fonema /b/: I put the b instead of v because they sound alike. I am having a lot of trouble. V, b... v-cerro... b-cerro.
	Fonema oclusivo velar sordo /k/ → c, k, qu	vaquero → vacero	Señala dificultades en la marcación gráfica del fonema /k/
	Fonema lateral palatal /y/ → y, ll		Señala dificultades en la marcación gráfica del fonema /y/: I don't know if it's twol'sor a y... y griega.
Polifonía de grafemas	Letra c → /k/, /s/	becerrito → veserito	Señala problemas con las letras c y k.
	Letra r → /r/, /rr/		No distingue las palabras carro y caro, ni los fonemas /r/ y /rr/. Pronuncia la letra r en posición inicial como el fonema vibrante sencillo /r/, en lugar del vibrante múltiple /rr/.
Fonemas representados con un dígrafo	Fonema lateral palatal /y/ → ll		llegar → yegar llama → yama
	Fonema vibrante múltiple /rr/ → rr	becerrito → veserito	becerrito → vecerito becerro → vecero carro → caro Monterrey → Monteray
	Fonema oclusivo velar sordo /k/ → qu	vaquero → vacero	
Carencias fonológicas	Letra h → /#/	había → abia	había → abia Señala problemas con la letra h: es [...] como en arriba. No se escucha. Por eso lo escribí así.

Fuente: Elaboración propia.

Problemas ortográficos de la lengua española. Las dificultades que los alumnos enfrentan en la lengua española escrita provienen, en gran parte, de los desajustes entre la ortografía y la pronunciación, hecho mostrado en la Tabla 1. Otra fuente de confusión para los dos alumnos señalado por éstos en repetidas ocasiones, es la acentuación. En la Tabla 2, se indican los errores de acentuación que surgieron durante las pruebas de escritura.

Tabla 2: Errores de acentuación

Sujetos	Tipo de acentuación	Errores encontrados
Laurie	Acento prosódico	el <u>papa</u> platico con migo
	Acento prosódico	el papa <u>platico</u> con migo
	Acento prosódico	el vacero <u>esta</u> en su casa
Julio	Acento prosódico	el papa <u>platico</u> con migo
	Tilde diacrítica	<u>comose</u> yama usted <u>comosaves</u> Español

Fuente: Elaboración propia.

Durante las pruebas, no se indagó sobre la acentuación gráfica en los diptongos, triptongos, hiatos, acentuación de palabras compuestas, acentuación de formas verbales con pronombres enclíticos o con la marcación de la diéresis.

El uso de las mayúsculas también es un aspecto problemático para los dos alumnos, según se puede observar en la Tabla 3.

Tabla 3: Falta de la mayúscula inicial en la producción escrita

Laurie	Julio
el papa platico con migo yo platico con mi maestra el vacero esta en su casa	el papa platico con migo yo platico con un niño muy lindo como se yama usted como saves Español

Fuente: Elaboración propia.

Un último aspecto que se incluyó dentro del tema de los problemas ortográficos es la puntuación. Ésta representa uno de los pilares que apoyan la correcta expresión escrita y la transmisión adecuada de los mensajes escritos. En el caso de los sujetos de la investigación, las pruebas de escritura indican un pobre manejo de la puntuación. Los ejemplos que sostienen esta afirmación son los mismos que se usaron para ejemplificar la falta de la mayúscula inicial en la producción escrita de los dos alumnos (Tabla 3).

Por último, la puntuación es importante no sólo en el proceso de escritura, sino también el proceso de lectura. Durante la prueba de lectura, Laurie no hizo las debidas pausas marcadas en la escritura por los puntos finales, hecho que transformó dos frases distintas, en una sola, y omitió los signos de interrogación en dos ocasiones, lo que transformó las preguntas en afirmaciones que perdieron su significado inicial.

Transferencias de L2 a L1. Las transferencias fonéticas y gráficas de la segunda lengua (L2), inglés, a la primera lengua (L1), español, se refieren a elementos fonéticos y gráficos del inglés que se trasladan en la producción oral o escrita del español. Los niños bilingües, al ser expuestos a un sistema lingüístico, activan las representaciones lexicales de los dos idiomas registrados. Esto influye en todos los aspectos de la lengua, incluyendo la ortografía y la fonética (Schwartz, Kroll y Díaz, 2007; Van Heuven, Dijkstra y Grainger, 1998). Más, cuando un código ortográfico se relaciona con múltiples códigos fonológicos, existe una competencia entre éstos que afecta la producción escrita. Esto se llama *feed-forward activation* (Hino, Lupker, y Pexman, 2002; Schwartz et al., 2007).

Un ejemplo de *feed-forward activation* surgió durante la prueba de lectura de Julio, que leyó tres en lugar de *tras*. Al leer la preposición *tras*, el grafema *a* activó, aparte del fonema /a/ del español, todas las variaciones fonéticas que la misma letra podría tener en inglés, variaciones ya registradas en el repertorio lingüístico del sujeto. Estas posibles variaciones serían /æ/ en palabras como *ham*, *cat*, o *hammer*; /ɑ/ en palabras como *spa*, *car*, o *part*; o bien /ɔ/ en vocablos como *halt*, *walk*, o *tall*. Es decir, de todo su repertorio fonológico asignado a la letra *a*, Julio eligió el fonema /æ/, ya que su interpretación oral de dicho grafema se acercó bastante a este fonema.

Otro ejemplo de *feed-forward activation* podría ser la confusión entre *caro* y *carro*, palabras a las cuales Julio les asignó a misma representación fonológica: /karo/. El fonema vibrante múltiple /rr/, característico de la lengua española, es un problema para muchos niños bilingües cuyo idioma más fuerte no es el español. Así, Jaime conecta el dígrafo *rr* con los fonemas que tiene registrados. Tanto la letra *r* como el grupo de letras *rr* se leen en inglés /r/, así que la elección del fonema vibrante sencillo /r/ en lugar del vibrante múltiple /rr/ es simplemente una consecuencia natural del repertorio fonético y ortográfico que el sujeto posee.

El proceso inverso al *feed-forward activation* es llamado *feed-backward activation*, que ocurre cuando un código fonológico se relaciona con múltiples códigos ortográficos, entre los cuales existe una competencia que afecta la producción escrita. (Hino et al., 2002; Schwartz et al., 2007).

Aplicando la misma lógica de la activación de múltiples códigos lingüísticos, se podría decir que, al pedirle que escribiera la palabra *Monterrey*, Julio relacionó el grupo de fonemas /ei/ con varias representaciones gráficas. Algunas de éstas podrían ser las letras *ay*, en palabras como *hay*; *ei*, como en *vein*; o *ey*, como en *they*. Por ende, la incorrecta representación gráfica de los fonemas /ei/ en español (*Monnteray*) surge de la manipulación defectuosa de una amplia gama de grafemas registrados para el mismo grupo de fonemas.

Tomando todo lo anterior en cuenta, se puede afirmar que a los problemas de ortografía española detectados durante el estudio, problemas comunes hasta para un alumno con escolaridad mononacional, se añaden las dificultades creadas por la activación de los múltiples códigos lingüísticos, factor que complica aún más el proceso de lectoescritura de ambos sujetos.

Asertividad en el reconocimiento de las palabras. En la Tabla 4, se pueden observar el tipo y el número de errores que cada alumno cometió durante las pruebas de lectura.

Tabla 4: Asertividad en el reconocimiento de las palabras: Tipo, número de errores y puntaje general.

Tipo de error	Número de errores	
	Laurie	Julio
Omisión	0	0
Inserción	0	0
Sustitución o error de pronunciación	6	19
Repetición	0	0
Palabras pronunciadas correctamente pero con titubeo	13	25
Falta de puntuación	4	1
Correcciones del alumno	0	5
Total errores	23	50
Puntaje general	82%	74%

Fuente: Elaboración propia.

En ambos casos, las palabras pronunciadas correctamente pero con titubeo representan el número más alto de errores, con 13 y 25 desviaciones respectivamente. La mayoría de los titubeos ocurrieron al leer palabras largas, en cuanto al número de letras. Unos ejemplos serían *familiarizado*, *indagar*, *parientes*, *extranjero*, *comunicativa*, *timbres*, *modalidad*, en el caso de Laurie, y *disputaron*, *guerreros*, *aumentar*, *desterrado*, *legendario*, *invencible*, en el caso de Julio.

Las sustituciones o los errores de pronunciación representan otra área problemática. Particularmente, de la sustitución de una palabra por otra con forma parecida pueden surgir confusiones que obstruyen el proceso de lectura y la comprensión del mensaje escrito. Los errores de sustitución en la prueba de lectura de Laurie no son tan numerosos, mas en el caso de Julio, se identificaron 19 errores de este tipo, que representan casi 10% del total de 192 palabras del texto. El mayor problema que estos errores traen consigo es el cambio de categoría gramatical. Los cambios de categoría identificados incluyen el movimiento del pronombre a la preposición (*se – de*), preposición a conjunción (*a – y*), sustantivo a pronombre interrogativo o demostrativo (*cuenta - cuanta*), verbo a sustantivo (*ganan – general*, *vencer - veces*), preposición a numeral (*tras – tres*), etcétera.

A continuación se presenta una comparación entre una frase del texto y la lectura realizada por Julio. En la transcripción de la lectura se evidenciaron tanto los errores de sustitución, como las hesitaciones y las correcciones que el alumno efectuó. Así, la frase *Desterrado, él y sus seguidores deben luchar en tierras bajo dominio del Islam, donde su talento militar y conducta honorable le ganan el nombre de mio Cid* se vuelve:

Desterrado [titubeo], él y sus seguidores... seguidores [corrección del alumno] deben luchar en tierras bajo dominio del [titubeo] Islam, donde su talento militar y conducta honorable [titubeo] el general el nombre de mio [titubeo] Cid.

El puntaje general obtenido en la asertividad en el reconocimiento de las palabras es preocupante. El total de 23 errores identificados en el proceso de lectura de Laurie se traduce en un puntaje de 82%. Julio cometió 50 errores en total, lo que significa un puntaje de 74%. Ambos puntajes ubican a los alumnos en el nivel de

frustración (*frustrationallevel*). Toda intervención o acción pedagógica se debe hacer a un nivel óptimo de instrucción (*instructionallevel*), representado numéricamente con un puntaje general entre 95 y 98%. La acción educativa no puede suceder con textos que ubican al alumno en el nivel de frustración (Richeket al., 2001).

Fluidez en el reconocimiento de las palabras. Ésta se mide en palabras por minuto. En la Tabla 5, se muestran la tasa de lectura de los dos alumnos, así como la tasa recomendada para el grado escolar correspondiente a de los sujetos.

Tabla 5: Fluidez en el reconocimiento de las palabras: tasa de lectura

Sujeto	Tasa de lectura (palabras por minuto)	Tasa recomendada al nivel de instrucción
Laurie	71.54 palabras por minuto	Entre 113 y 165 palabras por minuto
Julio	36.68 palabras por minuto	

Fuente: Elaboración propia.

En ambos casos hay una diferencia abismal entre los resultados obtenidos y la tasa apropiada para el grado escolar, que se encuentra entre 113 y 165 palabras por minuto, tanto para el sexto año de primaria, como para el tercero de secundaria (Leslie y Caldwell, en Richek et al., 2001).

Comprensión y problemas de vocabulario. Las pruebas de comprensión no arrojaron resultados más alentadores. No puede haber comprensión cuando existe un nivel bajo de asertividad en el reconocimiento de las palabras. Cuando un niño se posiciona en el nivel de frustración después del proceso de lectura, es prácticamente imposible que exista un nivel alto de comprensión de ésta.

Conclusiones

Los resultados de este trabajo muestran que ambos alumnos enfrentan grandes retos cuando entran en contacto con el español escrito, lo que no es algo sorprendente. El proceso lingüístico de los dos alumnos es muy problemático. Ellos no pasan por una transición de una primera lengua (L1), español, a una segunda lengua (L2), el inglés. Los dos transeúntes pasan por un proceso muy complejo que supone, en primera fase el paso de la L1 hablada a la L2 escrita para que luego, con el cambio de sistema educativo, de los Estados Unidos a México, afronten una transición de la L2 escrita, el inglés, a la L1 escrita, el español, al mismo tiempo que, fuera del salón de clase pasen de la L2 hablada, el inglés, a la L1 hablada (L1H), el español. No es una transición. No hay semejante cosa. Durante el camino intrincado que estos niños recorren dentro del laberinto lingüístico en el cual viven, y entre las constantes activaciones y reactivaciones de códigos, se produce una ruptura. Ellos viven entre activaciones de códigos de tipo *feed-forward* y *feed-backward*, códigos que se están peleando la supremacía tanto en la producción oral, como en la escrita. Su repertorio fonético y gráfico es muchísimo más amplio que el de un alumno alfabetizado solamente en español, lo que propicia dificultades de lectoescritura como las descritas en los párrafos anteriores.

Es justo ésta la situación de los alumnos transnacionales con escolaridad circular de la comunidad de Los Ramones, Nuevo León. Ellos experimentan rupturas lingüísticas que llevan a un desfase de habilidades básicas, esenciales para el éxito académico. Sin las habilidades, destrezas y conocimiento necesarios para

concluir sus estudios básicos en ninguno de los dos sistemas escolares, los niños migrantes se encuentran en una situación de vulnerabilidad extrema.

Por ende, hay que concientizar a los docentes y al público con respecto a la alfabetización como proceso muy complejo en la vida de cualquier niño monolingüe y mononacional, que se vuelve aun más complejo en el caso de los alumnos transnacionales, cuyas trayectorias escolares y de vida suponen *irpa'alláyvenirpa'* atrás, y llevan a rupturas lingüísticas profundas.

Referencias:

- Abedi, J. y Gándara, P. (2006). Performance of English Language Learners as a Subgroup in Large-Scale Assessment: Interaction of Research and Policy. *Educational Measurement: Issues and Practice*, 25(4), 36-46.
- Abchi, V., Diuk, B., Borzone, A., y Ferroni, M. (2009). El desarrollo de la escritura de palabras en español: interacción entre el conocimiento fonológico y ortográfico. *Interdisciplinaria: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 26(1), 95-119.
- Castorina, J. A., Goldin, D., y Torres, R.M. (2000). *Cultura escrita y educación: Conversaciones de Emilia Ferreiro*. México: FCE
- Fabiano-Smith, L. y Goldstein, B. A. (2010). Phonological Acquisition in Bilingual Spanish – English Speaking Children. *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 53, 160-178.
- Ferreiro, E. (2002a). *Alfabetización. Teoría y práctica*. Argentina, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ferreiro, E. (2002b). *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.
- Ferreiro, E. y Teberosky, A. (1986). *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño*. México: Siglo XXI.
- Gándara, P. y Baca, G. (2008). NCLB and California's English Language Learners: The Perfect Storm. *Language Policy*, 7(3), 201-216.
- Goikoetxea, E. (2006). Reading errors in first- and second-grade readers of a shallow orthography: evidence from Spanish. *British Journal of Educational Psychology*, 76(2), 333-350.
- Hino, Y., Lupker, S. J., y Pexman, P. M. (2002). Ambiguity and synonymy effects in lexical decision, naming, and semantic categorization tasks: Interactions between orthography, phonology, and semantics. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 28, 686-713.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Perspectiva estadística*. Nuevo León. Recuperado marzo 1, 2011 de <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/perspectivas/perspectiva-nl.pdf>
- Mosterín, J. (2002). *Teoría de la escritura*. España, Barcelona: Icaria.
- Munguía Zatarain, I., Munguía Zatarain, M. E., y Rocha Romero. (2003). *Gramática. Lengua española. Reglas y ejercicios*. México, D.F.: Ediciones Larousse S.A. de C.V.
- Paradis, J. y Genesee, F. (1996). Syntactic acquisition in bilingual children: Autonomus or independent? *Studies in Second Language Acquisition*, 18, 1-25.
- Pérez Cañado, M. (2005). English and Spanish spelling: Are they really different?. *Reading Teacher*, 58(6), 522-530.
- Real Academia Española. (1999). *Ortografía de la lengua española*. Recuperado noviembre 20, 2011 de http://www.educared.org/c/document_library/get_file?uuid=dc7af762-9012-4fe6-bc15-dc9dob82ac52&groupId=460468
- Real Academia Española. (2010). *Ortografía de la lengua española*. España: Espasa Calpe.

- Richek, M. A., Schudt Caldwell, J., Holt Jennings, J., y Lerner, J. W. (2001). *Reading problems. Assesment and teaching*. Boston, Massachusetts: Allyn& Bacon.
- Sánchez, P. y Machado-Casas, M. (2009). At the Intersection of Transnationalism, Latina/o Immigrants, and Education. *High School Journal*, 92(4), 3-15.
- Sánchez García, J. (2008). Elementos conceptuales para la comprensión de la escolaridad transnacional. En Secretaría de Educación Pública. (Ed.), *Alumnos trasnacionales. Escuelas mexicanas frente a la globalización*. (pp. 39-57). México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.
- Schwartz, A. I., Kroll, J. F., y Diaz, M. (2007). Reading words in Spanish and English: Mapping orthography to phonology in two languages. *Language and Cognitive Processes*, 22(1), 106-129. doi: 10.1080/01690960500463929
- Signorini, A. (1999). El reconocimiento de palabras en la lectura inicial: El papel ineludible de los procesos fonológicos. *Lenguas Modernas*, 26, 9-30.
- Souto-Manning, M. (2006, Junio). Families learn together: reconceptualizing linguistic diversity as a resource. *Early Childhood Education Journal*, 33, 6, 443-446. doi: 10.1007/s10643-005-0051-1
- Souto-Manning, M. (2007, Junio). Immigrant families and children (re)develop identities in a new context. *Early Childhood Education Journal*, 34, 6, 399-405. doi: 10.1007/s10643-006-0146-3
- Terrail, J. P. (2004). *École: L'Enjeu démocratique*. Paris: La dispute.
- Van Heuven, W. J. B., Dijkstra, T., y Grainger, J. (1998). Orthographic neighborhood effects in bilingual word recognition. *Journal of Memory and Language*, 38, 458-483.
- Valdés, G. (1996). *Con respeto: bridging the distances between culturally diverse families and schools*. New York: Teachers College Press, Columbia University.
- Valdés, G. (2004). Between Support and Marginalisation: The Development of Academic Language in Linguistic Minority Children. *International Journal of Bilingual Education & Bilingualism*, 7(2-3), 102-132.
- Vygotsky, L.S. (1978). *Mind and society: the development of higher mental processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vygotsky, L.S. (1995). *Obras escogidas. III*. Madrid: Visor Fotocomposición, S.A.
- Zúñiga, V. (2000). Migrantes internacionales de México a Estados Unidos: hacia la creación de políticas educativas binacionales. En *Migración México – EU: opciones de política*. Recuperado enero 21, 2011, de <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/migracion/MigracionOpPolitica/12.pdf>
- Zúñiga, V. (2008). Reflexiones sobre el fracaso escolar los alumnos transnacionales en las escuelas de México. En Secretaría de Educación Pública. (Ed.), *Alumnos trasnacionales. Escuelas mexicanas frente a la globalización*. (pp. 61-67). México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.
- Zúñiga, V. y Hamann, E. T. (2008). Escuelas nacionales, alumnos transnacionales. En Secretaría de Educación Pública. (Ed.), *Alumnos trasnacionales. Escuelas mexicanas frente a la globalización*. (pp. 157-174). México, D.F.: Secretaría de Educación Pública.
- Zúñiga, V. y Hamann, E. T. (2009). Sojourners in Mexico with U.S. School Experience: A new taxonomy for transnational students. *Comparative Education Review*, 53(3), 329-353.

El papel del lenguaje en el acceso a la ciudadanía

Juan Carlos Lozano Vallejo

While the primary purpose of language —communication— is fundamentally apolitical, the need to “describe the nature of things” makes language extremely political.

William Safran and Amy H. Liu

Introducción

En décadas recientes, el asunto de las identidades ha tomado por asalto a las ciencias sociales, no obstante, a pesar de que existe mucha literatura en torno a las identidades y su relación con la ciudadanía o la relación entre identidad y lenguaje, existe relativamente poca información que analice la relación de estos tres conceptos y el papel que juega la identidad lingüística en la construcción de ciudadanía. Aunque a simple vista esta relación parece no ser muy importante, su papel se hace cada vez más evidente como resultado de las grandes olas migratorias y el avance de las tecnologías de la información y la comunicación. Hoy, más que nunca, el mito “un lenguaje, una nación” parece derrumbarse. Ante esta situación es fundamental que los gobiernos, y las ciencias sociales, se replanteen preguntas que ayuden a redefinir los términos que legitiman la pertenencia a un estado-nación, es decir, preguntas que ayuden a crear nuevas formas de ciudadanía que apelen no solamente a un idioma o a una sola identidad, sino formas de ciudadanía que den cabida a las múltiples identidades y lenguas que configuran actualmente los diversos estados nacionales.

Dos casos interesantes llaman la atención, en primer lugar, en Estados Unidos, país que no tiene un idioma oficial pero en el que el inglés es el idioma oficial de facto, el uso de otros idiomas va a la alza. De acuerdo al censo del 2010, del total de la población del país (de cinco años o más), el 20% habla un idioma distinto al inglés en su hogar (en 62% de los casos ese idioma es español). Desde 1980, el uso del español en Estados Unidos ha incrementado en un 232% y según un par de reportes publicados por el Pew Research Center (González-Barrera; López, 2013), el porcentaje seguirá a la alza. El uso de otros idiomas se convertirá, más temprano que tarde, en una situación que el gobierno federal deberá tratar ya que cada vez más un mayor número de hablantes de estos idiomas son nacidos en los Estados Unidos, es decir, son ciudadanos con plenos de derechos, de acuerdo con la ley.

Canadá, por otro lado, cuenta con dos idiomas oficiales, esto significa que el francés y el inglés son igualmente reconocidos ante la ley. No obstante, a pesar de diversos esfuerzos por parte del gobierno federal por impulsar el bilingüismo, la realidad muestra que solamente en la provincia de Quebec ha incrementado de forma considerable el uso de ambos idiomas. Esto representa una paradoja, ya que el gobierno de la provincia se ha caracterizado por impulsar el uso del francés, relegando el aprendizaje del inglés. Datos del censo canadiense del año 2011 señalan que el 17.5% de los habitantes del país, es decir, 5.8

millones de personas, pueden mantener una conversación en inglés o en francés. Quebec es la única provincia en la que el número de personas bilingües aumentó entre el año 2001 y el año 2011 (del 40.8% al 42.6%).

¿Cómo deben afrontar los gobiernos estas situaciones? ¿Se deben impulsar leyes que protejan el uso de un lenguaje sobre otro? Hablar de un lenguaje, una nación parece ya imposible. ¿Cómo definir la ciudadanía en términos que no apelen a un solo idioma común? Para intentar responder a estas preguntas en este trabajo se analizarán los casos de dos poblaciones en las que el lenguaje juega un papel fundamental.

Los casos de El Cenizo y Montreal

Comenzaré hablando brevemente de El Cenizo, una población en el sur de Texas, que saltó a la fama en 1999 al aprobar una medida que convertía al idioma español en el principal del pueblo, estableciendo que todas las discusiones gubernamentales se llevarían a cabo en español, no en inglés. Inmediatamente el pueblo acaparó la atención de la prensa nacional y las críticas, tanto positivas como negativas, no se hicieron esperar: organizaciones como *U.S. English* y *English First*, quienes afirmaron que El Cenizo es el primer Quebec estadounidense. A pesar de las críticas, la realidad muestra que a partir de la implementación de estas medidas el pueblo ha notado cambios drásticos en su vida política y comunitaria. La participación ciudadana se ha incrementado porque ahora los residentes entienden lo que se discute en las sesiones del cabildo y, por ende, pueden hacerse escuchar y su opinión es tomada en cuenta (Pabón, 2000:1023).

María Pabón, citando a Donaldo Macedo, señala que al adoptar estas medidas, la gente de El Cenizo y sus gobernantes han comenzado un proceso en el que “un grupo específico de personas producen, median y confirman los elementos de una ideología mutua que emerge y reafirma a partir de sus prácticas cotidianas” (Macedo, en Pabón, 2000:1024). Al reafirmar su identidad lingüística no buscan otra cosa más que proponer una integración diferente a la comunidad estadounidense. No buscan separarse del país, buscan integrarse bajo sus propios términos. Estas acciones coinciden con lo que Blanca Silvestrini define como “ciudadanía cultural”, entendida como “la manera en que las personas organizan sus prácticas, sus creencias y sus valores con base en su sentido de pertenencia cultural, no con base en su estatus legal y formal como ciudadanos de una nación” (Silvestrini, en Pabón, 2000:1025). El Cenizo no busca ser menos estadounidense, sino demostrar que hay otras maneras de serlo. Queda claro, por ahora, que la capacidad de expresarse en su idioma, en el idioma en que viven el día a día le dio a la gente de El Cenizo la oportunidad de incidir en su gobierno y en la toma de sus decisiones.

En Montreal, Canadá, esta elección cultural va más allá de elegir entre el idioma materno y el idioma de la nueva comunidad, se debe elegir entre mantener el idioma materno, y francés o inglés. En este sentido, Aneta Pavlenko y Adrian Blackledge señalan que en entornos multilingüísticos la elección de un lenguaje es “inseparable de los arreglos políticos, relaciones de poder, ideologías lingüísticas y la visión de los interlocutores respecto a la identidad propia y las de los demás” (2003:1). Esta elección, que va mucho más allá de hablar un idioma u otro, determina qué tipo de trabajos se pueden obtener, qué parte de la ciudad habitar, que tipo de relaciones mantener, etcétera. Es decir, que el idioma determinará la forma en que cada individuo experiencia su vida diaria y su forma de entender la ciudad y, en general, el país al que han arribado.

La cultura como herramienta para la construcción del mundo

Clifford Geertz afirma que “la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta [...], sino como una serie de mecanismos de control [...] que gobiernan la conducta”, añade que “el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragénicos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta” (Geertz, 2005:74). Así, “la cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es condición esencial de ella (2005:76). Pero la mayor diferencia entre los hombres y los no hombres es que todos estos símbolos deben ser aprendidos por los hombres antes de poder funcionar como hombres (2005:76).

En este sentido se puede afirmar que es la cultura la que ayuda a construir el mundo. Peter L. Berger señala que “toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo” (2005:107), y que éste, al ser un producto de la actividad humana, es un mundo en constante cambio, imperfecto y *hecho* a la medida de cada hombre. Esto significa que el hombre no tiene una relación dada con el mundo, “sino que debe establecer sobre la marcha cierta relación con él” (2005:110-111). Es decir, que el hombre construye al mundo y el hombre se construye en su mundo.

Por otro lado, Ernest Gellner señala que las comunidades son poblaciones que comparten cultura y añade que estos dos conceptos mantienen una relación muy cercana ya que se definen entre sí:

La cultura es aquello que una población comparte y es aquello que la convierte en una comunidad. Una comunidad es una subpoblación de una especie dada, la cual comparte con la especie sus caracteres genéticamente transmitidos, pero que se distingue de la población más amplia en virtud de algunas características adicionales: de alguna manera u otra estas características dependen de lo que *hacen* los miembros de esa comunidad o subpoblación más que de su dotación genética (Gellner, 2005:88).

No obstante, Gellner añade que “la diversidad intrasocial es igualmente importante” (2005:94) porque solamente así se pueden explorar distintas formas de poder. Pero es precisamente esta multiculturalidad en la misma sociedad la que tiene el potencial, también, de generar conflictos desde el interior. Es decir, que la coexistencia de múltiples culturas dentro de una sociedad no necesariamente significa que se complementarán unas a las otras, también puede significar que una terminará dominando e imponiéndose sobre las demás. Estamos hablando, entonces, de dos (o más) sistemas culturales dentro de una misma sociedad organizados de forma jerárquica de manera que existe una «alta cultura» y una serie de «bajas culturas». La primera persiste a través de la educación formal, las segundas a través de la socialización en la comunidad local. De esta forma, el papel del Estado y sus instituciones es mantener la inestabilidad al margen y permitir así que la construcción del mundo se lleve a cabo. Esto es sumamente importante porque “las estructuras de la sociedad distribuyen y coordinan las actividades del hombre encaminadas a la construcción del mundo. Y sólo dentro de la sociedad pueden los productores de dichas actividades persistir a través de los tiempos” (Berger, 2005:113).

Para ligar el asunto de la cultura con la identidad, Gilberto Giménez (2000) asegura que la identidad es el lado subjetivo de la cultura, cuya función es la de distinguir. El problema es, que es fácil distinguir una cosa de la otra, pero no lo es distinguir una persona de la otra, ya que “la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser *reconocida por los demás* en contextos de interacción y de comunicación” (2000:47).

Nuestra identidad se sustenta, entonces, en nuestra capacidad de desempeñar roles socialmente aceptados y reconocidos por los otros, ¿qué pasa entonces, cuando los otros miembros de la comunidad, e incluso el Estado mismo, no reconocen nuestra identidad?

Zygmunt Bauman (2005), detalla que la identidad es algo que se inventa, no se descubre; que se convierte en un intento que pretende “salvar el abismo existente entre el ‘debería’ y el ‘es’” (2005: 49). La identidad es algo que, solamente si somos privilegiados, se nos permite *construir* y *moldear* a partir de una idea de *cómo queremos ser distinguidos* de los demás. Y dentro de este deseo reside el anhelo de pertenecer a una comunidad que nos reconozca como iguales y así nos garantice nuestros derechos en todo su conjunto: civiles, políticos, culturales y sociales.

La identidad depende de una serie de pertenencias a colectividades y el reconocimiento mutuo de individuos como miembros de éstas. “Esta pluralidad de pertenencias, lejos de eclipsar la identidad personal, es precisamente la que la define y constituye” (Giménez, 2000:52). Georg Simmel, citado por Giménez, añade que mientras más amplios sean los círculos sociales a los que se pertenece, más se refuerza y se refina la identidad del individuo.

Superdiversidad y multiculturalidad

Por otro lado, no es posible ya hablar solamente de sociedades complejas, es decir, que los Estados-naciones albergan más de una cultura y ciertamente, mucho más que una colectividad o comunidad. Jan Blommaert (2013) señala la urgente necesidad de “des-pensar y repensar” algunos conceptos básicos de las ciencias sociales como comunidad, identidad y ciudadanía. Argumenta que esta necesidad parte de lo que Vertovec llamó la transición de la diversidad a la “superdiversidad”, esto es “una diversificación de la diversidad provocada por los cambios en los flujos migratorios en el mundo” (Blommaert, 2013:193). Cada vez más personas de una mayor cantidad de orígenes emigran a diversos destinos. A esta complejidad se le añade la emergencia y el esparcimiento global del internet y otras formas de comunicación móvil (paralelas a las nuevas formas de migración). Blommaert añade que el problema atañe a la imaginación: “¿cómo imaginar estas nuevas formas de complejidad?” (Blommaert, 2013:194). De esta forma, la vida social se organiza ya no en relación con un solo complejo sistema de normas, sino con base en la relación entre múltiples sistemas complejos de normas que compiten y se complementan entre sí. Continúa Blommaert y menciona que las diversas formas de identidad de los individuos obtienen y utilizan distintos recursos de los múltiples juegos de normas presentes en las nuevas sociedades, esto debe entenderse como:

La capacidad de adquirir múltiples orientaciones normativas y cambiar de unas (e a otras , volver a las anteriores y cambiar a otra distinta y volver de nueva cuenta. Los recursos desplegados en cada uno de esos movimientos son específicos y especializados: los conocemos como registros de identidad. Seleccionamos entre nuestros repertorios aquellos registros que funcionan adecuadamente dentro los nichos específicos en los que pretendemos desplegarlos (Blommaert, 2013:194).

Dentro de cada una de estas identidades cada persona tiene una posición, un papel, es decir, cada persona tiene un valor de acuerdo con las capacidades que le ofrecen sus repertorios para cada contexto.

En contextos multiculturales, los términos que definen la “integración” deben ser repensados. Desde la perspectiva de Blommaert, la integración consiste en la capacidad de hacerse entender en un rango amplio de ambientes. “Estos ambientes no incluyen solamente a la cultura dominante, sino que también

incluyen a diversas subculturas” (Blommaert, 2013:194). Esto implica que los recién llegados (o aquellos nativos que buscan expandir sus posibilidades) deben adquirir los diversos registros que les permitan acceder a los distintos contextos. Uno de estos registros es el lenguaje, pero debe quedar claro que el lenguaje nunca es suficiente para lograr la integración plena. No obstante, desde la perspectiva gubernamental, la presión por adquirir y dominar un lenguaje estándar parece ser el único requisito para la integración. Pero, como señala Blommaert, adquirir un lenguaje estándar implica solamente adquirir “un registro específico y especializado, que supuestamente es desplegable en todas y cada una de las distintas situaciones sociales. Éste es, por lo tanto, el rostro sociolingüístico de la ciudadanía [...]; evidentemente, no es el más adecuado” (Blommaert, 2013:195).

En sociedades superdiversas, adquirir solamente el rol tradicional de la ciudadanía no otorga los registros suficientes para vivir plenamente en dicha sociedad, esto significa que la ciudadanía va más allá de la noción clásica que la relaciona solamente con la vida pública y con la cultura superior que domina al Estado (y que éste, a su vez, intenta imponer). Esto significa que la integración requiere de la adquisición de otro tipo de recursos (de género, laborales, educativos, culturales, de edad, etcétera). La integración plena dependerá de la adquisición de todos estos recursos. Mientras éstos no se posean, Blommaert señala que se puede hablar de des-ciudadanos o incluso de anti-ciudadanos.

Lenguaje e identidad

El papel del lenguaje es la comunicación, pero no es solamente eso, el lenguaje es el vehículo de la cultura, es uno de los pilares de las naciones junto con las religiones y la etnicidad. Como señalan William Safran y Amy H. Liu (2012) el lenguaje, por sí mismo, es apolítico, no obstante, su papel en el desarrollo de los Estados y el control del poder lo convierte en algo extremadamente político. El lenguaje, por lo tanto, debe ser enseñado y aprendido. No hay que olvidar, por otro lado, que no existe solamente un lenguaje para conseguir un trabajo, existe también el lenguaje del corazón. Tanto individuos como comunidades mantienen un lenguaje porque éste les es familiar y se asocia con tradiciones entrañables e íntimas. Mientras que las políticas públicas concernientes al lenguaje no siempre están basadas en criterios de racionalidad o eficiencia.

Safran y Liu mencionan que el lenguaje tiene una función étnico-simbólica, en la que los hablantes de lenguajes minoritarios le otorgan al idioma la función de mantener la identidad, sin importar que el lenguaje dominante sea un medio más práctico para la vida en sociedad. Hablar un lenguaje minoritario, aunque no sea con la misma fluidez con la que se habla el lenguaje mayoritario, es “una forma de protesta contra la dominación política” (2012:273-274). Esto también significa que “la falta de legitimidad de los lenguajes minoritarios es un reflejo de la ausencia de poder político de sus hablantes”, por ello, el adquirir dicho poder a través de la autonomía o la independencia, “se asocia con la obtención de legitimidad de su lenguaje” (2012:274).

Por otro lado, Safran y Liu afirman que el lenguaje es importante más allá del dominio que se tenga sobre él. Es decir, que la identificación con un lenguaje no necesariamente implica que quien se identifica con uno u otro idioma es capaz de comprenderlo (2012:275). En este sentido, el idioma “puede funcionar como un emblema para las identidades etno-nacionales, culturales o religiosas” (2012:278).

Por otro lado, Ruth Wodak (2012) añade que a pesar de que ya no solamente nos comunicamos a través de los medios orales y escritos tradicionales:

El uso del lenguaje y la comunicación, en cualquiera de sus formas, como una práctica social permite el diálogo, negociación, argumentación y discusión, aprendizaje y memoria, y otras funciones. De la misma forma en que nos presentamos a nosotros mismos y a los otros a través de una elección de un lenguaje o una variedad lingüística. La opción del lenguaje y el lenguaje por sí mismo, son parte de la construcción de identidades (tanto individual como colectivas) [...]. Dependiendo del contexto, prácticamente sin pensarlo, hablamos y actuamos en forma apropiada a la situación porque lo hemos aprendido desde una edad temprana en la familia, en el jardín de niños y en nuestra educación formal (2012:216).

Wodak continúa explicando que las identidades humanas son sociales porque dependen del significado y el significado no es algo fijo en las palabras o las cosas, sino que se obtiene a través del uso que se les da a las palabras en cada contexto. De esta forma, los significados son siempre re/negociables. Así podemos entender la estrecha relación que existe entre las identidades y el lenguaje, ya que el uso de uno u otro lenguaje manifiesta “quienes somos” y también a través del lenguaje manifestamos quiénes son los otros.

Identidad y ciudadanía

Muchas naciones, principalmente europeas, fueron fundadas bajo la ideología «*One Language. One Nation*». Pero las naciones no son solamente «comunidades imaginadas». Por ejemplo, Anderson (en Piller, 2001) concibe a las naciones como sistemas de representación cultural en las que las personas se imaginan una experiencia compartida que los identifica con una comunidad extendida. Bajo su concepción, un idioma común es el elemento central en la formación de la nación y la identidad nacional. Sin embargo, «un lenguaje, una nación», no es un hecho, sino que es una ideología que *puede* ser utilizada para la construcción de proyectos nacionales.

Los países que se construyeron a través de la migración, han propuesto que la mejor forma de socializar a los recién llegados es a través de un lenguaje común. Estados Unidos es muy claro ejemplo de esto. A pesar de no tener un idioma oficial, la importancia del inglés es tal que incluso es asociada con la identidad nacional. Este es un ejemplo de la concepción de las identidades como monolíticas y esencialistas, sin embargo las identidades sociales (incluyendo las identidades nacionales), en términos de Tilly, son relacionales porque se ubican en las conexiones entre individuos y grupos, no en las ideas individuales o grupales; culturales porque se basan en representaciones y formas de entender el mundo compartidas; históricas porque las memorias, los entendimientos y las formas de actuar dependen de la trayectoria; finalmente, contingentes porque son una interacción estratégica susceptible de fallo y no una expresión sencilla de los atributos de un actor (en Piller, 2001:263).

A pesar de ser conceptos distintos, «nación» y «estado» no pueden ser entendidos de forma separada porque las ideologías nacionalistas legitiman la exclusión vía ciudadanía. En el sentido excluyente, el nacionalismo lingüístico y la identidad nacional usualmente convergen, garantizando un acceso privilegiado a quienes hablan el idioma «nativo».

Volviendo a Anderson, las naciones no son solamente comunidades imaginadas, como lo propone este autor, son entidades reales y el acceso está restringido vía la ciudadanía. La ciudadanía es producto de un Estado-nación y confiere diversos derechos y privilegios a quienes la tienen, sin embargo, la identidad nacional y la ciudadanía son cosas distintas. La ciudadanía es un concepto con múltiples niveles. Tilly (en Piller) habla de ciudadanía gruesa o delgada. La gruesa es una relación total entre la identidad social, la

posición social, presupuestos culturales, prácticas institucionales y un sentido de pertenencia. Por otro lado, la ciudadanía delgada implica un menor número de relaciones, transacciones, derechos y obligaciones.

El objetivo de las identidades nacionales puede ser mantener una frontera entre «nosotros» y «ellos»; muchas veces los «otros» son parte del mismo Estado que el «nosotros», pero no cuentan con la misma representación o el mismo acceso al sistema de beneficios estatales a pesar de pagar el mismo costo. En esta confusión que relaciona de una forma casi inseparable a la identidad nacional con la ciudadanía se han quedado sin representación muchos grupos étnicos que por no identificarse con la identidad nacional no tienen el mismo acceso a la ciudadanía, es decir, se han quedado con una ciudadanía delgada en lugar de una gruesa.

En este sentido, la ciudadanía funciona como mecanismo de exclusión y, por ende, en el sentido opuesto funciona como vía de inclusión. Alberto Olvera plantea que las mismas condiciones incluyentes de la ciudadanía son las que pueden excluir y desconocer a otros:

La exclusión en términos de derechos civiles y políticos se puede producir por la vía jurídica o la vía fáctica. Por la vía jurídica, al no reconocer como sujetos de derechos a ciertas categorías de personas: niños, mujeres, indígenas, [...]. Por la vía de hecho, se niegan derechos fundamentales a quienes la justicia no da acceso: los pobres, los indígenas, los extranjeros” (2008:21).

A grandes rasgos esta crítica tiene que ver con que las mismas características que incluyen a ciertos grupos de la ciudadanía, excluyen a otros por la vía jurídica (al no reconocer a ciertos grupos) o por la vía fáctica (negando el acceso a ciertos grupos).

Por su parte, Sergio Tamayo habla de dos tipos de ciudadanía: la formal, que se refiere a la reglamentación constitucional y “al equilibrio de derechos y obligaciones conferidos a individuos que se asumen como iguales ante la ley” y se expanden o se reducen a través “de la existencia de una dinámica social y política que se da entre individuos y grupos diversos; cada uno basado en identidades culturales, sociales y políticas particulares” (2010:22). La ciudadanía sustantiva es la construcción de estas prácticas y experiencias. Este tipo de ciudadanía ayuda a explicar la relación desequilibrada entre los Estados-nación y las diversas experiencias históricas. “La ciudadanía sustantiva, por lo tanto, es una construcción social. Es resultado de la oposición, conflicto y luchas entre individuos y grupos por el acceso y control de los recursos” (2010:22). La ciudadanía, como identidad:

Tiene símbolos, signos, tradiciones, ritos y mitos: las constituciones, los derechos y obligaciones, las celebraciones nacionales, la invención de la unidad nacional, etcétera. Somos todos un tipo de ciudadano, porque hablamos siempre de quiénes somos y quiénes queremos ser (Habermas, 1993:115). Hay así un autorreconocimiento implícito. En tal sentido, es equivalente a la definición metodológica de Tilly. Ciudadanía, dice, es una categoría, un criterio definido por un conjunto de actores; es un vínculo, porque los actores comparten aspectos de la memoria colectiva, visiones del futuro y derechos tanto como obligaciones; es un papel, porque los actores se comportan de acuerdo a un estatus; y todo ello construye un tipo de identidad” (2010:27).

Citando a Will Kymlicka, Tamayo afirma que “el tratamiento igual de los derechos considera que la Ley es ciega a diferencias de género, raza, etnia, tradición y religión. Sin embargo, la sociedad no está formada por individuos iguales en lo social, en lo económico y en lo político, y eso hace complejo el equilibrio de los

derechos y obligaciones ciudadanas” (2010:35). Estas desigualdades son visibles, en un primer acercamiento, entre las naciones en las que sociedades desiguales muestran un desequilibrio entre la relación de inclusión y exclusión. De esta forma, Tamayo asegura que “la ciudadanía es incluyente, la nacionalidad es excluyente. Se incluye en el sentido de conferir derechos a un grupo de individuos dentro de la nación. Pero la nación excluye cuando esos derechos se aplican principalmente a un grupo específico diferenciándose de otros” (2010:35).

La exclusión-inclusión se puede ligar, entonces, a la identidad al garantizar, o privar, ciertos derechos y obligaciones a ciertos grupos de acuerdo con sus orígenes, tradiciones, costumbres, género, edad, etcétera. Para aliviar esta distribución problemática, Will Kymlicka y Wayne Norman, citando a Young, hablan de dos razones por las que otorgar derechos especiales que afirmen las diferencias grupales, en oposición a la tendencia actual de suprimir e ignorar estas diferencias, sea el camino a la igualdad. En primer lugar, los derechos diferenciados otorgarían mecanismos institucionales para la inclusión de los hasta ahora excluidos de la vida política a través del reconocimiento explícito. En segundo lugar, “los grupos culturalmente excluidos tienen necesidades particulares que sólo se pueden satisfacer mediante políticas diferenciadas” (Kymlicka y Norman, 2002:19).

Algunos críticos señalan que los derechos diferenciados de ciudadanía atentarían contra la identidad y la unidad nacional. Pero acaso la respuesta no debe mirar hacia el otro lado, es decir, ¿no se debe ahora cuestionar y repensar el concepto de nación? ¿No es que el problema sea el hecho que la ciudadanía está fuertemente atada a identidades nacionales que no necesariamente incluyen a todos los grupos que conforman el Estado?

Por otro lado, Monica Heller señala que la construcción y administración de los Estados-nación ha involucrado la construcción de lenguajes estandarizados de acuerdo con los supuestos hablantes nativos. No obstante, las poblaciones tienen fronteras difusas y complejas, y las prácticas culturales y lingüísticas son, a lo sumo, variables, por ello las políticas lingüísticas tienden a limpiar el desorden, favoreciendo el orden y la uniformidad sobre la diversidad y la movilidad. Hablar, pero sobre todo escribir, el lenguaje del Estado se ha convertido en un proceso natural y en un elemento clave de la ciudadanía, especialmente en regímenes democráticos en los que la ciudadanía puede ser construida, esto es, puede ser aprendida. Esto no se refiere a las implicaciones legales de la ciudadanía, sino a lo que significa ser un buen ciudadano, las prácticas que hacen a un buen ciudadano y cómo están ligadas al acceso a los recursos que el Estado y sus agencias distribuyen (Heller, 2013:189)

Sin embargo, añade Heller, el acceso a estos recursos no está distribuido equitativamente. De entrada, existe un grupo de personas que definen la legitimidad lingüística y otros que deben seguir esas reglas. A los primeros les interesa mantener esa posición privilegiada, por lo que las reglas pueden cambiar a su favor. El acceso a una ciudadanía plena, es decir, la capacidad de participar en las actividades de producción y distribución de recursos, dependen de un dominio completo del idioma legítimo (Heller, 2013:189-190).

Finalmente, Heller señala que, por lo general, las políticas lingüísticas se enmarcan en términos de elección racional; pero actuar en esos términos significa ignorar el juego entre los recursos materiales y simbólicos, así como el rol del lenguaje, cultura, clase y nación para organizar el orden moral y social. “La des-ciudadanía es una cuestión de lucha por el acceso a los recursos, enmarcados dentro de las ideologías dominantes de la lengua y la cultura relacionados con el funcionamiento del Estado-nación. A pesar de la globalización y la

emergencia de discursos post-nacionales, estas ideologías y sus prácticas concomitantes permanecen poderosos” (Heller, 2013:191).

Conclusiones

Llegado este momento me parece necesario remarcar que aún quedan más preguntas por responder (o, incluso, han aparecido nuevos problemas) que preguntas respondidas. A manera de conclusión me parece importante anotar algunas aclaraciones que se deben tomar en cuenta antes de continuar con esta investigación.

En primer lugar, no puedo dejar de mencionar que conceptos como ciudadanía deben siempre leerse tomando en cuenta por lo menos dos horizontes, por un lado, las definiciones legales que imponen los estados-nación para determinar quiénes pertenecen o no, es decir quiénes son ciudadanos. Por otro lado, deben leerse, también, en relación a los individuos, tomando en cuenta cómo se siente cada individuo con respecto a su condición como ciudadano, o no, de un estado-nación. Esta segunda lectura se refiere específicamente a la manera en que cada sujeto se relaciona con el Estado en el que vive, más allá de su situación legal. Esto significa que habrá individuos que son ciudadanos y se identifican con la identidad propuesta por el Estado, así como habrá ciudadanos que no compartan esta definición. En el otro lado de la moneda, habrá residentes, es decir, no-ciudadanos, que compartan la identidad nacional y no-ciudadanos que no lo hagan. Es importante tomar en cuenta estas posturas al momento de discutir la ciudadanía.

En segundo lugar, a pesar de los esfuerzos de algunos Estados por valorar la importancia de los lenguajes minoritarios o étnicos puede ser que viejas demandas despierten y que se transformen en luchas sociales por obtener aún más reconocimientos y derechos. Esto puede representar un problema para el Estado por lo que antes de proceder con el reconocimiento de los derechos minoritarios, deben pensarse en otras posibles consecuencias. De ninguna manera quiero decir con esto que los Estados no deban otorgar derechos minoritarios. Al contrario, mi investigación se enfoca en encontrar nuevas formas de interpretar la ciudadanía legal para que los diversos grupos, o las distintas naciones que conforman un Estado, tengan igual reconocimiento frente a la ley. Lo que quiero decir, es que los Estados que decidan proceder en este camino deben estar conscientes de la caja de Pandora que están por abrir y deben contar con los mecanismos necesarios para resolver los conflictos que se puedan originar. En este sentido el gobierno canadiense ha fallado notablemente, por un lado abrieron la puerta al bilingüismo, pero por el otro, no han sabido responder a las demandas de la comunidad francófona.

Finalmente, los grupos minoritarios que reciben derechos especiales, deben estar conscientes que una cosa es lo que el gobierno dicta y otra, muy distinta, es la reacción del mercado y la sociedad. Los habitantes de Quebec se han dado cuenta que hablar solamente francés no basta para competir en un país mayormente anglófono. De igual forma lo han descubierto los pobladores de El Cenizo. Esto implica que la obtención de derechos minoritarios viene acompañada, al igual que todos los derechos, de una serie de responsabilidades que obligan a quienes los reciben a continuar luchando, por una lado, para obtener más derechos que les permitan un acceso total al sistema de beneficios estatales más allá de sus condiciones étnicas o lingüísticas y, por el otro lado, a entender que el mercado no necesariamente responderá de la misma forma que el gobierno, obligándolos a aprender, por lo menos, el idioma mayoritario del lugar en el que residen. Es decir, deben continuar adquiriendo todos los registros de identidad que les permitan una integración más plena.

Bibliografía

- BAUMAN, Zygmunt (2003) *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Jesús Albores(trad.). España: Siglo XXI.
- _____ (2005) *Identidad*. Daniel Sarasola (trad.). Argentina: Losada.
- BERGER, Peter L. (2005) Religión y construcción del mundo. En VENDRELL Ferré, Joan, (comp.) *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, (107-136). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- BLOMMAERT, Jan (2013), Citizenship, Language, and Superdiversity: Towards Complexity, *Journal of Language, Identity, and Education*, 12: 193–196
- GEERTZ, Clifford (2005) El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. En VENDRELL Ferré, Joan, (comp.) *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, (61-86). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- GELLNER, Ernest (2005) Cultura, restricción y comunidad. En VENDRELL Ferré, Joan (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, (87-105). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2000) Materiales para una teoría de las identidades. En VALENZUELA Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte
- GONZALEZ-BARRERA, Ana; LOPEZ, Mark Hugo (2013) *Spanish is the most spoken non-English language in U.S. homes, even among non-Hispanics*, en Pew Research Center, consultado por última vez el 25 de noviembre de 2013: (<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/08/13/spanish-is-the-most-spoken-non-english-language-in-u-s-homes-even-among-non-hispanics/>)
- _____ (2013) *What is the future of Spanish in the United States?*, en Pew Research Center, consultado por última vez el 25 de noviembre de 2013: (<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/09/05/what-is-the-future-of-spanish-in-the-united-states/>)
- GUIBERNAU, Montserrat (2009), “Repensando la identidad norteamericana”, *La identidad de las naciones*, España, Ariel, pp. 181-208.
- HELLER, Monica (2013) Language and Dis-Citizenship in Canada, *Journal of Language, Identity & Education*, 12:3, pp. 189-192.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne (1997 [1994]), “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, *Ágora*, núm. 7, pp. 5-42.
- MELUCCI, Alberto (1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- NARVÁEZ Gutiérrez, Juan Carlos (2012), *De los flujos históricos de tránsito migratorio por México a los actuales flujos migratorios extracontinentales*. México: Centro de Estudios Migratorios del Instituto Nacional de Migración.
- OLVERA, Alberto (2008), *Ciudadanía y democracia*, México, IFE.
- PABÓN López, María (2001), “The Phoenix Rises From El Cenizo: A Community Creates and Affirms a Latino/a Border Cultural Citizenship Through Its Language and Safe Haven Ordinances”, *Denver University Law Review*, Vol. 78:4, pp. 1011-1048.
- PAVLENKO, Aneta; BLACKLEDGE, Adrian. *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*, Clevedon, GBR: Multilingual Matters, 2003..

- PILLER, Ingrid (2001), "Naturalization language testing and its basis in ideologies of national identity and citizenship", *International Journal of Bilingualism*, Vol. 5, No. 3, Septiembre 2001, pp. 259-277.
- SAFRAN, William & LIU, Amy H.(2012) Nation-Building, Collective Identity, and Language Choices: Between Instrumental and Value Rationalities, *Nationalism and Ethnic Politics*, 18:3, 269-292
- TAMAYO, Sergio, (2010), "Ciudadanía como identidad colectiva", *Crítica de la ciudadanía*, México, UAM-A, Siglo XXI, pp. 21-56.
- WODAK, Ruth (2012). Language, power and identity. *Language Teaching*, 45, pp. 215-233.

El sentido de la diversidad socio cultural desde la educación en línea

Julio César Montiel Flores

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Abstract

The internationalization of higher education institutions is related to the transmission of knowledge to other countries, but also contains a sense developed through the incorporation of an international and intercultural dimension into the various teaching and learning processes at the global level.

The use of Information Technology and Communication in education refers to the exploitation of those media or technology services for teaching and learning to facilitate communication and expression among participants, which are sources of information and knowledge and are oriented to collaborative management and support for educational processes.

It must be emphasized that we now live in a knowledge society as a result of a globalized world, where the appropriation of information was made known by the individuals in society; that's is the basis for the expansion of education and its projection in the internationalization thereof.

Online education offers many benefits that perfectly fits the educational models of international attention because this method is based on the concept of spatial separation between the teacher and the student, enabling virtual mobility of teachers and students.

In addition, among other benefits, online education provides access to resources from anywhere in the world through the network, this kind of education provides a largely equitable social or cultural education without discrimination , as it focuses on the particular needs of teaching and learning .

If we consider that online education is a viable resource to assist the process of internationalization, the sense of socio-cultural diversity and attention from online education requires rethinking the local sense of our social and cultural differences in a globalized world where the higher education operates.

Resumen

La internacionalización de la educación superior y de las instituciones está relacionada con la transmisión del conocimiento hacia otros países, pero también contiene un sentido elaborado a través de la incorporación de una dimensión internacional e intercultural en los diversos procesos de enseñanza-aprendizaje en el nivel global.

El aprovechamiento de las Tecnologías de la Información y Comunicación en la educación, se refiere a la explotación de todos aquellos soportes o servicios tecnológicos para la enseñanza y aprendizaje que faciliten la comunicación y expresión entre los participantes, que funjan como fuentes de información y conocimiento, que sirvan para el soporte colaborativo y de gestión para los procesos educativos.

Es necesario remarcar que actualmente vivimos en una sociedad del conocimiento como consecuencia de un mundo globalizado, en donde la apropiación que se haga del conocimiento por parte de los individuos de la sociedad es la base para la expansión de la educación y su proyección en la internacionalización de ésta.

La educación en línea ofrece diversas bondades que se adaptan perfectamente a los modelos de atención educativa internacional, pues esta modalidad se basa en el concepto de separación espacial entre el docente y el estudiante, lo cual permite la movilidad virtual de los docentes y estudiantes sin que el asunto del traspaso fronterizo de la educación sea un problema.

Además, entre otras ventajas, la educación en línea permite el acceso a sus recursos desde cualquier parte del mundo a través de la red, ofrece además una enseñanza mayormente equitativa sin discriminaciones sociales o culturales, pues se centra en las necesidades particulares de la enseñanza y aprendizaje.

Si consideramos a la educación en línea como un recurso viable para contribuir al proceso de internacionalización, entonces el sentido de la diversidad sociocultural y su atención desde la educación en línea obliga replantear el sentido localista de nuestras diferencias sociales y culturales en un mundo globalizado donde también se desenvuelve la educación superior.

Palabras clave: Diversidad sociocultural, diferencia, educación superior, educación en línea

Introducción

A la diversidad se le precisa como una característica inherente al ser humano (Etxeberría, 1996) pero siendo de tipo sociocultural se le concibe como aquel conjunto de diferencias que permiten al ser humano resolver situaciones de convivencia social y otorgar sentido a sus diferencias a partir del conocimiento y reconocimiento del otro (Kaplan, 1993).

De lo anterior se desprende que la identificación de las diferencias en el ser humano es resultado de una operación de reconocimiento que un observador realiza sobre el observado, ya lo mencionaba Luhmann (1994) en su teoría de sistemas al considerar la existencia de estos a partir de su distinción con el entorno. Por lo que las diferencias en este sentido no parten de la identidad del sujeto sino de lo que un observador indica y distingue con respecto a un trasfondo.

En la educación, el concepto de la diversidad sociocultural y vista desde las diferencias sociales y culturales no siempre ha sido neutro (Gimeno, 1985) pues la historia refleja que los prejuicios y estereotipos producidos en ciertas sociedades multiculturales colocan al “diferente” en situaciones no siempre positivas y en otras más en posiciones de desigualdad.

Las tensiones sociales con motivo de los sentidos que se otorgan a la diversidad sociocultural y a las diferencias socioculturales que la componen son preocupaciones reales en la educación en cualquier nivel. Hoy día se busca otorgar respuestas a una educación que procura la inserción de todos los educandos sin excepción y esto se ha convertido en un compromiso que pese a las resistencias consiste en asumir una

educación inclusiva que permea paulatinamente en las instituciones, con el objetivo de evitar posiciones desiguales que impiden que la educación sea un derecho humano.

La asunción de que la educación inclusiva es “un proceso de identificar y responder a la diversidad de las necesidades de todos los estudiantes a través de la mayor participación en el aprendizaje, las culturas y las comunidades...” (UNESCO, 2014) provee de un significado de atención al de diversidad sociocultural como un “potencial de creatividad, crecimiento y desarrollo humano” (UNESCO, 2014), por lo que corresponde transformar esta diversidad en un factor de entendimiento y no de exclusión social.

En México, los preceptos educativos que se buscan fortalecer están vinculados con el desarrollo del potencial humano, la garantía de inclusión y equidad en el sistema educativo y el aprovechamiento del desarrollo tecnológico (PND, 2013), de ahí que el desarrollo de acciones concretas sobre estos ejes puedan coadyuvar a la reducción del rezago educativo en sus diferentes aristas.

Sin embargo, el mundo globalizado ha movido estructuras pasadas y reconfiguró la forma en que lo concebimos a través de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), del intercambio de bienes, de la producción distribuida y de la importancia de las instituciones educativas, para insertarnos en una sociedad del conocimiento en que el ser humano realiza operaciones transformadoras para obtener precisamente eso: conocimiento.

La importancia de las instituciones de educación superior estriba en que son parte indispensable para la generación del conocimiento y su intercambio, de ahí la particular construcción del término: internacionalización de la educación superior, que se ha asignado a un conjunto de actividades de intercambio de naturaleza transfronteriza y de transformación doméstica, experiencial, institucional y en distintas disciplinas y áreas del conocimiento.

A pesar de las distintas interpretaciones y aplicaciones del término, la internacionalización de la educación superior se manifiesta en una cooperación internacional entre instituciones de educación superior, públicas y privadas para la generación del conocimiento.

Knight (2004) señala que los componentes para la internacionalización se encuentran relacionados con los planes de estudios y programas, los procesos de enseñanza y aprendizaje, las actividades extracurriculares, la vinculación de grupos locales étnicos y culturales, las actividades pedagógicas y de investigación.

Pero además, menciona la autora, se encuentran el movimiento de personas, la promoción de programas educativos, la movilidad de proveedores y los proyectos internacionales.

Sin duda, la utilización y explotación de las TIC en la educación han comprobado ser importantes herramientas para el desarrollo de la gestión educativa, de intercambio transfronterizo y de los procesos mismos que se derivan de la actividad educadora como lo es la educación en línea, entre otros usos.

La educación en línea se comprende como una modalidad virtual y a distancia que propicia el aprendizaje a través de diferentes medios y recursos, además, bajo la interacción entre docente y estudiantes -sin necesariamente coincidir en el tiempo y en el espacio- puede lograr sinergias efectivas para el logro de objetivos educativos particulares.

La educación en línea ha permitido distribuir la educación en otros espacios de difícil acceso a través de las TIC y, pese a que la controversia de la brecha digital subsiste, la educación en línea sigue siendo una alternativa viable para las instituciones de educación superior.

Entre las bondades de la educación en línea destaca la disposición de recursos para el aprendizaje que traspasan las fronteras nacionales y que las instituciones de educación superior en México posibilitan para la expansión educativa, la presencia y proyección internacional, y también para allegarse de recursos financieros.

Las valiosas experiencias de la educación en línea en México en importantes universidades han servido de ejemplo y aprendizaje para otras que están incursionando en la modalidad, el crecimiento de infraestructuras que están orientadas a la consolidación de universidades virtuales forma parte de una realidad palpable en nuestro país.

Sin duda, la implementación de la modalidad educativa en línea en las instituciones de educación superior supone una importante inversión en términos financieros, materiales, técnicos y humanos, pero también requiere de una organización efectiva para el desarrollo de los recursos para el aprendizaje que sustente la calidad de la oferta educativa en esta modalidad.

La educación transfronteriza (UNESCO, 2014) abarca todas aquellas situaciones en las que la enseñanza de nivel superior se lleva a cabo a través de la circulación de docentes, estudiantes, programas, instituciones, proveedores o material didáctico a través de las fronteras nacionales, las modalidades que incluye pueden ser presencial o a distancia con el uso de TIC u otros medios electrónicos para el aprendizaje.

Metodología

La presente comunicación es generada de los resultados de investigación obtenidos de la realización de la tesis doctoral titulada: “Estudio sobre la comprensión de la diversidad sociocultural y su atención en la práctica educativa en línea, el caso de los docentes participantes del Diplomado de Formación de Profesores para Educación a Distancia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México”.

Este estudio fue de tipo cualitativo y realizado desde el enfoque hermenéutico. El método fue un estudio de caso construido a partir de los docentes participantes del Diplomado de Formación de Profesores para Educación a Distancia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

Todos los profesores que conformaron la muestra teórica tienen experiencia en la educación en línea.

Análisis y discusión

La educación en línea tiene un papel preponderante en la educación transfronteriza pues a través de la primera modalidad es posible la atención de estudiantes de cualquier parte del mundo, de cualquier cultura, de cualquier rasgo sociocultural que posea, esto significa un gran reto para las instituciones educativas, pues los modelos organizacionales actuales pueden ser inadecuados o insuficientes ante las necesidades de los nuevos mercados.

Uno de los problemas que se ha tratado de resolver comprende es el desarrollo de recursos para el aprendizaje en línea que permitan funcionar en cualquier cultura. En este sentido, los recursos para el aprendizaje en línea implican todos aquellos insumos dispuestos en internet que libres o de restricción

particular, pueden contribuir para el logro de algún objetivo educativo. Estos recursos pueden ser utilizados por cualquier usuario que lo requiera y que fungiendo algún rol como docente o estudiante puede facilitarle su tarea.

Estos recursos para el aprendizaje en línea pueden ser muy variados e incluir distintos softwares, contenidos, simuladores, sistemas de intercambio de información, videos, audios, fotografías, publicaciones digitales entre otros muchos más.

Entre los aportes al conocimiento relacionados a los recursos educativos en línea se ubican las contribuciones sobre los Objetos de Aprendizaje en Línea (OA's) que fueron definidos como:

Una entidad informativa digital que se corresponde (representa) con un objeto real, creada para la generación de conocimientos, habilidades, actitudes y valores, y que cobra sentido en función de las necesidades del sujeto que lo usa. (Noción desarrollada por la Comisión Académica del CUDI, julio de 2002). (Chan 2001)

Estos OA's tienen entre sus características las de reusabilidad y adaptabilidad que según Galeana (2005) refieren a que deben ser capaces para combinarse dentro de otros nuevos y de acoplarse a las necesidades de aprendizaje de cada individuo respectivamente, sin embargo, no todos los recursos son efectivos al encontrar barreras relacionadas con las diferencias socioculturales de quienes están inmersos en los procesos de enseñanza aprendizaje en línea.

Existen por tanto, ciertos recursos para el aprendizaje en línea que no son reusables y adaptables en todas las culturas, sino que tienen que producirse a partir de las características diferenciales de sus usuarios en cada cultura, es decir, adaptarse a las diferencias socioculturales de quienes participan de los procesos de enseñanza y aprendizaje en línea.

Empero, los recursos para aprendizaje en línea no son el único elemento que participa en la educación en línea pues, a pesar de que el docente y estudiante pueden no coincidir en tiempo y en espacio, existe una interacción que permite conocer de qué formas se cumple el objetivo educativo en la modalidad en línea y con estudiantes que pertenecen a distintas culturas.

La práctica docente es una relación social que acorde con Fierro, Fortoul & Rosas (1999) comprende una relación de tipo social, objetiva e intencional en donde intervienen percepciones, acciones y significados de personas que interactúan, como lo son: docentes, alumnos, padres, autoridades, etcétera.

En el sentido estricto de la práctica docente, sostenida en las relaciones educativas entre docente y estudiantes, y en el contexto de la educación en línea, la gestión de los cursos en línea es una de las actividades más importantes en esta modalidad.

La gestión de un curso en línea²⁷² comprende los momentos y actividades que se muestran en la figura 1.

²⁷² A partir de los resultados obtenidos del trabajo de tesis doctoral del mismo autor.

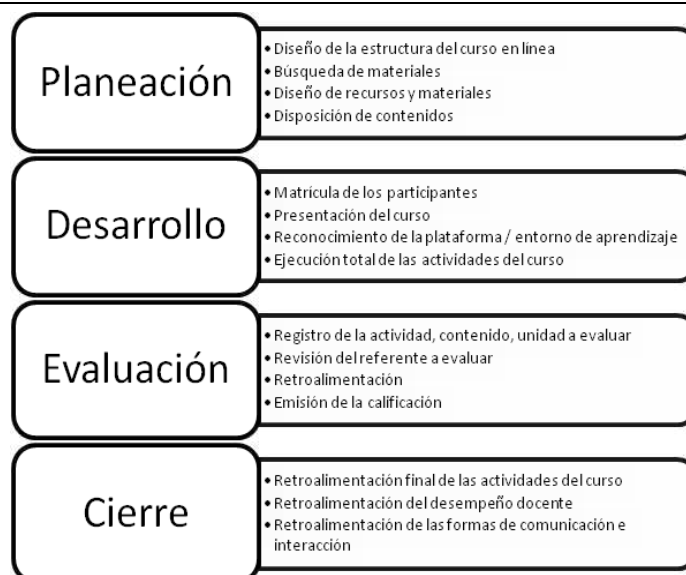


Figura 1. Momentos y actividades de la gestión de un curso en línea

En el momento de la planeación de un curso en línea, los docentes realizan las actividades pertinentes tomando en cuenta un perfil genérico de los principales destinatarios / estudiantes a los que orientarán el curso.

Este perfil genérico, se compone de diferencias significativas que con base a información previa pueden otorgar orientaciones para la elaboración de contenidos, materiales, actividades y evaluaciones en el curso en línea dirigido al grupo de atención.

Algunas de las diferencias que componen este perfil genérico son: disciplina, nivel académico, programa académico, edad, nivel de conocimientos, entre otras.

El momento del desarrollo del curso corresponde a un período en el cual se lleva a cabo la plena interacción entre docente y estudiante, en el que por lo general comienza con un proceso de intercambio de información sobre los participantes del curso, incluyendo al profesor de quién depende en gran medida, la disposición para entablar las características de la comunicación mediada.

Las plataformas de aprendizaje se encuentran muy limitadas en cuanto a las herramientas de identificación de los participantes, en la siguiente figura se muestran los campos en que los estudiantes pueden ser identificados.



Figura 2. Campos que muestran la información del perfil del estudiante en MOODLE

Como lo muestra la figura 2, la única información que el docente tiene de cada estudiante, al menos en la plataforma mostrada incluye. El país y la ciudad de origen, la dirección de correo, el curso que corresponde, el último acceso que tuvo el estudiante en el curso y el rol dentro el curso.

De la forma en que ya se ha visto, la diversidad sociocultural se compone por un conjunto de diferencias que habilita al estudiante en la construcción de sus relaciones sociales, para la comprensión y explicación de la realidad en la que se encuentra, de estas diferencias se responsabiliza para cumplir un objetivo educativo a través de la modalidad en línea.

De lo anterior se desprende la pregunta: ¿Cómo es que las diferencias socioculturales se visibilizan en la educación en línea?

La respuesta parte de la esencia social de la práctica docente, el tiempo destinado a la realización del curso establecerá acercamientos entre docente y estudiante que permitirán un conocimiento de las necesidades, percepciones, significados, preocupaciones, motivaciones y problemáticas de cada estudiante, y por ende, de aquellos rasgos socioculturales que lo caracterizan.

La interacción está sujeta por tanto, al estilo de enseñanza que tenga el docente, pero también a las instrucciones de los recursos para el aprendizaje en línea, pues tales variantes en la relación social entre docente y estudiante determinarán el nivel de involucramiento en los procesos de enseñanza y aprendizaje.

A mayor involucramiento del docente en el proceso de aprendizaje del estudiante se obtiene mayor conocimiento sobre las diferencias socioculturales de este último.

Como estilo de enseñanza, se entiende a la relación que en todo proceso de enseñanza - aprendizaje se establece entre profesor y alumno (Mosston y Ashworth, 1996), esta relación instituye las formas en que se desarrollará la interacción y el proceso de la toma de decisiones, la dirección y organización de clase, la técnica de motivación, el procedimiento de evaluación, la estrategia de instrucción, entre otras.

La relación social entre docente y estudiante comienza con un compromiso asumido por ambas partes. Esta relación es de carácter temporal por la duración del curso en línea; sin embargo, esto no es exclusivo, pues puede extenderse indefinidamente por razones de empatía.

[...] uno asume que hay un compromiso, estamos hablando de educación para adultos, ya con una preparación, donde hay un compromiso de parte del estudiante, eh, no solamente del profesor. (*Alejandro, 18 años de experiencia docente)

[...] tuve a un chico [en presencial y en línea], que, pues era el terror del grupo, bastante grosero, ¡pero mucho muy grosero! Yo creo que no decía una frase si no contenía un noventa y cinco por ciento de palabras no tan aceptadas y lo mismo humillaba mujeres, a hombres, era bastante agresivo... estuve trabajando mucho con él, pero mucho mucho, mucho, mucho, logré... este... hacerlo amigo y al final el grupo se sorprendió, bueno, no fue hasta el final, porque estuve trabajando con ellos poco a poco y el chico logró un cambio de mentalidad. Yo creo que en todo lo que yo llevo en la actividad docente ha sido este chico un reto muy importante que no logré vencer, porque trabajamos los dos, pero ha sido un triunfo el haberlo incorporado a todo el grupo y que el grupo lo aceptara y que ambos se aceptaran y, este, al final ya hubo esa sinergia que yo esperaba... sí, el chico todavía mantenemos comunicación a través del Messenger y me escribió unas palabras muy bonitas en su examen final. (Elvira, 23 años de experiencia docente).

Aunque la relación social que se establece entre docente y estudiante puede considerarse como impuesta, se generan expectativas sobre ésta de acuerdo con los papeles que cada uno asumió en su compromiso. Es una relación social interpersonal que según los docentes no tiene como propósito “hacer amigos”, sino conseguir un objetivo educativo. Esto no indica que la relación social no se lleve con la cordialidad y respeto debidos, pero el propósito se mantiene claro desde el comienzo de ella.

Las relaciones sociales mantenidas corresponden a una tendencia más individualizada entre docente y estudiante.

[...] uno, como docente, al ponerlos a trabajar en equipo está tratando de que, pues, también tienes que trabajar en equipo, o sea, tu mediación puede ser no sólo una computadora, un libro, sino la mediación puede ser también tu compañero que te puede dar mucho y le puedes aprender mucho y viceversa. Entonces, creo que sí llega a ser un poco individualista, pero, dependiendo del tipo de actividades que proponga uno como docente, pues también puedes masificar todo, ¿no?, ésa es mi percepción. (*Faustino, 3 años de experiencia docente).

Estas relaciones entre docente y estudiante o entre los estudiantes mismos logra su cohesión mediante el compromiso ya mencionado, el cual constituye un contrato tácito entre las partes, incluyendo a la institución, para poder llevar a cabo las actividades y cumplir con las tareas encomendadas en su duración. Este sentido de cohesión en las relaciones sociales (Barba, 2001) pone de manifiesto un conjunto de mecanismos sostenidos en la práctica educativa que los participantes asumen hasta el final del curso.

La conformidad de las relaciones sociales sostenidas entre el docente y los estudiantes y entre estudiantes, se vincula con el sentido de ambiente social dado en la educación en línea que comprende el medio educativo y cultural en el que el individuo tiene una experiencia.

No obstante, es el docente quien a través de las relaciones sociales sostenidas temporalmente en la duración del curso debe fomentar un ambiente social adecuado para el aprendizaje. Los docentes estiman que es una gran responsabilidad para ellos garantizar las condiciones convenientes para que el estudiante pueda sentirse cómodo en cada una de las actividades programadas.

Las expectativas fundadas a partir de la idea de un ambiente social adecuado para el aprendizaje, estiman los docentes, consiste en propiciar la participación de los estudiantes, evitar acciones de exclusión, mantenerse presentes y mostrar interés sobre los aportes recibidos.

El ambiente social prevalece con la conducción adecuada para el aprendizaje y en respeto, en donde se reconoce de forma clara la figura del docente y la de los estudiantes por las funciones y actividades que desarrollan. No existe manifestación alguna sobre la interacción con otras figuras en participación, pues aunque existan actividades que estipulen la colaboración con otros, generalmente, las relaciones son entre compañeros o con el docente.

[...] se supone que hay una sola calificación, se tienen que cumplir los objetivos y todos los alumnos tienen que llegar a ese objetivo; sin embargo, esto no se lograría si no hay un compromiso y disposición de todos, tanto del maestro como de los alumnos, pero también la motivación tiene mucho que ver; si el chavo no está motivado y comprometido, es muy difícil que llegue a donde tiene que llegar. Por eso es importante que todos los elementos que faciliten su aprendizaje estén dispuestos, los pueda utilizar sin problema y sobre todo que le propicien una experiencia positiva. (*Carmen, 9 años de experiencia docente).

La docente hizo mención a otro elemento fundamental que contribuye a la cohesión de las relaciones sociales y la justifican como importante: la motivación.

Entendemos como motivación, de acuerdo con Abarca (2002), a aquel proceso que conjunta necesidades, intereses y motivos; es un proceso de carácter subjetivo en constante transformación que se relaciona con la experiencia de la persona.

La motivación no es la misma en los estudiantes, según Abarca (2002) puede variar de acuerdo con los procesos de socialización que establezca la persona en determinada actividad y circunstancia, por lo que la motivación siempre es vista a partir del contexto en el que se presenta.

En el contexto educativo, la motivación externa cobra un sentido particular, pues alude a todos aquellos recursos que el docente planea y utiliza para procurar el interés en el contenido de su materia, de la misma forma que recurre a ellos para sancionar en caso de creerlo necesario.

Sin embargo, en la educación en línea se pretende que exista un equilibrio entre la motivación externa y la interna, que es la que mueve al estudiante a interesarse por lograr los fines formativos a través de sus propios medios.

Conclusiones

Es evidente que existen factores que determinan la visibilidad de las diferencias socioculturales de los estudiantes, es decir, su diversidad sociocultural y el sentido que esto implica en los procesos de la educación en línea.

Estos factores son en gran medida dependientes de las herramientas que permita la plataforma de aprendizaje, pero también, incluyen el involucramiento que tenga el docente de las relaciones sociales con los estudiantes para la identificación de esas diferencias, las cuales pueden obstaculizar o favorecer la consecución del objetivo educativo, el estilo de enseñanza, la motivación del estudiante, entre otros más.

Efectivamente, no sólo se trata de un solo sentido de la diversidad sociocultural que se suscita desde la educación en línea, pues se trata de una experiencia construida a partir de instrumentos, artefactos, de personas, de procesos que intervienen en la modalidad en línea.

Tal experiencia es individual y colectiva cuando el docente y las instrucciones de las actividades para el aprendizaje en línea lo hacen permisible, sin embargo la contraparte también se centra en la disposición de los estudiantes por comunicarse y la disposición hacia la construcción de la relación social y su mantenimiento durante su experiencia en línea.

Por otro lado, existen diferencias que son más visibles que otras, pues responden a la observación de quien realiza dicha operación; en la educación en línea y conforme a la metodología seguida, el papel de observador lo constituyó el docente quien desde su práctica pudo distinguir las diferencias socioculturales que nos referimos.

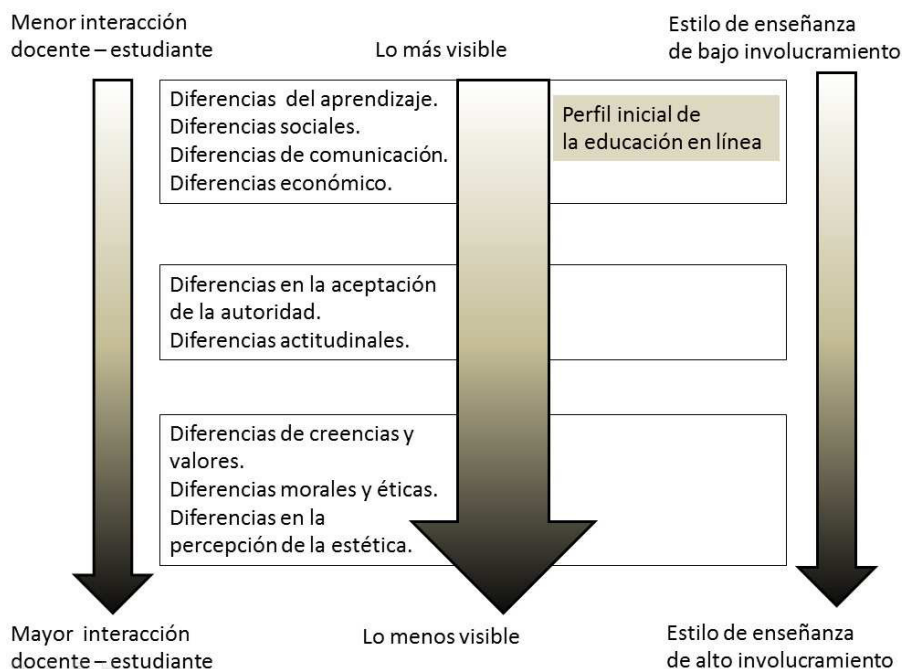


Figura 3. Grado de visibilidad de las diferencias socioculturales en la educación en línea

En el escenario ideal donde el involucramiento interaccional, el estilo de aprendizaje y la motivación fueron favorables, se pudo observar que existieron diferencias socioculturales más visibles que otras, pues no todos los rasgos pudieron identificarse en el mismo momento de la gestión del curso en línea.

Fue evidente que para los docentes es fundamental conocer las necesidades de aprendizaje de sus estudiantes, no así los rasgos que pueden caracterizarlos en lo sociocultural, pues existieron experiencias docentes en los cursos en línea donde el estilo de aprendizaje fue superficial y no alcanzaron a distinguir el conjunto, la unidad sociocultural que distingue a cada estudiante.

En la atención a nuevos mercados en la educación superior es indispensable que las instituciones conciban una dimensión internacional para satisfacer las necesidades educativas de estudiantes pertenecientes a cualquier cultura, sin embargo la tarea más importante depende del docente, pues es de quien depende las acciones críticas para el logro consecuente del objetivo educativo.

Es el docente quien puede, desde su experiencia en la enseñanza, adaptarse a los requerimientos de cada estudiante y hacerlo mediante una interacción altamente involucrada, procurando la motivación del estudiante y de los recursos de aprendizaje, hacer una experiencia única y positiva para el estudiante.

La educación transfronteriza en el nivel superior y a través de la educación en línea no puede esperar a que se presenten las circunstancias, sino debe adelantarse a las circunstancias que se muestran como evidentes, porque los nuevos mercados no se componen de estudiantes extranjeros solamente, sino de personas que de manera individual e independiente de país de origen somos diferentes, aun perteneciendo a una sociocultura similar.

Referencias

- Abarca, S. (2002). *Psicología de la motivación*. San José de Costa Rica: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Ainscow, Mel, (2003). Desarrollo de sistemas educativos inclusivos. Ponencia presentada en San Sebastián, España.
- Ainscow, M.; Booth, T. & Dyson, A. (2006). *Improving schools, developing inclusion* Londres: Routledge.
- Carbonell, F. (1995). *Inmigración: Diversidad cultural, desigualdad social y educación*. Madrid, España: Centro de Publicaciones Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación.
- CPEUM. (2012). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, texto vigente*.
- Etxeberría, F. (1996). *Educación y atención a la diversidad*. Recuperado el 5 de Septiembre de 2010, de Revista Espanola de Educacion Comparada: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:reec-1996-2-76A35920-9FFC-oE52-9357-01E95D48AF5F&dsID=PDF>
- Galeana, Lourdes. Universidad de Colima. (2005). Centro Universitario de Producción de Médios Didácticos. Recuperado en http://www.cudi.edu.mx/primavera_2004/presentaciones/Lourdes_Galeana.pdf
- Fierro, C., Fortoul, B & Rosas, L (1999). *Transformando la Práctica Docente. Una Propuesta Basada en la Investigación Acción*. México: Paidós. Capítulos 1 y 2
- García Martínez, A. (2008). *La interculturalidad: Desafío para la educación*. Madrid, España: Dykinson.
- Gimeno Sacristán, J. (2000). La construcción del discurso acerca de la diversidad y sus prácticas. Alcudia, R. y Otros. *Atención a la diversidad*. Barcelona: Graó, 11-35.
- Glaser, B. S. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine Publishing Company.
- Guardián-Fernández, A. (2007). *El paradigma cualitativo en la investigación socio -educativa*. San José, Costa Rica: Colección : Investigación y Desarrollo, Educativo Regional (IDER).
- Hernández Sampieri, R. (2010). *Metodología de la investigación*. México: McGraw Hill.
- Hofstede, G., & Hofstede, J. (2005). *Cultures and organizations: software of the mind*. New york: McGraw hill.
- Joyce, B., Weil, M., & Calhoun, E. (2002). *modelos de enseñanza*. Barcelona, España: Gedisa.
- Kaplan, A. (1993). *Movimientos migratorios, movimientos culturales*. Barcelona, España: Diputació de Barcelona.
- Cabero, J. (Abril de 2006). *Bases pedagógicas del e-learning*. Recuperado el 10 de Enero de 2010, de Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento: <http://www.uoc.edu/rusc/3/1/dt/esp/cabero.pdf>

- Cabero, J. (2007). Las necesidades de las TIC en el ámbito educativo: oportunidades, riesgos y necesidades. *Tecnología y Comunicación Educativas* Año 21, No. 45, 4-19.
- Cabero, J. e. (2000). *Nuevas tecnologías aplicadas a la educación*. Madrid, España: Síntesis Educación.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Anthropos.
- Plan Nacional de Desarrollo (2013). Plan Nacional de Desarrollo 2013 - 2018. Recuperado el 15 de enero de 2014. Gobierno Federal. Sitio Oficial: <http://pnd.gob.mx/>
- Parcerisa Aran, A. (2000). *Atención a la diversidad*. Barcelona - Venezuela: Laboratorio Educativo.
- SEP. (2013). Sitio oficial de la Secretaría de Educación Pública de México. <http://www.sep.gob.mx>, recuperado el 7 de septiembre de 2013
- UNESCO (2014). Sitio oficial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, recuperado el 4 de enero de 2014
- Vygotsky, L. S. (1978). *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Paidós.
- Wilber, K. (2000). *Una visión integral de la Psicología*. México: ALAMAH.
- Yin, R. K. (1994). *Case Study Research. design and Methods*. SAGE Publications.
- Zabala, A. (2002). *La práctica educativa. Cómo enseñar*. Barcelona, España: Grao.

Estar *nepantla*: identidades entre dos mundos

Diana Roselly Pérez Gerardo

Programa de Doctorado en Historia, FFyL, UNAM

En la *Historia de las Indias de Nueva España* de Fray Diego Durán, escrita en la segunda mitad del siglo XVI, aparece la noción de *nepantla* en un pasaje en el que el fraile dominico narra haber estado reprendiendo a un indio por su comportamiento, cuando éste formuló una excusa que en la cual pedía a Durán que lo disculpara, y esgrimía que él estaba todavía *nepantla*, no bien arraigado ni en una ni en otra fe.

Ese estar *nepantla*, que el indio enunció en el momento para zafarse del regaño era también el reflejo y representación de un sentimiento colectivo en esos años. Una centuria de conquista, caracterizada por la destrucción del universo conocido de unos y la reconfiguración del universo de los otros. En este siglo, los indios americanos, estupefactos, miraban ante sus ojos el derrumbe de su mundo, sus dioses, su lengua y al mismo tiempo atestiguaban la configuración de un nuevo orden en el que debían encontrar cabida para sobrevivir y situarse en él de la mejor manera posible. Una era de transformaciones violentas acompañada de la imperante necesidad de encontrar un lugar, incluso en medio de la crisis; individuos y sociedades buscando nuevas formas de relacionarse, enfrentando otras y subjetividades, manipulando distintos repertorios culturales; enfrentados al conflicto y la ambigüedad, pugnando por un espacio de acción. Sin embargo, este sentimiento desgarrador de sentirse ajeno en todos los ámbitos que transita un sujeto no ha sido exclusivo del siglo XVI.

Recientemente las perspectivas decoloniales y posmodernas han recuperado el término y lo han resignificado. Desde estas ópticas, que conceden un papel importante al “lugar de enunciación” como determinante de la inventiva histórica, literaria y social, se ha definido el concepto de *nepantla* como el “estar entre dos mundos”. Sin embargo, para denominar las complejas operaciones de construcción de identidades y subjetivización que llevan a cabo los sujetos que participan de diferentes tradiciones culturales y que se desplazan entre diferentes campos culturales en un ir y venir constante, se han derrochado términos. Desde el cada vez más desacreditado término del “mestizaje cultural”, hasta la noción de “hibridación” asociada a Néstor García Canclini, el de “heterogeneidad” utilizado por Cornejo Polar, entre otros, por para explicar ciertas obras de la literatura latinoamericana, hasta los polisilábicos intentos de crear nuevos motes como el de “sujetos transculturizadores” a quienes se les ha asociado con un tipo específico de operación subjetiva: “la negociación cultural”.²⁷³ A todos ellos se suma ahora el término de *nepantla*.

²⁷³ Julio Ortega, profesor de la Universidad de Brown, se inscribe dentro de la llamada teoría crítica y la corriente del discurso cultural, y ha trabajado con fuentes coloniales tales como los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega. Considera que existe

¿Por qué se ha retomado entonces un nahuatlismo, del siglo XVI, mencionado por un fraile dominico para actualizarlo constantemente? Porque a lo largo del tiempo ha permanecido la necesidad de dar cuenta de los grupos e individuos que viven el desasosiego de tener distintas lealtades, de vivir en mundos aparentemente contradictorios entre sí; y, obligados sin embargo a construir no sólo la coherencia de su propia existencia sino la reivindicación de su diferencia. De este modo el concepto se ha retomado por varios grupos en el continente: desde los grupos chicanos en Estados Unidos de Norteamérica hasta las iniciativas decoloniales sudamericanas. Las re-significaciones de esta noción para explicar las nuevas subjetividades que han ganado protagonismo en la región son el objetivo de esta ponencia.

I. Nepantla en el siglo XVI

• **Nepantla en Fray Diego Durán.**

En la *Historia de las Indias de Nueva España*²⁷⁴ de Fray Diego Durán en el Calendario antiguo, fechado en 1579, (Tomo I, Capítulo III) aparece un pasaje en el que aparece la noción de *nepantla*. El capítulo trata de las festividades de los indios y de ciertas prácticas en las que es posible notar una superposición de prácticas cristianas con resabios de sus costumbres antiguas. El fraile narra el hecho de que los nombres de los indios eran compuestos, por ejemplo, Pedro Cóatl o Pedro Cuetzpal(in), que independientemente del nombre cristiano adjuntaban a manera de apellido una palabra náhuatl, la cual elegían dependiendo si había nacido en el signo serpiente o en el signo lagartija del antiguo calendario mesoamericano. Durán también cuenta cómo una comunidad que se había esmerado en demostrar su adoración a la cruz, había logrado que le aprobaran la construcción de una ermita, pero dicha población se negaba a recibir como santo patrono a San Pablo ni a San Agustín e insistían en que fuera San Lucas. Durán dice que al parecerle sospechoso este trámite, lo investigó hasta darse cuenta de que lo pedían pues su celebración coincidía con una de las fiestas más importantes que seguían haciendo en ese barrio.

Después de este par de anécdotas, Durán ofrece el siguiente párrafo:

Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular, de que había andado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riñéndole el mal que había hecho me respondió: -Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiese lo que quería decir por aquél vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en el que estaban: Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían “en medio y eran neutros”.²⁷⁵

un proceso de apropiaciones originados en la cultura colonial, en el que las culturas nativas “evolucionan incorporando nueva información, reparando sus circuitos, afirmando sus sistemas y, en fin, procesando la violencia y proyectando el porvenir. Julio Ortega, “Garcilaso y el modelo de la nueva cultura” en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XL, Núm. 1, Centro de estudios lingüísticos y literarios, El Colegio de México, 1992, p. 201.

²⁷⁴Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra firma*. Edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducción, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas de Ángel Ma. Garibay. México, Porrúa, 1967. Calendarios antiguos, Tomo I. Capítulo II, p. 237.

²⁷⁵ *Idem*.

De la cita, me interesa recuperar por un lado, que el motivo del regaño no corresponde necesariamente a una práctica de idolatría sino al despilfarro en una fiesta de boda, actitud mucho más cercana a la tradición católica; y por otro lado, que al explicar qué era eso de *nepantla*, el indio insiste un par de veces a Durán que no se espante. Es decir, lo que al indio reprendido le parecía natural y, sobre todo, indispensable como práctica de supervivencia y como alternativa para hacer compatible lo diametralmente opuesto; al fraile le parece abominable. Esto me parece de particular relevancia puesto que mientras a los sujetos que viven en espacios múltiples, de transición, de frontera o de doble (o triple) exclusión estas formas de alternancia de imaginarios les parecen naturales y necesarias, a diferencia de los sujetos que, como Durán, se aferran a un espacio, a una ideología o a un imaginario, esto les parece una contradicción. Estar *nepantla* se refiere entonces a una necesidad vital que lleva a los sujetos a crear maneras peculiares para poder abrazar distintas lealtades, disímiles pertenencias y códigos diversos sin que haya en ellos una contradicción. La contradicción sólo es tal para quienes su cotidianidad no depende de esta capacidad de combinar símbolos, de cruzar fronteras y manejar la diferencia, no sólo enarbolándola sino a veces también disimulándola.

- ***Nepantla* en el Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina.**

Fue en la obra de Fray Diego Durán donde el término *nepantla* es utilizado para dar cuenta de un estado suspendido de intersubjetividades, de un sentimiento de falta de arraigo entre dos mundos, pero es en el vocabulario de Alonso de Molina, escrito en 1571, ocho años antes aproximadamente que el texto de Durán, donde aparece la voz de *nepantla* y se define como: “en el medio, o en medio, o por el medio. Adverbio”.

- Cabe destacar de esta definición, el que el fraile franciscano insista en que se trata de un adverbio. Es decir, que es una palabra que califica acciones o verbos; es decir no es un sustantivo, ni un adjetivo. Esto tiene relevancia en la medida en que algunos autores contemporáneos han insistido en el vocablo *nepantla*, como un lugar (entiéndase sustantivo) o como una característica de algo o alguien (entiéndase adjetivo). En cambio, si regresamos a la cita de Durán podremos ver que el indio dice “todavía estamos *nepantla*”; es decir califica la acción de estar. *Nepantla* no es propiamente un lugar, aunque efectivamente existe **Nepantla de Sor Juana Inés de la Cruz**, llamada también **San Miguel Nepantla**, una población mexicana ubicada en el municipio de Tepetlixpa, Estado de México.

La otra cosa que me gustaría destacar es que en otras voces nahuas en las que aparece la raíz *nepan* hay cierta presencia de la acción que se lleva a cabo entre dos partes, por ejemplo:

NENEPANTLAZOTLA: amarse los unos a los otros.

NEPANOTL TITOTLAPALOA: saludarse.

NEPANTLA QUICA TLTLANTLI: mensajero entre dos.

Se ha explicado que la raíz *nepan* implica una suerte de reciprocidad y de acciones mutuas, más que de acciones intermedias.²⁷⁶ Aunque tampoco se puede obviar el sentido de dividir una cosa a la mitad que se puede leer en otros significados de la misma voz nahua.

No es mi intención hacer un análisis lingüístico de la palabra pero sí apuntar las dificultades que su comprensión conlleva, tanto en el siglo XVI como en sus traducciones contemporáneas.

²⁷⁶ Este sentido correspondería más bien a la voz *nepanotl* que significa “Unos y otros, los unos a los otros, mutuamente, recíprocamente, juntos, unidos;” Rémi Siméon. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. 19ª reimp., México, Siglo XXI, 2010.

II. Nepantla en la tradición gringa:

Pasemos ahora a una serie de rescates que se han hecho del término *nepantla*, y en particular de la acepción de encontrarse en medio de dos tradiciones culturales y universos simbólicos distintos. Decidí llamar a este apartado “la tradición gringa” porque quienes han rescatado el término y lo han aplicado a diferentes espacios y circunstancias, en su mayoría, han sido intelectuales, académicos y artistas norteamericanos. Esto no deja de ser significativo, en la medida en que en México poco se ha trabajado con este término aunque no por ello se ha dejado de dar cuenta de los procesos que convocan a un sujeto o sociedades enteras a acudir y abreviar de todos los repertorios culturales que encuentran a la mano, independientemente de si éstos son compatibles o radicalmente distintos. En cierta medida, el que desde los Estados Unidos se acuda a un vocablo nahua, del centro de México, del siglo XVI nos podría sugerir que existe una voluntad de equiparar los recientes procesos de interculturalidad con aquellos que se dieron hace cinco siglos como resultado de un proceso de conquista. Habría que preguntar entonces si acaso es pertinente utilizar para estos procesos tan distintos la noción de *nepantla* o si en todo caso se trata de una superposición del vocablo, cuyo significado como vimos no es del todo claro ni mucho menos cerrado. En este último caso lo que valdría la pena reflexionar es el porqué se eligió este vocablo sumándolo a todo un repertorio de términos que ya existen para denominar y explicar estos contextos de interculturalidad.

- **Nepantla como el *in between***

El término tiene gran popularidad en Estados Unidos. Homi Bhabha lo sistematizó en su texto *The Location of Culture*, como una posibilidad teórica para comprender los espacios intersticiales donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de interés comunitario o valor cultural.

Estos espacios ‘entre-medio’ [in-between] proveen el terreno para elaborar estrategias de de identidad [selfhood] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad.²⁷⁷

Bajo esta acepción se ha utilizado para referirse a la resistencia que oponen las culturas, o ciertos grupos sociales, que se encuentran “en peligro” ya sea por marginalización, invasión o por aculturación forzada y que en el espacio de en medio, en el *in between*, encuentran formas de resistir y de sobrevivir. Sin embargo, mientras que para Bhabha el *in-between* es un espacio no definido, en otras definiciones aparece detallado como espacio físico pero también intelectual y temporal.

‘Nepantla represents temporal, spatial, physic, and/or intellectual point(s) of crisis’, and ‘is not inherently a space of power, but rather is cultivated as such through spiritual labor undertaken by the borderlands dweller.’ This mediator in/between worlds is called una *nepantlera*.²⁷⁸

En esta definición dada por Robert Gutiérrez-Pérez, está basada en varios otros autores que han trabajado la idea de *nepantla* pero su caso es significativo de la experiencia de pertenecer y no a múltiples definiciones y clasificaciones, pues él se define a sí mismo como un “queerxican@writeractivistpoetartist-scholar”. Es decir, es todo al mismo tiempo, aunque en él no hay una jerarquización de conflicto sino más bien una voluntad acumulativa de lo que lo caracteriza.

²⁷⁷ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aria. Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 18.

²⁷⁸ Robert M. Gutiérrez-Pérez, “Warren-ting A “Dinner Party:” Nepantla as a Space In/Between” en *Liminalities: A Journal of P.* 200

El *in between*, por otro lado, también funciona como un paradigma posmoderno: la conciencia de tener raíces “*in a new middle*”. Se enfatiza la pérdida de centros articuladores y definitorios del sujeto, de modo que su pertenencia se precisa justamente a partir de la indefinición, de lo que se es, pero no del todo; de lo que se quiere ser, pero que lo excluye; de lo que se anhela pero al mismo tiempo condena.

El término *nepantla* se encuentra en estrecha relación con la idea de transculturación pero también muy ligada a los movimientos feministas y gays. Todos ellos redefinen la diferencia como un espacio de construcción de poder. Sin embargo, en este trabajo nos inclinamos a estudiar la perspectiva del *nepantla*, en la que se privilegia el “trauma colonial”; es decir, sociedades que han desarrollado la transculturación como una estrategia de supervivencia cultural y/o descolonización, mediante la resistencia al *mainstram*, ya sea ésta frontal o revestida de variadas prácticas políticas y sociales.

- **Ser bilingüe y bicultural en los Estados Unidos:**

“*Nepantla. Between Worlds*” es el nombre de un curso que ofrece la organización católica de Chicago llamada *Race Bridges For Schools*.²⁷⁹ El curso que intenta crear conciencia en torno a los problemas de discriminación y racismo, comienza con la narración que hace una cuenta-cuentos de su historia personal bajo la siguiente premisa: “Mexican? American? Chicana? Latina?”. *Nepantla* es entonces el concepto que le permite no elegir entre ninguna de ellas y afirmarse como quien se encuentra entre dos mundos. Sin embargo, llama la atención que el título de su narración sea “*Being Mexican-American: Caught Between Two Worlds–Nepantla*”. Lo que resulta relevante es que la autora asocie el estar en medio con alguna forma de estar atrapada, por otro lado asume que está entre dos mundos, el mexicano y el “americano” aunque ella misma también se asume como chicana o bajo el calificativo más genérico de latina. Es decir, se tiende a una polarización entre dos espacios o culturas, aún cuando parte de la reivindicación es precisamente abrir la capacidad de comprensión hacia la multiplicidad de formas y sistemas culturales. Finalmente quien se asume como chicano o chicana está pensando en una forma propia, diferente de las dos grandes (y diversas al interior de cada una) tradiciones de las que forma parte.

- ***Nepantla*, el arte chicano y el nuevo sincretismo**

Nepantla también se ha utilizado para referirse a quienes viven en zonas de frontera o en la “encrucijada”, cuya situación obliga a los sujetos a generar espacios alternativos para su desarrollo social y creativo, siendo el arte uno de esos espacios por excelencia. Se trata entonces del desarrollo de la conciencia política, cultural y psicológica como un medio de supervivencia.

Desde el arte chicano, específicamente, se ha retomado con singular entusiasmo el término de *nepantla*, pues las manifestaciones artísticas de estos grupos marginados económica, cultural y hasta racialmente han encontrado en este término y sus distintas acepciones un espacio de identificación en tanto participan de dos espacios culturales, la mexicana y la “americana” (estadounidense) que en principio se presentan irreconciliables.

Arte y religiosidad han ido de la mano y con ellas la intención de suplir el viejo término de sincretismo, por el vocablo *nepantla*. Ese concepto de sincretismo fue utilizado desde muy temprano para dar cuenta de la fusión de dos o más tradiciones culturales; sin embargo, dado que fue usada mucho tiempo por Estado

²⁷⁹ Se trata de una organización católica que trabaja en la Arquidiócesis de Chicago, E.U, y que reúne a contadores de cuentos para promover en las escuelas relaciones inclusivas e informar acerca del racismo.

mexicano, entre otros, la idea de sincretismo acumuló una serie de connotaciones más apegadas a las versiones armonizantes y encubridoras del conflicto. Por ello, es que se ha buscado, en acervos culturales distintos, voces que permitan sumar nuevos matices, tales como el conflicto y la violencia, a la idea de fusión de culturas.

En el caso del arte chicano la imagen de la Virgen de Guadalupe se ha utilizado como ejemplo por excelencia de los procesos de flexibilidad y adaptación que los grupos subordinados durante siglos han sostenido para establecer procesos de negociación.²⁸⁰ En una serie de cuadros se ha recuperado el sincretismo apoyado por el propia Iglesia católica desde el siglo XVI entre las deidades prehispánicas asociadas a la gran madre paridora, la madre tierra, y la virgen María. Sin embargo, desde el arte chicano se han realizado superposiciones más agrestes, como la Coatlicue de cuerpo entero con su falda de serpientes y su collar de corazones humanos, parada sobre la luna, con resplandor y manto verde estrellado, muy guadalupano. Representaciones rudas pero muy potentes en términos de sus repercusiones políticas y simbólicas.



“Nuestra madre” Yolanda López, 1988. Anónimo chicano.²⁸¹

En todo caso no es de extrañar, ni motivo de susto, como decía el indio reprendido por Durán, que sea la virgen de Guadalupe la que continúe erigiéndose como receptáculo por excelencia de las superposiciones, préstamos e intercambio de elementos simbólicos disímiles.

- **Nepantla y las feministas chicanas:**

Como apuntaba antes, la noción de *Nepantla* no sólo se ha usado en cuanto a culturas o grupos étnicos, sino también se ha convertido en un referente conceptual para la perspectiva de género hecha por mujeres chicanas en Estados Unidos. Hay varias escritoras y artistas que lo han retomado desde esta perspectiva:

Gloria Anzaldúa es una chicana, lesbiana y feminista y referente imperdible de la teorización que se ha hecho en torno a la idea de *nepantla*. *La Nueva Mestizaje* es una de sus obras más conocidas. Incluso la han llegado a llamar bajo el título de “nepantlera”:

²⁸⁰ Miguel A. de la Torre. *Hispanic American Religious Cultures*. Greenwood Santa Bárbara, California, Publishing Group, 2009, p. 85.

²⁸¹ Chicanoart.com

Anzaldúa was a *nepantlera* –a term coined to describe a unique type of visionary cultural worker. *Nepantleras* are threshold people: they move within and among multiple, often conflicting, worlds and refuse to align themselves exclusively with any single individual group, or belief system.²⁸²

Ella centra su perspectiva en el intento de sanar la herida abierta a partir de la colonización; es decir, hace énfasis en el conflicto, en el dolor y la opresión. Para ella, *nepantla* es un espacio endeble, inseguro, precario, inestable, siempre-en-transición y sin fronteras definidas, tierra desconocida. Para ella, vivir en este espacio difuso significa encontrarse en un continuo desplazamiento, un espacio de incomodidad de desencanto generalizado.

Otras autoras que participan de esta perspectiva, aunque con ciertos matices distintos son: Pat Mora, editora del libro de *Nepantla. Essays from the land in the middle*,²⁸³ publicado por la Universidad de Nuevo México. Ella tiene un enfoque más orientado a la literatura, y por medio de las crónicas y cuentos apunta el valor creativo de su doble herencia cultural, también México-americana.

Lara Medina, en cambio, se opone a entender ese espacio a la mitad como un lugar de confusión y ambigüedad como consecuencia de la violencia y el caos con los que se llevó a cabo la conquista. Según su propio testimonio, mantiene una polémica con la perspectiva de Miguel León Portilla. Plantea entonces que *Nepantla* implica agencia y no confusión. *Nepantla* compuesta por dos partes: una de claridad en la que se nota la autodeterminación y una oscura en la que reina la diversidad y la desorientación.

- **Nepantla y el mestizaje**

Frente a la idea de mestizaje, la idea de *nepantla* surge como la posibilidad de rescatar del silencio aquellas identidades que fueron silenciadas mediante el proceso de síntesis biológica y cultural, en la que una de las partes termina siendo la dominante. *Nepantla* como el proceso de concientización que se realiza para rescatar la identidad como un espacio intermedio físico, psicológico y espiritual, en el que coexiste la diversidad.²⁸⁴

- **Nepantla Views from the South**

Se trata de una revista publicada desde el año 2000 por la Universidad de Duke, e impulsada, aunque no de manera exclusiva, por el Grupo de Estudios Subalternos de América Latina, del que Walter Dignolo es miembro destacado. El nombre, dicen los propios directores de la revista, lo retoman tanto del significado nahua del siglo XVI como de la resignificación que han hecho los chicanos del suroeste de los Estados Unidos. Destacan además su calidad de pensamiento de frontera, no sólo entre el imaginario nahua y el español del XVI sino en tanto los límites de la dupla modernidad-colonialidad. Es decir, usan la metáfora para referirse a las expansiones colonialistas del siglo XIX hacia Asia y África y para todas aquellas líneas fronterizas que se reproducen en el esquema de colonización global actual. Género, etnicidad, sexualidad y nacionalidad en relación con las formas de poder y de conformación epistemológica. Insisten además en que ese espacio intermedio llamado *Nepantla* no es un “happy place”, sino un lugar de conocimiento y de

²⁸² Ana Louise Keating, “From Bordelands and New Mestizas to *Nepantlas* and *Nepantleras*. Anzaldúan Theories for Social Change” en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* IV, Special Issue, Summer 2006, pp. 5-16.

²⁸³ Pat Mora, (ed.) *Nepantla. Essays from the land in the middle*, University of New Mexico Press, 1993.

²⁸⁴ Walter Dignolo ha propuesto que se deje de utilizar la idea de “genealogías cruzadas” que implica ciertas nociones como la de bastardía, orfandad, hibridez. Y que si se habla de ese término, se entienda por él el impacto de las experiencias subalternas y su agencia en la producción de conocimientos.

relaciones de poder inherentes a la modernidad y a la colonialidad. En esta revista han publicado figuras del llamado “giro decolonial” como Catherine Walsh, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, y el grupo de Subalternos de la India; Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, entre otros muchos.

Para Mignolo, *Nepantla* es una “epistemología actuante”, un entramado epistemológico, que vincula conceptos aparentemente disímiles en el marco de desiguales relaciones de poder. Una especie de “saber fronterizo” que posibilita un espacio de enunciación subalterno desde el cual “el imaginario del sistema mundial moderno se quiebra”.²⁸⁵

- **Nepantla y la historiografía colonial. Salvador Velasco.**

En 2003 se publicó el libro *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc* de Salvador Velasco.²⁸⁶ En dicho texto el autor recupera también el vocablo de *nepantla* para definir, en términos historiográficos, la situación de los tres autores novohispanos que estudia y lo define de la siguiente manera:

[...]un **espacio** discursivo articulado por el sujeto historiográfico que se encuentra entre dos tradiciones culturales, que está *nepantla* (“en medio”) entre Europa y Anáhuac y por lo tanto tiene que **negociar** el legado cultural que hereda del mundo indígena con las nuevas formas culturales que España impone en la situación colonial. Sin embargo, cuando hablo de *nepantlismo* **no** debe pensarse en un **armonioso sincretismo cultural**. Debe entenderse la idea de estar *nepantla* como un **desplazamiento entre diferentes campos culturales** (Mesoamérica y Europa); es un estado dinámico y cambiante, una reconstrucción de fronteras culturales e ideológicas; es un espacio de conflicto y escisión, de ruptura y continuidad.²⁸⁷

Incluyo el texto de Velasco junto con lo que he llamado “la tradición gringa” de *nepantla*, porque cuando el mismo autor explicita su enfoque teórico, muestra una total aceptación de las ideas de Walter Mignolo y la reproducción de algunas de las categorías propuestas por él, como la supuesta marginalización de esos textos coloniales e incluso se pone como objetivo principal “reparar, en principio, el injusto olvido al que han sido relegados estos cronistas pertenecientes a las primeras generaciones de escritores en el ámbito de Anáhuac”.²⁸⁸

²⁸⁵ “The word *nepantla* was invented by Nahuatl speakers to describe a situation that they perceived as “being between two worlds,” while of course knowing that the power relations of these two worlds were not symmetric. It becomes clear that the consciousness, the double consciousness, was in place with a different name. Of course I am not arguing here about whom was the first to have double consciousness; rather I am arguing for the articulation and rearticulation of the colonial difference. The colonial difference, from the perspective of those who are at the receiving end (that is, those who are identified with tradition, ritual, myth, community, emotion, etc.) always generate a double consciousness, whether one assimilates in silence or deals with the situation by protesting” Walter Mignolo, “The Enduring Enchantment: (Or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)” en *The South Atlantic Quarterly* 101. Fall, 2002. Duke University Press, 2002, pp. 928-954.

²⁸⁶ El libro fue publicado por la Universidad de Guadalajara que a su vez fue producto de la investigación que para obtener el doctorado en Lenguas y literaturas romances realizó Salvador Velasco en la Universidad de Michigan. Esta aclaración es de relevancia porque si bien, la formación de Velasco se inició en la Universidad de Guadalajara, en donde ahora es profesor, el trabajo que presenta a propósito de las obras de Ixtlilxóchitl, Tezozómoc y Diego Muñoz Camargo, fue concebido y cristalizado en Estados Unidos. De modo que el autor se vio profundamente influenciado por las ideas de Walter Mignolo, entre otros profesores de la academia de literatura norteamericana.

²⁸⁷ Salvador Velasco. *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 2003. p. 24-25. Los énfasis son míos.

²⁸⁸ Salvador Velasco, *Visiones de Anáhuac...*, p. 13.

Sigue a esta denuncia una lista de categorías y términos que incluyen primero la denominación de las obras escritas por estos autores como “proyectos historiográficos” y no como “obras historiográficas”.²⁸⁹ Segundo, las nociones de “hibridación de géneros” y de “literatura heterogénea”, ambos tomados de Lienhard y finalmente la idea de “discursos transculturales”, retomada desde Fernando Ortiz y Ángel Rama, que, a su vez, va aparejada con la idea de “negociación” entre “la herencia cultural indígena con las nuevas formas culturales dominantes”.²⁹⁰ A ello todavía añade los conceptos de “semiosis colonial” de Mignolo;²⁹¹ el de “locus de enunciación”,²⁹² el de “etnicidad emergente” y el de “escritura desde los estados fronterizos”; todos ellos opuestos –a su parecer– a la idea de “crónica mestiza” lanzada por Ángel María Garibay y sustentada por Martin Lienhard, aunque como hemos visto Lienhard ya no apoyaba esta idea, al menos desde 1990.²⁹³ Velazco no apoya la calificación de ‘mestiza’ en la medida en que considera que el término “escamotea el sentido político e ideológico de las obras históricas de estos autores”.²⁹⁴

De su propuesta me parece interesante destacar que Velazco privilegia la idea de diálogo entre las oligarquías indígenas, que bajo el dominio colonial eran también “subalternos” y los colonizadores.²⁹⁵ La idea de negociación y diálogo entre dominantes y dominados lleva a Velazco a encimar aún más términos y nociones; por ejemplo, la de “Nepantla”;²⁹⁶ la del “in between” de Homi Bhabha;²⁹⁷ y, la de “figuras calibanescas” retomada de Fernández Retamar.²⁹⁸ Velazco suma a estas ideas, las de “identidades fragmentadas” e “identidades heterogéneas”. Sin profundizar en las similitudes de varias de estas nociones ni preguntar por la pertinencia de cada una de ellas, me interesa puntualizar que, al saturar el texto de términos que refieren a distintos ámbitos, hay momentos en los que la obra de un autor se equipara con un proceso colectivo de formación de identidad y viceversa, sin enmarcar a cada uno de los procesos en su

²⁸⁹ Aunque las palabras resulten similares las implicaciones no necesariamente son las mismas; pues mientras las obras historiográficas son resultados acabados, estructurados y susceptibles de ser contemplados como un todo, los proyectos aluden a un pensamiento de ejecutar algo, a un primer esquema o plan de cualquier trabajo que se hace a veces como prueba antes de darle la forma definitiva; pero sobre todo alude a la idea de representación, que a su vez, apunta hacia una comprensión distinta a la de la interpretación.

²⁹⁰ Salvador Velazco, *Visiones de Anáhuac...*, p. 17.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 18-19.

²⁹² El locus de enunciación, según Velazco, sería el espacio que “estos autores construyen en la situación colonial, en el que por una parte se conjuga etnicidad y clase social y, por la otra, se negocia la herencia indígena frente a la nueva cultura dominante”. *Ibid.*, p. 18.

²⁹³ Cabe aclarar que Velazco no reconoce que el propio Lienhard, desde 1990 por lo menos, ya no sostenía la idea de crónica mestiza; pues él mismo presenta su crítica en *La voz y su huella*.

²⁹⁴ Salvador Velazco, *Visiones de Anáhuac...*, p. 23.

²⁹⁵ Al referirse a las obras de Ixtlilxóchitl, Velazco concluye que “Desde esta perspectiva, ésta es una historiografía de los nobles indígenas como sujetos coloniales dominados/subalternos” *Ibid.*, p. 99.

²⁹⁶ Nepantla ha sido retomada por varios autores, entre ellos Velazco, para dar cuenta del desplazamiento entre diferentes campos culturales. La anécdota originalmente aparece en la *Historia de las Indias de Nueva España*, de Diego Durán, donde unos indios le piden que no los reprenda pues –explican– todavía no estaban bien arraigados a la nueva fe, “que permanecían en medio y estaban neutros”. Velazco incluye esta aclaración en su nota número siete. *Ibid.*, p. 25. Pero el término ha sido ampliamente utilizado dentro de los estudios culturales; incluso hoy existe una revista titulada *Nepantla Views from the South* publicada por la Universidad de Duke y donde participa Walter Mignolo, entre otros.

²⁹⁷ Nacido en Mumbai, India, profesor en la Universidad de Harvard, Homi Bhabha es un destacado representante de la teoría poscolonial. La idea del “in between” se refiere a los momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Entre sus obras más conocidas está la citada por Velazco: *The Location of Culture*, publicada en 1994.

²⁹⁸ El ensayo “Calibán” de Roberto Fernández Retamar, tiene como figura principal al personaje de Shakespeare Calibán, quien esclavo de Próspero, maldice el momento en que aprendió la lengua de su amo, pero considera que al hablar “la lengua del poder” podrá, con ella misma, maldecirlo. *Vid.*, Roberto Fernández Retamar, “Calibán” en *Todo Calibán*. Prefacio de Frederic Jameson. Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 19-81.

adecuada perspectiva histórica, pues si bien es posible entablar una relación, no necesariamente se trata de procesos intercambiables.

No le falta razón a Víctor Gayol,²⁹⁹ cuando apunta que uno de los graves riesgos del planteamiento de Velazco es el de haber traspuesto diferentes tipos colonialidad y suponer que las respuestas pueden ser explicadas bajo los mismos parámetros. El colonialismo de los siglos XIX y XX de los que hablan Fanon o Said no comparten marcos económicos, ideológicos, materiales, de ningún tipo; asumir que al ser colonialismo, son iguales es caer, como dice Gayol, en un pecado que los historiadores denominan anacronismo.

Finalmente, para usar uno de los términos usados por el propio Velazco, podríamos decir que su trabajo nos exhibe su “estar *nepantla*”; mexicano, con estudios de grado en Guadalajara, con acceso e influencia de ciertas tradiciones de conocimiento generadas y estudiadas aquí, llega al *College* en estados Unidos y se empapa de otros giros; se inclina hacia la crítica literaria, hacia los estudios poscoloniales, pero al final repite una interpretación pensada en México, treinta años atrás y desde la historiografía. Velazco se encuentra él mismo en la encrucijada, adopta conceptos y estrategias de una y otra perspectiva; a veces con cierto desparpajo.

III. Un par de rutas para terminar

La idea de *nepantla* se inscribe dentro de un mar de términos se han ido acumulando a través de los años con la firme esperanza de que una nueva palabra dará mejor cuenta de los procesos desiguales de interacción cultural. El filo que habría que trabajar es que, desde los términos clásicos como mestizaje o sincretismo hasta las propuestas posmodernas y poscoloniales como transculturación, hibridación, etnicidades emergentes, el *in-between* o *nepantla*, todas, parten del supuesto de que existen tradiciones, culturas, mundos o identidades “realmente existentes”, bien definidas, identificables una de otra de manera inequívoca. Ninguna de ellas alcanza a considerar en su justa medida los cambios, trastornos, adaptaciones y mutaciones que esas culturas o tradiciones sufrieron a lo largo de los siglos; tampoco hay espacio para considerar la diversidad efervescente al interior de ellas.

Si el indio reprendido por Durán luchaba consigo mismo por encontrarse neutro, era precisamente porque no acababa de asimilar o comprender como una sola vertiente la cultura española del siglo XVI así como tampoco abrevaba de **una** tradición “mesoamericana” pues tal no existía. Además, en los siglos XVI y XVII ambas tradiciones/identidades, la española y la indígena se están reconfigurando ellas mismas. Europa no era lo que hoy entendemos por Europa ni lo que fue en los siglos plenos del absolutismo. Lo mismo pasó con los indígenas, quienes sólo después del contacto (violento sin duda) comenzaron a ser indios. Asimismo, las chicanas no podrían pensar en **una** cultura mexicana, definible, ubicable, distinguible pues dependerá de las raíces que cada una desea recuperar, de su lugar de nacimiento, de su cultura chiapaneca, otomí, sonoreense o chilanga y en última instancia de su voluntad y necesidades. Velasco, por su parte, no está entre dos tradiciones académicas sino en medio de un remolino de producción exponencial de nuevos términos desde todas las posturas políticas y centros de producción de conocimiento. No puede dejar de abrevar de la historiografía historicista mexicana pero requiere hablar el idioma de la universidad en la que se graduó y

²⁹⁹ Víctor Gayol, “Nepantla dos mundos” en *Takwá*, núm 8., otoño 2005, pp 181-187. En esta reseña al trabajo de Salvador Velazco *Visiones de Anáhuac*, Gayol llama anacronismo a la extensión de ciertas conclusiones a distintas épocas y circunstancias, por ejemplo, la equiparación entre el poscolonialismo en la India y en América.

reproducir el arsenal metodológico de sus evaluadores. Velazco no está en medio de dos mundos, está en el vértice de una galaxia a punto de explosión.

No obstante, el indio del XVI, las chicanas y Velazco, todos transforman su modo ser de acuerdo a sus necesidades vitales, se adaptan, abrevan de todo lo que está a su alcance, reivindicando su ser y su existencia con los fragmentos que pueden, y les dan coherencia para presentarse así en el mundo. Todos lo hacemos, generamos sentido a partir de nuestras múltiples identidades, y acervos culturales. Nuestras configuraciones son mutuas, aunque no simétricas. Las fronteras de las que hablan los *nepantlistas* no son nítidas, de modo que las transgresiones tampoco son tales. Desde el siglo XVI no había forma de ser completamente indio o completamente español, todos eran híbridos, mestizos culturales, transculturados, todos estaban *nepantla*. Hoy lo que nos resta es, como decía el indio a Durán, no espantarnos.

• Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. "Chicana Artists: Exploring Nepantla, el Lugar de la Frontera" en Antonia Darder and Rodolfo D. Torres, (eds). *The Latino Studies Reader: Culture, Economy & Society*. Oxford, UK, Blackwell Publishers, 1998, pp. 163-169.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aria. Buenos Aires, Manantial, 2011.
- Gayol, Víctor, "Nepantla dos mundos" en *Takwá*, núm 8., otoño 2005, pp. 181-187.
- Keating, Ana Louise "From Bordelands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras. Anzaldúan Theories for Social Change" en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* IV, Special Issue, Summer 2006, pp. 5-16.
- Medina, Lara. "Nepantla Spirituality: Negotiating Multiple Religious Identities Among U.S. Latinas" en Miguel De La Torre and Gastón Espinosa, (eds.) *Rethinking Latino(a) Religion and Identity*, Cleveland, Pilgrim Press, 2006, , pp. 248-266.
- Mignolo Walter, "Introduction: from Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla" en *Nepantla: views from the South*, vol. 1, núm., 1, pp. 1-8.
- _____, "The Enduring Enchantment: (Or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)" en *The South Atlantic Quarterly* 101. Fall, 2002. Duke University Press, 2002, pp. 928-954.
- Ortega, Julio, "Garcilaso y el modelo de la nueva cultura" en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XL, Núm. 1, Centro de estudios lingüísticos y literarios, El Colegio de México, 1992.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Introducción de Bronsilaw Malimowsky, Prólogo de Julio Le Riverend. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991
- Pastrana, Flores, Miguel "La historiografía de tradición indígena" en *Historia general ilustrada del Estado de México*. México, El Colegio Mexiquense, 2012, pp. 57-85.
- Rama, Ángel. *Transculturización narrativa en América Latina*. México, siglo XXI, 1982.
- Romero, Rubén "Introducción" en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 1ª ed. México, UNAM: IIH, 2003, 366p. (Serie Historiografía mexicana, 1)
- Torre de la, Miguel A., *Hispanic American Religious Cultures*. Greenwood Santa Bárbara, California, Publishing Group, 2009.

Velazco, Salvador. *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 2003.

Miedos y alteridad: del temor al terror en las impresiones de viajeros europeos por el noroeste mexicano en la primera mitad del siglo XIX

Mario Manuel Cuevas Arámburo

Ramón Alberto Jorquera Limón

Universidad de Sonora

Si bien el miedo forma parte de la historia de la humanidad hemos querido abordar esta temática circunscrita al espacio de Sonora y Sinaloa en el entonces estado de Occidente en la década de 1820-1830 recién consumada la independencia a través de dos viajeros ingleses Robert W. Hale Hardy y Simón Bourne, y complementada con el testimonio del francés Cyprien Combier.³⁰⁰

Un vistazo a nuestra Historia Regional nos remite a una gran cantidad de miedos: a la acción inquisitorial, a los fenómenos de la naturaleza, a las enfermedades, a los salteadores de caminos, a los grupos indígenas yaquis, seris y apaches de parte de la población mestiza y blanca, a la violencia actual en los medios urbanos y a un amplio etcétera.

Ya hemos tocado el miedo al Santo Oficio³⁰¹, en esta ocasión hemos tomado las impresiones de viajeros: sus miedos y el de los pobladores que aparecen en sus relatos, hemos seleccionado a dos de los seis ingleses que escribieron sobre México en este periodo, espacio que se les había vedado bajo el dominio español. Los miedos sólo pueden analizarse tomando en cuenta el contexto espacial y temporal en que se inscriben y los actores que los recienten.

Nuestro interés se justifica considerando que Inglaterra representaba el progreso en el nacimiento de la Revolución Industrial y el parecer de estos visitantes nos permite un ejercicio de Historia Comparada, ya que ellos portaban sus legados culturales; y a través de su mirada, tomada críticamente, podemos adentrarnos en nuestras complejas sociedades.

De gran ayuda para nosotros fueron los trabajos que desde el Colegio de México fueron examinados en el seminario: Los miedos en la historia.³⁰²

Nuestros informantes viajaban con el apoyo de las compañías que los contrataron para notificarles sobre las posibilidades de inversión y respaldados con el conocimiento de lecturas anteriores, especialmente de

³⁰⁰ Hardy 1997 y Bourne en Cuevas, 1989, 176-206

³⁰¹ Cuevas y Jorquera 2012

³⁰² Gonzalvo, Estaples y Torres septien, 2009

Alexander Von Humboldt. Están también patrocinados por el representante de negocios de Gran Bretaña Henry G. Ward.

El viajero se enfrenta siempre a lo imprevisto, a lo azaroso y a los accidentes, así el costo de viajar puede ser muy alto y existe siempre en el viajante un temor a lo desconocido, a las diferencias de raza, nación, religión, lengua, etcétera. Este extranjero va al encuentro del otro, se mueve en la ambivalencia de la necesidad de relacionarse con otras sociedades por variados intereses, y a la desconfianza y miedo ante la alteridad. Al momento de los sucesivos contactos reacciona con miedos y sentimientos, que muchas veces escapan a su control, Kapuscinski nos dice “la xenofobia es una enfermedad de sujetos miedosos con complejo de inferioridad que tiemblan ante la perspectiva de verse obligados a reflejarse en el espejo de una cultura ajena”.³⁰³

El viaje como experiencia histórica ha representado esta mezcla de fascinación y horror, en que lo desconocido se nos presenta con cierta cara de agresión³⁰⁴. No todos los grupos humanos comparten los mismos miedos, el encuentro de pueblos, culturas o comunidades diversas ocasionan en ciertas circunstancias situaciones conflictivas.

En conclusión tratar a los viajeros y sus miedos implica adentrarnos en la problemática de la otredad y la alteridad.

Abordemos pues a uno de estos viajeros.

Robert William H. Hardy

Este súbdito inglés viaja a México en los años que van de 1825 a 1828 y a la región noroeste entre 1826-1827. Su relato está plasmado en el texto *Viajes por el interior de México en 1825, 1826, 1827 y 1828*, cuya primera edición de 1829 en Londres muestra el interés británico por nuestro país.

Fue contratado por una compañía inglesa encargada de la prospección para rescatar perlas y coral, pues, perteneció a un grupo de oficiales ingleses que quedaron sin empleo después de las guerras napoleónicas, encontrando en las empresas comerciales inglesas un vasto campo para desarrollarse. Llega a Sonora a los 31 años de edad.

Temor al fracaso

Un temor que campea en cada viajero es la posibilidad del fracaso, este sentimiento está presente en Hardy en un periodo en que tramita su permiso gubernamental ante Guadalupe Victoria, Lucas Alaman, el Gobernador del Estado de Occidente principalmente y compite con otros empresarios para obtener el aval oficial, una vez logrado, se enfrenta a la experiencia del fracaso de una campana que se utilizaba en los puertos europeos para instalar pilotes submarinos. El desconocimiento de un fondo marino irregular y rocoso del Mar de Cortés hace estallar el artefacto, sin embargo, este espíritu empresarial tan caro a la mentalidad del riesgo capitalista permite a Hardy (siguiendo las instrucciones de su compañía) vencer el temor ante nuevos fracasos, esta actitud perseverante la repite a lo largo de su relato: los buzos vencen el miedo a los tiburones por la “avaricia de rescatar y beneficiarse de las perlas encontradas en las ostras,

³⁰³ Kapuscinski 2007,38 y 11-34

³⁰⁴ Pierini 1990,13

igualmente la esperanza de vencer numerosos obstáculos representa la clave para superar hasta el pánico, como forma superlativa del miedo.³⁰⁵

Precisamente respecto a este espíritu del riesgo, Hardy se refiere críticamente a los mineros sonorenses que prefieren obtener oro y plata explotadas mas fácilmente que otros metales como el cobre que requerían un esfuerzo sistemático.³⁰⁶

A propósito del miedo al fracaso en los objetivos comerciales propios de cada viajero, también lo encontramos en Cyprien Combier, francés que junto con Jean Camou -primer miembro de esta familia que llega a Sonora- nos cuenta el miedo que se vuelve angustia y que sufre ante la posibilidad de quiebra financiera cuando al llegar al puerto de Guaymas observa. “Sobre la plaza, una centena de salvajes todos desnudos a excepción de un pedazo de trapo ancho como la mano que remplazaba la viña histórica estaban acostados a pleno sol o rodaban descuidadamente de un lado a otro”.³⁰⁷

Combier se refiere a los yaquis pobladores de Guaymas en el intervalo entre los dos levantamientos pluriétnicos encabezados por Banderas, mas tarde disipa sus miedos refugiándose en un “beneficio sentimiento religioso de certidumbre, profundo e inquebrantable”.³⁰⁸

Miedos a la xenofobia y a la diferencia de cultos

En relación a la a la xenofobia, Hardy se ve enfrentado a algunos clérigos que ven con recelo a los ingleses portadores de una religión diferente a la católica.

Así, en Mulegé encuentra a un cura misionero quien:

Habló mucho de México y expresó serios temores de que el gran número de ingleses que vivirán en el país (lo que no debía permitir el gobierno, ni la iglesia) pudiera acarrear grandes males, puesto que el mal ejemplo de tantos herejes podía afectar las convicciones de los habitantes y quizá, llevar a que se introdujera el protestantismo.³⁰⁹

“En San José de Guaymas, el sacerdote encargado de la parroquia “me hizo el favor de llamarme hereje, judío y no sé cuantas cosas más” y “me amenazó con la inquisición”.³¹⁰

Este temor en los religiosos de la región noroeste lo encuentra Hardy también en Batuc en donde al presentarle sus cartas de recomendación al sacerdote encargado de la parroquia de este lugar, este le pregunta si es cristiano o hereje, Hardy le responde para tranquilizarlo, que es cristiano como sus padres y le comunica que San Jorge es el patrono de su país, lo que calma al religioso.³¹¹

El Coronel Simón Bourne, expresa que una dama sinaloense antes de hospedarlo lo somete a un riguroso examen para cerciorarse que va a alojar a un católico y no a un profesante de otra religión³¹².

³⁰⁵ Hardy 1997, 44-55

³⁰⁶ Hardy 1997, 130-134

³⁰⁷ Combier s. f., 147-150

³⁰⁸ Combier s.f. 147-150

³⁰⁹ Hardy 1997, 208

³¹⁰ Hardy 1997, 286-287

³¹¹ Hardy 1997, 140

³¹² Ward 1828, vol. I 589

“Durante las primeras décadas del siglo XIX, el miedo a la destrucción de la religión y de la patria fue una constante. Las causas eran muchas: la tolerancia religiosa, la llegada de los extranjeros, la lectura de libros prohibidos, los ataques a los bienes eclesiásticos, las leyes de reforma...”³¹³

Miedo ante la naturaleza

Como el viaje de Hardy y Bourne es en parte marino, de Mazatlán a Guaymas y de Guaymas hasta la desembocadura del río Colorado que recorren en parte de su trayecto, se enfrentan a las llamadas “calmas chichas” es decir a la falta de vientos favorables, que podían ocasionar la muerte ante la falta de agua y alimentos en un mar tranquilo, Simon Bourne nos relata: “Zarpamos de Mazatlán la mañana del 22 de enero [1826] y llegamos a Guaymas la tarde del 6 de febrero, después de un viaje muy tedioso, con vientos de frente y frecuentes “calmas chichas”. Este viaje se hace generalmente en ocho días”.³¹⁴ Otro fenómeno natural al cual se enfrenta Hardy son los vientos contrarios que podían acarrear naufragios al destruir los mástiles y las velas.

Nuestros viajeros si bien no nos hablan de huracanes, si se ven sometidos a violentas tormentas.

Cyprien Combier que hace un viaje trasatlántico desde el puerto francés de el Havre hasta la desembocadura del río Sinaloa nos refiere que un poco antes de su llegada a las costas mexicanas y en pleno Océano Pacífico: “ahí fuimos presa de una calma profunda, solamente interrumpida durante la noche por brisas locas que apenas nos permitían defendernos contra las influencias de las corrientes que nos llevarían al sureste a lo largo de las costas de América”.³¹⁵ “Un norte era una cosa muy seria y capaz de encoger el ánimo al más pintado”.

Otro fenómeno natural que inspiraba temores a nuestros dos ingleses eran las profundas Barrancas de la Sierra Madre y la falta de agua en extensos territorios desérticos sin poblaciones cercanas. El llamado cordonazo de San Francisco que azota todos los agostos en la región noroeste es resentido con especial temor por sus moradores.

El miedo ante la naturaleza se relaciona a la idea de progreso técnico, asociado a la mayor seguridad en los medios de comunicación propios de la época, nos referimos a los terrestres.

Pánico ante los grupos indígenas

Hardy y Bourne visitan el Estado de Occidente durante la gran rebelión de yaquis, mayos, pimas y opatas, se ven obligados a trasladarse a El Fuerte, sede de los poderes ejecutivo y legislativo del Estado, Hardy cuando regresa a Guaymas por Álamos y Buenavista nos relata que:

“La alarma entre los habitantes de Álamos es muy grande ahora, pues se teme que los yaquis traten de posesionarse de su gran riqueza por ello se han suspendido los trabajos en las minas: En todo el Real se hacen preparativos para la defensa del lugar”[...] Pero con tan poco entusiasmo y energía que uno podría suponer que el miedo ha debilitado las fuerzas físicas y mentales de los habitantes”.³¹⁶

³¹³ Staples 2009, 277

³¹⁴ Bourne en Cuevas, 1989, 197

³¹⁵ Combier, s.f.,134, Ortega y Medina, 1955, 13 y 17 y Trejo, 2009, 17-35.

³¹⁶ Hardy 1997, 154

Hardy se burla de las falsas alarmas provocadas por un pánico en el mismo Álamos, El Fuerte y San José y el puerto de Guaymas en donde:

“Se afirmó con tal seguridad que los yaquis se acercaban, que una comisión formada por el alcalde, el comandante y otros, me visitó para rogarme en nombre del cielo y todos los santos, que retrasara mi salida un día o dos, pues en caso de que los yaquis intentaran una masacre general, los habitantes contarían como única protección los barcos del puerto”.³¹⁷

Describe como sus habitantes dormían en la playa y en el muelle, listos para embarcarse en esos días de “pánico general”. Este temor también era compartido por el mismo Hardy que camino de Tesopaco a Guaymas, nos dice:

Se encontraba reunido un gran número de indios yaquis. Pasé entre ellos sin ningún problema; ¡Aunque tenía la sensación de que en cualquier momento podían empezar a dispararme sus flechas hasta dejarme el cuerpo peor que un alfilerero!. Con un “buenos días señores” me alejé de personas tan poco de fiar.³¹⁸

El mismo terror se, experimentaba en San Antonio de la Huerta y en Bacoachi, aunque en la región serrana, esta actitud ante los ataques apaches era una constante.

Hardy nos comunica el terror a los seris y a sus flechas envenenadas, de las cuales conocía la fórmula de preparación cuando visitó la Isla del Tiburón asistió a una indígena enferma a quien curó, aunque con el temor de que al fracasar en la asistencia fuese asesinado por sus parientes, lo cual no sucedió ya que nuestro viajero demuestra sus habilidades como curandero, experiencia adquirida durante su años en la marina inglesa.

Miedos a las enfermedades

Sobre las enfermedades que sufrían y temían los sonorenses especial atención le presta a la hidrofobia, tal vez por su carácter espectacular y violento, o por ser hasta entonces incurable, era muy común ya que no solo era transmitida por los perros sino también por una gama de animales salvajes que poblaban el campo sonorense.

El bocio era una enfermedad común en Oposura y Sahuaripa provocada por aguas que contenían una gran cantidad de nitrógeno. Además de este mal, Hardy enumera las principales enfermedades que padecían los sonorenses:

“Fiebres intermitentes, inflamaciones, escrófulas, erupciones cutáneas, hidropesía, disentería, náuseas, reumatismo. Como estas enfermedades generalmente causan otras, el lector debe considerar que esta lista (que podría aumentar mucho) es ya muy larga”.³¹⁹

Contra estos miedos los sonorenses contaban con escasos médicos y un gran número de “charlatanes” que ejercían sin título, de gran ayuda eran los curanderos, herederos de la tradición popular tradicional, igualmente los católicos acudían espiritualmente a numerosos santos especializados en curar determinadas enfermedades circunstancia de la que medraban los malos sacerdotes.³²⁰

³¹⁷ Hardy 1997, 154-160

³¹⁸ Hardy 1997, 182

³¹⁹ Hardy 1997, 312

³²⁰ Hardy 1997, 296-299

Terror³²¹ a los bandidos en los caminos del noroeste

En el trayecto de la ciudad de México hasta Sinaloa, Hardy consigna especial temor por ser asaltado por los bandidos que se ocultaban en los pasos entre las montañas y en los espesos bosques y despojaban a los viajeros, si bien nuestro teniente no fue víctima de este flagelo, otro viajero, el comerciante Cyprien Combier que visita Sonora en 1829 nos transmite su terror de ser asaltado por los bandidos y privado de su patrimonio fruto de sus negocios, en esta época se viajaba con metales preciosos en pasta, ya que no existían Casas de Moneda, igualmente el sistema de libranzas estaba en ciernes, habrá que esperar al porfiriato para que comenzaran a funcionar los primeros bancos en la región. Si alguno de los viajeros que visitaban el noroeste mexicano salían de él por vía terrestre, el tramo entre Cosalá, Sinaloa y Durango era especialmente temido.³²²

Temores ante los animales

Tomando en cuenta que el principal objetivo perseguido por Hardy era el rescate de perlas en los lechos del Mar de Cortés, especial temor provocaban los tiburones que llegaban a alcanzar hasta diez metros, las mantarrayas y las tintorerías que atacaban a los buzos yaquis expertos en estos menesteres, el mismo Hardy sufre el fenómeno de la descompresión cuando en Baja California imprudentemente baja al fondo marino, singular pánico experimenta cuando comienza a sangrar por nariz y oídos ya que representaba un inminente atractivo para los carnívoros marinos poniendo en peligro su vida.³²³

Tomando en cuenta que la región era principalmente rural, los campos estaban poblados de serpientes, alacranes, escorpiones y otros animales cuyas heridas podían acarrear hasta la muerte. Igualmente Hardy consigna a jaguares y pumas, los cuales confunde con tigres y leones, que despertaban los temores y miedos de los habitantes de nuestra región. Otros animales podían causar –como ya apuntamos- la transmisión de la rabia.

CONCLUSIÓN

Los habitantes del noroeste de México eran presa de una amplia gama de temores, miedos, pánicos y terrores, algunos como la xenofobia y la intolerancia eran fruto del aislamiento experimentado en la época colonial aún reciente en esta temprana etapa pos independiente, pero en las páginas de nuestros viajeros siempre se encuentra la superación del miedo, en este caso, la intención de vencer esta incomunicación, se muestra en fiestas, paseos, flirteos y otras manifestaciones de sociabilidad, igualmente la posibilidad de hacer negocios facilitan las relaciones.

Es importante señalar que se presentan una escala de sentimientos y sensaciones desde un temor latente, pasando por el miedo hasta llegar al pánico, el encono y el exacerbamiento del enfrentamiento inter étnico en este periodo explican el terror sufrido a todo lo largo del amplio territorio del noroeste mexicano, acompañado de temores a la naturaleza, enfermedades y animales.

En Hardy y Combier, a los miedos, siguen las recompensas, en el caso del primero el estímulo se muestra en el prestigio logrado en Inglaterra con la temprana publicación de su obra. En Combier, en su libro publicado en la década de 1860, reconoce que su experiencia lograda en su viaje por el Golfo de California le fue muy

³²¹ Llamamos terror a un miedo superlativo, ya que estaba en peligro la vida de los viajeros aquí tratados.

³²² Combier s. f. 344-354

³²³ Hardy 1997, 185-202

benéfica espiritualmente ya que contribuyó a superar los inconvenientes de un joven que visitó la región con escasos veinte años.

Los textos examinados muestran un contrapunteo entre los miedos y su superación: ante los avatares comerciales, la esperanza de obtención de ganancia; ante el peligro yaqui los beneficios de contar con una mano de obra sumamente útil; ante los peligros naturales, el goce estético de la contemplación de bellos paisajes; frente las enfermedades un mayor conocimiento a través de la medicina tradicional.

Aunque en el texto que presentamos nos limitamos a un espacio humanizado en una época determinada, los desafíos que nos plantean los miedos en un mundo globalizado, implican enfrentar y analizar los miedos, las enseñanzas sugeridas por los estudiosos de la otredad, que ante la disyuntiva hacia el otro, nos sugieren que es preferible el dialogo al enfrentamiento o al aislamiento, como una medida, en que el conocimiento de los otros implica un enriquecimiento material y espiritual.³²⁴

La ponencia que presentamos merece un tratamiento de más profundidad en el aspecto de la discusión sobre las teorías sociológicas del miedo, inscritas en una corriente disciplinaria conocida como sociología de los sentimientos que atraviesan las categorías de poder, estatus de los que se derivan los sentimientos de culpa por el excesivo uso del poder y ante la carencia de este el sentimiento de miedo zozobra e incertidumbre, aplicados al campo de la historia en este caso, regional. Podemos mencionar a: Bauman sobre la incertidumbre, Kessler sobre la inseguridad; Kemper sobre las emociones sociales; Hochschild sobre los sentimientos, Scheff sobre la seguridad entre otros autores y conceptos derivados de los sentimientos.

Bibliografía citada en el texto

- Bauman, Zygmunt. *Miedo liquid la sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós, Madrid 2001.
- Beck, Ulrich (compilador). *Hijos de la Libertad*. Fondo de cultura económica, México, 1999.
- Blanck- Cerejeido, Fanny y Yankelevich, Pablo. Compiladores (2003). *El otro, el extranjero*. Libros del zorzal, Buenos Aires Argentina.
- Bourne, Coronel. "Notas sobre el estado de Sonora y Sinaloa" en Cuevas Aramburo, Mario. (1989) *Sonora, textos de su historia*.
- Combier, Cyprien (s.d). *Voyage au Golfe de California*. Arthus Bertrand aditeur, Paris.
- Corres Ayala, Patricia. (2010). *Alteridad y tiempo en el sujeto y la Historia*. Fontamara, México. D.F.
- Cuevas Aramburo, Mario (1989). *Sonora, textos de su Historia*, Gobierno del Estado de Sonora-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.
- Cuevas Aramburo, Mario M. (1996). "Breve recuento de viajeros y residentes extranjeros en Sonora. Primera mitad del siglo XIX" en *Crónica y microhistoria del Noroeste de México*. Ed. Sociedad Sonorense de Historia, Hermosillo, Sonora, México.
- Cuevas Aramburo, Mario. M. y Jorquera Limón, Ramón Alberto. (2012) "para que semejante delito no quede sin castigo. Usos del miedo por la inquisición en Sonora y Sinaloa". *XXVII Congreso Internacional de Historia regional y VII Encuentro de Historia de Sinaloa*. Universidad Autonoma de Sinaloa, Culiacán Sinaloa, México.

³²⁴ Blanck- Cerejeido y Yankelevich, 2003, Corres Ayala, 2010, Romero tobar y Almarcegui, 2005

- Gonzalo Aizpuro, Pilar. Staples, Anne y Torres Septien, Valentina. (2009) *Una historia de los usos del miedo*. El Colegio de México y Universidad Iberoamericana, México. D.F.
- Hardy, R.W.H. (1997) *Viajes por el interior de México en 1825, 1826, 1827 y 1828*. Ed. Trillas, México. D.F.
- Kapúscinski Ryszard, (2009). *Encuentro con el otro*. Crónicas Anagrama, Barcelona.
- Kessler, Gabriel. *El sentimiento de inseguridad. Sociología de temor al delito*. Siglo XXI editores, México 2009.
- Ortega y Medina, Juan Antonio. (1955). *México en la conciencia anglosajona*. Antigua librería Robredo, México. D.F.
- Pierini, Margarita. (1990) *Viajar para (des)conocer. Isidore Lowenstern en el México de 1838*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México. D.F.
- Romero Tobar, Leonardo y Almarcegui (coords) (2005). *Los libros de viaje: realidad vivida y género literario*. Universidad Internacional de Andalucía/ Akal, Madrid, España
- Ward, H.G. (1828). *México in 1827*, Henry Colburn, Londres.

Flujos interculturales y entramados juveniles.

Una mirada a las escenas de San Cristóbal de Las Casas

Minerva Yoimy Castañeda Seijas

Universidad Intercultural de Chiapas

1. Presentación

Una mirada a las escenas culturales de la ciudad, nos evocan temas de suma importancia para la ciencias sociales y para la gestión cultural a nivel local. Cómo pensar lo que sucede en términos de cultura en las ciudades, cómo pensar las políticas culturales en tiempos de mundialización, cómo conectar a los jóvenes como públicos de las políticas culturales. Las reflexiones que se presentan en este texto son resultado del proyecto “Políticas y consumos culturales juveniles: cartografía intercultural en San Cristóbal de Las Casas” que se desarrolló entre 2011 y 2012. Más que dar un análisis exhaustivo estas reflexiones proponen abrir caminos de interpretación de la realidad que nos ocupa.

Partimos de cuestionar: ¿Cómo las políticas culturales asumen la multiculturalidad del estado? ¿Qué acciones específicas desarrollan para atender las necesidades de los jóvenes en las ciudad de San Cristóbal de Las Casas?, ¿es la ciudad un recurso cultural para los jóvenes?, ¿qué equipamientos culturales tiene la ciudad para el desarrollo de su PC?, ¿de qué formas se relacionan los jóvenes con las políticas culturales?

En un primer apartado se describen las acciones desarrolladas desde la política cultural del municipio señalando algunas de sus principales tensiones, en términos de conflictos de carácter sociocultural. Para concluir se analizan

algunas de los que consideramos entramados juveniles que marcan la relación con la cultura a partir de sus vivencias cotidianas. Finaliza el texto con algunas reflexiones a manera de conclusión.

Tres puntos de partida importantes, uno, considerar que las ciudades pueden ser conceptualizadas como un proceso más complejo de articulación de culturas, donde los vínculos sociales toman diferentes formas; dos, la interculturalidad se concibe como “la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios” (García, 2005: 15) y tres, el consumo se entiende según García Canclini (1993) como el conjunto de los procesos sociales de apropiación de los productos. Por ello, el consumo “...no es sólo reproducción de fuerzas, sino también producción de sentidos; lugar de una lucha que no se agota en la posesión de los objetos, pues pasa aún más decisivamente por los usos que les dan forma social y en los que se inscriben demandas y dispositivos de

acción que provienen de diferentes competencias culturales” (Idem.: 295).

2. Pequeño encuadre, la ciudad

San Cristóbal de Las Casas municipio ubicado en la región de Los Altos de Chiapas, en Chiapas, estado del sureste mexicano. Colinda con varios municipios, entre ellos: Chamula, Huixtán, Totolapa, Zinacantán, Teopisca y San Lucas y se reconoce como centro dentro de la región tanto económico como político, social.

Es reconocida internacionalmente por los sucesos del 1ro de enero de 1994. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tomó las instalaciones del Palacio Municipal y atacaron el cuartel general de la XXXI Zona Militar con sede en Rancho Nuevo y luego de días de tensiones y esperanzas se establecen los acuerdos de San Andrés, aun sin ser resueltos. Necesitaríamos muchas páginas para describir su historia, pero eso lo dejamos para otros, en este caso, se señalan algunos elementos que dan imágenes de la ciudad y de su dinamismo.

Reconocida como ciudad multicultural, con una presencia étnica que caracteriza a la ciudad más allá del folclor que muchos muestran y que en términos culturales recrea la imagen de la ciudad. En el ámbito religioso predomina la religión católica aunque en su escenario religioso se vive en la pluralidad: protestantes, evangélicos, sabáticos, musulmanes, mormones, bautistas, están presentes. La ciudad es punto estratégico para el turismo nacional e internacional, su riqueza biocultural y su contexto sociopolítico hacen de ella una estrategia turística aprovechada por todos.

Así, la ciudad de antaño, ha pasado a ser parte de la lista de centros cosmopolitas, no sólo por la afluencia turística que se ha disparado por lo menos desde una década, y que cada vez va más en aumento, sino también por ser escenario de los flujos culturales, que caracterizan al mundo globalizado de hoy. Al recorrer las calles del principal cuadro de la ciudad no sólo nos percatamos de distintas expresiones arquitectónicas, culturales y humanas, sino de paisajes étnicos definidos por flujos de personas que constituyen un mundo cambiante (Apaddurai, 2001): los turistas, los inmigrantes, los religiosos, los cooperantes, los coletos, los indígenas, los jóvenes con muchas expresiones culturales de sus grupos étnicos de origen que se han transculturado. Esta ciudad, aparentemente estable, presenta, ante una mirada más atenta, las complejidades de una creciente urbanización, entendida ésta como un tipo de sociedad cuyas características serían la movilidad, los equilibrios precarios en las relaciones humanas, la agitación como fuente de vertebración social, las hibridaciones generalizadas (Delgado citado en Pinto, 2005: 91).

San Cristóbal de Las Casas dista hoy de aquella sociedad, quizás imaginada, donde era fácil identificar la identidad de tal o cual individuo o etnia. Los indígenas, mestizos o extranjeros se han convertido en una misa de extraños entre sí, inmersos en redes laberínticas de interacciones, de colectividades poco definibles, partícipes de una modernidad tardía que atraviesa territorios y fronteras (Pinto, 2005: 92).

En cuanto a la oferta cultural se refiere, tanto en términos institucionales, como desde la iniciativa privada como otras formas más espontáneas, esta ciudad presenta un gran mosaico de manifestaciones, que van desde los variados festivales y encuentros culturales que se organizan en torno a la Feria de la Primavera y de la Paz, la Feria del Libro, la Feria del Ámbar, el Festival Cervantino Barroco hasta las muestras

Internacionales de cine. Paralela a esta oferta institucionalizada la vida cultural de la ciudad se define particularmente como un escenario de ofertas recurrentes de expresiones más libres o espontáneas que constituyen una especie de cultura urbana underground como los variados cursos de teatro, de danza, expresión artística, actividades espirituales (New Age), teatro callejero, exposiciones libres de pintura, teatro, toquines.

Gran parte de los eventos oficiales se programan desde instituciones como la Casa de la Cultura (CONECULTA), la Oficina de Turismo Municipal y de la Dirección de Educación, Cultura y Recreación del Ayuntamiento Municipal. Mientras que los otros se organizan y promueven desde espacios privados mercantiles o no y asociaciones civiles. Esta dualidad armónica en términos de oferta cultural, constituye un desafío, una fuente de conflicto y de tensión entre los distintos actores que se encuentran ante un vacío de proyección de una política cultural de la ciudad que se constituya sobre los principios de la interculturalidad, del arte y de la cultura local más allá del folclorismo, la folclorización y la rutinización.

Como se puede apreciar, la ciudad en tanto espacio es un lugar vivido, de modo que a través de la interacción y la comunicación, los lugares se transforman en espacios de comunicación (Lie, 2002: 4). En estos espacios están presentes las relaciones entre lo global y lo local. Las interacciones, la comunicación y los elementos culturales en juego dan las pautas para la comprensión tanto de las políticas culturales como del consumo de los actores sociales. ¿Cómo definimos esos espacios de comunicación, cómo se construyen desde los actores sociales?

Justamente en San Cristóbal, constatamos una ciudad multicultural, donde los espacios públicos, sus escenarios culturales y sus actores se mueven entre la negación y la apropiación de la diversidad tanto en términos políticos, económicos, culturales y del sentido de la vida. En esta dinámica de reconocimiento y desconocimiento se establecen variedades de interacciones interculturales a partir de la coexistencia, la negociación o la hibridación.

3. La puesta en escena de la ciudad: San Cristóbal y sus equipamientos

Las escenas de la ciudad nos atrapan, no solo a aquellos que transitan sus calles sino para aquellos que las habitamos, sin distinguir edades o sexos. El centro cultural de la ciudad, entre la Plaza de la paz y los andadores, da muestra de una apropiación de los espacios sagrados y simbólicos de la ciudad. Mimos, catrinas, mayas, danzantes, fanfarria china de última generación, payasos, teatro, música, artesanías, y diversas estéticas, acompañan a los que por allí circulan y habitan. ¿Es esta la distinción de la ciudad de hoy impactada por los flujos culturales diversos?, ¿responde esta escena a la política cultural de la ciudad?, ¿cómo nos apropiamos de lo que vivimos en la ciudad?

Esta imagen rápida muestra una de las aristas de la ciudad. Si miramos a otros espacios de la ciudad, también observamos un entramado diverso. La ciudad expone diferentes recintos culturales: casa de la cultura, teatros por ocupar, conciertos a favor de la diversidad, arte para todos. Por otra parte, encontramos un sin número de lugares, recreados desde las iniciativas privadas: ONG, pequeños empresarios, creadores, artistas, que unidos hacen de la cultura un recurso para el devenir, y el desarrollo sociocultural de la ciudad. ¿Son estos espacios un lugar de cultura para jóvenes?, ¿cómo se trabaja la cultura como recurso?

Podemos conceptualizar a San Cristóbal de Las Casas como una ciudad de flujos culturales, donde

hay un juego de otredades, de espejos reflejantes, del alter ego (Ascencio, 2004). Donde el juego entre lo reconocido como lo tradicional y lo moderno, hace posible el juego de múltiples identidades en donde el espacio habitado tiene un peso importante. Es la ciudad de la magia, dicen muchos carteles, recurso simbólico utilizado en diferentes publicidades para promover la ciudad y lo que sucede culturalmente en ella. En ella, la diversidad se naturaliza, es diversa no sólo por los que llegan, sino por los que siempre estuvieron, en el pasado y en el presente. La presencia étnica hace de la ciudad ahora un recurso intercultural, o cultural, pero también presenta el reto de la inclusión, de la heterogeneidad cuando se habla de políticas públicas.

Hoy la ciudad mezcla, desde la política cultural y desde la participación social de la ciudadanía, prácticas culturales que responden a diversas matrices culturales: institucionales y de la sociedad civil. Las relaciones con la cultura, como recurso, evidencian los sentidos que a ella le atribuyen los diferentes actores sociales. Así la ciudad presenta una amplia gama de escenas de esas combinaciones, donde lo global tiene su máxima expresión en los discursos y prácticas que en ella circulan. La ciudad de antaño romántica e incambiable, es ahora el “centro cultural del estado”, no sólo desde el ámbito discursivo estatal sino también en palabras y acciones de los que la habitan y consumen.

Al analizar algunas particularidades de la política cultural del municipio, en distintos momentos se puede apreciar que estas responden en este caso, primeramente a una relación con el poder en turno, y en segundo a la capacidad de los funcionarios para hacerlas corresponder. Esto nos lleva a analizar la cultura como recurso, al estilo propuesto por G. Yúdice (2002) y entender cómo la cultura en las sociedades contemporáneas de “transculturalidad planetaria” y de desterritorialización de los imaginarios se encuentra en el centro mismo de la reproducción simbólica y material de la vida social.

Los datos de la *Encuesta nacional de hábitos, prácticas y consumos culturales para Chiapas 2010*, dan cuenta de ello y nos hacen reflexionar sobre estas imágenes desde lo cotidiano. La asistencia a recintos de cultura no llega al 50% del total de los entrevistados, por ejemplo el 63,1% no ha asistido a un espectáculo de danza y sólo el 24,5% le gustó el espectáculo. En música el 58,4% no ha asistido a un concierto de música o presentación en vivo, los que sí acuden van a ver música de banda en un 36,38% y grupera, pasito duranguense en un 34,78%. El 81,2% dijo no asistir al teatro y entre las razones de no hacerlo arguyen que está lejos. A zonas arqueológicas dice no ir el 56,3% de los encuestados y a las librerías el 61,4%. Entre las prácticas culturales llama la atención como la radio sigue siendo en Chiapas uno de los recursos más utilizados por la población, el 75,5% dijo escuchar la radio y de ellos el 45,72% dijo hacerlo durante una hora al día mientras que el 26,62% entre una y dos horas al igual que la televisión que el 87,5% dijo verla. En cuanto al internet el 71,3% no lo usa.

Una información que también llama la atención por la relación que pueda guardar con las políticas culturales es cuando en la encuesta preguntan por dos palabras asociadas a cultura, entre ellas están: música con 16,39%, danza con 9,48%, arte con 7,64%, baile con 7,27% y las artesanías con 5,03%. Llama la atención como desde la ciudadanía se etiqueta lo que se entiende por cultura asociado a las bellas artes. Y al preguntar qué tan interesado están por lo que pasa en la cultura o en las actividades culturales el 31,7% dijo estar algo interesado y el 30,82% señaló estar poco interesado, sólo el 12,32 contestó estar interesado. Estas cifras muestran un panorama de lo mucho que tiene que hacer e invertir la política cultural en el estado de Chiapas, aunque este estudio no establezca una correlación entre los tipos de

públicos, ni de las regiones dentro del estado.

Dentro del Plan de Desarrollo Municipal del actual gobierno, está el eje *Impulso a la cultura, el turismo y el desarrollo económico* que dice: “promover e incentivar la inversión, tanto privada como pública de orden estatal y federal, en favor del impulso a la cultura, el turismo y el desarrollo económico del municipio y de sus habitantes. Lo anterior permitirá consolidar a San Cristóbal de las Casas como el pueblo más mágico y atractivo del estado de Chiapas” (Plan de Desarrollo, p. 44). No pueden entonces asombrarnos las cifras anteriores. Desde ahí se formulan políticas públicas que evidencian como la cultura se vuelve un recurso. Dan las pautas generales de cómo se concibe la cultura asociada al Turismo y al Desarrollo pero sin decir cómo. Una veta destella acá, la enunciación como política pública, su realización y su consumo estarían por evaluar. Nunca aparecen en estas páginas por ejemplo nociones como la diversidad, el diálogo, las creaciones independientes, la sociedad civil, es como si la cultura viviera sólo en los espacios que habitan y que *lo indígena* fuera parte del folclor de la ciudad “...en todo lo mencionado (los insumos, el lugar de trabajo, el proceso de comercialización, la indumentaria e idioma de quien comercializa los productos) se puede apreciar el folclore de dicha entidad”(Plan de Desarrollo, p. 83). ¿Cómo atender desde este planteamiento la diversidad, el acceso diferenciado? Es duda que aun tiene el gobierno sobre todo porque están pensando la cultura desde fuera y para afuera como valor para un “desarrollo económico”.

Un contraejemplo a esta concepción de la política pública está en las acciones que desarrollara el ayuntamiento en el año 2011, cuando explicaban que la política cultural se ocupa de tres ámbitos principales de actuación: Proyecto pajarito; Palabra de árbol y harto-arte. Estos programas a su vez tienen un público bien definido desde su creación; los niños, los jóvenes y la sociedad en general, con un marcado acento en la ciudad, en su historia, valiéndose sobre todo, del equipamiento cultural con que cuenta la ciudad.

Por ejemplo, señalaba como el proyecto Pajarito atendía a niños indígenas, se trabajaba en el rescate de los juguetes populares como el balero, el yoyo, la matatena, canicas, en zonas rurales de la ciudad. Además facilitaban talleres de reciclado, talleres de creatividad, cuenta cuento, ajedrez, títeres, el tren tu cuento. Este proyecto permitía que los niños que participen trabajen de manera conjunta, estableciendo las propias reglas del juego y contribuyendo paralelamente a la organización barrial.

Otro que vale la pena comentar es Harto arte, que respondía “semánticamente y lingüísticamente a la tradición de la ciudad, harto es una palabra reconocida y usada en San Cristóbal, contextualizada para hacer llegar el objetivo de la PC, y refiere al centro histórico, a sus teatros, y a la identidad de los habitantes de la ciudad. En el marco de este proyecto se tienen convenios con las universidades del estado, así es el caso del convenio con la UNICACH, donde hay conformado una red de arte, donde por primera vez se vinculan diferentes municipios del estado para conformar un proyecto artístico, entre ellos se encuentran: Villaflores, Tuxtla Gutiérrez, Cintalapa, Chiapa de Corzo y San Cristóbal. Como fruto de este proyecto la Sinfónica de la UNICACH se presentó en diferentes municipios que conforman la red. Este proyecto intentaba también potenciar el uso de los equipamientos culturales de la ciudad y el reconocimiento de ellos, la sede de estos conciertos o eventos son los teatros, los templos religiosos, entre otros. Este proyecto también incluye la Biblioteca de la ciudad, Anastasio López.

Un ejemplo de acciones que trascienden los períodos electorales y las designaciones de funcionarios en la ciudad, y que además es reconocido por los diferentes públicos como de gran impacto, es el Festival Cervatino Barroco, presente en la ciudad desde 2001. El programa de este festival permite el encuentro con otras culturas a partir de los diferentes géneros que intervienen en él. Su celebración en espacios abiertos al público facilita que lleguen públicos diversos, al no tener que pagar por ellos. Así públicos diferenciados culturalmente se encuentran en espacios que sirven de encuentro entre culturas, de espacios que permiten dialogar con las otredades diversas de la ciudad.

Paralelo a este circuito institucionalizado desde la política cultural aparece una oferta cultural diversa en la ciudad que atiende a la población local pero sobre todo a turistas. Concebidos como pequeños o medianos negocios privados, de nacionales o extranjeros, operan con un interlenguaje que media entre varios públicos: niños, jóvenes y adultos. Ubicados no siempre en las arterias principales, y turísticas de la ciudad, encontramos una serie de sitios que hacen del encuentro con la diversidad cultural y la creación, a partir de la autogestión un recurso que también moviliza a la ciudad y viceversa, haciendo así de la ciudad un recurso para la movilidad económica y social. Entre ellos tenemos a Kinoki Foro cultural³²⁵ PaliKate, Edelo, Germinalia, Casa Luz, entre otros. Estos centros se erigen como centros alternativos a la política cultural y fomentan las artes, la expresión corporal, la creación artística y funcionan como espacios de encuentros y de flujos entre personas, visiones de mundo y de culturas. Hay espacios dedicados específicamente a los jóvenes aunque estos no son exactamente su público más asiduo. El factor económico, el estatus puso en escena la discusión sobre los jóvenes, el graffiti y la estigmatización de los jóvenes que actúan fuera de los escenarios culturales establecidos como norma. La muerte en el 2009 de Víctor Penagos “El Burla”, joven grafitero incrementó el ambiente de criminalización hacia los jóvenes, se ha extendido aún más el estigma hacia los jóvenes grafiteros, estigma asociado a la criminalidad, a la delincuencia, a la inseguridad de la sociedad que en términos de imaginario colectivo. Dentro de las actividades desarrolladas dentro de la política cultural se promueven actividades donde se incluyen a los grafiteros, pero ello no resuelve el problema de su inclusión en los ámbitos culturales como una expresión juvenil, declararlos “legales” o “ilegales” moviliza las formas de exclusión que se manejan desde la opinión pública. Ante esta situación, la sociedad civil se ha movilizó y, por ejemplo, se organizó a través de Melel Xojobal (ONG) el Foro “Graffiti, Juventudes y Resignificación de los espacios públicos” en el mes de junio del año 2009. Además los jóvenes marcharon en la ciudad, exigiendo al gobierno municipal una postura conciliadora de los derechos humanos de toda la ciudadanía y no punitiva, la derogación del acuerdo municipal del 30 de marzo del 2008 que contienen las sanciones que deben tener los jóvenes grafiteros (más de \$20,000.00 de multa) y, la exigencia del debate ciudadano, específicamente con los jóvenes. Este es un gran tema, que la política cultural y ciudadana tiene que aun plantearse para incluirlo dentro de la agenda político cultural local. ¿Cómo incluir las expresiones juveniles en la política cultural?

Nivón (2004) analiza algunos conflictos culturales que ha vivido la sociedad mexicana, entre ellos: el pluralismo, la política fiscal y el sector empresarial, la supervivencia y cerco de la discrecionalidad

³²⁵ Kinoki presenta una oferta alternativa frente a las políticas culturales que gira también en torno a la prestación de servicios. Entre su programación se encuentra una variada oferta de cine de arte y de todos los géneros a la carta. Es decir, se puede elegir entre un disfrutar un espacio a solas o en colectivo. Abre un pequeño teatro donde se presentan obras autogestionadas, que reflexionan sobre la realidad social.

cultural, las discordias del patrimonio, los tribunales. En este texto espificaremos dos de ellos, que se relacionan directamente con el hacer de las políticas culturales en la ciudad.

Con relación al pluralismo, especifica cómo a 10 años del movimiento del EZLN no ha habido una adecuada atención a la demanda de reconocimiento pleno a los pueblos indios y ante esto se han desarrollado la presencia de nuevos actores culturales que se mueven en lo que llama “comunitarismos”, “una propuesta de trabajo político-cultural que hace de las comunidades rurales e indígenas el asiento privilegiado del desarrollo” (2004:4). Este tema y la relación de las políticas culturales con las comunidades diversas de Chiapas, es otro de los retos pendientes en la gestión cultural del estado.

Con relación a la apropiación del patrimonio debemos seguir las pistas un poco a través de los procesos históricos que marcan las relaciones interculturales en la ciudad. El patrimonio- territorio de la ciudad fue ocupado, en un primer momento, según la visión de unos, por campesinos e indígenas que venían de comunidades cercanas y lo utilizaban como mercado, después siguió siendo habitado a partir de las migraciones internas que con el sello de la expulsión religiosa-política encontraron nuevos espacios y formas de encontrarse y comunicarse con la ciudad. Esta complejización de las relaciones interétnicas se evidenció en las formas de apropiarse de la ciudad, y como dice Paniagua (2004) la ciudad se volvió ciudad mercado donde dialogan de manera desigual las cosmovisiones, las lenguas, las culturas.

“El campesino indígena de subsistencia... se trasloca ahora en un sujeto híbrido que habla una lengua diferente y tiene una cosmovisión distinta, pero que de ahí en adelante entrará en un enconado jaleo en la ciudad y por el control de la misma. Se pelean todos los espacios de la ciudad mercado, aunque en la lucha está especialmente concentrada en torno al suelo urbano, el transporte, y los asuntos de representatividad política” (2004: 160). Como bien argumenta Paniagua (2004) este sujeto híbrido fuera de la relación de trabajo y de subsistencia con la ciudad, dónde aparece en la esfera cultural, más allá de producir un paisaje que la ciudad convierta en recurso cultural, lo convierte en una escena donde la dualidad modernidad-tradición se lee de manera maquiavélica.

Ahora la defensa del patrimonio intangible, la lucha por la no privatización y las disputas de control con el Instituto Nacional de Antropología e Historia es retomada por este sujeto híbrido que habita y que da identidad a la ciudad, que apoyado por organizaciones sociales, demanda la protección de espacio que sirve de espacio de vida y mercado, en estos mercados se socializa la vida, se vive cotidianamente. Los jóvenes, niños y las mujeres en las familias indígenas sustentan este mercado, y establecen sus relaciones a partir de la pertenencia a estos espacios. Relaciones que permiten reproducir tanto la vida privada, en términos familiares a través de la conjunción de las redes de empleos que conjugan (venden niños, mujeres, hombres/ tejen mujeres venden niños/ intermediarios/vendedoras) y las relaciones con la otredad, con los locales que habitan y reproducen las relaciones interétnicas en la esfera del mercado de artesanías u otros objetos.

La política cultural del municipio, potencia la ciudad y su dinámica social como un recurso cultural, además que cae en el error de considerar que la cultura, la verdadera cultura cae sobre los recintos, sobre los sitios sagrados de la cultura. La política cultural desde su concepción evidencia ideas falsas de la cultura, fuera de los recintos sagrados y simbólicos no hay nada que sea cultura, y además ello responde a la cultura de calidad, a la alta cultura (Krotz,). Desde aquí no hay aunque algunas acciones se pintan de

colores, un diálogo de la política pública con la diversidad, con las relaciones de conflicto presente en el ámbito de la cultura local.

La ciudad evidencia dos planos de la vida urbana que tienen un comportamiento independiente, la cultura por un lado, y sus instituciones por el otro, y que pese a ello comprometen a los mismos actores que dialogan en situaciones de conflicto interétnico. En esto reside el reto de la política cultural, en asumir la diversidad cultural desde el conflicto para generar espacios de confluencias y que la diversidad unida a la cultura se construya como recurso cultural para la movilidad de la ciudad y su continua inserción en un mercado global cada vez más amplio donde la distinción de lo local, de sentido a nuevas formas de convivencia. Por ahora San Cristóbal de Las Casas deviene así de universo cultural problemático, pero viable a reliquia lista para quedarse en vistosas vitrinas (Paniagua, 2004: 168). ¿Cómo generar una política cultural que proponga otra noción de ciudad mercado, un mercado que propicie el intercambio de productos culturales de diferentes países, regiones, localidades presentes en la ciudad? ¿Cómo construir un espacio comunicacional compartido a pesar de las relaciones de discriminación que se dan en la ciudad?

Los equipamientos culturales de la ciudad, aunados a las propuestas que desde la sociedad civil se construyen, hacen una escena cultural variada en San Cristóbal de las Casas, donde los jóvenes coexisten, negocian o se desconectan de las políticas culturales poniendo sus identidades en juego.

4. Jóvenes y consumo cultural

Los jóvenes son actores posicionados socioculturalmente (Canclini, 1993; Orozco, 1991, Reguillo, 2000) y los estudios sobre consumo cultural de los jóvenes proponen entender la relación con los bienes culturales como un lugar de negociación con los significados sociales. Por ello, en este texto nos centramos en explorar esas formas de relacionarse con los bienes culturales de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas. Así como dicen Feixa, (1993), entender a la juventud como metáforas del cambio social, como una nueva manera de renegociar su presencia social.

No nos ocuparemos acá de discernir sobre las culturas juveniles, para este texto seguimos la propuesta de Reguillo (2003) de entender la juventud como una categoría construida culturalmente vinculada a contextos sociohistórico más allá de una categoría definida por la edad. “La juventud en la cultura es un estado, no una etapa de transición” (Reguillo, 2003: 111).

Los jóvenes constituyen comunidades hermenéuticas que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad y de la confirmación de identidades con temporalidades menos largas, más precarias pero también más flexibles, capaces de amalgamar, de hacer convivir en el mismo sujeto, ingredientes de universos culturales muy diversos (Barbero, 2002). Además “la industria cultural juvenil crea puentes de identificación entre jóvenes de distintos niveles socioeconómicos y reubica la cultura urbana en escalas mayores que lo que se crea en cada ciudad y cada nación (Valenzuela, 1988:61).

Entre los entramados juveniles asociados al consumo cultural se harán alusión a dos ámbitos, diferenciados desde propia naturaleza. El primero relacionado a la tradición católica a la que se adscribe cada joven a partir de una identidad de grupo y barrial. El segundo a prácticas culturales diversas desde los grupos a los que pertenecen, donde se crean puentes de identificación más allá de los ámbitos locales y regionales.

Podemos decir que los jóvenes dialogan con la tradición cultural de la ciudad, entendiendo esto, a partir de una matriz católica que predomina, aunque se puede inferir también un escenario plural en términos religiosos. Este es un ámbito de consumo cultural, que pasa también en algunos casos por la producción de expresiones culturales. De esta manera, los jóvenes tienen una experiencia relacionada a lo sagrado a partir de una pertenencia a la identidad católica con una distinción territorial, el barrio. Así al interrogarlos por su participación en estas fiestas señalan que es parte de la tradición familiar y que también les permite participar en sociedades de jóvenes. Ser parte del grupo organizador y participar de la fiesta del barrio les permite negociar significados de las formas de ser católico y joven. Ello permite abrir también los espacios de socialización y de relaciones con los grupos de pares. Estas formas de vínculo social están relacionadas con lo que la sociedad espera de los jóvenes, y entonces no produce mayores conflictos generacionales en términos de participación y del sentido de su inclusión. En este caso, los jóvenes comparten las expectativas que las familias esperan de ellos. ¿Qué pasa cuando los jóvenes pertenecen a otras religiones de las de sus padres? O son familias conversas de segunda generación?

La modernidad produce experiencias de desanclaje (Barbero, 2002). Y las políticas culturales producen desconectados. Así denomina Canclini a los grupos juveniles que no están conectados con las políticas culturales. Varios grupos juveniles que tienen presencia en la ciudad están desconectados de las rutinas culturales pero conectados a grupos de pares, que funcionan a partir de cierta autonomía y de pertenencia a estos grupos. Como bien señala Urresti, (2000). Los grupos de pares funcionan como entidades intermediarias entre el espacio social general en que se definen las clases sociales que incluyen a las familias y el espacio íntimo de los sujetos que estas grandes estructuras sociales, configuran. Se trata de ámbitos de autonomía relativa definida por la influencia de las grandes estructuras sociales, aunque experimentada de manera singular en la que cada grupo específico se articula en virtud de las diferencias producidas por los escenarios inmediatos en los que transcurre la vida de estos grupos. Un ejemplo de ello lo evidencia la apropiación de los espacios urbanos de la ciudad, que también le otorgan un sentido social a la ciudad. La plaza San Francisco, es un espacio reconocido a nivel local por ser un centro cívico- religioso, donde se pueden encontrar gran variedad de servicios, entre ellos, restaurantes, comercios, mercado de dulces y artesanías, el tren coletto, los mariachis para ser contratados, tiendas de todo tipo. En la noche se transforma y es apropiado como San Pancho. Así le llaman los jóvenes que también hacen suyos los sitios sagrados para hacer de ellos un espacio de encuentro sin normatividad, más que el acompañamiento de todos, la plática y la chela. San Pancho se transforma los fines de semana y es reapropiada por los jóvenes, “allí se junta la banda para cotorrear y tomar chelas, llevo varios años yendo ahí y conozco a todos los que llegan allí a pasar un rato”

Los flujos culturales se generan también desde los conflictos. Por la naturaleza de las relaciones sociales se generan también flujos culturales que se oponen y que marcan también la dinámica de las relaciones sociales, la negación con las políticas culturales donde no se sienten incluidos. Por ejemplo, para algunos jóvenes los chicos que van a la plazuela de “San Pancho”, ensucian la imagen de la ciudad porque tienen “facha de vagos y drogadictos y dan mal aspecto para los turistas”. Estos prejuicios actúan como fuertes barreras para la comunicación y las relaciones sociales entre los jóvenes.

La novedad de la cultura global o de “los no lugares” también se construye como espacio de consumo, comprar también es parte de los actos donde nos construimos como sujetos, son sujetos de consumos híbridos. Así la Plaza San Cristóbal, donde se encuentra Cinépolis (único cine grande la ciudad)

es un espacio de consumo y encuentro para los jóvenes de recursos medios y altos. Basta con visitar los miércoles la plaza, el cine tiene ofertas de dos por uno, para ver la magnitud de la juventud en la ciudad. El paseo por la plaza como formas de socializar, es ahora la sustitución de la plazuela o el parque para la generación que les antecedió. Otros gustos también dominan las escenas culturales, donde lo global hace a un lado la cultura local y sus diferenciaciones.

Los “tokines”, conciertos organizados desde los jóvenes, en pequeña escala con grupos musicales locales que se conocen poco en las industrias culturales, son un espacio que gana legitimidad entre los jóvenes. Ellos así lo definen. Si bien los tokines están ligados al gusto por la música y a su participación en ella, se construyen también como espacios de convivencia e interacción con otras personas, no importa la pertenencia a una “banda” o grupo cultural, la música diluye esas diferencias. La estética visual y corporal establece la pertenencia a un determinado grupo y las diferencias con los que allí asisten pero el gusto por la música, la chela, el compartir, hacen que se construya como “un espacio de expresión, de libertad”, así define Karen estos conciertos, de los cuales solo participa como espectadora.

Un *tokin*, *toque*, *tocada*, *tokete*, son espacios juveniles hechos por los mismos jóvenes que buscan aperturas en la sociedad para representarse, para manifestarse, para hacerse notar, para expresarse, para sentirse, para *gritar* para *vajarse*, para amenizar la realidad que todos traemos y que va desde la casa, la escuela, el trabajo. Un evento como este ofrece la posibilidad de sentirse por un momento dueño de la noche, de convivir y aprender de la gente a través de las pláticas que surgen bajo el ambiente de la música, y sí, no negaremos que también bajo los efectos de *las chelas* ya que el alcohol es una realidad social presente en los jóvenes y no tan jóvenes.

Para unos y otros, los que son eco de algunas situaciones de la política cultural y los que nos son participes de ellos, los desconectados, la ciudad de San Cristóbal recrea su imaginario y las formas de ser y habitar en ella. Destacan entre sus razones: el patrimonio de acento colonial, los foros culturales que se celebran en ella (desde donde venga), la tranquilidad y seguridad de sus calles. También expresaron su desacuerdo con el desgaste inmoderado de los bancos de arena, el crecimiento acelerado de la ciudad y el tráfico. Hay un punto de conflicto reconocido por los jóvenes y es la insuficiencia de espacios de expresión para ellos en la ciudad; por tanto, la política cultural local está alejada de la estética terrena de los jóvenes.

En un análisis realizado en jóvenes sobre los consumos culturales³²⁶ en la ciudad, se puede inferir que los jóvenes sólo asisten a las actividades que son visibles en los espacios urbanos, relacionado con la apropiación que tienen del espacio público con identidades diferenciadas. En estas actividades, conciertos, ferias, asisten con amigos. Los grupos de pares y las redes informales son relaciones que acompañan el disfrute del tiempo libre y del ocio. Entre las actividades más realizadas están la música, la fotografía y los conciertos masivos de rock, música electrónica, hip hop, ska, entre otros géneros.

Reconocen el centro histórico de San Cristóbal como un espacio de apropiación, de encuentro y participación, donde se dan las negociaciones entre las otredades. En sus representaciones de la

³²⁶ Se realizaron un total de 36 cuestionarios, a jóvenes entre 16 y 25 años de edad, que actualmente radican en la ciudad. Se realizó en 2012.

ciudad, reproducen los estereotipos generados por las políticas culturales, entre ellas: mágicas, capital cultural del estado, diversidad y reclaman la carencia de espacios culturales para las expresiones juveniles.

Lo cultural para los jóvenes se entiende como “libre expresión, convivencia, diversión, espacio propio, integración, aprendizaje cultural, entretenimiento, punto de reunión, conocimiento. Para ellos, la cultura ofrece la posibilidad del reconocimiento de la diferencia en la convivencia, del aprendizaje colectivo, de encontrar en espacio que la ciudad y las políticas públicas no ofrecen.

5. Amarrando los entramados finales...

La ciudad se convierte en un espacio de flujos inter-culturales pero la política cultural no los recrea. La política cultural que actualmente se articula en el municipio de alguna manera atiende a diferentes actores sociales pero siempre desde una visión “desde arriba” y no desde la producción de sus propios significados, desde la propia diversidad, la multiculturalidad que tiene el municipio, entonces, ¿cómo lograr trascender desde la cultura las relaciones sociales presentes en la vida cotidiana? Actualmente se configura sobre las nociones de cultura, turismo y desarrollo, pero desde una visión que legitima la ciudad colonial, la visión de una ciudad “esencializada”, sin diferencias legitimada desde y para el poder.

En esta dinámica cultural del encuentro, los jóvenes disponen de recursos culturales que no están localizados en los flujos propuestos por la política cultural. En medio de este ejercicio político, hay entramados juveniles, donde como bien señala Reguillo “los jóvenes a través de diferentes estrategias han logrado subvertir el orden tradicional y plantear de manera explícita las reglas que definen su propio mercado de consumo” (Reguillo, 1995: 111 y 142). En las orillas de la política cultural, hay caminos que se transitan por los jóvenes y que adquieren significados desde su propia experiencia de vida y se convierten en espacios de identificación.

El reto actual de la política es ser consciente del sujeto de su diálogo, por ello debe construir su visión desde el interculturalismo (Jiménez, 2006) no sólo como la opción de comprender al otro, sino co-producir desde el otro, y más si hablamos de jóvenes. Considerando no el supuesto de las relaciones sociales, sino su naturaleza actual: poder, negación, conflictos. Hay que reconocer que estamos ante nuevas formas de ciudadanía que replantean el sentido mismo de la política cultural, para reaccionar a la diversidad cultural presente en el municipio. Como bien lo señala Jiménez en México, nuevos movimientos de grupos sociales, portadores de rasgos culturales comunes, pero antes no considerados como identidades específicas, se convierten en interlocutores de las políticas sociales y culturales (2006: 32).

Hay jóvenes desconectados de la política cultural, aunque no de la realidad, comparten universos simbólicos con otros grupos sociales pero quedan excluidos del ámbito formal de la cultura. Aunque este proceso se vive en términos de negociación, hibridación y diálogo hay espacios de recreación de las identidades culturales, donde la creatividad se pone en juego. Y en estos ámbitos de la política cultural hay flujos de cultura, de sujetos, de otredades para dinamizar las relaciones de la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires: FCE

Basail Rodríguez, Alain. Reseña de "El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global" de Yúdice, George en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* [en línea] 2007, V (enero-junio) Recuperado en www.redalyc.org/articulo.oa?id=74550114

- Bolaños Gordillo, Luis F. 2011. "La elaboración de la identidad gótica en San Cristóbal de las Casas", Tesis de Doctorado, CESMECA, UNICACH
- Encuesta Nacional de Hábitos, Prácticas y Consumos Culturales para Chiapas 2010 recuperado de http://sic.conaculta.gob.mx/publicaciones_sic.php
- Figueroa Díaz, María Elena. 2006. *Cultura y desarrollo humano. Visiones humanísticas de la dimensión simbólica de lo individual y lo social*, México: CONACULTA.
- García Canclini, Néstor. 2003. "Políticas culturales y consumo cultural urbano". En *La antropología urbana en México*, coordinado por N. García Canclini, México, FCE, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, y UAM; pp.168-195.
- García Canclini, Néstor. 2005. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa,
- George Yúdice. 2002. *El recurso de la cultura*, Barcelona: Gedisa
- George Yúdice. *Las industrias culturales: más allá de la lógica puramente económica, el aporte social*. Recuperado de www.oei.es/pensariberoamerica/rico1a02.htm consultado el 4 de agosto del 2011.
- Jiménez Lucina. 2006. *Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México*, México: CONACULTA.
- Lacarrière, Mónica y Marcelo Alvarez (comp.). 2008. *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos sociales contemporáneos*. Buenos Aires: La Crujía.
- Lie, Rico. 2002. *Espacios de Comunicación Intercultural*, en 23 Conferencia AIECS, Barcelona, del 21 al 26 de julio de 2002 recuperado de http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/espacios_de_comunicacion_intercultural.pdf
- Martín Barbero, Jesús. 2002. "Jóvenes: comunicación e identidad" en Revista de cultura Pensar Iberoamérica, recuperado en http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyense%C3%B1anza/pdf_biblioteca/Barbero.pdf
- Martín Barbero, Jesús. 2004. *Políticas de Interculturalidad*. Revista Observatorio, Buenos Aires.
- Mantecón, Ana Rosas. 2002. "Los estudios sobre consumo cultural en México" en Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO y CEAP; FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 255-264.
- Muñoz González, Germán. 2008. "El consumo juvenil en la sociedad mediática" en *Rev. Comunicacao, mídia e consumo*, Sao Paulo, Vol. 5, No. 12, pp. 57-75.
- Nivón, Eduardo. 2004. "Malestar de la cultura. Conflictos en la política cultural mexicana reciente" en *Revista de Cultura. Pensar Iberoamérica*, No. 7 en <http://www.oei.es/pensariberoamerica/rica07a01.htm> consultada el 6 de agosto de 2011.
- Nivón Bolán, Eduardo. 2006. *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. México: CONACULTA.
- Pinto Durán, Astrid. 2005. "Chamanismos sin fronteras: diversificación de la experiencia de lo sacro en San Cristóbal de Las Casas" en Alaín Basail Rodríguez (coord.) *Fronteras des-bordadas: ensayos sobre la frontera sur de México*, México, D.F.: Ediciones Casa Juan Pablos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Plan de desarrollo municipal, San Cristóbal de Las Casas, recuperado de <http://sancristobal.gob.mx/>

Reguillo Rossana. 2003. "Las culturas juveniles: un campo de estudio, breve agenda para la discusión" en *Revista brasileña de Educación*, No. 23, Brasil.

Mundos juveniles en las tecnologías de la información y la comunicación.

El caso de los jóvenes universitarios Otakus de Guadalajara

Mario Gerardo Cervantes Medina

Departamento de Sociología del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad
de Guadalajara

RESUMEN:

El presente estudio es producto de una estancia posdoctoral que se realizó en El Colegio de Jalisco, la pregunta de investigación es ¿Cómo la socialización mediada por las Tecnologías de la Información de la Comunicación influyen en la conformación de los estilos de vida en los jóvenes?. La metodología que se utiliza es la cualitativa, se lleva a cabo el empleo de varias técnicas de investigación: observación etnográfica virtualizada, observación no participante, entrevista semiestructurada. Los sujetos de estudio son jóvenes universitarios de Guadalajara que socializan a través de la Internet y los cuales son aficionados a la cultura japonesa.

UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO JUVENTUD.

La construcción social del concepto de juventud se da en función de las condiciones sociales que cada sociedad tiene, en palabras de Urteaga (2010)... “Si bien la juventud tiene una base biológica –como proceso de maduración sexual y desarrollo corporal- lo importante, desde una perspectiva que considere a la juventud como una construcción socio cultural, es la percepción social de estos cambios biológicos y sus repercusiones para la comunidad y sociedad”, no es lo mismo la juventud para las sociedades del siglo XVIII que del siglo XX o del presente siglo, inclusive las percepciones sociales varían aún en el mismo tiempo, por ejemplo en el sur de América se percibe diferente que en el norte de Europa, de tal suerte que la metamorfosis de los niños que se convierten en “hombres” al engrosar la voz, o salirles barba y bigote o en el caso de las niñas que les crecen sus senos o ensanchan sus caderas, convirtiéndose biológicamente en mujeres, es recibida de diferente manera en cada comunidad, región o país.

Otro ingrediente más que se debe de resaltar es el que se refiere a la construcción de imágenes culturales... “un conjunto de ritos que señalen la distinción entre los niños y jóvenes y entre éstos y los adultos; de atributos vinculados específicamente a esta condición y valores con los que juzgar las conductas y comportamientos que se consideren apropiados a los jóvenes” (Idem).

De generación a generación, de género género, de sociedad a sociedad estas imágenes se plantean diferentes, y en ello intervienen la familia, los medios de comunicación, el sistema educativo, e inclusive los

mismo jóvenes ya que son capaces de crear imágenes y recrear nuevas imágenes. Por lo tanto el concepto juventud tiene que ver con el de categoría social al cual han abonado los estudiosos del siglo XVIII (a finales), de los siglos XIX y XX, categorías o conceptos que se refieren a este fenómeno, como puede ser la edad, por ejemplo.

Al respecto de que los jóvenes son vistos también por la edad... “el dato duro más usado para generar la pertenencia a uno u otro grupo es la edad, pero ella a nuestro juicio, no construye realidad y constituye sólo un referente de aproximación” (Duarte, 2002). La Encuesta Nacional de la Juventud (2000) en nuestro país y en nuestro estado (2005), se aplicó a personas desde los doce y hasta los veinte y nueve años de edad. Continuando con Duarte (2000), explica: “Estamos en presencia de una sociedad que se articula desde una perspectiva *adultocéntrica*. Es decir, se sitúa como potente y valioso a todo aquello que permita mantener la situación de privilegio que el mundo adulto vive³²⁷, respecto de los demás grupos sociales, los cuales son considerados como en preparación para la vida adulta (niños, niñas y jóvenes) o saliendo de (adultos mayores).

“La concepción misma de juventud está supeditada a un proceso histórico y sociocultural de las sociedades en su sistema creado de significaciones. Así, el concepto de juventud está siempre mediado por una definición institucional elaborada. Este significado ha sido usado además para delimitar la estratificación social, y por ello oímos hablar de “la juventud de hoy”, “de los jóvenes y los viejos”; es decir, la idea es utilizada para referirse a un grupo social determinado”. (Cervantes, 2013 p. 43).

Mientras que el concepto de “joven” ha corrido también con la misma suerte y ha sido definido desde diversos ángulos, de tal manera que la ambigüedad es su principal característica. “El ser joven está centrado en dos conceptos clave: jóvenes y estilos de vida. Reguillo (1999: 367). Identifica dos posturas para analizar a los jóvenes. Por una parte, la que los entiende desde el punto de vista de “los incorporados” si se les ve como parte del sistema y la estructura social, o “los disidentes” si se les ve desde su no inclusión en las prácticas socialmente autorizadas. La autora señala que las clasificaciones fundadas «en las edades de vida, el momento de la mayoría de edad o, desde el discurso biólogo, las transformaciones corporales, evidentemente no poseen sino un valor indicativo y resultarían insuficientes para definir y entender los contextos de una historia social y cultural de la juventud” (Ob. Cit)

LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN Y SUS PRINCIPALES USUARIOS: LOS JÓVENES CIBERNÉTICOS.

Hoy por hoy las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) llegaron para quedarse, son millones los cibernautas que cotidianamente están conectados en la gran telaraña mundial que es la Web, mayoritariamente los usuarios son jóvenes.

“En este mundo moderno y posmoderno a la vez, compartimos un planeta donde las fronteras se han borrado, una aldea planetaria a un tiempo paradójicamente alejada y asimétrica en muchos sentidos; un

³²⁷ Con la noción de *mundo adulto*, no estamos haciendo referencia a todos homogéneos, sino que queremos significar conjuntos heterogéneos y diversos, pero que en el ámbito de este análisis los referimos a la imagen más fuerte con que ellos se presentaron presentados, en las relaciones sociales establecidas en la comunidad escolar y que creemos también, pueden extenderse a otros espacios sociales. Vale decir, el mundo adulto aparece como dominante y cautelador de la formación-preparación de niños y niñas para su vida futura, el mundo joven, en tanto, aparece como obediente y dejándose formar, aunque a ratos también rechazando estas posiciones de sometimiento en que se encuentran. (Duarte, 2000).

mundo interconectado por el medio de masas por excelencia: la TV” (Sánchez, 2005, p.85). Si bien es cierto que la televisión ha logrado un alcance mundial, donde en tiempo real, -por diferencia de segundos-, se puede ver una imagen de un continente a otro, también es cierto que actualmente no solo es la televisión el único medio de masas, con el surgimiento de las nuevas tecnologías encontramos que estos inventos compiten también con la televisión, históricamente hablando, desde el teléfono, el fax, la radio, el cine, la televisión, el CD, la computadora, - y en está el desarrollo del *hardware* y el *software* -, junto con los microprocesadores³²⁸, la fibra óptica y la microcomprensión, la humanidad ha visto grandes avances tanto tecnología como en la ciencia y la cultura.

Internet es la mayor red de redes del planeta. Está esencialmente inserta y forma parte importante del proceso de revolución científico-técnica que se está produciendo en el mundo actual. “es un proceso de transformación universal y permanente de la estructura y de la dinámica de las fuerzas productivas de la vida del hombre” (Pérez, 2000).

“250 millones de personas adicionales se conectaron en línea en 2012. La República de Corea encabeza la clasificación de las TIC por tercer año consecutivo. A finales de 2013, 40% de la población mundial estará en línea. La banda ancha móvil es ahora más asequible que la banda ancha fija. Casi todo el mundo tiene ahora a su alcance un servicio móvil celular. 30% de los jóvenes en el mundo son "nativos digitales”. [En línea] (Disponible en: http://www.itu.int/net/pressoffice/press_releases/2013/41-es.aspx#.UwYuMCi52lY).

En nuestro país el Instituto Nacional de Geografía y Estadísticas (INEGI), plantea en una encuesta realizada en el año 2012, los siguientes datos: “La encuesta reporta 44.7 millones de personas que usaban una computadora; de los cuales dos de cada tres se agrupaba en el rango de 12 a 34 años de edad, y al caracterizar al total de usuarios por género, se observó una distribución cercana entre mujeres (49.0%) y hombres (51.0%). También permite identificar que las computadoras tienen uno o más usos, pero principalmente en actividades escolares (51.8% de los usuarios), le siguen las vinculadas con actividades de comunicación (49.3%); las de entretenimiento (39.5%) y las laborales (30.2%)” [En línea] (Disponible en: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/temas/Sociodem/notatinf212.asp>). Cabe resaltar que en abril de 2012, el 40 por ciento de la población de México, de seis años o más, se declaró usuaria de Internet. El 76 por ciento de los cibernautas mexicanos tienen menos de 35 años. El 26 por ciento de los hogares del país cuenta con una conexión a Internet.

Siendo Internet un fenómeno mundial y siendo los usuarios mayoritariamente jóvenes se hace necesario su estudio, sin embargo todavía no está lo suficientemente analizado en el ámbito académico, aún así cabe resaltar que los medios de comunicación se han encargado de cubrir notas interesantes sobre lo que sucede en la *Web*, así como también lo que las compañías invierten en este rentable negocio. Coincido con Medina (2010) cuando señala que...

“La carencia de datos y estudios que trasciendan el gesto mercantil dificulta una reflexión sobre las tecnologías en su condición de extensiones y/o suplementos en la producción de significaciones en los procesos de apropiación juvenil. No obstante, la confluencia de distintos corpora da lugar a esbozar dimensiones de un campo de análisis escasamente abordado, pese a

³²⁸ Estos tres inventos clave: los microprocesadores, el envío de datos, voz e imágenes a través de la fibra óptica y la comprensión y decodificación de los mensajes, han invadido campos que antes eran exclusivos del ámbito educativo, son productos de la tecnología moderna.

su masiva presencia en la condición juvenil urbana”

Los jóvenes en la Web se conectan para investigar contenidos escolares, para estar en la redes sociales chateando con los amigos, también para el ocio y entretenimiento como bajar música, y películas, o practicar deportes digitales. “Cada mes once millones de personas en todo el mundo se conecta a un juego de Internet llamado World of Warcraft. Se trata de un “juego multi-jugador a gran escala”, en el que participa un número de jugadores tal que si formarían una nación, ésta sería más grande que Grecia, Bélgica. Suecia, y otros casi ciento cincuenta países” (Christakis y Fowler, p. 263. 2012).

En la conectividad que día con día viven los jóvenes cibernautas se comparten gustos de todo tipo, desde los deportivos, políticos, ambientales, hasta sexuales; los culturales, no son la excepción, dentro de este rubro existen diferentes géneros que se organizan en función de sus propios intereses, tales como gustos musicales, que puede ser por género, grupo, banda, o cantante, de cinéfilos, lo mismo aplican géneros, actores o actrices, de videojuegos, y demás diferentes tipos de aficiones.

Como una herramienta de apoyo en la comunicación para organizarse por temas se encuentran los blogs³²⁹, que son creados por personas que reciben la denominación de blogueros... “Los blogueros están convirtiendo en un deporte de alto riesgo la caza y recolección, el muestreo y la crítica que el resto de nosotros hacemos en línea... los blogueros son los milicianos dispuestos a la intervención inmediata en la revolución digital” (Jenkins Henry, p. 215. 2009).

También se encuentran las redes sociales como *Facebook*, *My Space*, *Metroflog*, *Hi5*, -entre otros- como se sabe, en estas redes se pueden habilitar diferentes herramientas como comunicación sincrónica: el *chat*³³⁰ y asincrónica: comentarios en el muro, así como comunicación pública: las publicaciones en el mismo “muro” o comunicación privada: *in box*, donde se envía un mensaje que solo el propietario de la cuenta puede leerlo, también se cuenta con una memoria grafica a través de una galería, ya que se pueden subir las fotografías que se deseen.

Sobre estadísticas de volumen de usuarios de *Facebook* y Redes Sociales en el mundo existe un análisis del volumen de usuarios de *Facebook* y otras redes sociales como *twitter*, *Tuenti*, *MySpace*, *Hi5*, *Netlog*, *Linketing*, *Orkut*, *Xing*, *Ning* o *Hyves* por ser las más populares. Basado en un estudio realizado en los países más representativos de los cinco continentes.

Datos estadísticos generales del estudio (Social Media): 20% de la población con acceso a Internet es miembro de una red social, al menos el 90% de los usuarios de Internet conoce hasta 4 redes sociales, 70% participa al menos en una red social y la herramienta más usada en los sitios de red social es el envío de mensajes personales.

Destacan las redes sociales más conocidas en el mundo... en general *Facebook* es la red social más conocida a nivel mundial, el 85% de los usuarios de Internet conocen *Facebook*, siendo además la más conocida en todos los países o regiones del mundo, siendo menos conocida en Asia con el 40% de los usuarios la conoce. Al contrario, en Sudamerica y Australia casi al 95% de los usuarios conoce *Facebook*. [En línea] (Disponible en: <http://www.rivassanti.net/notas-sobre-Las-Redes-Sociales/Estadisticas-de-volumen-de->

³²⁹ “Blog” es una abreviatura de “Web log” cuaderno de bitácora en la red. (Jenkins Henry, p. 215. 2009)

³³⁰ Los mensajes del *chat* o los SMS son, en realidad, una escritura “para ser oída”, una comunicación inmediata que se envía y se borra. Los jóvenes están “conversando con los dedos”. [En línea] (Disponible en: <http://www.radialistas.net/clip.php?id=1400261>)

usuarios-Facebook-y-Redes-Sociales.php).

Las redes sociales más conocidas después de Facebook son: MySpace - 75%, Twitter - 65 %, Hi5 – 30%, NetLog - 22%, Linkein - 20%, Orkut (Google) - 20%, Xing, Ning, y Hyves - 5%. Estos datos son medias a nivel mundial, lógicamente hay zonas o países en los que los usuarios conocen mejor unas redes u otras, es el caso de Xing que es mucho más conocida en Asia ha alcanzando una media de popularidad del 20% lo que está muy por encima de la media mundial. Otro caso a resaltar es el de Orkut que en sudamérica es conocido por el 90% de los usuarios de Internet. (Ob. Cit).

El lenguaje chat. [En línea] (Disponible en: <http://www.radialistas.net/clip.php?id=1400261>) Fecha de publicación: 04 de Febrero de 2008. Fecha de consulta: 26 de diciembre de 2013. (11:02)

OTAKU

Entendiéndose por su significado en el idioma japonés *Otaku* se emplea como

sinónimo de persona con aficiones obsesivas y se aplica a cualquier tema o campo, aunque sobre todo al *fandom*³³¹, en el caso específico del tema que nos ocupa es aficionado, fanático, enajenado a las caricaturas japonesas, en Japón es despectivo la utilización de este significado, sin embargo, en México es aceptado socialmente entre los jóvenes, lo dicen con orgullo o cierto prestigio, se toma como un aficionado a la cultura japonesa que gusta de leer historietas, lo que en japonés se le conoce como el “*manga*”, de ésta se deriva el “*anime*” que son las mismas historietas sólo que en dibujos animados que se proyectan a través de videos, (pueden verse en línea o en DVD), también son aficionados al *cosplay*, así como a la música pop o rock de grupos, bandas o cantantes japoneses, se le conoce como *jpop*, o *jrock*, la *j* es por japonés.

El uso contemporáneo de este término se originó en un ensayo en 1983 por Akio Nakamori en la revista “*Manga Burikko*”. Su negatividad deriva de la visión estereotipada de los *otakus* y de los reportes de los medios de comunicación sobre Tsutomu Miyazaki en 1989, conocido como “el Asesino Otaku”. [En línea] (Disponible en: <http://www.scotsman.com/news/world/japan-s-comic-book-nerds-are-proud-to-be-a-serious-economic-force-1-1110991>).

En el mundo del *manga* existe una variada tipología de estos... es habitual que los aficionados al *manga*, en lugar de usar clasificaciones por género, clasifiquen los *mangas* en función del segmento de población al que se dirigen: *kodo manga* dirigido a niños pequeños, *shonen manga* dirigido a chicos adolescentes, *shojo manga* dirigido a chicas adolescentes, *seinen manga* dirigido a hombres jóvenes y adultos, *josei manga* dirigido a mujeres jóvenes y adultas.

Existen diferentes tipos de *otakus*, los hay a los que se les conoce como “*Otakus Cosplayers*” o simplemente *cosplay*, etimológicamente del inglés *costume play*: interpretación de disfraces, consiste en disfrazarse de algún personaje (real o inspirado) de un *manga*, *anime*, película, libro, cómics, videojuego o incluso cantantes y grupos musicales e intentar interpretarlo en la medida de lo posible. Aquellos que siguen esta práctica son conocidos como *cosplayers*, siendo para ellos una de sus principales aficiones. Suelen participar en convenciones donde se organizan concursos de *cosplayers*, en las cuales realizan representaciones artísticas de sus mangas.

³³¹ *Fandom* dicese del conjunto de aficionados obsesivos a algún pasatiempo, persona o fenómeno en particular. El término *fandom* se asocia sobre todo con los aficionados a la ciencia ficción o a la literatura fantástica, así como a comunidades formadas en Internet que discuten temas relacionados con su afición.

Otakus Gamers y Videoplayers, son jóvenes que compiten en torneos de videojuegos, y *Otakus* que cantan en *karaoke jrock* (rock japonés), -entre otros- géneros musicales como el *jpop*.

ASPECTOS METODOLOGICOS

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

El interés fundamental de esta investigación fue explorar sobre ¿Como la socialización mediada por las Tecnologías de la Información de la Comunicación influyen en la conformación de los estilos de vida en los jóvenes?, es decir, ¿A partir de qué elementos se fundamenta la socialización y los estilos de vida de un joven en espacios mediados por la cibercultura? Se busco dar repuesta desde el análisis antropológico a través del trabajo empírico.

HIPÓTESIS

La hipótesis que guío la investigación consistió en que la socialización de los jóvenes se ha transformado a partir de sus interacciones con nuevos esquemas, esto es, a partir del proceso de adaptación al uso de las TIC y que éstas en la conformación de sus estilos de vida tienen una marcada influencia.

SUJETOS DE LA INVESTIGACIÓN

En la definición de los sujetos de estudio, inicialmente creí que se podría abordar a jóvenes de un rango de edad determinada, sin embargo, al adentrarme al estudio de campo, me di cuenta que dicha clasificación cronológica no era pertinente toda vez que las interacciones de los jóvenes con la Internet y entre los jóvenes a través de ésta estaba siendo mediada por la edad, de tal suerte que un solo rango por edad es limitar la investigación, ya que ésta es un trabajo exploratorio y descriptivo, decidí entonces, retomar estos rangos diferentes de edades y los definí por grupos de jóvenes, cuyas edades oscilan entre los 12 y 29 años, quedando cada rango de edad, de la siguiente manera: de 12 a 15 años, de 16 a 19, de 20 a 25 y de 26 a 29.

Dicha clasificación de rangos de edad se dio en virtud de que los jóvenes utilizan las TIC de manera diferenciada. Otra característica que delimito a los sujetos de estudio fue la estratificación económica, siendo de estrato medio y medio alto los que se analizaron, ya que se pudo observar que los jóvenes que adquieren más independencia económica emplean de manera más libre las TIC.

Son jóvenes universitarios que asisten a cibercafés, así como a convenciones. La periodicidad empleada fue de febrero de 2012 a febrero de 2013. La observación etnográfica no participante se llevo a cabo en dos cyber cafés ubicados, en el sur de la ciudad de Guadalajara así como en convenciones. Durante ese tiempo se realizo etnografía virtualizada en *blogs* y *páginas web* así como en videos de *anime*, de igual manera se realizaron entrevistas semiestructuradas.

METODOLOGÍA

Dentro de la metodología existen dos tipos diferentes, a decir de Hernández Roberto, Fernández Carlos y Baptista Pilar. (2011)... “En términos generales, los dos enfoques (cuantitativo y cualitativo) utilizan cinco fases similares y relacionadas entre sí (Grinnell, citado por Hernández, et al): a) Llevan a cabo observación y evaluación de fenómenos. b) Establecen suposiciones o ideas como consecuencia de la observación y evaluación realizadas. c) Prueban y demuestran el grado en que las suposiciones o ideas tienen fundamento. d) Revisan tales suposiciones o ideas sobre la base de las pruebas o del análisis. e) Proponen nuevas

observaciones y evaluaciones para esclarecer, modificar, cimentar y/o fundamentar las suposiciones e ideas; o incluso para generar otras”.

La metodología que se planteo en el presente trabajo es la cualitativa, no pretendo utilizar la metodología cuantitativa ya que ésta busca repeticiones, la estadística, la suma de una serie de repeticiones que luego se transforman en tendencias: lo que importa ya no es quién es parte de esta tendencia, sino que hay una tendencia... en cambio, en la cualitativa eso no sucede: siempre se habla más de sujetos concretos, de sujetos productores de lo que se esta observando. (Orozco, 2000, p. 39).

TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Las técnicas de investigación que se utilizaron son entrevistas semiestructuradas, observación etnográfica no participante y etnografía de la virtualidad, así como, la investigación documental.

ENTREVISTA

“La entrevista es una técnica que, entre muchas otras, viene a satisfacer los requerimientos de interacción personal que la civilización ha originado (Acevedo y López, 2000, p.8). Etimológicamente la palabra deriva del francés “entrevoir” la cual significa “verse uno al otro”. Aunque su uso remoto fue sólo con fines periodísticos, actualmente existen diferentes tipos de entrevistas, entre los cuales destaca la entrevista de admisión o selección, la de evaluación, la de consejo, la de salida, y la de confrontación. “Según el tipo de conducción con que se lleven a cabo las entrevistas, las podemos clasificar en: planificada, semi-libre y libre. Sin embargo, de acuerdo con los motivos del entrevistador y con los fines que se persigan, se puede escoger un modo de conducción único o combinarse dentro del desarrollo se una entrevista (Ob. Cit, pp.28-29)”.

“La entrevista cualitativa se encuentra a medio camino entre la conversación cotidiana y la entrevista formal. Se trata de una conversación con un alto grado de institucionalización y artificiosidad, debido a que su fin o intencionalidad planeada determina el curso de la interacción en términos de un objetivo externamente prefijado” (Sierra, 1998, p. 296).

En metodología cualitativa, la técnica de entrevista puede ser entrevista de historia de vida, donde se reconstruyen acciones pasadas, también conocida por algunos metodologos como historia oral, la otra entrevista es la denominada como entrevista en profundidad, ésta es especialmente útil en la investigación de los sistemas de normas y valores, el análisis de las creencias individualizadas, el conocimiento de los códigos de expresión, la captación de imágenes y representaciones, así como, la cristalización de ideologías. También es de gran utilidad en el trabajo de campo la entrevista y el grupo de discusión, aquí se entrelaza una triangulación metodológica³³², se encuentra también la entrevista abierta, la cual es un relato de historias diversas que refuerzan un orden de la vida, del pensamiento, de las posiciones sociales, las pertenencias (Ob Cit p.310) y finalmente entre la entrevista abierta y la cerrada tenemos la entrevista semiabierta o semiestructurada la cual se da bajo una guía con preguntas previamente analizadas que se formulan en el dialogo dajando abierta la posibilidad de extenderse en la temática abordada o salirse del

³³² La Triangulación Metodológica.- Se refiere al uso de diferentes métodos para estudiar un mismo problema. Puede hacerse en el diseño o en la recolección de datos, existen dos tipos, triangulación intra-métodos e inter-métodos. La triangulación intra-métodos es la combinación de dos o más técnicas de recolección de datos. Por otra parte, la triangulación inter-métodos es la combinación de métodos diferentes para abordar la misma clase de fenómenos. El sustento de esta estrategia es que los vacíos de un método constituyen las fortalezas del otro y con esta combinación, los investigadores obtienen lo mejor de cada cual.

guión. Para el caso de las entrevistas semiestructuradas, éstas se realizaron tanto presenciales como virtuales, a través de videollamadas por skype.

OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA

Una de las técnicas de investigación de la metodología cualitativa es la observación etnográfica, el método etnográfico es quizás el más antiquísimo, ya los filósofos griegos de la edad antigua, observaban los fenómenos sociales y hacían descripciones de lo que veían, retrataron a la sociedad y culturas de su época, sin embargo para el mundo académico actual es “Boas quien estableció el paradigma del trabajo de campo para la antropología académica estadounidense” (Wallece, citado por Reeves, 2002, p. 207).

Etimológicamente, el término etnografía significa la descripción (grafé) del estilo de vida de un grupo de personas habituadas a vivir juntas (ethnos). El ethnos es la unidad de análisis para el etnógrafo, y puede ser desde una nación, hasta un grupo humano pequeño.

“En la sociedad moderna, una familia, una institución educativa, una aula de clase, una fabrica, una empresa, un hospital, una cárcel, son unidades sociales... también aquellos grupos sociales que, aunque no estén asociados o integrados, comparten o se guían por formas de vida y situación que los hacen semejantes como los alcohólicos, homosexuales, las meretrices, etcétera” (Martínez, 1998, p.30)

“La etnografía tiene una vocación del otro, lo busca, lo sigue, lo contempla. Su asombro se resuelve muchas veces en la racionalidad de los propios referentes, pero también hace estallar la certidumbre y alerta la imaginación” (Galindo, 1998, p. 347). Es aquí, en esta parte del proceso de trabajo de campo, donde el investigador desarrolla sus habilidades convirtiéndose en un instrumento de la misma investigación, en palabras de Reeves, (2002, p. 208)...

“El etnógrafo debe volverse parte de la situación en estudio para poder sentir lo que sienten las personas que se encuentran en esa situación... la observación participante le quita a uno la energía emocional...”

La observación etnográfica se puede presentar de dos diferentes tipos, la participante y la no participante. En la observación etnográfica participativa o participante, el investigador debe de “involucrarse”, o “filtrarse”...

“El investigador vive lo más que puede con las personas o grupos que desea investigar, compartiendo sus usos, costumbres, estilo y modalidades de vida... el investigador debe de ser aceptado en la medida en que sea percibido como “una buena persona”, franca, honesta, inofensiva y digna de confianza” (Martínez, 1998, p. 63)

Sea de cualquiera de las dos formas de observar, en el transcurso de la investigación, el investigador vive, un proceso complejo, en esta etapa en particular, -me refiero al trabajo de campo-, se da una especie de “desdoblamiento”, donde el científico social deja de ser el y se convierte en el otro a fin de poder lograr una profunda comprensión de sus sujetos de estudio.

“El etnógrafo que se sumerge en la realidades de otras personas, después nunca vuelve a ser exactamente el mismo. La inmersión total crea una especie de desorientación -shock

cultural- que surge de la necesidad de identificarse con el proceso en estudio y al mismo tiempo permanecer distante” (Ídem).

Algunos metodólogos (Pelto 1970, Wolcott 1975) explican la importancia de complementar la observación con una serie de herramientas para auxiliarse en la recolección de datos, cuya finalidad es hacer un análisis comparativo entre lo que se obtuvo de la observación, - que se encuentra registrado en las notas de campo - y lo que se puede obtener, por ejemplo, a través de entrevistas, recolección de biografías, aplicación de cuestionarios, - entre otras -, técnicas.

Como es sabido, no basta sólo con observar, la sola intención de ir y anotar todo lo que se ve no es conveniente a la investigación, para que realmente sea útil el tiempo y la energía empleada, se debe de contar con categorías de comportamiento ha estudiar, como registrar sus observaciones y como comparar resultados.

Una característica o cualidad de un etnógrafo es la adaptabilidad, en virtud de que no se puede predecir todo lo que puede ocurrir en el trabajo de campo, es decir, las categorías de comportamiento pueden cambiar, ante lo inesperado, el etnógrafo debe de tener la mirada aguda y sobre todo adaptable.

ETNOGRAFÍA DE LA VIRTUALIDAD

La etnografía virtualizada se realizó a través de observación y análisis de contenido de blogs, páginas webs y redes sociales. Esta técnica es sumamente novedosa. “El interés por la etnografía virtual o en línea surge cuando el objetivo es no sólo estudiar los usos de Internet, sino también las prácticas sociales en línea y de qué manera estas prácticas son significativas para la gente (Mason, Citado por Ardèvol Elisenda, Bertrán Marta, Callén, Blanca Pérez Carmen 2003). Cabe hacer mención del fenómeno de la virtualidad...

“La virtualidad es una abstracción de la realidad que logra la representación de las relaciones de los objetos en forma digital a través de modelos. La virtualidad es de dos tipos: activa y latente, únicamente se activa cuando se impulsa la búsqueda y se actúa como enunciador de los mensajes que fueron recibidos por los sujetos que integran una comunidad de usuarios que con el mismo objetivo se reúnen en un ambiente virtual, desde donde interactúan si así lo desean, esto significa que la interacción depende del deseo de los participantes. (Hernández Sara y Hernández Miguel, 2009).

CONSIDERACIONES EMPIRICAS

En la ciudad de Guadalajara, México, se realizan 14 convenciones al año donde se dan cita jóvenes Otakus. En México, a nivel nacional en casi todos los estados de la república se llevan a cabo estas convenciones, donde se puede encontrar concursos de Otakus Cosplayers que realizan representaciones artísticas de sus mangas-. A nivel mundial la “madre” de todas las convenciones se encuentra, por supuesto en Japón, me refiero a la Comiket, esta convención se realiza dos veces al año (En verano e invierno) y en cada edición tienen más de 500,000 asistentes. Después de este gigantesco monstruo tenemos varias alrededor del mundo que son notables y dignas de un lugar en la lista” [En línea] (Disponible en: <http://www.retornoanime.com/otaku-101-cuales-son-las-convenciones-de-anime-mas-grandes-del-mundo/>). Desatan después de la Comiket, la Japan Expo en Francia, que en el año 2012 reunió 208,000 aficionados, sigue en tercer sitio, Salón del Manga en Barcelona con 112,000, posteriormente, Tokio Anime Fair con 98,000 en Japón, después la Anime Festival Asia 95,000 en Singapur, le sigue Anime Expo Estados Unidos con 49,500. (Ob. Cit).

A diferencia de culturas juveniles como los skates, darks, punks, -entre otros-, los Otakus no son una cultura juvenil ya que existen familias completas que disfrutan de ser Otakus, como ser cosplayer, por ejemplo, es decir, no son sólo jóvenes los que tienen afición por la cultura japonesa, el anime, y el manga, o los videojuegos.

Una de las prácticas recurrentes en los grupos de jóvenes que frecuentan las convenciones son las presentaciones de coreografías auxiliadas por el *karaoke*



Miku Hatsune - VOCALOID

Related entries: Musica, Noticias, Vocaloid

Tags: Miku Hatsune, Musica, Noticias, Vocaloid

Miku Hatsune - VOCALOID En realidad son 2 términos completamente diferentes Vocaloid: Es un software para la edición de música, que además permite crear voz a partir de una letra y una melodía este software ya va por la versión 2 y es de lo mejor para crear canciones muy al tipo anime. Miku Hatsune: La compañía de Voicaloid (Yamaha) pensó en una forma de marquetear su producto por lo que idearon tener un personaje para que el publico pueda identificarse y además darle la característica de que cante las canciones que van creándose. Es con este concepto que se creó a Miku Hatsune la bien llamada primera ídolo virtual, muy a lo Sharon Apple de macross plus. [En línea] (Disponible en: <http://anime.com/blog/> Miku Hatsune - VOCALOID ©2008 Anime Blog | Designed by: Elegant Wordpress Themes).



Contrario a la creencia de que los *otakus* son una cultura juvenil se puede observar en las convenciones, en los *blogs*, en los sitios *Web*, en los *otakus-cafés*, que no solo los jóvenes son aficionados al *manga*, al *anime*, al *cosplay* y a los videojuegos...



DE MARIO BROSS A KERORO

Lo que para los japoneses es el *manga*, para los estadounidenses es el *comic* y para nosotros las historietas. Existe una fuerte industria que obtiene ganancias millonarias de la creación de caricaturas, éstas se publican en revistas que salen a la venta cada semana y las series impresas se convierten en dibujos con animación, algunos personajes se hacen películas y/o videojuegos.

No es novedad que el “Niño Dios” trae en navidad las consolas más novedosas del mercado junto con los videojuegos más recientes, o que se estrene una película en primavera o en las vacaciones de verano. Lo cierto es que los niños de los 70’s crecieron con series como Candy, Heidi o Remy, después llegaría Mario Bross, Naruto, Goku y Dragon Ball Z, con las respectivas generaciones de Pokémon y sus más de 600 personajes. Los jóvenes tienen la afición desarrollada desde la niñez, entre mangas, animes y videojuegos disfrutaban de visitar convenciones, de hacer nuevos amigos o de relacionarse con chicas y chicos en el ciber espacio, que tienen gustos en común.

Su primer amor fueron los videojuegos...

“Desde niño veía ya series japonesas como “Astro Boy”. Desde chiquito mi primer afición fueron los videojuegos, jugaba atari, tengo todas las consolas que han salido, después fue el anime, el *cosplay* y algunas veces jugué también los juegos de rol, ganaba cartas, mi juego favorito fue el de calabozos y dragones”

Entrevista No 1.

“Empezó cuando tenía 5 años de edad, estamos hablando de 1976, vivía en casa de mis bisabuelos, no tenían mucha energía y me daban a leer mangas, las aventuras de sombrita, la espada de tritón, Astro Boy, Monstruos del Espacio, me llamaban más la atención que Tom y Jerry porque eran más violentas, más llamativas, me empezaron a fascinar”

Entrevista No 2

El entrevistado No 1 es un ejemplo de lo que es ser todo un *otaku* ya que se inicia a temprana edad como *videoplayer*, su segunda afición fue el manga y el anime, pasando por ser “*rolero*” y después se adentra en el mundo del *cosplay*...

Comencé en el año de 1996, llevo 13 años como *cosplayer* desde que estudiaba en la secundaria y mi anime favorito era Dragon Ball, mi primer *cosplay* fue un personaje de Pokemon, mi primer concurso fue con el *cosplay* de Matrix, la primera vez que gane un concurso

en una convención fue un tercer lugar, participando con un grupo de cosplayers, con juego de peladas King of Fighters.

Los motivos de ser cosplayer pueden variar desde que los hace sentir bien, o lo hacen para ver que se siente o como método de “relajación”, como lo explico el sujeto No 1...

“El *cosplay* me gusta porque me salgo del estrés del trabajo”

Entrevista No 1.

“Uno va creciendo con lo que uno ve, en ese entonces estaba una caricatura que se llamo el “Escuadrón del Arcoiris” recuerdo que mi bisabuela me hizo un traje, un casco de hielo seco, con una capa, esa fue una de las primeras ambiciones ser héroe”

Entrevista No 2.

Como se puede observar el entrevistado No 2 explica que en su niñez tenía el gusto por un personaje de una caricatura y que su bisabuela le hizo su primer disfraz, a partir de ese suceso desarrolla una de sus primeras ambiciones: ser héroe.



Actualmente el personaje que representa es Kaiosama Iwa³³³ mismo que recibe el nombre de su cuenta en Facebook.

EL ANIME Y EL COSPLAY COMO “CUPIDOS” EN EL MERCADO MATROMINIAL.

Las convenciones, el ciber espacio y la afición por los personajes y el gusto por las series japonesas llevan a los *otakus* a idealizar relaciones, siendo el *anime* y el *cosplay* un facilitador en el mercado matrimonial. Tuve la suerte de documentar la primer boda *cosplay* en el mundo. Dos jóvenes universitarios que se conocieron en una convención.

Al respecto de su relación el entrevistado comenta:

“El *cosplay* es una cosa que mi esposa y yo tenemos en común, podemos divertirnos, estar juntos, además la conocí en una convención de animación en el 2004, yo era el presidente de un club de anime”

³³³ El Gran Kaio (Gran Rey del mundo), llamado Gran Kaiō-sama en la versión latinoamericana, es el Kaio de mayor importancia del otro mundo y se encarga de vigilar a los demás Kaiō. Su apariencia es la de un anciano con una barba larga y muy canosa, remarcada por unas gafas oscuras que nunca se quita en la serie. Cuenta con su propio planeta, el Planeta del Dai Kaio, Su gravedad era 10 veces mayor a la del planeta Tierra. [En línea] (Disponible en: http://es.dragonball.wikia.com/wiki/Gran_Kaio)

Entrevista No 1.



Los personajes Ichigo y Rukia de la serie Bleach, ellos tienen como cosplayers dos páginas en Facebook: IchiRuki GDL y la de IchiRuki GDL Cosplay y festival Ichiruki (oficial).

En ella se encuentran contactos en su mayoría cosplayers, y fotos de los mimos en convenciones y concursos, se puede leer una invitación, en la que anuncian el concurso de cosplayers: “Copa Cosplay Pacífico 2014”...

“chirukistas y amantes del cosplay de guadalajara y tepic los invitamos a acompañarnos en el tour de la copa cosplay pacífico que estamos organizado, es un gran evento que vale mucho la pena ir a disfrutarlo una fiesta llena de cosplay, diversion y playa informes en el evento o aquí con nosotros”.

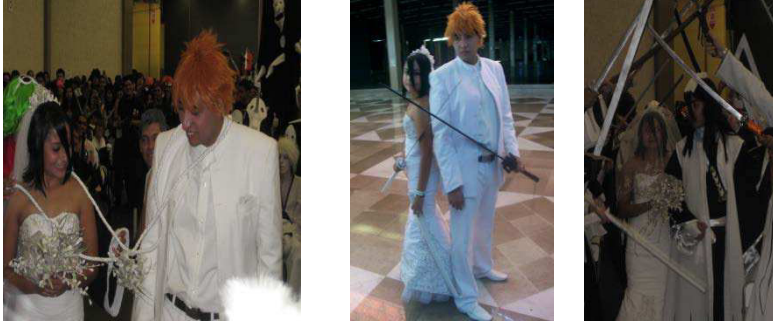
El entrevistado le pide matrimonio a su novia en una convención, en pleno concurso cosplay...

Nuestro noviazgo ya iba alrededor de 6 años, nos gustaba mucho la serie de Bleach, ella se vestía de Rukia, yo de Ichigo, y pense en hacer algo diferente, pedirle matrimonio en un concurso de cosplay, le di el anillo en plena actuación de cosplay y ella se soltó llorando, de la emoción, fue algo que no se lo esperaba y fue inolvidable, algo bonito, lloro de alegría, fue algo también especial. Nos marco a los mexicanos, demostramos que también podemos hacer cosas diferentes.

RUKIA... ¿ACEPTAS POR ESPOSO A ICHIGO?

“Sobre la boda cosplay, fue algo especial, invitamos a los amigos que tenemos en el medio, otakus, cosplayers, invitamos a un grupal cosplay de la serie Bleach, ella se cosplayo de Rukia y yo de Ichigo, villanos y héroes, ha sido el grupal cosplay más grande en México fuimos 63 personajes, pero sin repetir uno solo, todos de la misma serie.

Entrevista No 1.



Entreviste una segunda pareja que también comparten el gusto de ser *otakus* y ese gusto es lo que los unió en matrimonio. Explica como es que se hizo *cosplayer* y como lo comparte con su esposa...

“Hasta que conocí a mi esposa hice mi primer cosplay, hasta los 37 años, es divertido, es interesante ver como la gente reconoce el personaje y sobre todo te reconoce a ti en el. Mi primer cosplay fue Azuma de la serie de Naruto, es un maestro Ninja, es barbón y tiene una barba de candado, mi esposa me sugirió que hiciera ese personaje porque me dejaba el bigote”

Entrevista No 2.

En el ciber espacio se puede observar también como es que los jóvenes socializan e interactúan, una de las practicas más recurrentes es la apertura de blogs, las páginas Web y las redes sociales, mayoritariamente en facebook...

“Diseñadora gráfica, amante del anime, manga, cultura japonesa y cine que reside en la surrealista ciudad de México. Mi gusto por Japón se complementa con el cine y los videojuegos, si es de terror o acción mejor. Mi iPod esta lleno de Jrock y Jpop y desde que fuí a Japón y recorrí Shibuya conocí lo que era el cielo al probar un Ramen original. Mis debrayes sobre anime, diseño, la vida, o simplemente la vida diaria de esta marmota los pueden seguir en @marmot”

En la presentación queda claro el perfil, desde el titulo que se denomina “Anime”, y los datos que proporciona su autora: “amante del anime, manga, cultura japonesa”. Cuenta con varias secciones tales como “home” que se integra por concursos, experiencias, cosplay del día, *japonizate*, D. O. M (Desorden Obsesivo Musical). Otra sección es “Anime” que se divide en “*doramas*³³⁴”, temporadas, *manga* y películas. Una sección más es la que se refiere a “Eventos” y trata sobre todo de exposiciones y convenciones; no podía faltar la sección de videojuegos y la de *gadgets*³³⁵

Es también un negocio ya que incluye patrocinadores como la navaja suiza, una aerolínea, ya que cuenta con 208 suscriptores en YouTube, 2,803 seguidores en Twitter y 81, 437 fans en Facebook.

Continúa la invitación...

³³⁴ *Dorama* es una categoría de animes.

³³⁵ *Gadget* es una jerga tecnológica reciente que se refiere, genéricamente, a un dispositivo que tiene un propósito y una función específica, práctica y útil en lo cotidiano. Son comúnmente llamados *gadgets* a los dispositivos electrónicos portátiles como PDAs, móviles, smartphones, reproductores mp3, entre otros. En otras palabras, es una jerga electrónica.

“Bienvenidos *otakus, frikis, gamers*, amantes de Japón, etc. Nos gusta el anime y el manga, nos apasiona el Jpop y el Jrock, y todo lo que tenga que ver con Japón. Tenemos noticias, trailers, PV, pero también notas curiosas, debrayes, quejas entre muchas otras cosas. ¡Únete a la comunidad Retornera!”

Se asume como un medio digital de información dedicado a promover y divulgar la cultura, la animación (anime), música e historietas japonesas (manga), para los fans de México y Latinoamérica por medio de noticias, análisis, podcasts y videopodcasts, cuenta con especialistas en jpop y jrock.

CONCLUSIONES

Se respondió la pregunta de investigación y se corroboró la hipótesis de que las tecnologías de la información y la comunicación es la herramienta por excelencia para la socialización juvenil, la conectividad en Internet les permite saber y conocer lo que sucede con sus series favoritas, cantantes, eventos, les da la oportunidad de estar conectados entre amigos cercanos y distantes, de organizar clubs de aficionados en los mismo gustos, al mismo manga, -por ejemplo-, y esta socialización da por resultado una metamorfosis en los usuarios, mayoritariamente jóvenes, que se identifican con sus personajes, si son héroes, fuertes, tienen poderes, vencen las adversidades o si son sexys y populares.

La influencia de los animes, los mangas, los videojuegos, el jpop y jrock, y el cosplay es notoria en los entrevistados, desde la niñez sueñan con sus ídolos, identificándose con ellos, disfrazándose como ellos, llegan a la edad adulta como los Pokemon... “evolucionados”, más maduros, conocedores y exigentes, refinados en sus gustos, con todo un bagaje del mundo japonés, - con todo lo que ello implica... sus costumbres ancestrales, sus valores y códigos de honor de los Ninja, -por ejemplo- donde mayoritariamente las series de combates entre héroes japoneses desencadenan una serie de valores.

Analizando algunas otras series, no solo transmiten valores, y cambian actitudes, crean también costumbres diferentes a las nuestras; en algunos casos se da una hibridación o mezcla-fusión entre ambas culturas: la japonesa y la mexicana, adaptando el ritual religioso de casarse a lo otaku, a lo cosplay.

En el proceso de transculturalización que trae consigo la globalización se detecta una resistencia hacia lo global desde lo local, como el hecho de querer casarse en una boda otaku-cosplay con el orgullo de ser los primeros mexicanos en demostrarle al mundo que los mexicanos también pueden trascender.

La socialización mediada por las TIC ayuda a definir los estilos de vida de los cibernautas y a su vez los estilos de vida ayudan a definir la identidad, - tanto individual como social-, que se reflejan en los consumos culturales de los jóvenes universitarios.

REFERENCIAS

- Acevedo Alejandro y López Alba. (2000). Limusa Noriega Editores. México.
- Ardevól Elisenda, Bertrán Marta, Callén, Blanca Pérez Carmen en Revista Athenea Digital, núm. 3: 72-92 (primavera 2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. Universitat Oberta de Catalunya. España.
- Christakis Nicholas y Fowler James. (2012) Conectados. Taurus. México.
- Cervantes Mario. (2013). Jóvenes y Derechos conectivos a las Tecnologías de la Información en Esmeralda Correa, Mario Cervantes, Felipe Álvarez y Héctor Macías (Coords) Derechos humanos: jóvenes, comunicación, cultura y

- participación social. Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco y Universidad Autónoma de Baja California. México.
- Dragón Ball. [En línea] (Disponible en: http://es.dragonball.wikia.com/wiki/Gran_Kaio). Fecha de consulta: 20 de febrero de 2014. (21:08).
- Duarte Klaudio. Discursos de resistencias juveniles en sociedades adultocentricas. Lapetus. Chile.
- Encuesta Nacional de la Juventud. (2000). Instituto mexicano de la Juventud. México.
- Estadísticas de volumen de usuarios de Facebook y Redes Sociales en el mundo. [En línea] (Disponible en: <http://www.rivassanti.net/notas-sobre-Las-Redes-Sociales/Estadisticas-de-volumen-de-usuarios-Facebook-y-Redes-Sociales.php>). Fecha de consulta: 20 de febrero de 2012. (12:00).
- Galindo Jesús. (1998). Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido en Jesús Galindo (Coord). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. Pearson. México.
- Hernández Roberto, Fernández Carlos y Baptista Pilar. (2011) Metodología de la Investigación. Mac Graw Hill. México.
- Hernández Sara y Hernández Miguel. Etnografía de la Virtualidad. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Jóvenes Universitarios en Guadalajara, Jalisco, México. 1, 2 y 3 de abril de 2009. En la mesa Temática: Jóvenes, comunicación y cultura.
- Hine, C. (2000) Virtual ethnography. London: Sage.
- Japan's comic-bokk Neris are profd. To be a serious economic force. [En línea] (Disponible en: <http://www.scotsman.com/news/world/japan-s-comic-book-nerds-are-proud-to-be-a-serious-economic-force-1-1110991>). Fecha de consulta: 20 de febrero de 2014. (13:14).
- Jenkins Henry. (2009). Fans, blogueros y videojuegos. La cultura de la colaboración. Paidós. España.
- Mason, B. (1999) "Issues in Virtual Ethnography" en Buckner, K, ed. *Ethnographic Studies in Real an Virtual Environments: Inhabited Information Spaces and Connected Communities*. Proceedings of Espirit i3 Workshop on Ethnographic Studies. Edinburgh: Queen Margaret College.
- Medina Gabriel. (2010). Tecnologías y subjetividades juveniles en Rossana Reguillo Los jóvenes en México. Fondo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica. México.
- Orozco Guillermo. (2000). La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa. Universidad Nacional de la Plata. México.
- Pelto P. (1970). *Antropological Research, the Structure of Inquiry*. Harper & Row. Nueva York
- Pérez Ramón. (2000). Internet "La Realidad". RA-MA. España.
- Reeves Peggy. (2002). "El paradigma etnográfico" en Denman y Armando (Comp). *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. El Colegio de Sonora-Universidad de Guadalajara. México.
- Retorno Anime. [En línea] (Disponible en: <http://www.retornoanime.com/otaku-101-cuales-son-las-convenciones-de-anime-mas-grandes-del-mundo/>).
- Sánchez Gabriel. (2005). Usos y abusos de las nuevas tecnologías en el posgrado. Su impacto en la academia en González, Cabral y Navarro (Comps). *Aprendizaje y tecnología. Razones y acciones*. Universidad de Guadalajara. México.

Sierra Francisco (1998). "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social" en *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. Jesús Galindo (Coord). Pearson Addison Wesley. México.

UIT Comprometida para conectar al mundo. La UIT publica las cifras técnicas y clasificaciones mundiales más recientes. [En línea] (Disponible en: http://www.itu.int/net/pressoffice/press_releases/2013/41es.aspx#.UwYuMCi52IY).

Urteaga Maritza. (2010). Diplomado Mundos Juveniles. Universidad Nacional Autónoma de México. Seminario de Investigación en Juventud. Algunas reflexiones en torno a la adolescencia, la juventud y las juventudes. Documentos de cierre-discusión del Módulo 1: La constitución de lo juvenil: la historia y el concepto. México.

Usuarios de Internet en México. [En línea] (Disponible en: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/temas/Sociodem/notatinf212.asp>). Fecha de consulta: 20 de Febrero de 2014. (10:28).

Wolcott H. (1975). "Criteria for an Ethnographic Approach to Research in Schools" *Human Organization*, Vol 34. USA.

Actividades recreativas en jóvenes rurales de Colima: un acercamiento a partir de su vida cotidiana

Ana Laura Arreola Hernández

chica_laura_ana@hotmail.com

Aideé Consuelo Arellano Ceballos

aidee@ucol.mx

Facultad de Letras y Comunicación de la Universidad de Colima

Resumen

Los estudios contemporáneos sobre juventud dan cuenta de las problemáticas que principalmente en América Latina enfrenta este grupo social como: elevadas tasas de migración, problemas o trastornos alimenticios, baja calidad educativa, ausencias de espacios de recreación, influencia inadecuada de medios masivos de comunicación, incremento de adicciones, aumento de enfermedades de transmisión sexual y un alto número de problemáticas relacionadas con la cultura alimenticia y de la actividad física (Lemos, 1996).

En este trabajo reflexionamos respecto a qué pasa con los espacios de recreación para los jóvenes, específicamente ¿Cuáles son las actividades recreativas en jóvenes rurales de Colima? es decir, aquellas actividades que no son ni trabajo, ni tareas domésticas especiales, ni actividades escolares.

En la *Introducción* damos cuenta del ¿Por qué es importante el estudio de las actividades recreativas en jóvenes rurales? En su apartado metodológico explicamos ¿Cómo le hicimos para llevar a cabo el estudio? En los resultados exponemos ¿Cuáles son las actividades recreativas en jóvenes rurales de Colima? Y finalmente, en las conclusiones reflexionamos entorno a los hallazgos.

Palabras clave: Jóvenes rurales, recreación.

Introducción

¿Por qué es importante el estudio de las actividades recreativas en jóvenes rurales?

Sabemos que los jóvenes rurales son un grupo vulnerable que vive en contextos diferentes a los jóvenes urbanos. La ausencia de espacios recreativos es una problemática que se ve reflejada en los estudios contemporáneos de la juventud (Lemos, 1996), mientras que el disfrute del tiempo libre es uno de los derechos humanos incluidos en la Carta de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1948). La importancia de analizar las actividades recreativas en jóvenes rurales radica en la escasa información que se

tiene sobre este grupo. La juventud, claro que está presente en contextos rurales e indígenas; sin embargo, las experiencias de vida no son idénticas a las que experimentaría un joven en un contexto urbano-ciudadino.

De acuerdo con artículos publicados en Colima por el Centro Universitario de Investigación Social, relacionados con los jóvenes colimenses se sabe que los jóvenes son capital importante de estudio ya que conforman el futuro de los países, hoy día. Además en la actualidad mexicana se vive un momento histórico: hoy, la población entre 12 y 29 años representa la tercera parte de la población total del país (Encuesta Nacional de Juventud, 2010).

El interés por analizar las actividades recreativas de los jóvenes rurales de Colima surge a partir del acercamiento que se tuvo con ellos en una investigación más amplia que se realizó con jóvenes tanto rurales como urbanos. Los jóvenes rurales representan el 15% del total de jóvenes Colimenses (INEGI, 2010).

El presente trabajo se desprende del proyecto “Riesgo y vulnerabilidad en los jóvenes colimenses: un análisis cualitativo desde su vida cotidiana,” el cual buscó analizar las condiciones de riesgo y vulnerabilidad a la que se enfrentan los jóvenes colimenses en su vida cotidiana, con el fin de generar información útil que pueda contribuir a mejorar la calidad de vida de este grupo social, así como crear un sistema de indicadores y un marco referencial del riesgo en el contexto urbano y rural del estado de Colima. Lo que aquí presentamos corresponde a la información obtenida en seis de los diez municipios, mediante la observación y la entrevista semiestructurada. Específicamente respondemos a la pregunta *¿Cuál son las actividades recreativas de los jóvenes rurales de Colima?*

Los pioneros en realizar estudios respecto a jóvenes rurales colimenses fueron Guadalupe Chávez y Juan Carlos Daza Sanabria quienes en 2001 con su trabajo “Nextgeneration, configuración de cultura(s) juvenil(es) en contextos rurales” dan un acercamiento a este sector.

En el 2007, Aideé C. Arellano Ceballos realizó el proyecto de investigación titulado “Juventud rural: espejos de realidad social”, el cual por medio de la etnografía, buscó generar información directa y saber cuáles son los aspectos culturales, sociales y económicos que caracterizan la vida cotidiana de los jóvenes rurales del estado de Colima para identificar sus potencialidades y las dificultades que se les presentan para desarrollarse, los cuales, de acuerdo al INEGI (2005), representan el 16% de la población total juvenil en el Estado.

Entre los principales hallazgos destaca que la vida cotidiana de los jóvenes que viven en contextos rurales está caracterizada por actividades principalmente ligadas a la agricultura, la ganadería, la elaboración de ladrillo, la construcción y en viveros.

La problemática juvenil rural está representada por el desempleo, falta de espacios de recreación, embarazos a temprana edad, madres solteras, drogadicción, alcoholismo y pobreza.

Pero no todo es desesperanza, pues los jóvenes a pesar de estar en condiciones sociales, culturales y económicas no tan favorables para su desarrollo, dentro de sus expectativas de vida se encuentran: ayudar a su familia en lo económico, tener trabajo, estudiar para terminar una carrera, casarse, conformar una familia, quienes ya la tienen sacar adelante a sus hijos y lograr una mejor condición de vida.

Los dos estudios mencionados son el preámbulo para conocer la importancia y el contexto en que viven los jóvenes colimenses, específicamente los jóvenes rurales y aproximarnos a los retos que enfrentan para buscar estrategias y tomar las acciones pertinentes.

Comprensión teórica de actividades recreativas y jóvenes rurales

La primera definición que encontramos sobre **juventud** viene de la **Organización Panamericana de la Salud (año)**, la cual define como **joven** a las personas que se encuentran en el rango de edad de 15 a 24 años. Por otra parte, el Instituto Mexicano de la Juventud (2014) considera a una persona joven hasta los 29 años, por lo que consideramos como joven a los que se encuentran entre los 18 y 29 años.

La palabra *juventud*, también se trata de un concepto socio-históricamente construido (Sposito 2002). En segundo lugar, es un concepto relacional (Britto da Motta 2004), lo que implica analizarlo en relación con los otros grupos poblacionales, comprendiendo los juegos de poder que se dan entre ellos y cómo se definen unos a otros. Y finalmente, hay que considerar que es una categoría identitaria, es decir, que pasa necesariamente por la cuestión del autorreconocimiento y del reconocimiento del otro, por lo tanto implica alteridad (Sposito 2002).

Los jóvenes rurales enfrentan una nueva realidad que las que se experimentan en algunas regiones han traído como consecuencia que la dualidad campo-ciudad —que fue característica del debate en las ciencias sociales décadas atrás— ahora resulte una herramienta poco eficiente para dar cuenta de los intensos procesos de interrelación en los que participan actores de ambos lados, de tal forma que lo rural ya no debe entenderse únicamente a partir del predominio de actividades primarias, y tampoco el territorio urbano debe quedar limitado sólo al ámbito del desarrollo de las actividades industriales y de la transformación.

Es decir, ahora la relación del campo con otros espacios y con otros sectores se ha vuelto más compleja, mucho más que la antigua relación dicotómica.

El tiempo libre de elección, de hacer o no hacer, es un asunto estrictamente personal. Pretende ser utilizado para descansar, divertirse, desarrollarse (Dumazedier, 1964).

Se define como “recreación” a las actividades agradables en las cuales se participa durante el tiempo libre y que fomentan el uso positivo de éste para promover el desarrollo integral de las personas. Este desarrollo integral se alcanza por medio de experiencias significativas de educación no formal, el disfrute o el gozo por lo que se hace, la selección de actividades que agradan y la participación voluntaria en lo que se desea realizar (Salazar Salas, 2008, p.1).

El importante desarrollo del ocio ha hecho que sea considerado una subcategoría del concepto de recreación, durante la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI, ha diversificado este aspecto de la vida, hasta el punto que podemos hablar de distintos tipos de ocio, suficientemente distintos entre sí como para definirlos separadamente (Pieper, 1970):

- Ocio nocturno: Se trata de todo el ocio asociado a la noche y actividades que en ella se desarrollan: bares, discotecas, y demás lugares en los que la música y la bebida son los pilares centrales.
- Ocio espectáculo: Todo el ocio relacionado con los espectáculos, entre los que podemos distinguir los culturales (teatro, zarzuela, ópera, cine, danza, Música Instrumental) y los deportivos.

- Ocio deportivo: se refiere a la práctica de algún deporte en forma no profesional.
- Ocio alternativo: El ocio alternativo tiene dos vertientes, una que se refiere al ocio alternativo nocturno, que en la mayoría de los casos va dirigido a jóvenes desde los ayuntamientos o los gobiernos provinciales, para proporcionar una alternativa más sana a sus salidas nocturnas. Mientras que una nueva rama del ocio alternativo, se refiere a un tipo de ocio no convencional, no deportivo, y no de espectáculo, en la que el participante es actor principal. Éstetambién se conoce como ocio experiencial.
- Utilizando como criterio la participación de las personas en el ocio, podemos distinguir dos tipos:
 - Ocio activo: en el que el participante es receptor y emisor de estímulos.
 - Ocio pasivo: en el que el participante es únicamente receptor de estímulos.

En este sentido, entendemos por ocio activo aquel que nos implica actividad física y mental, mientras que el ocio pasivo sería aquel en el que asumimos el papel de espectador. La práctica del ocio activo y creativo contribuye al aumento de mayor satisfacción vital, entendida como bienestar físico, psicológico y social (Cuenca, 2007). Entre las dimensiones del ocio activo podemos encontrar actividades lúdicas, deportivas, ecológicas, formativas-creativas y festivas (Fernández y Delgado, 2009), las cuales permiten a los sujetos integrarse al movimiento consciente e inconsciente.

Estrategia metodológica

La estrategia para responder a nuestro(s) objetivo(s) es de corte cualitativo. Las técnicas utilizadas para abordar el tema de las actividades recreativas que realizan los jóvenes rurales se desprende, como ya lo señalamos, de una investigación más amplia denominada “Riesgo y vulnerabilidad en los jóvenes colimenses: un análisis cualitativo desde su vida cotidiana”. El estudio consideró el uso de las Redes Semánticas Naturales (RSN), la etnografía como estrategia metodológica para calificar los espacios y el contexto en el cual viven los jóvenes, y la entrevista para recolectar datos sobre las actividades que realizaban en su vida cotidiana.

Se realizaron dos entrevistas por municipio a jóvenes de entre 18 y 29 años. Las entrevistas se transcribieron y se sustrajo lo que refiere a sus actividades de recreación.

Características generales de los municipios rurales de Colima

Armería

Una referencia inmediata de Armería, es sin duda el nostálgico pueblo de Cuyutlán, donde el esfuerzo de los salineros y el balneario con sus playas de bellos atardeceres, son reconocidos en otras entidades de México e incluso fuera del país; este municipio, se encuentra ubicado al sur del estado de Colima, limitando con el Océano Pacífico a lo largo de 15.3 kilómetros de costa, encontramos la playa El Paraíso colindando con Tecomán. El panorama que encontramos en Armería es una mezcla de vegetación y zonas áridas, en el centro emerge un pequeño pueblo cuyos habitantes se dedican primordialmente al cultivo de limón y coco, mientras que el resto de la población se dedica al comercio.

Comala

El bien nombrado “pueblo mágico” se sitúa al Norte del Estado de Colima. Comala ofrece un panorama de casas tradicionales en su mayoría blancas, el centro del municipio es reconocido por su catedral y su famoso

“pan de Comala”. A los alrededores se ven los negocios de comida rodeando el jardín principal. Dentro de sus principales comunidades rurales nos encontramos con Suchitlán de Cofradía, una región de artesanos y campesinos cuya actividad principal radica en el cultivo del café. Destacan los “Artesanos de pueblo blanco” donde se fabrican muebles de madera decorados al óleo; las procesadoras de café y lácteos, así como la fabricación de materiales para construcción son muy apreciados en toda la región. En la parte central de Comala se cuenta con centros comerciales, tianguis, comercio ambulante y tiendas de abarrotes.

Coquimatlán

Situado en el centro del estado, colindando a 9 km con la capital, limita al Norte con Villa de Álvarez, al Sur con Armería y Tecomán, al Este con Colima, al Oeste con Manzanillo y al Noroeste con Minatitlán, su fundación se ubica en el año 1857, un 19 de julio. Es un municipio cuyas comunidades quedan apartadas del centro; Agua Zarca, Pueblo Juárez, La Sidra y La Parota son comunidades rurales que principalmente cuentan con ganado y extensiones de tierra para el cultivo. Coquimatlán se ubica en las cercanías del margen del Río Armería. Es en este afluente en donde se ubica un puente colgante que era utilizado en el temporal de lluvias para atravesarlo y arribar a la localidad.

Cuauhtémoc

Cuauhtémoc, es un municipio situado al noreste del estado de Colima, limitando en este punto con el Municipio de Tonila, Jalisco; al Este con el de Pihuamo, Jalisco.; al Sur y Sureste con el de Colima y al Oeste con los municipios de Comala y Villa de Álvarez. La cabecera municipal de Cuauhtémoc, se encuentra a 15 kilómetros de distancia de la capital del estado. Por otra parte en Cuauhtémoc se encuentra un centro cultural que funciona como Casa de la Cultura; ahí se imparten cursos y talleres sobre artes en general. El municipio de Cuauhtémoc ofrece pocas posibilidades de entretenimiento, sin embargo existen edificaciones antiguas de gran relevancia y belleza arquitectónica como la Hacienda de Chiapa, ubicada en la localidad del mismo nombre, así como el Rancho el Bolitario ubicado en Alcaraces y la Multa en Montitlán. En todas las comunidades existe por lo menos una cancha o espacios deportivos de usos múltiples.

Ixtlahuacán

Ixtlahuacán es un municipio que mantiene arraigadas sus tradiciones, los mojigangos de la región son prueba de ello. Limita con el municipio de Colima al norte; al este, con Tecomán; y al sur, con Michoacán.

Por el Municipio de Ixtlahuacán pasa una parte de la Sierra Madre del Sur. El principal afluente es el río Salado, algunos arroyos como El Tecualanal, el nacimiento de agua de la toma. El clima es cálido y durante el verano las lluvias se dispersan por el municipio.

Ixtlahuacán se encuentra comunicado por una carretera asfaltada que entronca con la de cuatro carriles Colima-Manzanillo. Existen caminos rurales de terracería que comunican a la cabecera con las localidades y a las mismas entre sí. La transportación urbana no existe. En lo que se refiere a vehículos de pasajeros, hay servicio de taxis que hacen su recorrido al cruce de Turla donde los vecinos de Ixtlahuacán interceptan las rutas Manzanillo-Colima, también hay camiones de servicio público que recorren las comunidades. Hay poca conectividad entre la capital del estado e Ixtlahuacán debido a que la carretera pese a ser asfaltada, es sinuosa, estrecha y con elevaciones; además, los camiones que conectan directamente a Ixtlahuacán con Colima, tienen sólo dos horarios (mañana y tarde), con lo cual Ixtlahuacán, junto con Minatitlán, son los municipios menos accesibles en el estado.

Minatitlán

Es un municipio perteneciente al estado de Colima. Minatitlán se localiza a 55 km de Colima; limita al sur con los municipios de Manzanillo y Coquimatlán; al oriente con Villa de Álvarez y Comala; al poniente con el Estado de Jalisco.

Minatitlán, es un lugar montañoso, su tierra es fértil y durante las lluvias en temporada de verano la vegetación en la localidad de El Terrero, hermosa zona boscosa de alto valor escénico que brinda magníficas áreas para acampar y disfrutar del clima frío de montaña y del aire puro, se intensifica. En sus zonas más altas se cultiva café, maíz y mango principalmente. Además, cuenta con una importante mina de hierro de nombre "Peña Colorada" y está ubicada en el cerro de la Astilla.

Su principal atractivo son el centro turístico "El Salto", es una preciosa caída de agua de aproximadamente 23 metros de altura, está considerada como la más grande de la entidad, teniendo a su alrededor caprichosas formaciones rocosas rodeadas de vegetación de selva media y comedores.

¿Cuáles son las actividades recreativas en jóvenes rurales de Colima?

Las características socioculturales del lugar en que viven y por las actividades económicas que realizan, vinculadas principalmente al campo, estos jóvenes se clasifican como "jóvenes rurales".

Se estudiaron 21 jóvenes: 2 de Armería, 1 de Comala, 5 de Coquimatlán, 7 de Cuauhtémoc, 2 de Ixtlahuacán y 4 de Minatitlán. A continuación se describen a detalle las características de estos jóvenes.

Jóvenes rurales de Armería

Del municipio de Armería se estudió a una mujer y un hombre. La "joven uno" es originaria de Tecomán, pero desde hace trece años vive en Armería. Tiene 15 años, es soltera, estudia el último año de secundaria; su familia está integrada por su madre, su hermana gemela y dos hermanos; hablamos de una familia cuya jefatura es femenina. Practica skate como actividad recreativa.

El "joven dos" tiene 17 años, es soltero, estudia el bachillerato; su familia está integrada por su madre y una hermana; hablamos de una familia de jefatura femenina. Viven en Valle del Sol, Armería.

Los dos jóvenes de Armería se caracterizan por pertenecer a una familia cuya jefatura es femenina, ambos estudian. Tienen un nivel básico de escolaridad; y las actividades recreativas realiza la joven está vinculadas principalmente con la práctica de deportes, además mencionan las actividades relacionadas con el ocio nocturno, practicadas por los jóvenes que conocen. Enseguida se presentan algunos testimonios a manera de ejemplo.

Pues ahorita que todos están estudiando, se vienen a la casa de la cultura, organizan equipos se vienen aquí y hacen trabajos, o a la unidad a jugar deporte o ir a natación. (E1, Mujer, Armería-cabecera municipal- Estudiante de secundaria- 15 años).

Aquí en Armería no hay mucho, casi siempre es ir al jardín donde se junta más tarde se juntan los sábado y los domingos casi por lo general me la habito en Tecomán pero casi no salgo e la paso con mis abuelos. (E2, Hombre, Valle del Sol, Armería, Estudiante de bachillerato, 17 años).

Jóvenes rurales de Comala

En el municipio de Comala se estudió a una mujer. La “joven uno” tiene 23 años, es madre, es mesera en un restaurante, su familia está conformada por ella, su esposo y dos hijos; hablamos de un tipo de familia nuclear (ampliada). Sus actividades recreativas están vinculadas con el deporte, además de dedicar su tiempo libre a la recreación de sus hijos.

Esta joven de Comala se caracteriza por el trabajo, sus actividades recreativas se enfocan a la recreación de sus hijos, salvo en contadas ocasiones que dedica este tiempo a su propia recreación. Enseguida se presenta su testimonio a manera de ejemplo.

Desde la mañana, desde las 6:30-7, voy a camino al área deportiva, regreso, me baño, me cambio y me vengo al trabajo. Ya aquí, pues tenemos que arreglar pues el restaurant; ya saliendo ya es todo el tiempo para mis hijo, dedicarme a mis hijos. (E1, Muer, Suchitlán, Comala, Mesera en restaurante, 23 años).

No pues sí, también, que digamos, vida social con mis amigos. Pues sí, sí salimos, también salgo con mis amigos, salimos a tomar, como dicen ahorita a “pistear”, así que salimos al rancho que a Carrizalillos, a La María. (E1, Muer, Suchitlán, Comala, Mesera en restaurante, 23 años).

Pues sí, con ellos (mis hijos) salgo también, cada vez que descanso. Cada semana tenemos un día de descanso, y cada vez me dedico a sacarlo, que aquí a Colima, al parque regional, a la piedra lisa, donde haiga más tranquilidad. (E1, Muer, Suchitlán, Comala, Mesera en restaurante, 23 años).

Jóvenes rurales de Coquimatlán

En el municipio de Coquimatlán se estudió a una mujer y un hombre. La “joven uno” tiene 24 años, es soltera, su familia está conformada por ella, sus padres y sus hermanos, trabaja en una zapatería como empleada de mostrador, estudia la licenciatura en modalidad sabatina, entre sus actividades recreativas destacan la convivencia con sus amigos y familiares. Vive en Agua Zarca, comunidad de Coquimatlán.

El “joven dos” tiene 18 años, es soltero, estudia el bachillerato, su familia está conformada por él, sus padres y su hermano. Su forma de recreación consiste en montar toros y convivir con sus amigos.

Ambos jóvenes coinciden en que la forma más común de recreación entre los jóvenes de Coquimatlán son las salidas nocturnas a las comunidades cercanas, el medio de traslado que utilizan con mayor frecuencia es un vehículo particular, durante estas salidas los jóvenes ingieren bebidas alcohólicas. El “joven dos” monta toros como forma de recreación, esta práctica es común en los jóvenes de este municipio. Enseguida se presentan los testimonios a manera de ejemplo:

Pues como a mí me gusta montar toros, y pues una vez Colima, en la Villa que estaba jineteando y me mandaron allá inconsciente. (E1. Hombre, Coquimatlán- cabecera municipal-, Estudiante de bachillerato, 18 años).

Pues salir, a los toros, a bailar, a platicar, al jardín, también se nos da mucho por jugar futbol, nos sentamos a contar chistes afuera de la tienda, hasta parecemos niños chiquitos ahí jugando pelota, o así nos distraemos, jugando lotería. (E2. Mujer, Agua Zarca, Coquimatlán, Estudiante, Empleada de mostrador, 24 años).

Jóvenes rurales de Cuauhtémoc

En Cuauhtémoc se estudió a cuatro mujeres y dos hombres. La “joven uno” tiene 17 años, es soltera, estudia el bachillerato; su familia está integrada por sus padres; tres hermanos, dos mujeres y un hombre; su padre es originario de Jalisco y su madre de la capital del estado. Entre las actividades recreativas que menciona, realizan los jóvenes de Cuauhtémoc, destacan la ingesta de alcohol en jardines cercanos.

La “joven dos” tiene 16 años, es soltera, estudia el bachillerato, su familia está conformada por sus padres, y dos hermanas. Vive en Cuauhtémoc (cabecera municipal).

El “joven tres” tiene 17 años, es soltero, estudia el bachillerato, entre sus actividades recreativas sobresalen aquellas vinculadas con los deportes y la música. Vive en Cuauhtémoc (cabecera municipal).

El “joven cuatro” tiene 19 años, es estudiante de licenciatura; una de sus principales actividades recreativas consiste en grabar videos en el panteón municipal de Cuauhtémoc. Vive en Alcaraces (comunidad de Cuauhtémoc).

La “joven cinco” tiene 15 años, es soltera, estudia el bachillerato, vive con sus padres y una hermana menor, estudia el primer grado de bachillerato. Las actividades recreativas que ella realiza están vinculadas con su familia. Vive en Buena visa (comunidad de Cuauhtémoc).

La “joven seis” tiene 15 años, es soltera, estudia el bachillerato, su familia está integrada por con sus padres y un hermano menor. Sus actividades recreativas son de tipo deportivo, ocio pasivo y uso de medios digitales. Las actividades recreativas que menciona, realizan los jóvenes de su municipio, tienen que ver con el uso de vehículos particulares para trasladarse en los alrededores. Vive en Cuauhtémoc (cabecera municipal).

A los seis jóvenes de Cuauhtémoc los caracteriza el ser estudiantes, la mayoría vive en la cabecera municipal y sólo dos de los cuatro entrevistados pertenecen a comunidades de Cuauhtémoc. Todos mencionan un factor predominante en las actividades recreativas de los jóvenes de Cuauhtémoc, este es la ingesta de alcohol durante las actividades de recreación que tienen que ver con el ocio nocturno y ocio activo.

Pues aquí los jóvenes, está de moda de tomar y andar acá fumando, se vienen aquí al jardín, yo casi no salgo de noche acá al jardín, casi siempre de día y puro estudiar; pues platicamos cosas que nos han pasado, comunicación así entre amigos. Hay muchos chavos (en Cuauhtémoc) que se drogan, andan tomando, que es muy riesgoso para su salud. Solamente en el jardín se junta como grupitos. En Quesería se reúnen en el jardín. (E1. Mujer, Cuauhtémoc- cabecera municipal, Estudiante de bachillerato, 17 años).

Todos los chavos se vienen aquí al jardín, a veces está como muy solo casi no vienen, como no hay cosas, no hacen actividades o algo aunque los domingos si traen aquí al jardín como grupos así como de mariachi o banda para que la gente venga y se distraiga un rato. (E2. Mujer, Cuauhtémoc- cabecera municipal-, Estudiante de bachillerato, 16 años).

Lo único que hay es como el teatro pero nomás se hace una vez a la semana y de los fines de semana, todos los chavos se vienen aquí al jardín, a veces está como muy solo casi no vienen, como no hay cosas, no hacen actividades o algo aunque los domingos si traen aquí al jardín como grupos así como de

mariachi o banda para que la gente venga y se distraiga un rato. (E2. Mujer, Cuauhtémoc –cabecera municipal- Estudiante de bachillerato, 16 años).

Los jóvenes están acostumbrados a juntarse con gente que no les conviene, que los andan jalando a las drogas y a obligarlos a que vendan, me han platicado de un problema de un chavo que está aquí en el bachillerato en la tarde que está involucrado en lo de las drogas y han jalado a niños para que las vendan. (E2. Mujer, Cuauhtémoc –cabecera municipal- Estudiante de bachillerato, 16 años).

Me gusta mucho jugar fútbol, hacer música; por lo general los fines de semana hago deporte y toco en una banda, me la llevo bien con mi familia y con mis amigos, me gusta mucho salir con ellos y divertirme; la mayoría sale cuando toca la banda, les gusta mucho bailar, salir mucho al jardín, igual jugar fútbol, platicar mucho entre nosotros. (E3. Hombre, Cuauhtémoc –cabecera municipal-, Estudiante de bachillerato, 16 años)

Pues la verdad, nosotros nos aventuramos a grabar en los panteones, con un primo y yo y si nos hemos llevado sustos y sorpresas, pues uno dice yo no creo en fantasmas y en cosas paranormales, pero al ver el video vimos cosas que nunca habíamos visto, sombras, se oyen risas, pues es tenebroso. (E4. Hombre, Alcaraces, Cuauhtémoc, Estudiante de licenciatura, 19 años).

Pues yo soy de Buenavista, casi siempre están en el jardín, casi siempre hay grupitos de diferentes edades, pues casi siempre están tomando o platicando, casi siempre están así son los fines de semana en la noche, se junta mucho muchacho a veces vienen de afuera, agarran tomando y así. (E5. Mujer, estudiante de bachillerato, 15 años)

Pues me gusta mucho el Basquetbol, a veces voy a las canchas o al cine con mis amigas y las redes sociales también. [Los chavos] son mucho de andar caminando, andan muchos en bicicleta, patinetas, motos. Pues en el Facebook, aquí no hay tantos, pues en la noche es cuando más salen y así van al bar que está aquí en la esquina donde nada más toman ahí (E6. Mujer, estudiante de bachillerato, 15 años)

Jóvenes rurales de Ixtlahuacán

En Ixtlahuacán se estudió a dos mujeres. La “joven uno” tiene 18 años, es soltera; vive con sus padres y dos hermanos, una es mujer y el otro es hombre. Entre semana se dedica al cuidado de tres niños, los fines de semana trabaja como empleada de mostrador en una papelería. Sus actividades recreativas, nos dice, son pocas ya que el trabajo que realiza no le da tiempo para efectuarlas. El poco tiempo que tiene para la recreación lo dedica actividades relacionadas con el deporte. Vive en Cuauhtémoc (cabecera municipal).

La “joven dos” tiene 24 años, es madre soltera, trabaja en una taquería, su familia está conformada por ella y sus dos hijos, lo que nos habla de una familia con jefatura femenina. Sus actividades recreativas se ven limitadas debido a que dedica su tiempo al cuidado de sus hijos, una gran parte la dedica a su trabajo en la taquería.

A las dos jóvenes las caracteriza tener poco tiempo que utilizan para realizar actividades recreativas, ambas trabajan. Una de las jóvenes dedica la mayor parte de su tiempo a su familia lo cual limita sus actividades. Ninguna menciona actividades que realicen otros jóvenes ni tampoco su relación con ellos. Enseguida se presenta un testimonio a manera de ejemplo:

Tiempo libre pues no tengo porque nada más trabajo, trabajo pues en la taquería y pues la verdad no me da tiempo nada más es de mi casa al trabajo. Pues divertirme no, nada más con mis bebés, pues aquí cuando tengo chance aquí jugamos. (E2. Mujer, Trabaja en una taquería, Cuauhtémoc –cabecera municipal- 24 años).

Jóvenes rurales de Minatitlán

En Ixtlahuacán se analizaron tres mujeres y un hombre. La “joven uno” tiene 24 años de edad, su familia está conformada por ella, su esposo y una niña, trabaja en una estética como estilista. Sus principales actividades recreativas están relacionadas con la convivencia entre amigos o familiares. Vive en Minatitlán (cabecera municipal).

La “joven dos” tiene 18 años, su familia está conformada por ella sus padres, y un hermano. Estudia la carrera de medicina. Sus principales actividades recreativas consisten en actividades relacionadas con el deporte, las actividades de ocio activo al aire libre y las redes sociales. Menciona que las actividades recreativas que sus amigos realizan se vinculan con la ingesta de alcohol. Vive en Minatitlán (cabecera municipal).

La “joven tres” tiene 19 años, estudia el bachillerato, su familia está conformada por sus padres, un hermano y dos hermanas. Durante su vida cotidiana ayuda a su madre con las actividades domésticas. En sus actividades recreativas sobresalen aquellas relacionadas con la danza, la convivencia entre amigos y la planeación de futuras actividades.

El “joven cuatro” tiene 20 años, es soltero; vive con sus padres, su hermano y tres sobrinos, esto nos habla de una familia amplia. Se traslada con frecuencia al municipio de Manzanillo. Es parte del ballet de folklórico, su principal actividad recreativa es asistir a los ensayos del ballet. El resto del tiempo libre lo dedica a realizar actividades recreativas con sus amigos. Vive en Minatitlán (cabecera municipal).

Pues yo me dedico a trabajar, a cuidar a mi hija y a organizar lo de la casa, los fines de semana veces salimos a pasear, convivir con la familia y pues con los amigos también convivimos de comida y eso, también ellos se dedican a trabajar y pues ya los fines de semana disfrutar pues los días que tenemos libres para convivir y estar con la familia. Cuando nos vamos de a paseo llevamos cerveza y que estamos fuera de nuestra casa. (E1. Mujer, Estilista, Minatitlán –cabecera municipal -, 24 años)

A veces me voy a la unidad deportiva a hacer un poco de ejercicio y ya en las noches pues ir al jardín, los fines de semana lo más común que hago es estar en el Facebook este salir con los amigos a veces ir por unas cervezas o ir de fiestas y lo que comúnmente hacen mis amigos es tomar e irse a fiestas. (E2. Mujer, Estudiante de licenciatura, Minatitlán –cabecera municipal- ,19 años).

Practico danza, platico con mis compañeros y nos relajamos, planeamos actividades que podemos hacer durante los fines de semana, y los fines de semana con mis amigos vamos a cenar, ir a los balnearios a donde podamos ir. Me gusta mucho leer, escuchar música ver, películas y pasar tiempo con mis amigos también. (E3. Mujer, Estudiante de bachillerato, Minatitlán –cabecera municipal- ,18 años).

Reflexiones finales

En este trabajo, abordamos las actividades recreativas que realizan los jóvenes rurales de Colima a partir de las entrevistas que los 21 jóvenes de los seis municipios rurales de Colima responden, las cuales se relacionan con su vida cotidiana.

El ejercicio realizado permitió corroborar en la práctica que las actividades recreativas forman parte fundamental en la vida cotidiana de los jóvenes rurales de Colima. Estas actividades se relacionan con su familia, sus amigos y en algunos casos con ellos mismos. Los espacios donde realizan estas actividades son jardines, parques, comunidades cercanas a la cabecera municipal, cines y las calles.

Se pudo constatar que las actividades que realizan los jóvenes rurales está presente el consumo de alcohol. En otros los espacios al aire libre son claves para la realización de actividades recreativas. Cabe mencionar que existe un porcentaje representativo en cuanto a actividades recreativas que realizan los jóvenes rurales fuera de su contexto rural, lo que da cuenta de la búsqueda de espacios en los cuales puedan recrearse y el interés por parte de los jóvenes realizar actividades recreativas.

Para cerrar, el ejercicio nos da elementos para reflexionar sobre los espacios que existen en las zonas rurales de Colima, la falta de ellos, el uso y apropiación de los espacios existentes. Además podemos encontrar la diversificación de actividades a lo largo de los municipios, con esto podemos decir que los jóvenes rurales, buscan nuevas alternativas para disfrutar de su tiempo libre y con ello recrearse en los demás, en su familia, sus amigos y en última instancia en ellos mismos.

Fuentes de información

- ARELLANO CEBALLOS, A. C., SERRATOS CHÁVEZ, E. y PÉREZ BARAJAS, A. E. (2013). “¿Qué hacen los jóvenes con su tiempo libre o de ocio?: Una exploración a la representación social que jóvenes de la Universidad de Colima tienen respecto a ocio.”. XXV Encuentro Nacional AMIC 2013, Estado de México, 13 y 14 de junio.
- OLIVERA RODRÍGUEZ, I. (2009). “Juventud rural y lucha por la ciudadanía: límites y posibilidades en los procesos de socialización”. *Antropológica*. Núm. 27.
- RIVERA GONZÁLEZ, J. G. (2012). “Juventudes emergentes: percepciones en torno a la familia, la escuela, el trabajo y el ocio en jóvenes en contextos rurales en San Luis Potosí, México”. *Cuicuilco*. Núm. 53.
- SALAZAR SALAS, C. G. (2010). “Actividades recreativas y sus beneficios para personas nicaragüenses residentes en Costa Rica”. *Actividades Investigativas en Educación*. Vol. 10, Núm. 1.
- VIDARTE CLAROS, J. A. (2012). “Caracterización de la realidad juvenil de Caldas (Colombia): Área de Deporte, Recreación y Tiempo libre”. *Apunts. Educación Física y Deportes*. Núm. 110.
- WAICHMAN, P. A. (2009). “¿Cuál recreación para América Latina?”. *Cuaderno Venezolano de Sociología*. Vol. 18, Núm. 1.
- ZERMEÑO FLORES, A. I., et. Al. (2002). “Los jóvenes colimenses como ‘categoría de estudio’: una exploración”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Vol. 8, Núm. 16.

Las interacciones sociales en la escuela telesecundaria

Noel Peña Mora

Resumen

La presente ponencia tiene la finalidad de dar a conocer cómo los jóvenes de la escuela telesecundaria interactúan entre ellos, tomando en cuenta "la hibridez" de cada individuo, la manera que cada joven actúa, cómo cree conveniente para desenvolverse dentro una sociedad, en el entendido de que es "dinámica y cambiante", donde cuesta ser uno mismo por los símbolos, ideas, cultura que hace que se confunda en su forma de actuar.

Puesto que la interacción social es fuente de construcción de formas y significados que los jóvenes van interpretando, la escuela se convierte en uno de los elementos centrales que posibilitan la interacción social, que los lleva a un intercambio de experiencias, palabras, intercambios; espacio que permite conformar lo que se puede llamar las "culturas juveniles" (Reguillo 2000).

El objetivo principal de la presente ponencia, es comprender las formas y significados que tienen los jóvenes, a cerca de la interacción social, que permite la configuración de una territorialidad e identidad de los jóvenes que nombro "diversidad juvenil" (Reguillo 2000), que se develan o se visibilizan a partir de las interacciones sociales.

La perspectiva teórica se basa en el interaccionismo simbólico desde el pensamiento de Blúmer, la cual da herramientas para conocer las formas de interactuar de los jóvenes en sus diferentes contextos como son: aula, calle, la institución y demás contextos que intervienen en el desarrollo de los jóvenes. Además recorro a la Etnografía como una posibilidad metodológica, para "documentar lo no documentado" (Rockwell, 2009), usando como técnicas en la investigación a la observación participante y a la entrevista en profundidad. (Bertely, Goetz y LComte).

Abstract

This paper aims to raise awareness of how young people interact with each telesecundaria school, taking into account "hybridity" of each individual, so that every young person acts, thinks of how to function within a society, in the understanding that is "dynamic and changing," where costs being your self by symbols, ideas, culture does get confused in their ways.

Since social interaction is a source of building forms and meanings that young people are playing, the school became one of the key elements that enable social interaction, which leads to an exchange of experiences, words, exchanges, space can form what can be called the "youth culture" (Reguillo 2000).

The main objective of this paper is to understand the forms and meanings that young people, about social interaction, which allows the configuration of a territoriality and identity of young people named "youth diversity" (Reguillo 2000), which are revealed or become visible from social interactions.

The theoretical perspective is based on symbolic interactionism from Blumer's thinking, which provides tools for interacting forms of youth in different contexts such as: classroom, street, institution and other contexts involved in the development of youth. Also turn to ethnography as a methodological possibility for "document the undocumented" (Rockwell, 2009), using such techniques in research to participant observation and in-depth interview (Bertely, Goetz and LComte).

Introducción

Los jóvenes viven hoy en día un mundo lleno de procesos, de cambios que en su día a día se van apropiando de ellos, inducidos por el contexto se ven involucrados en el proceso de intercambio de ideas, símbolos, que permite la construcción de formas y significados a cerca de la interacción social. Las acciones que frecuentemente se lleva a cabo es la forma en que se van involucrando dentro del aula, las cuales destacan las siguientes formas de interacción social: palabras, el actuar, lenguaje, su desenvolvimiento dentro del espacio escolar, ya que, los jóvenes comparten experiencias, formas y significados a través de las "culturas juveniles".

Puesto que la interacción social es fuente de construcción de formas y significados que los jóvenes van interpretando, esta concepción que tienen los jóvenes puede ser negativa o afirmativa dependiendo del juicio de valor que le estén dando, pues la escuela posibilita la interacción social, mediante juegos, participación, que a su vez genera competitividad para demostrar quién puede más y la colaboración como apoyo, para eso, busco comprender con que fines utilizan la interacción social de la escuela telesecundaria. Nada es fácil, más tratando con jóvenes que poseen una gran "diversidad cultural" Reguillo (2000), aludiendo al pensamiento, valores, estatus económico, y vivir en una creciente sociedad compleja que inventa símbolos y significados,

Estamos sufriendo cambios que en ocasiones no son tan visibles cada uno busca la forma de cómo llegar hacer el mismo, o como se siente mejor, en ocasiones se toman decisiones equivocadas, para conocerse así mismo.

"La hibridez es riqueza", donde cada individuo hace y toma cada una de manera que cree conveniente, para desenvolverse dentro de una sociedad que "dinámica y cambiante", donde cuesta ser uno mismo por los símbolos, ideas, cultura que hace que se confunda la forma de actuar.

Así "La sociología busca siempre los problemas que implica el amplio entramado de relaciones que se entretajan entre individuo y la sociedad" (Calvillo, s/f: 14), por desencadenar dicha relación, y así interpretar la realidad que atraviesa el sujeto, y la creación de "símbolos" y "significados", que se vuelven visibles dentro del sujeto, tomando en cuenta la historia del sujeto, que son el "resultado de una acumulación en la evolución del conocimiento; es decir, que se trata de productos históricos, entonces para llenar de contenido y de un nuevo significado" (calvillo, s/f: 15), todo ser, individuo en ocasiones resulta perdido en la masa cultural de la sociedad, invadido por tanto símbolo, significado, que hace erróneas sus ideas, o ante los demás.

LOS JÓVENES EN LA ACTUALIDAD

La concepción moderna de “juventud” se la debemos al Emilio de Rousseau, que logra separar al niño y adolescente, pues se creía que la juventud era la que la adolescencia, y la niñez no había una distinción para lo cual Rousseau le dio sentido separándolas para dar importancia a ellos.

La categoría de juventud ha tenido mucho altas y bajas al igual muy cuestionada, ya que es compleja, pero Rousseau le dio un sentido al separarla de la niñez y adolescente y darle su origen a cada una de las categorías. El joven se simplificado a un grupo de edad entre los 12 a 25 años aproximadamente, al igual que son vistos con una doble visión:

- a) Cambio al futuro (los jóvenes del mañana).
- b) Delincuencia (vandalismo, rebeldía).

Pero también hay que tener en mente que el joven deja de serlo al momento que la sociedad le asigna el papel de adulto, madurez, cuando alcanza el respeto, la responsabilidad.

Toda edad empieza con el nacimiento del sujeto y termina con la vejez, pero durante el proceso de crecimiento del sujeto hay más etapas que son conocidas como adolescencia, pubertad, juventud, adultez, pero no se tiene una edad exacta cuando empieza y cuando termina cada una, es por eso, que hablar de juventud resulta complejo, simplemente por el término que no tiene una definición precisa que determine la palabra joven.

Desde hace algunos años se tiene conocimiento que los jóvenes son: rebeldes, irresponsables, que no piensan, son lo peor en esa etapa, se les asocia con muchas cosas pero se desconoce su verdadero significado que tienen los jóvenes, su manera de pensar y actuar y porque lo hacen de una forma y otra. Bourdieu dice que al “hablar de jóvenes como una unidad social, de un grupo constituido que posee intereses comunes” (Bourdieu, 1990: 165), si tomo en cuenta que cada joven es diferente pero tienen fines en común los convierte en un grupo que está luchando por ser escuchados y tomados en cuenta por los generaciones adultas.

En cierta forma los jóvenes se encuentran “en un especie de tierra de nadie social, pues son adultos para ciertas cosas y niños para otra, aparecen en los dos cuadros” (Bourdieu. 1990: 165), en cierta forma viendo la realidad los jóvenes son catalogados por sus acciones si se portan bien y hacen lo que los adultos creen que es correcto, los jóvenes son adultos, pero si no trabajan son irresponsables son considerados como niños, utilizando la frase, “trabaja ya no eres un niño, para que estés de mantenido”, en fin, las generaciones adultas por lo regular siempre van a tener una concepción de los jóvenes ya sea productiva o no.

Se puede tener en cuenta que los jóvenes son una categoría que da mucho de qué hablar, por su forma de vestir, caminar, el corte en el pelo, los tatuajes, los aretes, todo eso crea un cierto concepto en los jóvenes que los está catapultando con lo peor de la sociedad, son unos drogadictos, rateros, etc., pero no se sabe por qué son así, si por una simple moda, una etapa donde experimentan cambios, o simplemente rebeldía algo que está en juego.

Todo va a depender del interés del joven, porque para la sociedad la juventud va hacer vista como los jóvenes del futuro, el gran cambio, o como delincuentes esa esa puede ser la concepción y más aún si no termina una carrera profesional.

Pero hay que tener en cuenta que no todos los jóvenes tienen las mismas posibilidades, hay que ver qué tipo de joven estamos hablando si joven rural o joven urbano, cada uno tienen fines diferentes que los encamina a tener una visión de los que quieren y hacia dónde quieren llegar y terminar, hay que tomar en cuenta que los jóvenes forman parte de la sociedad ya sean rurales o urbanos, y que son producidos de acuerdo a su región.

Los jóvenes están catalogados a cierto límite de edad, algo que aún está complicado de ver si es ver o cierto pero la sociedad adulta tiene crear jóvenes que en un futuro sean por del cambio y como lo van a lograr metiendo a las escuelas para que los forme y moldee a su manera y a sus intereses que tienen sobre ellos.

Los jóvenes viven diferentes situaciones que día a día sufren lo cual en algunos casos afecta su manera de interactuar entre el resto de la sociedad juvenil, puede ser, por no contar con los mismos recursos financieros, la geografía del lugar, las condiciones educativas, lo que puede provocar diferentes formas de interacción entre los jóvenes, de tal manera, el intercambio de ideas puede variar según el contexto.

Pues los jóvenes rurales, hacen actividades de hogar, trabajo de campo como son la agricultura y la ganadería, dejando sus estudios académicos para ayudar a sus familias, en otros casos es la migración de los jóvenes, lo cual ocasiona que no se sientan a conversar entre ellos y sea mediante el teléfono si es que lo tienen o mediante la notas, dejando así su juventud para dedicarse al trabajo y el poco tiempo que les sobra es invertido en otras actividades.

La juventud es una etapa en la que el sujeto adquiere una nueva posición en la correlación de fuerzas de cada una de las relaciones sociales de las que forman parte, al redefinir su papel en la sociedad y vivir procesos de resignificación social y difiere de una sociedad a otra de un grupo social a otro, incluso de un individuo a otro” (Reyes, 2010: 25), las culturas juveniles, los juegos, que se tienen la organización y la posición social juega un papel importante para poder clarificar las concepciones acerca del joven y su paso en la transición que está sufriendo dentro de una sociedad compleja.

Pues la educación también, ha sufrido cambios que se ven reflejados en la mayoría de los jóvenes estudiantes, mostrando así desigualdades sociales que afectan el desarrollo de las interacciones sociales en los jóvenes, más aun por la competitividad que el sistema ha implementado siendo este factor para la individualismos y afectando las interacciones entre los jóvenes que asisten diariamente a cursar sus estudios.

Dentro del aula los jóvenes muestran su cultura que en ocasiones les impide relacionarse con los demás, ya sea que impida comunicación, los juegos, el trabajo colaborativo, he impida esas formas de interacción con los demás, sus actividades, acciones que realizan dentro de la escuela, así como en los espacios escolares tales como, tienda escolar, plaza cívica, área de juegos, canchas y los espacios donde suelen convivir con mayor frecuencia que pueden ser: cibercafé, alguna cancha publica, una tienda, algún lugar que ellos consideren estratégico para su encuentro para convivir, mostrando sus formas de llevar a cabo sus interacciones he intercambio de formas de interactuar, y la manera que viven la realidad que ellos construyen.

Es por eso, que los jóvenes en ocasiones se encuentran confundidos al no ser parte del grupo el cual está impidiendo su interacción social, cerrándose las puertas en su propio entorno social, lo cual es ocasionado por alguna razón por la manera de pensar y actuar de algunos cuantos, o la misma posmodernidad que “está siendo absorbida en la publicidad, la imagen ya no indica alguna transcendencia extra mundana y neutralidad

física” (McLaren, 1995: 268). La imagen por parte de la televisión ha generado confusión en la sociedad hasta tal punto que se ha perdido su propiedad identidad personal. Siendo así factor y creador de desigualdades, perdiendo la forma de interactuar con los demás jóvenes con quienes se convive a diario.

“El mensaje ya no existe, solo los medios masivos se imponen como circulación pura” (McLaren, 1995: 268). Dejando atrás las interacciones sociales y buscando la individualidad de los jóvenes para hacer de ellos más productivos y formar parte de un solo sistema hegemónico, en el cual no interesa la forma de interacción que importa si hay comunicación o no, lo principal es ser corderos del sistema para ser manipulados a su antojo.

Es por eso, que se ve al “modernismo como el sinónimo de el progreso de las ciencias y la técnica, la división racional del trabajo industrial y la intensificación de la labor humana y la dominación de la naturaleza” Baudrillard citado por (De Alba, 1995: 228), tanto esfuerzo que el individuo ha hecho y se quedado atrás con una simple idea la tecnología como beneficio para sociedad y se quedado en mundo lleno de injusticias, pérdida de empleo, he imitación de personalidades de alguna manera afectando la interacción con otros.

Así mismo el posmodernismo “ofrece una promesa de desterritorializar y replantear los límites políticos, sociales y culturales del modernismo, al mismo tiempo que sostiene simultáneamente una política de diferencia racial, sexual y étnica” (De Alba, 1995: 229), el mundo es un complejo más aun en la era posmoderna quien no se sabe que va a suceder con tanto adelanto que ocasionado un centenar de problemas sociales e individuales, pérdida de identidad, y tratando de imitar a los artistas comprar productos anunciados por los artistas ha generado conflicto en la sociedad por saber quién es quién.

Por tal motivo resulta complejo poder comprender la realidad del sujeto y a los sujetos mismos, tratando de entender la diversidad, “las culturas juveniles”, la forma en cómo interactúan, el significado que tienen, como ha causado impacto en los jóvenes y como afecta a la forma de interactuar dentro del aula o las áreas de donde se reúnen para el intercambio de experiencias, anécdotas que viven diariamente dentro de una sociedad compleja.

Se ha ido modificando estas formas de llevar acabo las interacciones sociales y cortando de alguna manera el dialogo directo, el acercamiento cara a cara, para hacerlo de manera indirecta, la era moderna avanzado mucho que ahora nos percatamos que las redes sociales están a flor de piel dejando a un lado la manera de convivir con los otros de forma directa, pues hoy en día el Facebook, el twitter, el correo, el whatsapp, y demás instrumentos de la tecnología que han dejado atrás las formas de interacción social, nos vemos envueltos en este mar moderno que día a día avanza haciendo dependiente a las nuevas generaciones de este oleaje que está arrasando con las nuevas ideologías de la juventud.

El sistema educativo con su discurso prometedor también está afectando esta manera de llevar a cabo la interacción social, buscando que los jóvenes sean más individualistas, productores e impidiendo dejar atrás su forma de interactuar afectando al trabajo en conjunto siendo el trabajo individualista el que sobresale ante los ojos de todos, de alguna manera ocasionando desigualdad entre los jóvenes que no tienen la misma capacidad de desenvolvimiento académico.

No todos tienen la misma capacidad para desarrollar interacciones sociales por su acciones o simplemente por su forma de ser, algunos son buenos en diferentes ramas o disciplinas, con habilidades y actitudes que los distingues de los demás, ahora tomando en cuenta la categoría competitividad como forma de

interactuar es compleja, ya que puede producir desigualdades pues pretende hacer a los alumnos más productivos e individualistas, retomando a Marcondes en su texto decía que “el elevado grado de competitividad amplió la demanda por conocimientos e informaciones y en consecuencia la educación fue elegida estratégica para enfrentar la velocidad de los cambios” (Marcondes. 2008: 35), la competitividad forma parte de ello, lo cual puede afectar la interacción entre los jóvenes de la escuela telesecundaria.

Los jóvenes forman parte principal de la escuela, para su funcionamiento, para mantener una matrícula que exige el programa educativo, donde se adquieren habilidades, destrezas, valores, lo cual se pretende que los estudiantes en un futuro se puedan desenvolver dentro de la sociedad.

Los jóvenes/estudiantes están comprometidos a recibir la mayor parte de conocimientos que los ayude a cumplir con la tareas asignadas por la escuela, al mismo tiempo cumplir con sus responsabilidades académicas que no son del todo fácil, ya que se tienen que cumplir una serie de actividades, que los ayude a trascender.

Los jóvenes estudiantes, al estar inversos en el aula son participes de muchas situaciones que se llevan dentro y fuera del aula, lo cual, puede ser que tengas días buenos o días malos que puedan afectar su interacción, pero debemos tener claro que las culturas juveniles pueden variar de acuerdo al contexto donde estén los jóvenes, y asumir su responsabilidad como alumno o como joven.

Los juegos, pueden ser importantes para lograr la interacción entre los jóvenes de la escuela telesecundaria ya que ahí es donde se pueden expresar las formas, las acciones, los significados que tienen los jóvenes y como los están viviendo en su realidad, para poder entender a los jóvenes cual resulta complejo por la distinta cultura juvenil que poseen y la creciente transformación de significados que hay en un contexto.

LA INTERACCIÓN SOCIAL: una mirada profunda

El termino, en su misma etimología, sugiere la idea de una acción mutua, en reciprocidad. (Edmond, 1992: 14). Es una acción de respuesta por el otro sujeto, puede ser por medio del dialogo o por los gestos, dependiendo como se esté dando la interacción entre los jóvenes

La interacción social, es una forma de intercambiar ideas entre los demás sujetos con los cuales se comparten espacios y de esa manera, se convive con otros actores con los cuales se llevan a cabo un intercambio de sentimientos, costumbres, símbolos, significados y formas de interactuar que nos llevan a determinar las personalidades de cada joven que está involucrado en la acciones de la interacción.

Para Blúmer “la interacción es el proceso en el que se desarrolla y al mismo tiempo, se expresa la capacidad del pensamiento. Todos los tipos de interacción, no sólo la interacción durante la socialización refinan la capacidad para pensar” (Ritzer,1993: 239.), lo cual, da entender el proceso de socialización transcurre en cada momento de la vida del joven estudiante.

“interacción social es un fenómeno en el que la totalidad de la sociedad y sus instituciones está implicada y en el que interactúan muchas dimensiones psicológicas, sociales y culturales” (Gauss, 1992). El campo de la interacción no depende de un solo contexto sino de varios para llegar a crear en los jóvenes una forma de interactuar y crear significados.

La interacción social aparece, de entrada como un proceso de comunicación. Es cierto que podemos encantar algunas situaciones en que hay interacción sin comunicación aparente:

dos personas que no se conocen se cruzan por un camino en el campo; cada uno percibirá la presencia del otro; esta percepción va actuar sobre su comportamiento (quizás esbozarán una sonrisa, un gesto, un movimiento de la cabeza...); no se intercambia ninguna palabra y sin embargo existen una forma elemental de interacción. (Edmond, 1992: 19).

La interacción no solo depende de intercambio de palabras sino también de los gestos de los jóvenes que este caso son los que están siendo investigados cual es la forma de interactúan, como muestran estos códigos de interacción y sus significados.

La interacción social en los estudiantes de la escuela telesecundaria, me ha llevado a tema de investigación, debido, a que los jóvenes estudiantes tienen distintas formas para llevar a cabo dicha interacción tales como: los juegos en equipo, trabajo colaborativo, exposiciones, así como un intercambio de habilidades y destrezas que tiene el ser humano para convivir una serie de situaciones como: experiencias, lenguaje, símbolos, conocimientos, al momento de compartir sentimientos dentro de una organización escolar como lo es el aula.

El aula donde se forman estos jóvenes, se crea ambientes mediante de interacción que van moldeando su interpretación, su significado, es por eso, que hay algunos jóvenes que se encuentran apartados de sus compañeros, no tanto por su capacidad intelectual, sino que en ocasiones intervienen otros factores tales como: la economía, problemas familiares, los noviazgos, amistades, etc. Es por eso, que dentro del aula encontramos esas “culturas juvenil”, que me resulta complejo llegar a comprender.

EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO

Ya que la teoría hace ver, a la manera de una lámpara que proyecta su haz luminoso en la oscuridad; con esto nos dice que la teoría es luz, que nos abre camino para conocer e interpretar la realidad, no es fácil, ya que requiere que se conozca a fondo la teoría y el uso que se asigna.

La teoría como instrumento de una forma de razonamiento y su capacidad como sistema para deducir consecuencias. Así mismo puede considerarse a la teoría como un conjunto construido por los subgéneros y cada uno con una función.

“la función de la teoría sirve para establecer un orden de jerarquías determinables en el plano de lo concreto-real. Se entiende como una reconstrucción articulada de la real, para enseguida poder convertirse en puntos de partida de un razonamiento explicativo” (Zemelman, 20:), la elección de una correcta teoría permite tener un verdadero encuadre entre los referentes teóricos e empíricos, porque me permite tener una visión más amplia y trascendente, al momento de llevar a cabo la observación en el aula, y darle una mejor interpretación a la situación problemática, y encontrar elementos suficientes para desarrollar mejor el marco teórico.

Una vez analizada, las diferentes posturas teóricas y hacer un análisis llego a que el interaccionismo simbólico es el cual me da más herramientas para conocer las formas en como los jóvenes llegan a interactuar en sus diferentes contextos como lo son: el aula, la instrucción, la calle y demás contextos que intervienen en el desarrollo de los jóvenes estudiantes, que viven en carne propia la interacción y son ellos quienes le dan la forma y el significado de acuerdo a la relación que viven en el aula, o dentro de su educación secundaria. El interaccionismo simbólico; Trata de comprender el proceso de asignación de símbolos con significado al lenguaje hablado o escrito y al comportamiento en la interacción social.

Así mismo, “el marxismo vinculo a la educación con la política y el trabajo, considerando como un factor básico de la socialización. Destaco la capacidad de la educación para coadyuvar a la reproducción de las desigualdades, a la vez que para incidir en la transformación de la conciencia social” (Puiggros, 1990: 18).

Vivimos la realidad que aprendimos, rescatando a Durkheim de la cual cito Puiggros “definió la educación como una la transmisión de la cultura de las generaciones adultas a las generaciones jóvenes” (Puiggros, 1990: 18-19), si el conocimiento es transmitido de generación a generaciones hemos visto cambios tanto en la sociedad como en la misma cultura ya que el sujeto joven es complejo por las “culturas juveniles” que hay dentro de un grupo. La misma diversidad cultural que posee es muy amplia y compleja; puesto que “el mundo social no es ni fijo, ni estable sino dinámico y cambiante por su carácter inacabado, subjetivo, intencional y constructivo” (Pérez Gómez, 2000: 63). Es difícil poder comprender al joven por sus constantes cambios sociales que está expuesto, la forma en que interactúa en el aula, la tienda escolar y como está viviendo la interacción social.

Cabe señalar que el Interaccionismo simbólico es una ciencia interpretativa, una teoría psicológica y social, que trata de representar y comprender el proceso de creación y asignación de significados al mundo de la realidad vivida, esto es, a la comprensión de actores particulares, en lugares particulares, en situaciones particulares y en tiempos particulares.

CULTURAS JUVENILES: breve agenda para la discusión

Con la finalidad de conocer las formas y significados que tienen los jóvenes de la escuela Telesecundaria surge la idea de profundizar un poco más, para poder interpretar las culturas juveniles que existe dentro del aula de clases, saber cuáles son las acciones y actitudes que presentan los estudiantes, que me permitan tener un horizonte más claro de cómo ven ellos la realidad cuando interactúan por algún motivo en especial.

Si veo a los jóvenes como lo dice Reguillo, como una construcción sociocultural, se hace necesario comprender a los jóvenes de manera individual y no colectiva ya que los jóvenes son complejos ya que cada uno de ellos tiene “la capacidad activa, el lenguaje no solo como vinculo sino como constructor de realidades” (Reguillo, 2000: 109), cada joven realizar diferentes acciones puede o no tener finalidades o se hace de manera inconsciente.

Creo que la más adecuada es la “cultura juvenil” ya que me aporta elementos suficientes para comprender los significados que tienen los jóvenes, así como su identificación, su postura, y como perciben la realidad socio cultural; que es lo que me interesa conocer la “dinámica social” la comunicación, y lo más importante la interacción social, “hoy en día la consolidación de una cultura-mundo que repercute en los modos de vida, los patrones socioculturales, el aprendizaje y la fundamentación de la interacción social” (Reguillo, 2000: 111), como los jóvenes se van posicionado de los distintos ámbitos como son la familia, la escuela, el grupo, el aula, la comunidad, lo cual me arroja que existe la gran diversidad en un corto espacio y la complejidad que hay para entenderlo.

Hoy en día tratar de comprender la sociedad juvenil resulta complicado por la diversidad de pensamiento y cultura que existe en los diferentes contextos de nuestra república mexicana; así mismo se puede decir que los jóvenes están en proceso de cambio y esto puede ser por la escuela, la familia, la política, los sectores

sociales en los que se desenvuelve el sujeto. Para esto se rescatan algunas ideas relevantes de la cultura juvenil.

Hablar de “Cultura juvenil que, caracterizadas por sus sentidos múltiples y móviles, incorporan, desechan, mezclan, inventan símbolos y emblemas, en continuo movimiento” (Reguillo, 2000: 19). Los jóvenes dan sentido a una creciente diversidad de estilos, que transcurren ajustándose a horarios y actividades hechas por la institución escolar, en gran medida, así como, las experiencias escolares, sociales, familiares que los jóvenes viven provoca un desarrollo en su autoestima y sus estilos de vida.

Así mismo, “la enorme diversidad que cabe en la categoría jóvenes: estudiante, bandas, punks, milenaristas, empresarios, ravers, desempleados, sicarios, pero hijos de la modernidad, de la crisis y del desencanto”. (Reguillo, 2000: 20), los jóvenes viven desigualdades que son reflejadas en su hacer diario, que alguna manera son víctimas de crítica por ser parte de un grupo con características diferentes a la sociedad.

Para Reguillo (2000) “La juventud es una categoría construida culturalmente, no se trata de una esencia y, en tal sentido, la mutabilidad de los criterios que fijan límites y a los comportamientos de lo juvenil, esta necesariamente vinculada a los contextos socio-históricos, producto de las relaciones de fuerza en una determinada sociedad” (Reguillo, 2000: 20).

A todo esto llego a la reflexión que la cultura juvenil, es compleja por los diferentes contextos, sociedades y grupos en los cuales se haya dividido el sujeto, la perspectiva que tiene los sectores juveniles, la creación de nuevos símbolos e imágenes que tratan de ser notados dentro de una sociedad, los actos vandálicos, en fin, existe una diversidad juvenil que no ha sido estudiada por completo.

LA CONSTRUCCIÓN JUVENIL

Hablar de juventud es algo que llena de muchas dudas por su complejidad y su diversa definición que se le está dando, es por eso, que resulta difícil comprender al joven por sus distintas formas de actuar, pensar, sentir, he identidad con la que cuenta si es falsa o verdadera, en fin, se ha tratado al joven como lo bueno y malo, al mismo tiempo, teniendo así calificativos sin aun tratarlos, resulta pues que es más fácil calificarlos por su apariencia, que por lo que son en realidad.

Pérez islas, “considera que el joven ha sido, desde su origen de difícil definición” citado por (Urteaga, 2011: 133), que es lo que sucede que en los tiempos actuales aún no tenemos claro lo que es la palabra joven, tenemos una idea pero ahí se queda, es por eso, que se maneja como una construcción social, una adaptación, un proceso de transición que está sufriendo para posteriormente ser adulto.

Se tiene conocimiento que el joven sufre mucho cambios en su andar por la vida cotidiana tales como: la institución, la sociedad, el empleo, la calle, salud, deporte, la religión, la familia, en fin, es un ir venir que el joven está absorbiendo durante su proceso, lo que en algunos de los casos ocasiona que la juventud se confunda, o simplemente se quede estático, porque el joven, el joven siempre esta movimiento creando nuevos significados y códigos con los cuales se siente identificado.

Es por eso, que el joven siempre está en la mira de los adultos por considerarlos rebeldes, malos, irresponsables, a normales, todo lo malo, los focos rojos, esta representación lleva a tener al joven dentro de una institución para formarlo en un adulto educado, responsable, todo el proceso que envuelve el gran discurso, para que en un futuro ser aceptados dentro de la sociedad.

Los jóvenes, han sido un pilar de discusión de hace algunos años los investigadores tienen puesto la mirada en ellos, para conocer cómo actúan, como juegan sus roles dentro de la escuela, la familia, en fin, en diferentes contextos, lo cual arroja que los jóvenes con complejos, diversos, con mucha energía que llevan dentro para realizar diferentes actividades, ahora bien el término joven/adolescente genera muchos términos por lo cual hace que se desconozca desde cuando inicia la juventud y cuando termina.

Los jóvenes forma la estructural de una familia lo cual hace de los jóvenes una dependencia ya que en el hogar los padres son quienes les dan techo, dinero, comida sin exigirles tanto, en algunos de los casos, en muchos de los casos son los jóvenes el sustento de las familias, ya que a tempranas edad se incorporan al mundo laboral dejando a un lado al espacio académico, para generar apoyo a sus familias, quienes son el modelo a seguir en varios casos, otros simplemente se van por el ámbito educativo para tener más oportunidades de trabajo.

Pues si bien es cierto los “jóvenes y adolescentes que viven en hogares más vulnerables, si acceden a la escuela ahora con mayor proporción que antes” (Montes, 2004: 52) tal vez, las fuentes de trabajo hacen que los jóvenes terminen algún nivel educativo ya sea básico o superior, ¿será la escuela la solución?, o simplemente es parte del discurso, si estudias tendrás más oportunidades de trabajo, de vivir bien, etc., Lo cual los jóvenes en algunos casos dejan sus estudios para convertirlo en el sueño americano.

Si bien cierto que muchos de los jóvenes toman como ejemplo a su progenitor que trabaja, que es el sustento de la familia, otros a la calle en fin podemos ver que el mundo está lleno de muchas diversidades juveniles que los arroja para el bien o para el mal.

En la actualidad vivimos exclusiones entre la sociedad la cual se ve reflejada en los sectores más vulnerables ya sean comunidades rurales, poblaciones indígenas, lo cual impide una participación social entre ellos. Puesto que obstaculiza ver más allá y se queda con la simple vista, hemos juzgado así a mucho de nuestros pueblos, nuestra juventud, no damos oportunidad de expresar sus ideas es por eso, no hemos avanzado mucho estamos pensando en cómo perjudicar en lugar de apoyar.

Estamos creando una sociedad homogenizada, queremos un sector único, olvidamos que existen los demás, he impidiendo “la participación de los jóvenes rurales que se encuentra relacionada con la diferenciación social y la estratificación económica, el empeoramiento de las condiciones del campo, la falta de tierra, de créditos y el precio para los bienes agropecuarios” (Pacheco, 2013: 19), así como, lo dice Pacheco creemos que los jóvenes rurales solo se educan en el trabajando las tierras, dejando de ir a la escuela, en fin, muchas cuestiones apuntan al joven rural como “gente que trabaja la tierra”.

También los jóvenes rurales su meta es cruzar la frontera para tratar de mejorar su condición económica muchos de ellos ya no regresan permanecen en otros lugares lejanos a su pueblo natal, por la razones mencionadas, dejando atrás escolaridad, familia, y obteniendo una identidad creada por su nueva nacionalidad o país donde radican.

En otros casos “los jóvenes rurales las condiciones del campo abren nuevas posibilidades de inserción laboral, pues su menor movilidad geográfica por condición de género las convierte en una reserva de mano de obra que los empleadores pueden utilizar en mayor rotación y precarización”. (Pacheco, 2013: 19), pero en su campo laboral.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Bourdieu, P. (1990) “la juventud no es más que una palabra”. En: Sociología y Cultura. Grijalbo, México. Pp. 163-173.
- De Alba, Alicia (1990). Teoría y educación. Notas para el análisis de la relación entre perspectivas epistemológicas y construcción, carácter y tipo de teorías educativas. En: Teoría y Educación. En torno al carácter científico de la educación, CESU-UNAM, México, pp.19-52.
- MARCONDES, M. C. (2008). “La teoría tiene consecuencias: indagaciones sobre el conocimiento en el campo de la educación”. En: Cuadernos de educación, Año VI, No. 6. Argentina. Universidad Nacional de Córdoba.
- McLaren, Peter (1995). La experiencia del cuerpo posmoderno: la pedagogía crítica y las políticas de la corporeidad, en: De Alba, Alicia (comp.) posmodernidad y educación, cesu, Porrúa, México, pp.265-313.
- Montes, Nancy (2004) “adolescentes y jóvenes en contexto. El marco cercano: la familia, y el marco amplio: Los otros”. En: Tiramonti, G. (2004) la trama de la desigualdad educativa, manantial argentina, pp. 47-71.
- Pacheco, Ladrón de G. Lourdes C. et. al. (2013). “la construcción de cohesión social en la ruralidad”. En: Jóvenes rurales. Viejos dilemas, nuevas realidades, UAN, Juan Pablo Editor, México. Pp. 19-30.
- PEREZ Gómez, A. (2000) la cultura escolar en la sociedad neoliberal. Madrid. Morata, pp. 62-76
- Pérez Gómez, Ángel. (2000). La cultura escolar en la sociedad neoliberal. España. Ediciones Morata, pp. 241-251.
- Pérez islas, J. A. (2008). “juventud: un concepto en disputa”. En: J. A. Pérez, M. Valdez, &M. H: Suarez, teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos. México: UNAM/Miguel Ángel Porrúa. Pp. 9-33.
- PEREZ SERRANO, G. (2008) Investigación Cualitativa. Retos e interrogantes. I, Métodos. 5ª. edición. La Muralla, Madrid, pp. 43-76.
- PUIGGROS Adriana (1990). La educación latinoamericana como campo problemático. En: imaginación y crisis en el pensamiento educativo latinoamericano. Editorial Alianza-CONACULTA (Colección de los noventa), Méx., pp. 11-49.
- REGUILLO, R. (2000). “las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión” en: Medina, G. (comp.) (2000). Aproximaciones a la diversidad juvenil. México: el colegio de México –centro de Estudios Sociológicos. [En: www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a07.pdf].
- Reyes J., Alejandro (2010) “cuando la juventud inicia. Algunas coordenadas teórico-metodológicas”. En: Más allá de los muros. Adolescencias rurales y experiencias estudiantiles en Telesecundaria. Tesis de maestría, FLACSO; México, pp. 21-34.
- Urteaga, M. (2011) “la construcción de la juventud. Los conceptos sobre lo juvenil”, En: La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos, Universidad autónoma Metropolitana, México, pp. 133-183.
- Zemelman Hugo (2000) el pensamiento crítico y su expresión dialéctica. En problemas antropológicos y utópicos del conocimiento. Colmex., jornadas 126, segunda reimpresión. Méx., 35-53.

Las políticas de individuación: un análisis de las narraciones de los jóvenes del taller de música de la UTJ³³⁶

Araceli Karina Torres Vásquez

Estudiante de maestría en la Universidad de Guadalajara

I. De Coincidencias y Desencuentros

La Universidad Tecnológica de Jalisco (UTJ) incorpora a jóvenes que no han podido acceder a otras universidades, debido a que se les dificulta cumplir los requisitos académicos de admisión o no cuentan con el tiempo y recursos suficientes para dedicar tiempo completo a sus estudios. Cuando ingresan a la UTJ, los estudiantes tienen la posibilidad de encontrar elementos que les permitan identificarse con otros sujetos que han pasado una serie de dificultades u obstáculos igual o parecidos a ellos, sin embargo conforme avanzan en proceso formativo, surgen una serie de desencuentros con la institución.

Un desencuentro importante, es con el sistema social de la universidad que en muchas ocasiones demanda comportamientos específicos de sus miembros, que impiden la manifestación de inquietudes o intereses diferentes, relacionadas con la carrera de adscripción o con el sexo que predominante. Además aspectos como la amistad y emotividad que han sido sumamente significativos durante el bachillerato, suelen ser remplazados por la practicidad y conveniencia en las relaciones entre estudiantes.

1.1 Los atributos asignados

Para Gilberto Giménez la identidad es

“un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez: 2007, p.63)

Según los resultados de diversas investigaciones realizadas por De Garay, 2006; Silva, 2006; las Universidades Tecnológicas se caracterizan por una serie de desencuentros entre las proyecciones de los estudiantes y sus realidades, ya que se enfrentan con modelos rígidos de enseñanza-aprendizaje orientados hacia una educación tradicional.

En este sentido, estos modelos rígidos propician una forma de concebir a los estudiantes como homogéneos. Sin embargo, solo hace falta darse un paseo por las instalaciones, para darse cuenta que existen una diversidad de jóvenes, los cuales desean expresarse de diferentes maneras y se manifiestan en

³³⁶ Las ideas expuestas en esta ponencia, forman parte de los avances Proyecto de Tesis de Maestría “El taller de Música, una mirada hacia la configuración de las identidades culturales de los estudiantes de la Universidad Tecnológica de Jalisco” Elaborada bajo la dirección de la Dra. Mercedes Palencia Villa

estilos musicales, formas de vestir conformando identidades culturales. También se expresan estereotipos sexuales a través de las carreras tecnológicas que son consideradas masculinas, se espera que los estudiantes tengan atributos físicos, conductuales y de expresiones de roles de género. Lo anterior se manifiesta en como los estudiantes interactúan a través de bromas pesadas, actitudes machistas, y comparten códigos, lenguajes, expresiones misóginas, y rechazo a los estudiantes de mayor edad.

En este tipo de carreras las chicas suelen ser consideradas como raras y deberán *aguantar carrilla* al igual que los demás, y las que son estudiantes son etiquetadas como machorras o lesbianas. En el caso de los chicos que no comparten tales gustos e intereses, se les considera afeminados y que pertenecen a otro tipo de comunidad, por lo que tienen que aguantar burlas y apodos. Del otro extremo, se encuentran las 2 carreras relacionadas con la administración y los negocios, las cuales suelen ser consideradas como femeninas o tradicionales, donde se esperan comportamientos e intereses estereotipados de dicho género, como la música pop o romántica, las pláticas sobre novios, estilos de vestimenta y aliño a la moda, entre otros.

Es importante agregar, que varones que se asumen como homosexuales o gays suelen expresar abiertamente sus preferencias sexuales en este tipo de carreras, siendo altamente aceptados en una población mayoritariamente de mujeres, contribuyendo a las creencias convencionales que se tienen de la identidad gay. En consecuencia se evidencian formas estereotipadas de la expresión de la identidad de los universitarios, que suelen ser incentivadas por las autoridades, situación que obstaculiza que otro tipo de identidades tengan lugar dentro de las aulas o espacios de descanso y quienes no encajan en esta asignación de atributos sean señalados. En relación a lo anterior podemos preguntarnos ¿qué espacios dentro de la institución, permiten que los estudiantes con distintos atributos, puedan expresarse libremente?

II. El taller de música la diversidad y la lucha por el reconocimiento

Las actividades musicales en la UTJ surgen en 2007 por solicitud de los estudiantes de forma improvisada, entre los mismos jóvenes que hacían su servicio social en el área de actividades culturales y deportivas. Ellos tenían conocimientos avanzados de música dedicaban su tiempo a enseñar a quienes estuvieran interesados en aprender a tocar un instrumento, así como de integrar a quienes tuvieran interés de reunirse con otros estudiantes y compartir su gusto por la música.

Debido al interés de las autoridades para formalizar el taller, se contrató a un profesor para finales del cuatrimestre Mayo-Agosto 2011, quien comenzó a dar clases de lectura de notas (solfeo), de diversos instrumentos. Además se formó un ensamble en el que los estudiantes más avanzados ensayaban un repertorio de canciones que serían interpretadas en las muestras culturales a las que la UTJ es invitada. Estas actividades permitían a los jóvenes que no tenían la posibilidad de pagar clases de música, aprender o perfeccionar su instrumento. Para los más avanzados, el taller representa un espacio donde se puede convivir y compartir el gusto por la música.

Además de los aspectos señalados, el taller de música parece ser un lugar de mayor inclusión, no solo en la diversidad de géneros que maneja, los cuales van desde el rock, ska, pop, balada, Jazz y ritmos latinos entre otros; sino porque incluye a estudiantes de todas las carreras con diferentes condiciones socioeconómicas y preferencias sexuales, sin ser objeto de señalamientos o burlas. Esta situación se puede

observar con un integrante que es trasgénero, nacido como mujer pero que se asume como hombre. Este joven afirma que él es el ejemplo de la diversidad en el taller.

Otro aspecto que también ha llamado la atención del taller es que la mayoría de sus integrantes tienen dificultades de adaptación en sus grupos, solo 2 de ellos manifiestan que se la llevan bien con sus compañeros. Sin embargo quienes tienen problemas para relacionarse con los otros estudiantes, aseguran lograr un desempeño adecuado en el área académica. Estos jóvenes suelen encontrar en el taller un espacio donde pueden desarrollar otras áreas de sí mismos, pero

Parece ser entonces, que por medio de la música los estudiantes pueden expresar con mayor libertad la diversidad de sus intereses y atributos, los cuales suelen separar o segmentar a los jóvenes en otros espacios de mayor rigidez. Desde esta perspectiva se considera que la música ha sido uno de los principales medios de comunicación entre los seres humanos, independientemente del idioma, raza, religión, etc.; pues permite identificarse con ciertas vivencias e imaginarios que posibilitan a los sujetos tener un sentido de comprensión de su existencia.

Para quienes no sólo la disfrutaban sino además tocan algún instrumento, este se puede volver como una extensión de sí mismo y compartir con otros su visión del mundo. En este sentido se puede pensar que a través de la música se pueden observar diversas formas en que los sujetos se relacionan con sus pares y con la institución. De acuerdo a Simon Firth “la música constituye a las personas”, debido a que es un proceso experiencial que ofrece claves de identidad al revelar cómo los sujetos se reconocen a sí mismos, a través se asumirse como parte de un grupo (Frith, 1996).

En consecuencia el objetivo general de esta investigación ha sido descubrir cómo una actividad musical puede propiciar una serie de reflexiones de la forma en que los estudiantes se relacionan entre ellos y con las autoridades (profesores, directivos). Ofreciendo un espacio alternativo en el que se pueden observar distintos matices de la vida estudiantil.

III. Avances de la investigación

La presente ponencia abordará el análisis preliminar de los datos recabados en el trabajo de campo que se realizó los días sábados del 28 de Septiembre al 23 de noviembre 2013. Se decidió en un primer momento realizar observación no participante, para que los integrantes del taller se acostumbraran a la presencia de la investigadora y establecer el rapport que permitiera recolectar los datos necesarios. En otro momento se tuvo la posibilidad de conversar con los integrantes del taller, lo que permitió definir los temas que les eran más recurrentes para explorarlos a profundidad en entrevistas episódicas, las cuales tuvieron la intención de propiciar el relato de las experiencias individuales de los jóvenes como estudiantes y como integrantes del taller de música.

3.1 La entrada al campo. El contacto con la institución.

Para poder asistir a los ensayos del taller de música era necesario contar con la autorización de la Encargada del Departamento de Actividades Culturales y Deportivas, quien a su vez tenía que informar a su jefa la Directora del Área de Extensión Universitaria. Un aspecto que facilitó el contacto, es que la investigadora había trabajado en esta Institución por lo cual era conocida por las autoridades.

Se percibió la actitud de las autoridades como desconfiada y cautelosa por la información que se revelaría durante la investigación. Además en algún momento la encargada del departamento de Actividades Culturales y Deportivas comentó que ella también realizaba una investigación sobre las Universidades Tecnológicas que ganaban los primeros lugares en los eventos culturales y deportivos, pues les interesaba conocer a qué se debía que estas instituciones tuvieran este alto nivel. Pero cuando se le preguntó sobre sus hallazgos, solo mencionó algunas conclusiones preliminares y aseguró que no podía mostrar nada por el momento porque habían dejado suspendida dicha investigación.

Una manera políticamente correcta de las autoridades fue mencionar que les gustaría conocer los hallazgos de esta investigación para conocer sus áreas de oportunidad. Sin embargo durante todo el trabajo de campo no se ha recibido alguna solicitud de algún informe o comentarios sobre lo encontrado. Esta posición ha sido útil pues no se ha percibido vigilancia sobre las acciones de la investigadora, pero se puede interpretar como parte del desinterés a las actividades en general del taller de música.

3.2 Los restos de la celebración. Las primeras impresiones en el campo

A la entrada de la Universidad los vigilantes preguntan ¿viene al taller de música? Pues parece que es a la única actividad que se realiza de manera regular los sábados por la mañana. Los pasillos se encuentran desiertos, los edificios cerrados y uno que otro automóvil en el estacionamiento, al continuar por el camino hacia el edificio G, se pueden escuchar unos acordes de una guitarra un poco desafinada.

Se observa entonces varias mesas, y sillas como si hubiese habido una celebración, al mismo tiempo se hace presente el profesor del taller, quien afinaba una guitarra pero se quejaba de que ya no sonaba bien y se reía porque decía que parecía un Sitar indio.

3.3 El taller de música y su relación con la Institución

Cuando se tuvo la oportunidad de tener una plática grupal con los integrantes del grupo señalaban que se la pasaban muy bien en el taller, platicaban sobre sus experiencias en los viajes, señalando que siempre les han tratado muy bien, que sus presentaciones han gustado y se han ganado el reconocimiento del público.

Las anécdotas de los viajes, fueron contrastadas con sus presentaciones en la Universidad, debido a que se quejaban de la falta de apoyo de la institución, pues consideraban que sus conciertos no eran difundidos y que no contaban con los recursos suficientes para la compra de equipo, pues la mayoría carga con sus instrumentos

“Si nos llevamos todo, haz de cuenta que la universidad no tiene nada, no tiene taller de música”
(Integrante del taller Alumna de la Carrera de Tecnología Farmacéutica)

Como ejemplo de lo que aseguraban como falta de apoyo, relataron tanto de manera grupal como individual, su experiencia en el evento del XV aniversario de la Universidad, el cual es recordado por todos como desagradable debido a la poca asistencia del público, quienes abandonaron la explanada después de que se terminó la primera canción que el grupo interpretó.

Dicho tema era el que uno de los integrantes había compuesto para la universidad, y que por primera vez era dado a conocer, por lo cual despertaba curiosidad en el estudiantado, pues había sido difundida la noticia de que la Universidad ya tenía un tema que la identificara.

Parece que este evento causó desánimo y desconcierto en el grupo, pues constantemente lo comparan con las presentaciones que han tenido en eventos como el “Encuentro Nacional Cultural y Deportivo de las Universidades Tecnológicas”, en donde la respuesta del público ha sido exitosa. Además han observado que el apoyo que el resto de UT’s da las prácticas culturales es muy diferente, pues proporcionan la infraestructura necesaria, así como mayor difusión de sus actividades hacia el alumnado.

A este respecto tanto el profesor del taller como la coordinadora del Departamento de actividades culturales y deportivas, señalan las diferencias que existen en el manejo del presupuesto de cada UT y agregan que los grupos musicales que cuentan con mejor nivel son aquellos en los que la institución apoya a los jóvenes con becas o liberación del servicio social, es decir que dan estímulos a los alumnos que sobresalgan en este ramo al igual que la parte académica o deportiva.

Si bien el tema del apoyo en cuestión de compra de instrumentos y equipo de sonido es importante para los miembros del taller, parece que es algo que se ha podido cubrir hasta el momento y que la actividad que realizan les satisface por sí sola. Lo que más demandan es la promoción de lo que hacen, es decir que todos los escuchen.

“necesitamos que se conozca más el taller [...] que se sepa que sigue en pie” (Integrante del taller)

Aseguran que existe un desinterés por del estudiantado en asistir a las actividades culturales y que no se les estimula a que conozcan otro tipo de estilos musicales, pues consideran que una característica principal de Increscendo es la diversidad de géneros que tiene en su repertorio. Sin embargo no tocan ritmos que son populares entre los jóvenes como la banda y el reggaetón, aspecto por el cual tal vez sus presentaciones no sean del todo atractivas para la mayoría del estudiantado.

Este aspecto hizo que se decidiera profundizar en las experiencias de los jóvenes del taller de música como universitarios y establecer vínculos entre sus prácticas, discursos, estilos de vida y trayectorias para comprender cómo se dibujan las distintas fronteras simbólicas entre las y los estudiantes, y si acaso la música pudiese ser el medio para conocerlas e identificar los mecanismos que marcan ese aparente desencuentro entre los unos y los otros

Es importante recordar al lector(a) que el interés inicial de esta investigación se debió a que resultaba peculiar que los jóvenes considerados con problemas de adaptación con sus compañeros de grupo o al sistema académico, eran integrantes del taller de música. Por lo que la primera mirada residió en las cualidades del taller, sin embargo este enfoque no daba el golpe para comprender ese fenómeno, por lo que se ha considerado necesario retomar las experiencias de los jóvenes como universitarios y buscar esos puntos donde estos elementos convergen.

3.4 El ingreso a la UTJ. Los relatos de las trayectorias interrumpidas y las políticas de individuación interiorizadas.

De acuerdo a Pierre Bourdieu dentro de las historias de los sujetos, más que los simples hechos ordenados de forma sucesiva, se tendrían que identificar las distintas posiciones que ocupan los sujetos a lo largo de su vida (1978). Resulta interesante conocer cómo es que las personas han llegado al lugar donde están y cómo lo viven, es decir conocer sus tropiezos, logros, o desilusiones; pues esas experiencias les permiten interpretar su realidad de una manera determinada. Este autor emplea el término trayectorias

interrumpidas, para designar la diferencia entre las proyecciones que hacen los sujetos de su vida y las posiciones reales que ocupan (Bourdieu, 1978).

En la mayoría de relatos se encuentran situaciones de jóvenes que se proyectaban acceder a otras opciones diferentes a la UTJ, entre ellas la carrera de medicina, el ejército o una universidad privada. Sin embargo la realidad social les hizo tomar otra dirección pues el acceso a la educación pública se ve limitado a unos cuantos y las condiciones económicas impiden ingresar a una universidad privada que sea considerada como de alto nivel. Es entonces que en la búsqueda de opciones ingresan a esta Institución, sin parecer convencidos de lo que ésta les ofrece y constantemente la comparan con la preparatoria como si fuera una continuidad del nivel educativo, pues parece que el ser Técnico (a) Superior Universitario (a) (T.S.U) fuese una profesión de segunda, no lo suficiente buena o exigente como una Ingeniería o Licenciatura.

“Al principio me pareció muy parecido a cuando estaba en la prepa porque las materias son así como las de las prepa y yo decía es que no tienen mucho de Mercadotecnia, pero ese primer cuatrimestre se me hizo como estar en la prepa nada más que con mucha tarea. Ya después conforme fueron avanzando los cuatrimestres me ha ido gustando porque como que se empezó a meter más enfocado a la mercadotécnica y me gusta mucho.” (Integrante del taller, alumna de 7mo Cuatrimestre de la carrera de Desarrollo de Negocios Área Mercadotecnia)

En este relato se puede observar que aunque esta opción no haya resultado del todo convincente, le han encontrado un gusto y una utilidad, este último elemento justifica el hecho de haber ingresado a esta universidad. Se considera que en sus narraciones hay un elemento de culpa por no haber logrado sus proyecciones iniciales y que la UTJ les da la oportunidad de redimirse. En estos discursos se pueden identificar con claridad las políticas de individuación que enfatizan que es el ser humano el responsable de su situación de fracaso (Merklen, 2013) No es el Estado quien ha fallado en proveer de educación a sus ciudadanos, sino que son los individuos que han resultado perdedores en la competencia por un lugar.

“Cuando fui a hacer mi examen [del ejército] le calcule más o menos cuantos éramos y pues somos 3,500 a 5,000 personas que van a la base a la médico militar y ¿cuántas plazas abren? 100 a 160 más o menos, entonces fue ahí cuando dije chin... y luego preguntaba cuántas veces lo habían intentado, entonces: tres, cuatro dos ¿por qué? y dicen [aspirantes] pues es que la mayoría se quedan en el psicológico y yo dije: ¿se quedan en el psicológico? [Incredulidad] y ya vi porque... [...] lo de Inteligencia estaba muy fácil, pero si se metían muy bien a tu forma de ser y yo cometí un par de errores ahí. Te preguntaban ¿te gustan los niños? y a mí no me gusta tratar con niños [...] pero no pensé que si iba a la médico militar tenía que decir que sí, que si me gustaban los niños. Ah que otra preguntaban [recordando] ya no recuerdo en qué otra pregunta falle” (Integrante del taller, alumno de 1er Cuatrimestre de la carrera de Desarrollo de Negocios Área Mercadotecnia)

Este joven, a pesar de que relata que las plazas ofertadas para la carrera que le interesaba eran insuficientes para el número de aspirantes, considera que no cubrió el perfil por “fallar” en algunos reactivos. Esta situación le hizo optar por el “plan B” ingresar a la UTJ pues tenía que activarse y hacerse responsable de su fracaso, sin embargo las referencias que le había dado su hermana sobre la Universidad no le eran convincentes y tenía expectativas negativas sobre sus compañeros.

“Yo me esperaba algo mucho peor, primero me decían que las personas de aquí eran de bajos recursos y... pensando en relaciones públicas sí importa conocer a otro tipo de personas, entonces yo me esperaba algo peor, pero entré aquí y no sé si me tocó suerte y conociéndolos estuvo chido y tranquilo, se me hizo padre estar haciendo algo realmente y comenzar a estudiar, ya no estoy perdiendo el tiempo, ya estoy viniendo a la universidad y me sentí muy bien” (Integrante del taller, alumno de 1er Cuatrimestre de la carrera de Desarrollo de Negocios Área Mercadotecnia)

Este joven a pesar de tener un nivel socioeconómico más alto que el promedio de sus compañeros, no está exento de quedar excluido del sistema educativo y en su relato se puede observar la redención a lo que él “llama perder el tiempo”, ahora está estudiando. El estigma de no trabajar o estudiar parece una marca que llevan la mayoría de jóvenes de esta generación.

En otros casos la presión de los padres, obliga a que los jóvenes cambien de dirección, pues la carrera a la que estos aspiran no representa ser algo conveniente en un mundo donde se tiene que comer. Así los chicos y chicas carecen de opciones y aprenden a seguir estrategias de supervivencia en este mundo competitivo, por lo cual ingresan a las Universidades con la idea de que ahí no se va a convivir y compartir experiencias con sus compañeros, sino que se va a adquirir conocimientos para tener un mejor lugar allá afuera en el mundo laboral.

“Mi primera opción era contabilidad, a lo que me dijeron que no, mi segunda opción era entrar a UVM, pero... saqué una beca muy buena que si me daba chance de pagar como \$1,400.00 pesos a \$2,500.00 por mes, pero entonces tenía que haber renunciado a mi estilo de vida de videojuegos, entonces ahí no me gustaba mucho la idea” (Integrante del taller, alumno del tercer cuatrimestre de la carrera de Mecatrónica)

Este joven ingresó a esta carrera animado por su hermano mayor, quien también estudia Mecatrónica en la UTJ, su experiencia como universitario ha sido diferente a la dinámica que observó de su hermano quien tiene una buena relación con sus compañeros de clase. Por el contrario el entrevistado se quejaba del aspecto social de la universidad, pues dice que los alumnos no se toman en serio las clases y se la pasan jugando como si estuvieran en la prepa, por lo cual ha tenido varios problemas con ellos en especial porque no les pasa las tareas.

“Me dicen - es que no pasas la tarea [compañeros]- no te voy a pasar nada, ¿por qué? porque no dejas de ser mi competencia al final del día. Cuando sea la hora de trabajar van a escoger entre tú y yo y si yo tengo más conocimientos que tú me van a escoger a mí, pero si te comparto mis conocimientos, te van a escoger a... ahí va a ser más parejo” (Integrante del taller, alumno del tercer cuatrimestre de la carrera de Mecatrónica)

En estas narraciones podemos identificar la presión y el sentido de competencia que viven muchos jóvenes universitarios, quienes ante la escasez de oportunidades de empleo, se preparan para las adversidades que generan las crisis económicas. Al ser ellos responsables de su destino, tienen que demostrar ser los mejores en una carrera donde las condiciones de salida son diferentes para todos. Es por ello que se considera que sea cada vez más difícil la integración grupal sobre todo en carreras como Mecatrónica, la cual goza de mayor prestigio en la UTJ.

Ante este clima de competencia, parece que lo importante es sobresalir, por lo cual la mayoría de los integrantes del taller dice que este espacio les brinda la oportunidad de destacar en otros ámbitos a parte del académico. La mayoría de estos jóvenes son músicos de nivel avanzado, que pertenecen a otras agrupaciones o coros de manera amateur o semiprofesional. Es interesante que la mayoría se describe como diferentes al resto de sus compañeros, pues parece existir un desfase de edad o madurez, cuando se les pregunta por el taller de música, en general comentan que en taller están más grandes.

“En el taller, pues casi todos son más grandes que yo, siento que eso también tiene mucho que ver, ósea hacen bromas pero no tan pesadas, más relax, saben que hay diferencia de edades, tienen más respeto hacia las personas, porque acá en el salón no hay casi nada de respeto, dicen chistes racistas, por algún defecto de una persona ya empiezan de ahí se agarran y se agarran, y acá ponle que sí pero... ven que alguien no le gusto algo pintan la raya ósea ya tienen como más medido quien sí quien no, ósea es más relax te conoces más a fondo y te sientes unido a ellos, ósea, es que en salón no me siento tan unido a ellos y allá por el simple hecho de tocar juntos te sientes parte de. Entonces si me siento yo más agusto en lo personal en el taller, que estando acá en el salón lo personal me gusta”. (Integrante del taller, alumno de 3er cuatrimestre de la carrera de Mecatrónica)

Esta falta de integración entre los miembros del taller y sus grupos no solo tiene que ver con las dinámicas de relajo, sino con lo que algunas chicas llaman conveniencia, pues dicen que la forma en que se realizan las amistades en sus salones de clase obedece a una utilidad.

“En mi carrera por ser Mercadotecnia, creo que las personas tienden a ser como...de cierta manera como más ambiciosas siempre les gusta ganar mucho dinero y siempre están viendo a ver que venden que cambian o a ver que hacen” (Integrante del taller, alumna de 7mo. Cuatrimestre de la carrera de Desarrollo de Negocios Área Mercadotecnia)

“En el salón cada quien está en su grupito y cada quien está con quien le conviene estar [...] son carrilla, siempre te están haciendo bullying” (Integrante del taller, alumna de 3er Cuatrimestre de Tecnología Farmacéutica)

Es importante mencionar que solo hubo 2 casos de jóvenes que se asumían como adaptados y que se la llevaban muy bien con su grupo. La situación de estos dos chicos es muy interesante pues son los más respetados en el taller por su nivel de ejecución y experiencia. En el primer caso es un chico de las carreras menos prestigiosas de la universidad, pues tiene que ver con el mantenimiento a máquinas pesadas, es por eso que la mayoría les llama “los pesados”.

“Todos somos muy unidos, si uno se va, todos nos vamos, si uno se queda, todos nos quedamos” (Integrante del taller, alumno de 2do Cuatrimestre de la carrera de Mantenimiento Área Maquinaria Pesada)

El otro caso es el de uno de los miembros más antiguos del taller, algunos le dicen *Papi Juan*, pues ha servido de apoyo para la enseñanza de guitarra para los nuevos integrantes. Menciona que a pesar de que el primer cuatrimestre le costó trabajo por el lenguaje técnico que se manejaba en su carrera, considera que su experiencia en la universidad ha sido muy buena y que la relación con su grupo es muy unida.

“Cuando no teníamos clase, nos íbamos a las retas de futbol, pero siempre había mucha gente y nos fuimos a jugar voleibol pues ahí siempre está solo, y de ahí comenzamos a convivir más y salíamos

juntos fuera de la escuela, al billar, al gotcha [...] somos un grupo muy unido” (Integrante del taller, alumno de 1er cuatrimestre de Ingeniería en Tecnotrónica)

4 Conjeturas Preliminares

Hasta el momento de lo revisado de las entrevistas se ha encontrado que existe una gran diversidad de identidades culturales al interior de la universidad, y que las diferencias entre la socialización en las aulas de clase y el taller, radica en los códigos comportamentales y actividades propias de las carreras, las cuales difícilmente propician un espacio de entendimiento entre las y los estudiantes. Todos los miembros del taller coinciden que en ese espacio hay mayor apertura y diversidad, pero que cuando ofrecen un concierto en la Universidad, no tienen una buena relación con el público, cuyos intereses tampoco parecen ser tomados en cuenta al momento de no tocar ritmos populares como la banda o el regaeton.

Parece que la Institución no ha logrado construir puentes de comunicación entre sus estudiantes a pesar de que una de las características principales de su modelo educativo sea el trabajo en equipo. De acuerdo a los testimonios de algunas estudiantes, el interés y la conveniencia rigen los grupos de trabajo y amistad, lo que se asemeja a las realidades empresariales. De igual manera, es importante contemplar los testimonios de los jóvenes que si han tenido una buena relación con su grupo, y profundizar en los aspectos que ofrezcan pistas sobre estas experiencias que parecen atípicas.

Resulta impactante que lo atípico en una universidad, sea lo que es considerado como positivo, es decir, la amistad, la solidaridad y las experiencias gratificantes, entre otros; y que la falta de integración sea la norma. A pesar de que esta primera lectura sea general y que es necesario volver a los datos para hacer un análisis más fino, nos da un mapeo de las realidades de los estudiantes de la UTJ, pero además se puede llegar a sospechar que esta no sea una situación aislada, sino las consecuencias del contexto social en el que estamos inmersos.

Referencias

- Blaking, J. (2006) La música en la sociedad y la cultura. En ¿Hay música en el hombre? Madrid: Alianza Editorial.
- Berger, P. Luckmann, T. (1968) La construcción social de la realidad. Argentina: Amarrortu editores. 233pp.
- CGUT (2006) Antecedentes de las Universidades Tecnológicas. En 15 Años de las Universidades Tecnológicas. Impulsando el desarrollo. pp. 15-61 México: SEP
- Cerbino, M., Chiriboga, C. Tautivén, C. (2002) Culturas Juveniles en Guayaquil. Ecuador: Ediciones Abya-Yala. 190 pp.
- De Garay A. (2004) Integración de los jóvenes en el sistema universitario. Prácticas sociales, académicas y de consumo cultural. México: Ediciones Pomares. 320 pp.
- De Garay A. (2006) Las Trayectorias Educativas en las Universidades Tecnológicas. Un acercamiento al modelo educativo desde las prácticas escolares de los jóvenes universitarios. México: Secretaría de Educación Pública. 174 pp.
- Finnegan, R. (2002) ¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga desde el campo. Revista Transcultural de Música (6) Recuperado en <http://www.metro.inter.edu/facultad/esthumanisticos/ceimp/articles/Por%20que%20estudiar%20la%20musica-Reflexiones%20Ruth%20Finnegan.pdf>

- Frith (1996) *Música e Identidad*. En *Cuestiones de identidad cultural*. Hall, S y Du Gay, P. (comps.) Buenos Aires: Amorrortu. pp. 18-213.
- Frith (1987) *Hacia una estética de la música popular*. en Francisco Cruces y otros (eds), *Las culturas musicales. Lecturas en etnomusicología*. Madrid: Ed. Trotta, 2001: 413-435.
- Giménez, G. (2007) *Cultura e identidades*. En *Estudios sobre la cultura e identidades sociales*. México: ITESO/CONACULTA pp. 53-91
- Merklen, D. (2013) *Las dinámicas contemporáneas de individuación*. En *Individuación, precariedad e inseguridad. ¿Desinstitucionalización del Presente?* Paidós: Argentina. pp.45-86
- Universidad Tecnológica de Jalisco (2011) *Trigésima Séptima Sesión Ordinaria del Consejo Directivo*. Guadalajara: UTJ. Recuperado en <http://www.utj.edu.mx/finanzas/transparencia/web/InformeEjecutivo.pdf>
- Universidad Tecnológica de Jalisco (2012) *Informe de Actividades 2007-2012*. Guadalajara: UTJ. pp. 31 Recuperado en <http://capturportal.jalisco.gob.mx/wps/wcm/connect/982c7d004e9d3dde9ebcbf7c5e67fb66/Universidad+Tecnol%C3%B3gica+de+Jalisco.pdf?MOD=AJPERES>

Efectos del cambio social y el cambio a la educación formal: la representación cognitiva de tres generaciones a través de 43 años en una comunidad maya

Ashley E. Maynard

Universidad de Hawaii

Patricia M. Greenfield

Universidad de California, Los Angeles

Resumen

Discutiremos una investigación longitudinal de las implicaciones de los cambios sociales, incluyendo el impacto de la educación formal, para el desarrollo cognitivo en una comunidad maya en Chiapas, México. Hemos recogido datos que aborden estas implicaciones cada dos décadas desde 1969 - una vez cada generación. En cada generación, llevamos a cabo nuestro procedimiento de representación de patrones, que se centra en las implicaciones cognitivas de los tejidos, así como el desarrollo de la abstracción (vs. detallada) la representación visual e innovadores (vs. tradicionales) de diseños. En 2012, se administró estos procedimientos a 132 niños y niñas, todos los descendientes de los anteriores dos grupos de participantes (hijos, nietos, sobrinos). El procedimiento fue básicamente el mismo que para su generación de los padres en 1991 y consistió en la colocación de palos de colores en un marco para hacer los patrones de rayas, algunas conocidas (patrones Zinacantecos del tejido), uno novelo (creado por los investigadores). Este procedimiento produjo estrategias de representación abstractas versus estrategias de representación detalladas, así como la habilidad para comprender, reproducir, y la creación de nuevos patrones culturales. Nuestra hipótesis era que el comercio y la escolaridad harían los niños y las niñas más abstracto y capaz de hacer frente a la novedad en sus estilos cognitivos. La teoría de Greenfield (2009) del cambio social y el desarrollo humano postula que diversas fuerzas sociodemográficas - en particular el comercio, la urbanización, la educación formal, y la tecnología - todos se mueven el desarrollo humano en la misma dirección: hacia el aprendizaje independiente, la cognición abstracta, y el pensamiento innovador. Entre la primera y segunda generaciones de nuestra investigación, el principal motor de cambio cognitivo fue la participación en el comercio local. Este artículo explorará la predicción basada en la teoría de que la urbanización y la educación están impulsando los cambios previstos en el desarrollo humano, incluso más que en la década de 1990 - a los aumentos en los procesos cognitivos abstractos, y la habilidad en el manejo de las tareas cognitivas novedosos.

Efectos del Cambio Social y el Cambio a la Educación Formal: La Representación Cognitiva de Tres Generaciones a Través de 43 Años en una Comunidad Maya

Una pregunta importante en el desarrollo humano es cómo cambios socio-demográficos impulsan los valores culturales y cómo afectan al desarrollo infantil. Patricia Greenfield y yo hemos trabajado en Nabenchauk, un paraje Zinacanteco en los altos de Chiapas, desde 1969 (Greenfield y Childs, 1972; Greenfield, Maynard, y Childs, 2000, 2003; Maynard, Greenfield, y Childs, 1999). En este artículo, nuestra evidencia empírica se enfocará en una escala de tiempo de evolución cultural a través de tres generaciones de niños Mayas. Usamos la teoría de cambio social y desarrollo humano de Greenfield (2009). El concepto básico de la teoría es que los factores socio-demográficos impulsan los valores culturales, que a su vez crean un entorno de aprendizaje que le da forma el desarrollo humano. Es un modelo multi-nivel causante, con características socio demográficas de una comunidad e individuos como el nivel más alto. Las flechas indican causalidad.

La demografía social impulsa los valores culturales. La adaptación es un concepto importante-tal y como debería ser en cualquier teoría relacionada a la evolución culturas. Los valores culturales se consideran como adaptados a las condiciones socio-demográficas y por lo tanto influidos por estas mismas. El enlace entre lo socio-demográfico y los valores culturales será mi mayor enfoque este día. Vamos a darle forma al nivel socio-demográfico superior.

En el siglo XIX, un sociólogo Alemán llamado Tonnies desarrolló el concepto de dos tipos ideales de medio ambiente, el *Gemeinschaft* (comunidad), y el *Gesellschaft* (sociedad). En el nivel sociodemográfico, el ambiente *Gemeinschaft* es rural; su tecnología es sencilla; su educación es informal a casa; su economía tiene su fundación en la subsistencia; y la gente son relativamente pobres (Figura 1). Los *Gemeinschafts* son los que tradicionalmente eran estudiados por la disciplina de la antropología.

El ambiente *Gesellschaft* es urbano; su tecnología es más compleja; su educación se pasa a la escuela; su economía tiene su fundación en el comercio; y la gente son más pudiente (Figura 1). Los *Gesellschafts* son los que tradicionalmente han sido estudiados por la disciplina de la sociología.

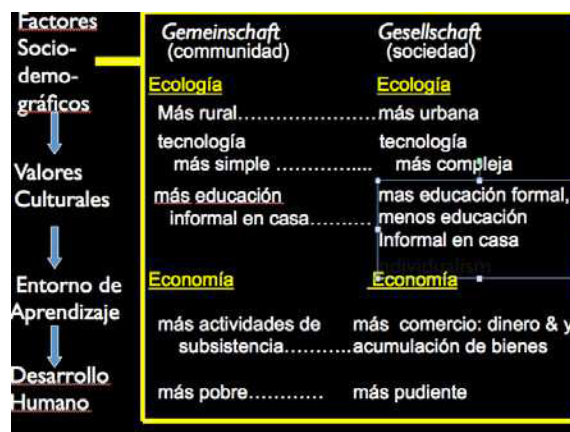


Figura 1. Dos tipos de ambiente: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*

Cuando Tonnies se desarrolló, probablemente pensó que la Alemania del siglo XIX era el límite de *Gesellschaft*, pero todas las variables que conforman un medio ambiente tipo *Gesellschaft*, tal y como la tecnología, la urbanización, y la educación formal, se han desarrollado aún más desde el siglo XIX en Alemania y otros lugares.

Gemeinschaft y Gesellschaft son dos tipos ideales en extremo. Sin embargo, nosotras vemos a estas características no como unidades binarias sino como variables que pueden variar juntas, o por separado. Así es que mientras que las características contrastantes en los dos tipos ideales parecen un juego de binarios opuestos, tales como rural-urbano, pobre-rico, en la teoría, estos opuestos binarios sencillamente identifican dimensiones relevantes que varían continuamente y que de hecho se pueden cuantificar.

Dicho esto, los tipos ideales son cruciales para la teoría porque, particularmente en el tipo Gemeinschaft, las características sirven como punto de ancla en la escala de los cambios—las tres generaciones entre 1969 y 2012. Más importante para la teoría, cada punto del lado izquierdo mueve al medio ambiente de aprendizaje y al desarrollo humano en una dirección común, mientras que cada punto del lado derecho también mueve el medio ambiente de aprendizaje infantil y el desarrollo humano en una dirección común (aunque opuesta). Este es el corazón de la teoría y se verá más clara más adelante.

En el nivel de desarrollo humano, la cognición, el pensamiento, es específico al contexto en un medio ambiente Gemeinschaft. En un medio ambiente Gesellschaft, el pensamiento es más abstracto. Estas formas de pensamiento son adaptadas a su medio ambiente. Además, en un Gemeinschaft, el modo de pensamiento adaptado al ambiente sigue la tradición. En un Gesellschaft, la forma de pensamiento adaptada al ambiente es la innovación, i.e., la construcción de la novedad. Así, el nivel sociodemográfico tiene influencia sobre el nivel de desarrollo humano (lado izquierda, Figura 1).

Hasta aquí, este es un modelo de medio ambiente social bajo condiciones estables. Enseguida presentaremos el cambio social (Figura 2). Las flechas de la izquierda hasta la derecha muestran la dirección preponderante de cambio en nuestro mundo globalizado. Pero no es un modelo unidireccional de cambio social. Mientras que las flechas rojas muestran la dirección preponderante de cambio en nuestro mundo globalizado, el cambio se puede dar en ambas direcciones, y así sucede algunas veces.

La teoría de Greenfield predice que las características socio-demográficas – el comercio, la urbanización, la escolaridad, y la tecnología – todas impulsan al desarrollo humano a la cognición abstracta, y a la innovación, la construcción de la novedad. Cuando unas características sociodemográficas cambian, la cognición cambia también – en la dirección más adaptada al nuevo medio ambiente. Cuando el cambio social va en la dirección Gesellschaft, según el modelo teórico, la cognición se hace más abstracto y más innovador (Greenfield, Maynard, y Childs, 2003).

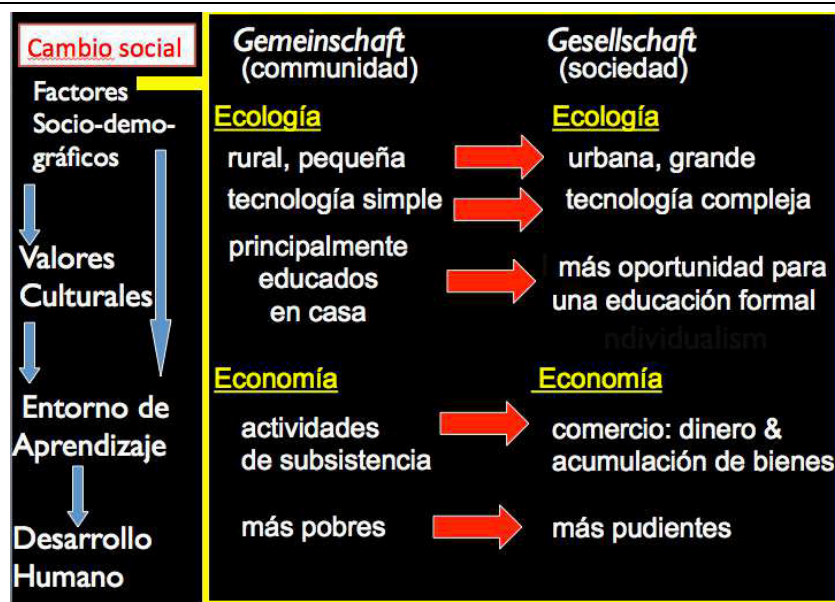


Figura 2. De comunidad hasta sociedad: La dirección dominante de cambios sociales en el mundo.

Hypótesis

Cuatro décadas de cambios sociales en la comunidad de Nabenchauk – sobre todo la transformación de la agricultura al comercio, la escolarización, y la tecnología – produjeron en los niños la cognición más abstracta y más habilidad de construir la novedad.

Entre 1969-70 y 1991-3, el desarrollo del comercio era el fuente de los cambios que impulsó cambio en aprendizaje y el desarrollo cognitivo (Greenfield, Maynard, y Childs, 2003). Entre 1991-3 y 2012, la urbanización, la escolaridad, y la tecnología eran las fuerzas socio-demográficas que estaban cambiando lo más rápidamente (Greenfield, Maynard, y Martí, 2009; Manago y Greenfield, 2011). Predijimos que la urbanización, la escolaridad, y la tecnología (Weinstock et al., en prensa) serían las fuerzas lo más importantes para los cambios en el desarrollo cognitivo en 2012.

El Método

Hemos trabajado en la comunidad Maya de Nabenchauk desde 1969. Greenfield y Childs empezaron en 1969 y regresaron a la comunidad en 1991 para estudiar la próxima generación. Maynard empezó en 1995, y regresaba a Nabenchauk cada dos o tres años. El medio ambiente en Nabenchauk ha cambiado desde un medio ambiente rural tipo Gemeinschaft a uno medio ambiente urbano tipo Gesellschaft. Greenfield y Maynard regresaron a Nabenchauk para investigar la tercera generación de niños y sus familias.

La sociodemografía. Es importante recordar que necesitamos investigaciones diferentes para niveles diferentes del modelo. Nuestra investigación se trata de los cambios económicos, los cambios en educación formal, y la tecnología en Nabenchauk desde 1970, cuando la comunidad era agrícola, a 1991, cuando mucha gente en la comunidad trabajaban en el comercio, y desde 1991 hasta 2012 cuando Nabenchauk había transformado en una pequeña ciudad. Hicimos entrevistas con familias de sus actividades de trabajo y de sus útiles que aparacerion con la economía comercial (por ejemplo coches, licuadoras, máquinas para coser, teléfonos celulares). También preguntamos de la escolaridad de cada persona en la familia.

Hicimos una escala de actividades comerciales—de usar y de producir cosas de la economía del dinero. Los participantes recibieron un punto para cada actividad o cosa, y la escala incluyó 30 actividades o cosas.

La cognición. Para observar el desarrollo cognitivo, hemos medido la facilidad con la representación de patrones visuales. Hemos repetido en cada generación una experiencia en que niños colocaron tablitas de madera en un marco para construir los patrones. La tarea era relacionada a un aspecto importante de la vida maya: el tejido en que se construye los patrones.

Desarrollamos un experimento que consistía de dos partes. Para los grupos de jóvenes de 1969-70 y 1991, la parte 1 consistió en colocar tablitas en un marco de madera, para representar los patrones rojo y blanco encontrados en el poncho y el chal contemporáneo con los participantes. También, los participantes de 1991 y 2012 tuvieron la oportunidad de representar el poncho y el chal de 1969 y los participantes de 2012 tuvieron la oportunidad de representar el poncho y el chal de 1991. Figura 3 muestra el patrón del poncho de 1969; figura 4 muestra el patrón del chal de 1969.

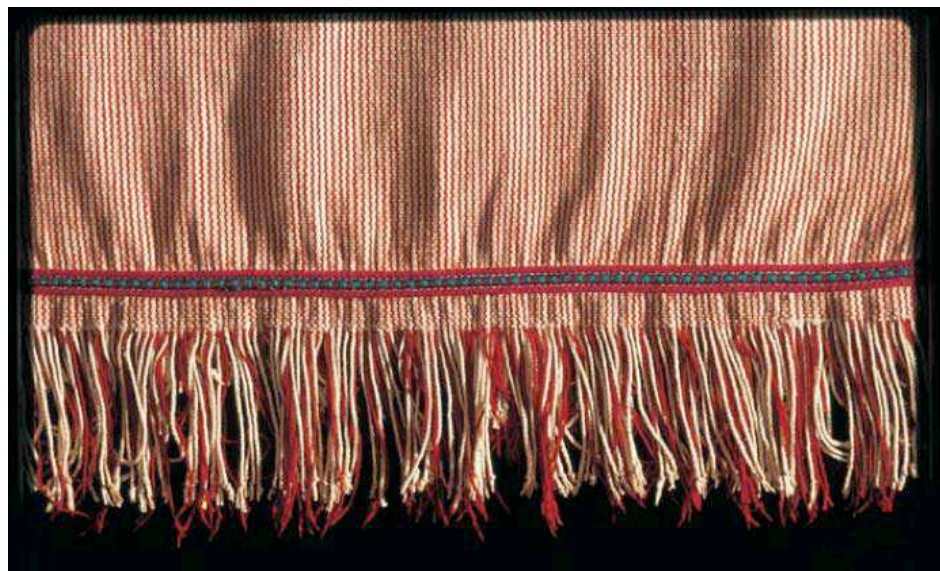


Figura 3. Patrón de un poncho para varón (*pok' k'u'ul*), 1969. Fotografía por Lauren Greenfield/INSTITUTE.



Figura 4. Patron de un chal de hembra (*pok' mochebal*), 1969.

Los participantes utilizaron dos tipos de representación – detallada y abstracta. Una representación detallada sería colocar las tablitas como los hilos—cada una tablita para su hilo correspondiente (Figura 4). Una representación abstracta sería colocar una tablita más gruesa para una sección de hilos (Figura 5).

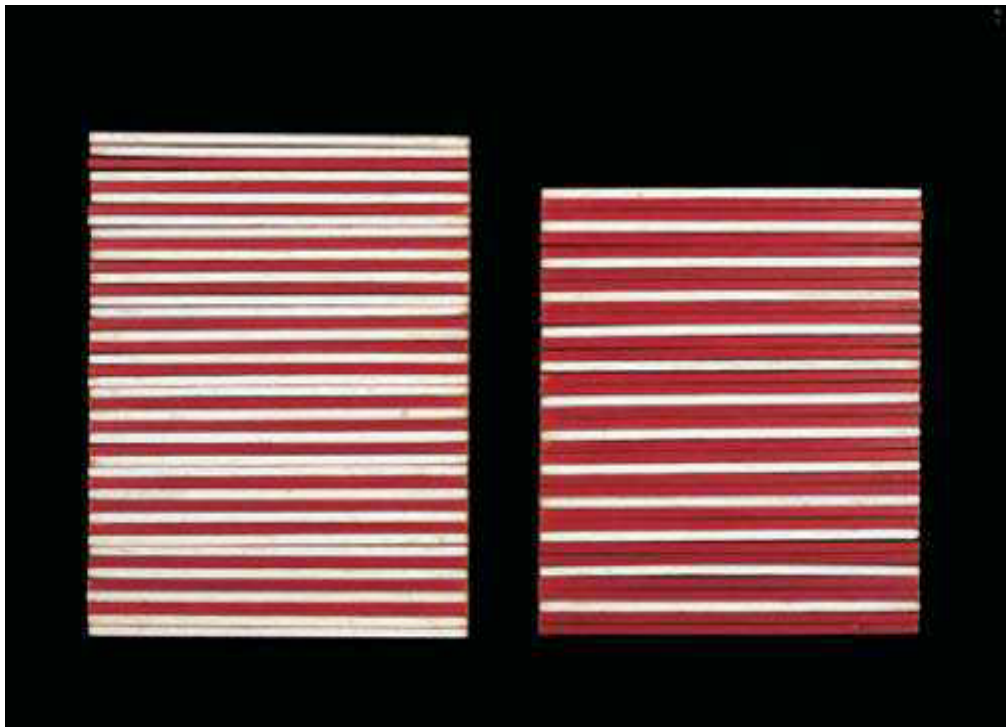


Figure 4. Analisis detallado, de hilo por hilo: poncho (izquierda) y chal (derecha). Fotografía de Don Cole.

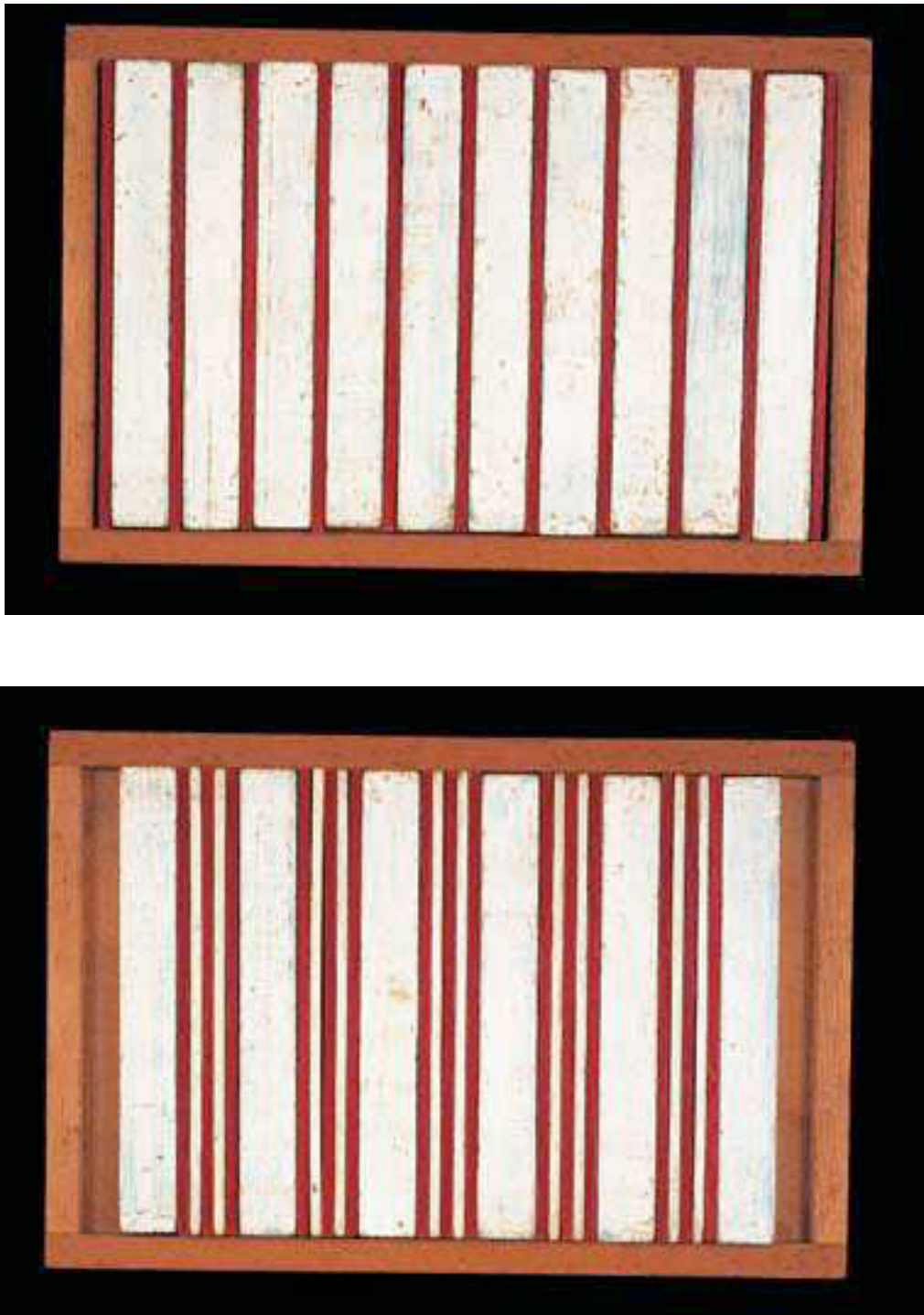


Figura 5. Análisis abstracto: poncho (arriba) y chal (abajo). Fotografía de Don Cole.

En la parte 2, una investigadora comenzó cinco patrones diferentes de rayas, culturalmente novedosos—patrones que no existían en Nabenchauk—y le pidió a los participantes que los continuaran (Figura 6). Antes de la continuación de cada patrón, la investigadora decía: “Ahora, yo misma voy a colocar las tablitas de lado. En cuanto a ti, mira cómo lo hago.” Entonces ella creaba tres repeticiones del patrón y decía, “Ahora tú colocas las tablitas de lado, lo mismo que esto.”

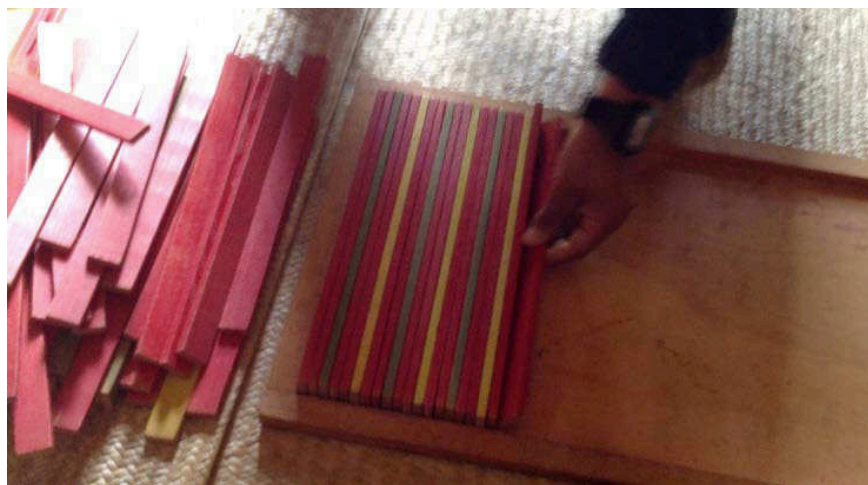


Figura 6. Un ejemplo de un patron nuevo.

Uno de los patrones, el patrón 9, el último patrón novedoso y la última pieza de la parte 2 del experimento, fue muy difícil. Lo llamamos el patrón creciente porque comenzaba con una alternancia de una tablita roja y una blanca, y luego procedía hacia alternaciones de tablitas rojas y blancas dobles, triples, y cuádruples (Figura 7). Este patrón era diferente que los otros porque había tres maneras posibles y correctas para continuarlo.

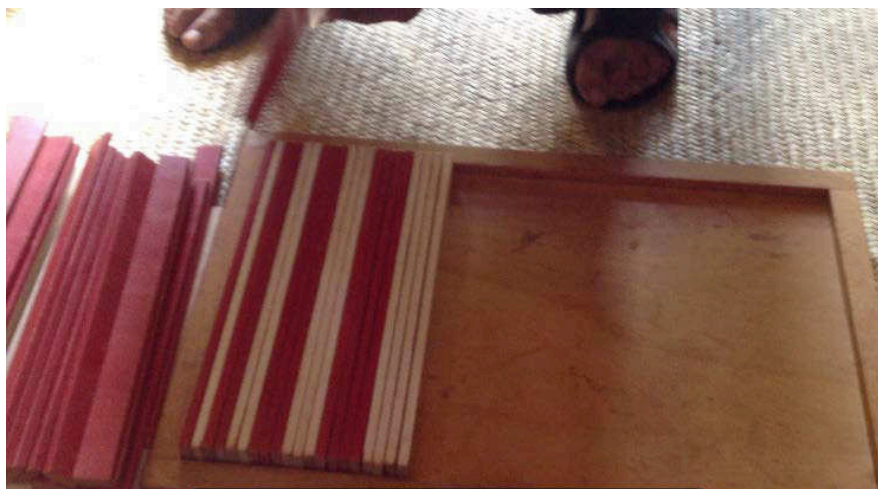


Figura 7. El patrón más complejo (“el patrón creciente”)

Participantes. En 1969 y 1970 los participantes eran 84 niños y adolescentes entre 4 y 18 años ($x = 11.57$ años). En 1991 los participantes eran 119 niños, adolescentes, y jóvenes entre 5 y 22 años ($x = 11.57$ años). Todos eran hijos, sobrinos, o ahijados de la primera (1969-70) generación de niños que participaron en nuestras investigaciones. En 2012 los participantes eran 132 niños, adolescentes, y jóvenes que son nietos, hijos, sobrinos, y ahijados de la primera (1969-70) o la segunda (1991) generación. Tenían 4-22 años ($x = 11.27$ años).

Resultados

El Cambio Social. Cómo cambió la asistencia a la escuela? En cada generación, los niños asistieron más a la escuela (Tabla 1). Estas figuras son basadas sobre la muestra total de 4-22 años. Porque la distribución de edades es más o menos igual en las tres generaciones, estas figuras muestran la aumentación de la escolaridad a través las generaciones. Pero, porque muchos niños son todavía muy jóvenes, estas figuras no muestran la media de terminar los estudios.

Tabla 1. Años de educación formal en cada generación: Años de asistir a la escuela (promedio)

1969-70	.776
1991, 1993	1.275
2012	3.572

Cómo cambió la actividad comercial? En cada generación, las familias hicieron más actividad comercial (Tabla 2).

Tabla 2. Actividad comercial en cada generación

Generación Actividad comercial (porcentaje promedio)

1969-70	.0095
1991, 1993	.1142
2012	.2461

Representando Patrones Textiles. En cada generación, la frecuencia de la representación abstracta aumentó. Los jóvenes en la segunda generación usaron una estrategia abstracta para representar los patrones familiares (*mochebal* y *pok' k'u'ul*) más que los jóvenes en la primera generación. Los jóvenes en la tercera generación usaron una estrategia abstracta para representar los patrones familiares más que los jóvenes en la segunda generación (Tabla 3).

Tabla 3. Estrategia abstracta en cada generación para el chal contemporáneo

Generación Estrategia abstracta (porcentaje promedio)

1969-70	0.0
1991, 1993	1.8
2012	26.5

En este cambio cognitivo, vimos factores sociodemográficos. Nuestro análisis indica que usando una estrategia abstracta para representar el chal de 1991 está correlacionado con actividad comercial, $r = .415$, $p = .00$, una cola, y con educación formal, $r = .268$, $p = .008$, una cola. Con más educación formal y más comercio, vimos cambios cognitivos en los jóvenes.

En cada generación, el número de representaciones correctas de los patrones nuevos aumentó. Los jóvenes en la segunda generación construyeron más patrones nuevos correctamente que los jóvenes en la primera generación. Los jóvenes en la tercera generación construyeron más patrones nuevos correctamente que los jóvenes en la segunda generación.

- Greenfield, P. M., Maynard, A. E., y Childs, C. P. (2003). Historical change, cultural learning, and cognitive representation in Zinacantec Maya children. *Cognitive Development*, 18(4), 455–487.
- Greenfield, P. M., Maynard, A. E., y Martí, F. A. (2009). Implications of Commerce and Urbanization for the Learning Environments of Everyday Life. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 40(6), 935–952. doi:10.1177/0022022109347968
- Manago, A. M., y Greenfield, P. M. (2011). The Construction of Independent Values among Maya Women at the Forefront of Social Change: Four Case Studies. *Ethos*, 39, 1–29. doi:10.1111/j.1548-1352.2010.01168.x
- Maynard, A. E., Greenfield, P. M., y Childs, C. P. (1999). Culture, History, Biology, and Body: Native and Non-Native Acquisition of Technological Skill. *Ethos*, 27,, 379–402.
- Weinstock, M., Igbariya, R., Ganayem, M., Manago, A., y Greenfield, P.M. (en prensa). Societal Change and values in Arab communities in Israel: Intergenerational and rural-urban comparisons. *Journal of Cross-Cultural Psychology*.

Aproximación al papel de los jóvenes en la descomposición y recomposición de la clase campesina; el caso de Ixtlahuacán del Río Jalisco

Enna Paloma Ayala Sierra³³⁷

Estudiante de maestría en la Universidad Autónoma Chapingo

INTRODUCCION

La juventud surge como un fenómeno burgués, moderno y urbano de control, sanción y contención social, que sólo cuando las relaciones salariales cobraban su forma más acabada se traslada a la clase trabajadora.

La figura cultural que hoy día identifica a los jóvenes surge en la etapa de la posguerra cuyo proyecto social involucraba la superación de lo rural y premoderno; pero además, brindó la posibilidad de configurar sujetos de consumo en una condición de fuerte dependencia estructural disfrazada de libertad controlada que facilitó regular el comportamiento de grandes masas³³⁸.

La juventud comprende el periodo de transición entre la dependencia infantil, que tiene como referente biológico el inicio de la adolescencia, y la autonomía adulta, como referente cultural; para la clase capitalista esa transición significa la formación de relevos generacionales, mientras que para las clases que viven del trabajo, la transición juvenil es el periodo de acoplamiento al disciplinamiento de la fuerza de trabajo en las condiciones del trabajo asalariado.

Se trata además de un periodo de identificación y certificación de género a partir de parámetros dictados por instituciones regularizadoras patriarcales y jerarquizantes (la familia nuclear, el periodo educativo, la escuela, el trabajo/salario, el mercado, el Estado y la sociedad adulta).

Dada la noción de transición las y los jóvenes se encuentren sometidos, de una u otra manera, a una contradicción importante; las instituciones regularizadoras les exigen avanzar hacia la adultez, alcanzar ciertas posiciones sociales, cobrar grados de libertad y autonomía; esto implica continuas rupturas con el

³³⁷ Este trabajo corresponde a algunos de los resultados de investigación de tesis que lleva por nombre “Desposeídos y politizados: el papel de los jóvenes en la descomposición y recomposición de la clase campesina”. Investigación dirigida por los Drs. Beatriz de la Tejera y David Oseguera, a quienes se agradece su acompañamiento y comentarios al presente.

Este trabajo no sería posible sin la colaboración de las compañeras y compañeros del colectivo JUXMAPA y de la Asociación Agrícola Local de Ixtlahuacán del Río Jalisco a quienes también se agradece su colaboración y se le reconocen sus esfuerzos y actividades.

³³⁸ Abundan ricos trabajos antropológicos que analizan el carácter social, político, cultural de la juventud de los cuales el presente trabajo se ha apoyado enormemente. Algunos de los trabajos más representativos en este sentido se señalan a continuación: (Feixa C., 1999) (Feixa C., Las culturas juveniles en México, 1998) (Valenzuela Arce, El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad, 2012) (Valenzuela Arce, Identidades juveniles, 2008) (Reguillo, Las culturas juveniles: un campo de estudio, breve agenda para la discusión, 2000) y tantos más.

pasado, con las formas de intervención, con los procesos de control y detenimiento, implica pues enfrentarse a la autoridad.

La juventud, como categoría social tiene una relación intrínseca con el salario; la penetración de capital en las sociedades rurales supuso la creación de un proletariado rural que se acompañó necesariamente de mecanismos que facilitarían el disciplinamiento de la fuerza de trabajo que se incorporaban a la relación salarial, la juventud rural nace con la proletarianización lo que implica un fuerte proceso de desposesión.

La proletarianización rural manifiesta desposesión de la identidad agraria modificando la condición política del ser campesino, en este sentido, la juventud como categoría social, e históricamente constituida en el campo, facilita la proletarianización rural y al mismo tiempo la controla.

Se trata de un proceso de fuerte transformación, que ha mezclado consenso y enfrentamiento con las bases sociales. Los elementos de disciplinamiento de la fuerza de trabajo rural proletarianizada inciden en la relación interna y externa que establece la Unidad Socioeconómica Campesina³³⁹ por un lado, con la infraestructura organizacional de división del trabajo y por el otro, con los mercados de dinero, de productos, de trabajo (y recientemente) de tierras.

Los cambios que ocurren en dichas relaciones apuntan en dirección a la intervención de los jóvenes en la conformación de la clase campesina; la identidad juvenil recreada en parte por el mercado, oculta la identidad de explotado de los campesinos y este ocultamiento puede acelerar la fractura de la clase. Pero también, el carácter moderno y progresista que adquiere la juventud, su rompimiento constante con la autoridad, puede influir decisivamente en la recomposición y en la resistencia de la misma.

Procesos como la penetración de mercancías de la cultura de masas en el medio rural y los efectos migratorios han contribuido enormemente en la adopción de aspiraciones, pautas de consumo y conductas juveniles que muchas veces implica la desvalorización del ser campesino³⁴⁰.

Así pues se parte de subrayar que los jóvenes rurales son tales en calidad de desposeídos y esta es su condición natural, histórica y específica, lo que constituye una amenaza objetiva a la permanencia histórica de la clase así como la condición material de su politización, la cual comienza a dar signos de significar un parteaguas en el proceso tendencial a la descampesinización por el que pugna la neoliberalización. El caso que aquí se presenta es generosamente ilustrativo en este sentido.

Regulación de la desposesión

El proyecto neoliberal con políticas centradas en la productividad y competitividad en la década de los ochenta en México, se planteó negando el significado histórico y cultural de la tierra, esto ha legitimado, principalmente en los jóvenes, el olvido del ser campesino.

³³⁹(Bartra, El comportamiento económico de la producción campesina, 1982), término utilizado que, entre otras cosas permite explicar al campesinado como una segunda clase explotada.

³⁴⁰ “[...] se genera una demanda muy específica por cierto tipo de música, espectáculos, prendas de vestir, artículos de aseo dentro de una cultura juvenilista urbana que entraña muchas veces una desvalorización del ser campesino” (Quintana, 2012). Paradójicamente hay también una “ruralización cultural” entre algunos sectores de jóvenes urbanos. Muchos jóvenes urbanos optan por formas de vestir y música que llegó a tener un origen rural. Lo que resulta interesante es que dichas prácticas culturales no provienen directamente del campo a la ciudad “pasan por el tamiz del éxito entre la comunidad migrante del campo mexicano en Estados Unidos”, el efecto es que las botas o los sombreros, los corridos u otras mercancías, cuando se consumen en el medio urbano se encuentran despojadas de toda referencia a la comunidad rural o a la actividad campesina.

Ha borrado la importancia de la cosmogonía, los ciclos del tiempo, la ubicación en el espacio, elementos desarrollados a través del largo aprendizaje obtenido en el proceso de producción de especies, de la propia cultura como una forma específica de producción; en los jóvenes rurales existe una tendencia a la invisibilidad de los signos que posibilitaron la formación de la cultura y la asignación de significados para la sobrevivencia tanto del grupo cultural como de la naturaleza³⁴¹. Al mismo tiempo ha generado un proceso de explotación-exclusión que imposibilita la producción campesina y expulsa a los jóvenes al desempleo rural.

La “subordinación excluyente”³⁴² es la forma concreta actual que asume la relación de explotación del campesino en México y América Latina; proviene del sometimiento de la agricultura a la agroindustria multinacional y de exportación.

Las características técnico-productivas de estas industrias impiden que el productor rural participe en el mercado de trabajo provocando altos niveles de desempleo rural, pero también impone mecanismos de subordinación al aplicar bajos precios a la oferta rural cuyos productos son utilizados como insumos para la transformación³⁴³.

Este efecto sobre los precios permite aparentar que la producción nacional de materias primas es solamente completaría simulando que se puede prescindir de la producción agropecuaria de los países subdesarrollados³⁴⁴.

Dicha subordinación se complementa como tal cuando los mecanismos de explotación excluyente se acompañan de una importante invisibilidad social que identifica al campesino como retrógrado, premoderno, ignorante y hace parecer la producción campesina como insuficiente, cara, sustituible, y este es un gran triunfo ideológico del modelo actual de desarrollo³⁴⁵.

La noción de una similitud entre “lo premoderno” y el campesino no es reciente y mencionar esta característica sobre la representatividad social del campesino resulta importante.

Con la modernización agrícola de la década de los cuarenta, en el país se configuró una especie de “agricultura periférica” vista desde la visión del desarrollo desigual de la misma agricultura; se acompañó del modelo de la agricultura de exportación así como la irrupción de fronteras físicas que delimitaron el patrón de difusión tecnológica³⁴⁶.

³⁴¹(Pacheco Ladrón de Guevara, 2002)

³⁴²(Rubio, 2001)

³⁴³ Los corporativos agroalimentarios han logrado impulsar un modelo mundial de alimentos que se basa en la producción excedentaria de los países desarrollados, fincada en elevados subsidios, ingresos rentables de sus productores y precios bajos de exportación, lo que ha permitido mantener a la baja los precios mundiales de los alimentos y de las materias primas y deprimen los precios de la producción de las materias primas de origen natural (Ibíd).

³⁴⁴ En México sólo el por 4 ciento del Producto Interno Bruto (PIB) es agropecuario, no obstante el agro aún emplea a 16 por ciento de la población económica activa y 23 por ciento de los mexicanos viven en el medio rural, es decir “[...] la importancia del campo en el empleo es cuatro veces mayor que su peso en el valor de la producción y sigue siendo el ámbito de residencia de uno cada cuatro compatriotas” (Bartra, 2010). Igualmente, Rubio (Ibíd.) demuestra que la producción local/nacional constituye la fuente principal del abastecimiento de las agroindustrias, por lo que la relación de explotación con los campesinos, que parece “indirecta” es crucial para la rentabilidad agroindustrial. Las elevadas ganancias que obtienen las empresas agroalimentarias se sostienen precisamente de la capacidad que ha tenido la economía campesina de producir “con pérdidas”

³⁴⁵(Rubio, Crisis y dependencia alimentaria, 2012)

³⁴⁶ (Leonard & Mollard, S/f).

El contenido del proyecto de desarrollo basado en la Revolución Verde dio como resultado una división entre “lo tradicional y lo moderno” en la agricultura y esto alteró muchos de los sentidos profundos del campesino al ocultar los dogmas económicos impuestos al sector³⁴⁷.

Lo moderno se afilió a la mecanización de los procesos en búsqueda de incrementos en la rentabilidad en el intento de disminuir los tiempos por medio de aumentar la productividad. No obstante, las unidades campesinas siempre han sido proveedoras de mano de obra barata, esto hizo prescindibles a más de sus miembros dentro de la actividad familiar.

Además, con la modernización se generó un criterio de diferenciación social respecto a lo tradicional, al empleo de trabajo campesino y al tiempo dedicado a la reproducción de la unidad familiar, así cuando las formas de acumulación neoliberal se desplazaron al campo, este ya se encontraba en un proceso de profunda re-estratificación.

Hasta aquí se subraya como la tendencia a la proletarización de todos o algunos de los miembros de la familia campesina es un proceso que se agudizó con la modernización del campo y que se da en condiciones de desigualdad estructural; este proceso se conserva en el núcleo de la condición de desposesión a la que se enfrentan los campesinos actualmente.

Privatización

La subordinación excluyente de la agricultura se observa en el conjunto de estrategias implementadas para hacer frente a las crisis de hiperacumulación³⁴⁸ que con más frecuencia se hicieron presentes desde la década de los ochenta.

Las causas de una crisis se encuentran en las barreras para colocar los excedentes de capital; estas barreras implican incapacidad de acumular a través de la reproducción ampliada y en este contexto la devaluación de la fuerza de trabajo y de capital fijo no es la única receta prevista.

La acumulación de capital depende de la realización del valor en el mercado; cuando la circulación se interrumpe existen pérdidas pero también incentivos para acelerar la circulación del capital, sin embargo, una interrupción prologada supone una amenaza para el mismo sistema³⁴⁹.

Cuando los flujos del capital se detienen prolongadamente se está en presencia de una crisis y ésta no es sólo económica; implica inestabilidad y estabilización de las relaciones de clase que se acompaña de amplias críticas al sistema de organización social³⁵⁰.

³⁴⁷ “En este sentido, la ausencia total de mecanización (afiliado a lo tradicional) debe considerarse más como un reflejo de la racionalidad capitalista y no como una especificidad de lo auténticamente campesino. Por otra parte, la mecanización de una unidad de producción campesina no la hace perder sus rasgos de racionalidad económica” (Ibíd. Pág. 20).

³⁴⁸ El capitalismo tiende sistemáticamente al crecimiento, lo que implica asegurar la expansión de la producción; principalmente el crecimiento se encuentra determinado por la forma y magnitud de plustrabajo; además el capitalismo es necesariamente dinámico en los niveles organizativo y tecnológico debido al cumplimiento de las leyes de competencia, es por ello que estas condiciones prevalecen tanto en la producción como en el espacio de control de la fuerza de trabajo. No obstante estas tres formas que determinan al sistema capitalista son profundamente contradictorias e inconsistentes y por tanto la dinámica capitalista está siempre marcada por la tendencia a la crisis; “Marx demostró... que esta tendencia produciría fases periódicas de hiperacumulación en la que la oferta de capital ocioso y de trabajo ocioso existirían una junto a otra [...] los indicadores de una condición de hiperacumulación son capacidad productiva ociosa, saturación de mercancías y exceso de inventarios, excedentes de capital dinero y alto desempleo (Harvey, 1990, pág. 203)

³⁴⁹(Harvey, 2012).

La solución a las crisis de hiperacumulación se planteó como un tipo intervención capitalista por medios privatizadores, en general se trata de las mismas formas de acumulación primitiva mencionadas por Marx³⁵¹ siempre presentes en la historia moderna donde lo nuevo es la “destrucción creadora”.

En las últimas tres décadas se ha acelerado el desplazamiento de la población campesina y la formación de un amplio proletariado rural; además de los resultados de la relación industria-agro, mucho obedece también a la privatización de tierras, agua y la propiedad comunal; se trata de aplazamientos temporales y extensiones geográficas que en formaciones sociales preexistentes brindan diversos modos de absorber los excedentes amenazando los valores fijados en un sitio que aún no han sido realizados como tales³⁵².

De esta manera la privatización, generalmente facilitada por el Estado, acude como el principal instrumento de la acumulación, y significa la liberación de un conjunto de activos, incluyendo la fuerza de trabajo, a un costo nulo o muy bajo, que involucra que los recursos naturales, las formas de producción y consumo alternativos sean sometidos a la lógica de la acumulación.

Y a pesar de que la desposesión ocurre en todo el globo, son, por obvias razones, las sociedades agrarias las que ven con mayor frecuencia amenazadas sus bases materiales y simbólicas de reproducción cuyo proceso se ve facilitado por una débil resistencia³⁵³.

Las manifestaciones de desposesión campesina

Para aproximarse a este proceso se acudirá a uno de los planteamientos básicos de la Escuela de la Regulación cuyo argumento señala que un régimen de acumulación es un periodo de estabilización del consumo, acumulación y asignación del producto social, lo que implica correspondencia entre las condiciones de producción y de reproducción del proletariado³⁵⁴.

³⁵⁰Las crisis son inherentes al funcionamiento de acumulación del capital, son el resultado de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia que ocurre cuando se intensifica la competencia entre capitales. La teoría de la crisis considera que la búsqueda de plusvalía relativo implica que el capital nunca se encuentre estable lo que incluye una expulsión constante de fuerza de trabajo del proceso de producción lo que es al tiempo expulsión constante de valor, en términos de forma, la inversión del capitalista tiende a disminuir. Por ello la búsqueda de mayor plusvalía relativo se asocia a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Este es un proceso variable entre fetichización y refetichización de la sociedad, “[...] *es una lucha constante en la cual, cuando se logran penetrar a los fetiches, simultáneamente ocurre un proceso de recomposición de clase [...] Por el contrario, cuando se refetichiza la sociedad, simultáneamente ocurre un proceso de fragmentación, de descomposición de la clase trabajadora tanto en la práctica como en la teoría, de la descomposición o refetichización depende la existencia del capitalismo. El continuo proceso de desfetichización y refetichización con los consecuentes fragmentación y recomposición de clase*” (Holloway, 1990).

³⁵¹ El capital, Tomo I (Marx, 2010).

³⁵²Los ajustes espacio temporales de la acumulación, en un determinado sistema territorial, de un excedente de trabajo y un excedente de capital, pueden ser manejados a partir de a) el desplazamiento temporal de inversiones de capital de largo plazo o gastos sociales; b) desplazamientos espaciales a través de la apertura de nuevos mercados, nuevas capacidades productivas y nuevas posibilidades de recursos y de trabajo en otros lugares; c) con alguna combinación de las anteriores. La reasignación de los excedentes de capital y trabajo hacia estas inversiones requiere de la mediación de un aparato de instituciones, principalmente del Estado (Harvey, El nuevo imperialismo; acumulación por desposesión, 2007)

³⁵³ Si el capitalismo ha venido experimentando un problema crónico de sobreacumulación desde 1973 el proyecto neoliberal de privatización universal cobra mucho sentido como intento de solución, otra consistiría en aportar al sistema materias primas baratas como el petróleo con lo que se reducirían los costos de producción elevándose los beneficios (Ibíd, Pág. 119).

³⁵⁴Para abundar en el marco teórico metodológico de la escuela de la regulación las obras clave provienen de autores como Aglietta y Lipietz (Aglietta, 1979), (Lipietz, 1994), La escuela de la regulación insiste en considerar el paquete total de relaciones y disposiciones que contribuyen a la estabilización del desarrollo productivo, a la asignación del ingreso y el consumo en un periodo histórico y lugar determinados. La escuela de la Regulación, por su renovada manera de superar la rigidez metodológica entre estructura-superestructura, permite observar el conjunto de interacciones complejas y dinámicas que cobran las prácticas políticas y las formas culturales que permiten, de alguna manera, ofrecer una apariencia de estabilidad a un sistema altamente inestable.

Para que subsista esta congruencia es necesario introducir toda clase de comportamientos –campesinos, obreros, jóvenes, mujeres, etcétera- en alguna configuración que mantenga en funcionamiento el orden social establecido, por tanto, debe existir una materialización del régimen en normas, hábitos, leyes, instituciones, etcétera, que aseguren la unidad del proceso, este cuerpo normativo se le llama “modo de regulación”.

El cuerpo normativo interviene en dos áreas de dificultad complementarias entre sí: la anarquía del mercado y el despliegue de la fuerza de trabajo; en la trayectoria de privatización campesina el modo de regulación capitalista se filtra de la misma manera en que se explota el trabajo campesino por el capital, a través de su relación con los mercados.

En el área general del mercado la diferenciación de capitales conlleva a aceleramientos progresivos de la competencia provocando cierta inestabilidad; el equilibrio en éste se establece entre las presiones colectivas (organizaciones religiosas, sindicales, políticas, por ejemplo) y las de grandes corporaciones, que incentivan la intervención del Estado.

La consecuencia de la privatización es el agrandamiento del mercado y por tanto un tipo de anarquía en la cual las presiones colectivas directas se ven disminuidas frente a las presiones de los grandes capitales; el Estado, con su monopolio de la violencia y definición de legalidad, actúa decididamente en la promoción del agrandamiento del mercado ofreciendo ventajas espaciales y temporales para diferenciar la posición de unas fuerzas sobre otras³⁵⁵; en este proceso emerge un problema adicional, la retracción de la demanda³⁵⁶.

En tanto, la intervención Estatal y la dinámica de mercado acuden a regular los procesos que podría entorpecer el equilibrio, acelerando la colocación de los flujos de capital; en la agricultura se observa una ampliación de los canales de relación capital-producción campesina.

La política pública incentiva la tecnificación de la producción y comercialización de pequeños y medianos productores a partir del endeudamiento creando una ampliación del mercado de dinero que redundo en la venta de tierras, proletarianización o la llamada “ganancia cero”.

Las modificaciones constitucionales sobre la propiedad comunal inauguraron un mercado legítimo de tierras donde los más empobrecidos encontraron una alternativa inmediata; junto a esto, el Estado ha presumido su capacidad de expropiación en pro de destructivos megaproyectos y ha facilitado la especulación internacional de tierras indígenas y campesinas.

También se han creado mecanismos nuevos de acumulación; se pueden observar en la insistencia por la propiedad intelectual de las patentes biológicas, sobre el material genético, plasma de semillas, etcétera, contra poblaciones enteras cuyas prácticas tradicionales han sido fundamentales en el desarrollo de esos materiales que terminan por despojar de identidad a las comunidades agrícolas³⁵⁷.

³⁵⁵ Para abundar en el carácter de intervención y competencia del Estado se puede consultar El Estado Nacional de Competencia de Joachim Hirsch (2001).

³⁵⁶ El crédito acudió a cubrir la brecha entre capacidad adquisitiva y consumo resultado en un endeudamiento que redujo a poblaciones enteras a la pobreza incluso en los centros capitalistas. Este es un signo claro de desposesión desde el mercado, pero también la competencia encarnizada entre capitales lleva a la quiebra a grandes y pequeñas corporaciones despojando a muchos trabajadores de sus medios de vida (Harvey, 2007)

³⁵⁷ La mercantilización de la naturaleza en todas sus formas conlleva a una escalada en la merca de los bienes hasta ahora comunes frente al pillaje de la reserva mundial de recursos genéticos por parte de media docena de empresas farmacéuticas (Harvey, 2007)

La ampliación del mercado de productos, de tierras y de dinero, no sólo ha incrementado el proceso de transferencia de valor desigual del campesinado al capital, también lo ha ido despojando de su identidad agraria, de la tierra, de sus conocimientos y es que una de las mecanismos básicos de la nueva acumulación primitiva es la absorción incluso de los logros culturales. Y sin embargo, el mercado ha logrado establecer un aparente consenso alrededor de él; en las sociedades campesinas la mecanización y perifерización de la agricultura, los nuevos proyectos educativos-extensionistas y la publicidad engañosa provoca hoy tanto polarización económica como simbólica.

La segunda área de dificultad en la que interviene el modo de regulación es el despliegue de la fuerza de trabajo, específicamente en su disciplinamiento, y si algo resulta de la desposesión campesina es la expansión sin precedentes del proletariado rural.

Esto no ha sido simple resultado colateral de acumulación por desposesión, es su estrategia de expansión; los desplazamientos campesinos no serían posibles sin la extensión de un proletariado rural sometido a las formas de regulación de la fuerza de trabajo asalariada. La extensión del proletariado rural ocurre desde las capas de la Superpoblación Relativa³⁵⁸ que se conforma mayoritariamente de jóvenes y asume una función técnica y otra ideológica generando significativas contradicciones.

El control de la fuerza de trabajo es un proceso que entraña cierta mezcla de represión, acostumbamiento, cooptación y cooperación, todo lo cual debe organizarse no sólo en el centro de trabajo sino en la sociedad en su conjunto³⁵⁹.

Los campesinos al adoptar expectativas ajenas, en general influenciados por una cultura de masas, asumen una posición diferenciadora y diferenciada con su medio básico; la diferenciación juega un papel crucial en el control de la fuerza de trabajo independientemente de su ubicación en la división social, en general mitiga la organización directa de los intereses de clase³⁶⁰ dado que evidencia antagonismos, muchos de carácter regional, cultural y de género.

Entre los jóvenes campesinos se recrean un conjunto de enfrentamientos algunos acaso visibles por la diseminación de modas, tendencias, espacios y lenguajes propios de unos o de otros³⁶¹. Muchos símbolos

³⁵⁸ En el capítulo XXIII de *El Capital* (Marx;2010) donde se expone La Ley General de Acumulación Capitalista, Marx advierte la necesidad que tiene el capital de generar una población obrera remanente que posibilite mejores condiciones para la extracción de plusvalor, y considera que ese remanente es relativo a los cambios cualitativos en la composición del capital así como de reserva debido a las necesidades de expansión o contracción del mismo. Asimismo expone las modalidades en que se conforma este Ejército Industrial de Reserva o Superpoblación Relativa “Prescindiendo de las grandes formas periódicas que le imprime el cambio de fases del ciclo industrial y que unas veces, en los periodos de crisis, hacen que se presente con carácter agudo, y otras veces [...] con carácter crónico, la superpoblación relativa reviste tres formas: la flotante, la latente y la intermitente”(Marx;2010:543), y además señala que “[...]su volumen aumenta en la medida que la extensión y la intensidad de la acumulación dejan sobrantes a mayor número de obreros”(Ibíd. 545).

³⁵⁹El acostumbamiento de los trabajadores asalariados al capitalismo fue un largo proceso histórico que debe renovarse con la incorporación de cada nueva generación de trabajadores a la fuerza de trabajo (Harvey, 1990, pág. 249)

³⁶⁰“[...] no sólo porque las ubicaciones económicas de clase son sumamente dispares y se les superponen múltiples diferencias, sino porque toda organización política en primera línea no se remite a condiciones objetivas de clase, sino a ciudadanos e individuos de mercado, que están aislados entre si y compitiendo, pero que siempre están surcados por una multiplicidad de determinaciones y pertenencias, económicas, sexuales, religiosas o culturales”(Hirsh, 2001 Pág. 44).

³⁶¹Desencuentros y antagonismos irreconciliables entre los jóvenes desatan en el resto de la sociedad fenómenos fuertemente estigmatizados; la mayoría de los jóvenes, y su oposición constante a los “otros”, los hace un referente del “mal comportamiento” y se asocia a un determinado contexto ecológico -la colonia popular, el barrio, el pueblo, el rancho- marcado por el desempleo o la economía informal, un acceso limitado al sistema educativo (Feixa C. , 1993) (Feixa C. , 1999).

tomados de imágenes del mercado simulan una posición económica que será la carta de presentación de un proyecto de vida exitoso o no frente a un panorama de baja rentabilidad de la producción agrícola, desempleo generalizado y donde las estrategias tradicionales como la migración periódica se ven cerradas.

En la última década, dentro de la Superpoblación relativa ocurre un cambio fundamental en sus capas, la mayor parte de los superavitantes intermitentes pasaron a la capa flotante o latente y muchos otros a las filas del lumpenproletariado.

Este cambio no sólo cumplió la función técnica convencional de presionar a la baja los salarios de una economía donde la agricultura se subordina a la industria y comienza a terciarizarse, sino que también aceleró los procesos de segregación social, donde no hay sujetos de clase, sino individuos que compiten entre sí, cuyas posibilidades de superar la marginación son encontradas en las opciones que ofrece la migración permanente, la venta de tierras, el narcotráfico, es decir, la superación de la condición campesina.

Estos comportamientos han fracturado la transmisión generacional de la unidad familiar debilitando la célula política de la clase: la unidad orgánica de medios de producción, posesión de la tierra y fuerza de trabajo³⁶². Este debilitamiento político acude a minar la resistencia campesina y por tanto es resultado de la función ideológica de la Superpoblación relativa rural³⁶³.

Así, la presencia soberana del mercado en todos los ámbitos sociales, urbanos y rurales, deviene en una amenaza adicional sobre los jóvenes: están despojados de la posibilidad de conformar sujetos políticos, está es otra función ideológica de la Superpoblación relativa rural; sin embargo, esta condición de despojo que tiende a ser totalizante se ha convertido también en la base material de la politización de las clases e igualmente sucede con los jóvenes, de ahí la pertinencia de exponer el siguiente caso ya que permite observar como el marco normativo interviene en el condicionamiento de la clase.

JUXMAPA

La desposesión también ha dotado a los jóvenes de la capacidad de darle una lectura específica a su realidad “[...] nos dimos cuenta de que cuando nosotros seamos adultos ya no va a quedar nada, ni tierra, ni agua, ni nada³⁶⁴” soltó acuciante Jaquelin al comenzar la entrevista.

Palos Altos³⁶⁵ es una localidad perteneciente a los Altos de Jalisco, región destacada por su vocación maicera, sus altos niveles de rendimiento productivo, “[...] parecía que aquí no apretaba el zapato”;

³⁶² La unidad orgánica de la Unidad Socioeconómica campesina, su integración, funciones y relación de explotación con el capital se puede revisar en (Bartra, El comportamiento económico de la producción campesina, 1982) (Bartra, Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado, 2008).

³⁶³ Pluralización o individualización, elementos que en los comportamientos juveniles aparecen juntos a veces unos sobre otro son producto de percepciones modificadas de la sociedad en general cuando las pertenencias socioculturales tradicionales se debilitan y la incapacidad de configurar los destinos de vida parecieran ir en aumento. Esto sucede al calor de las condiciones de una sociedad que divide transversalmente las clases tradicionales, misma que en lo económico, social y cultural cada vez menos presenta homogeneidades (Hirsch, 2001) (Holloway, 1990).

³⁶⁴ A partir de aquí los entrecuillados harán referencia a extractos textuales de las entrevistas realizadas con el colectivo Juxmapa, a quienes se agradece además su colaboración solicita al respecto, así como también a los socios de la Asociación Agrícola Local de Ixtlahuacán del Río Jalisco, por la información brindada.

³⁶⁵ En la localidad hay 470 hombres y 511 mujeres. La relación mujeres/hombres es de 1.087. El ratio de fecundidad de la población femenina es de 2.87 hijos por mujer. El porcentaje de analfabetismo entre los adultos es del 6.12% (7.87% en los hombres y 4.5% en las mujeres) y el grado de escolaridad es de 6.11 (5.87 en hombres y 6.30 en mujeres) (Inegi, 2014). Productivamente destaca como una zona importante en todo el país; un promedio de ocho a once toneladas por ha, mientras que el promedio nacional se encuentra en promedio a cinco toneladas (Sagarpa, 2014).

colindante con la zona metropolitana de Guadalajara, su conectividad con el norte del país y con Estados Unidos; otras características que señalan sus pobladores son la individualidad y el machismo.

Jóvenes Unidos por el Medio Ambiente de Palos Altos es el nombre de la organización juvenil que aparece en el municipio de Ixtlahuacán del Río, Jalisco. Llama la atención que la organización se encuentra conformada principalmente por mujeres (ocho de sus diez integrantes activos lo son) y porque éstas rondan entre los 13 y los 20 años de edad, además de ser ellas los miembros más activos del colectivo.

La trayectoria de conformación de este grupo inicia con una preocupación ambiental en 2011, la contaminación del agua de la que surten al pueblo, pero a dos años de su formación ha desembocado en una politización que no concuerda con los estereotipos normalizados de chicas adolescentes rurales dentro de estructuras con fuertes fundamentos patriarcales y extensas estructuras de parentesco.

El trabajo de intervención comunitaria de este grupo es amplísimo así como lo han sido sus formas de capacitación y organización, imposible de resumir en este espacio, pero la síntesis de su discurso y actuar político se puede reflejar perfectamente en la demanda interpuesta ante el Tribunal Permanente de los Pueblos³⁶⁶.

En 2013, estas chicas estaban presentando en la pre-audiencia “Territorialidad, subsistencia y vida digna” de las audiencias temáticas “Violencia contra los pueblos del maíz, la soberanía alimentaria y la autonomía” y “Devastación ambiental y derechos de los pueblos” el caso “Situación de los jóvenes de Palos Altos...” para exponer la imposición estructural del monocultivo del maíz como un proceso de violencia sistemática de Estado sobre las poblaciones campesinas.

En la demanda interpuesta señalan “[...] hemos venido analizando nuestra situación social como jóvenes rurales, y también el medio ambiente en el que hemos crecido, por tal proceso nos hemos dado cuenta que los siguientes derechos de nuestro pueblo y de nosotros como integrantes fundamentales de su presente y su futuro han sido violados: el derecho a existir; el derecho que todo pueblo tiene de darse el sistema económico y social que elija y de buscar su propia vía de desarrollo económico, con toda libertad y sin injerencia exterior; a la conservación, la protección y el mejoramiento de nuestro medio ambiente”.

En su demanda el colectivo presenta un conjunto de antecedentes en los que se ha recreado el desgaste campesino de su comunidad, en ella, destaca la relación inseparable entre su biografía y el Tratado de Libre Comercio “[...] nuestra corta memoria colectiva nos alcanza ahora para regresar 20 años, justo antes de la entrada en vigor del TLC”.

Observan en esta trayectoria el “menosprecio el campo” agudizado con la expansión industrial en general “el primer impacto histórico de la cercanía de la capital de estado fue la explotación de nuestros bosques de pino para satisfacer las necesidades crecientes de la ciudad de Guadalajara”.

Analizan los cambios históricos desde la Revolución Verde que comenzó “[...] por la destrucción de sus modos de producción agrícola tradicionales [...] si bien tenían que mejorar no significaba que fueran

³⁶⁶ El Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) es una iniciativa internacional surgida desde las organizaciones defensoras de derechos humanos que buscan promover el respeto universal y efectivo de los derechos fundamentales de los pueblos y de las minorías. Es un tribunal ético internacional de carácter no gubernamental. No tiene carácter vinculante, sin embargo es considerado un órgano con amplia autoridad moral cuyos criterios tienen incidencia en la formación de opinión pública sobre violaciones a los derechos humanos a nivel internacional.

aniquilados” y todas las consecuencias de la apertura comercial, como las oleadas de migración de 1986 que “[...] se intensificó en nuestra comunidad y ésta fue despojada de su fuerza de trabajo”.

“Pero en nuestra condición social y cultural existen otros antecedentes” donde impera la idea de que los estudios universitarios están desprendidos del trabajo en el campo recreando el estereotipo del campesino ignorante, “[...] estudia para que no seas como yo, como si de lo que se trata es de dejar de ser campesino para poder tener una vida digna”; señalan que la relación urbana-rural ha contrapuesto la relación adultos-jóvenes y ha favorecido la migración de sus miembros más activos para ejercer sus profesiones.

En este contexto el espacio escolar se convirtió en un espacio conflictivo “[...] me di cuenta de que la escuela no me estaba sirviendo para interpretar mi realidad, al contrario, me estaba confundiendo, haciendo ver las cosas como si fuera esto pura ciudad [...] las prepas nos preparan para los servicios, no es lógico con lo que aquí se ocupa” señaló en la entrevista una de las chicas.

En la demanda acusan de un pésimo servicio educativo “[...] y al mismo tiempo se pretende hacernos los culpables de no interesarnos en la vida. A los y las jóvenes se nos ha enseñado a ser pasivos, para no meternos en problemas, se valora en nosotros no ser desobedientes, se nos engaña para no cuestionar las cosas que no nos parecen; después ante las dificultades de la vida se espera de nosotros que seamos críticos e inteligentes ante ellas”.

Este posicionamiento expresa, entre todo, el reconocimiento de los sometimientos sistemáticos en los que la organización jerárquica y patriarcal ubica a los jóvenes en la estructura social y les asigna una función. Es pues la condición juvenil importante en el posicionamiento actual de la clase campesina y esta se relaciona a la constante imagen cultural que amalgama a los jóvenes con el éxito e intenta regular y disciplinar su comportamiento.

“Y vemos que nuestra sociedad nos ha repetido de muchas formas [...] que tener éxito es tener dinero [...] las opciones que se visualizan en el campo es migrar, estudiar una carrera para salir del campo, ocupar un puesto político o dedicarse al narcotráfico”, así la proletarianización rural es promovida también culturalmente y desde el desaliento de la generación de la “Revolución Verde”.

Denuncian así múltiples manifestaciones que desgastan a las y los jóvenes campesinos como la cultura del narcotráfico, la normalización de la violencia, un sistema educativo pasivo y ajeno a la realidad social, un sistema de salud que no atiende correctamente las necesidades sociales, entre otras.

El despojo identificado

Si de algo hace gala el colectivo es de la necesaria reivindicación de su condición de campesinos y campesinas “queremos que el maíz vuelva a ser la vida y no la lenta muerte de nuestro pueblo!” reconocen como la principal demanda de su movimiento y ésta es resultado de las condiciones materiales que claramente identifica el colectivo como “Ataques a la subsistencia”.

“Las empresas que producen los maíces transgénicos tienen ya muchos años metidas en nuestra comunidad, desde que nacimos conocemos sus marcas[...] nuestro pensamiento es así: si en estos 20 años esas empresas con sus maíces transgénicos mal llamados “mejorados” nos han destruido el sueño de una vida digna ¿qué nos espera con el maíz transgénico que ellos mismos producen con su ambición desmedida”.

Efectivamente, el despojo de un proyecto de vida viable en el campo ocurre no sólo para la economía agrícola de subsistencia.

El colectivo ha identificado así, la manifestación de la desposesión material de su modo de vida señalándolo a grandes rasgos en tres grandes procesos.

En primero es la imposición y la promoción del monocultivo de maíz; al respecto el colectivo denuncia que el uso comercial de las semillas está condicionado a la compra de un paquete tecnológico que cambia cada dos años, y por tanto despoja de los conocimientos adquiridos y requiere no renovarlos en los campesinos, sino generar una dependencia adicional con el mercado de servicios a través de asesores técnicos promocionados también por las agroindustrias.

Asimismo señalan la incertidumbre de mercado en que sus padres se someten cada cosecha “[...] quieren que sepamos hasta como se mueve la bolsa de Chicago” señalaba uno de los ingenieros agrónomos integrantes de la Asociación Agrícola Local.

Las y los jóvenes del colectivo denuncian también la invasión de publicidad ofensiva, engañosa y la contaminación visual que promueven maíces híbridos y agrotóxicos “[...] usan imágenes falsas y sin contenido [...] le quitan al maíz su condición de semilla para convertirlo en dinero”.

El segundo proceso es la nula atención a los efectos ambientales del monocultivo, “[...] el monocultivo de maíz es el más grande de nuestros problemas ambientales”, de sus efectos señalan “[...] no hemos visto alguna medida efectiva para enfrentarlos” son el envenenamiento de los suelos; la contaminación del aire y el agua; la pérdida de variedades locales en la milpa; la pérdida irreparable de la biodiversidad, entre otros como enfermedades en la piel y severos problemas de alimentación.

Sus acusaciones van directamente hacia el Estado Mexicano y sus tres niveles de gobierno quienes suscriben la obligación de “garantizar la vida digna de los pueblos” y que por el contrario, el Estado no ha hecho nada por mitigar, evitar o eliminar aquello que imposibilitan y debilitan al campo.

“Las y los jóvenes rurales representamos el futuro de la agricultura, tenemos derecho a existir porque esta actividad y su desarrollo digno depende la vida de la humanidad”.

Las intervenciones: Fracturas y reencuentros

La lucidez de su demanda no es lo único que contradice el estereotipo de los y las casi invisibles jóvenes rurales; su misma condición los ha llevado a un conjunto de contradicciones específicas con su medio.

El colectivo ha generado estrategias de intervención para dar a conocer la situación del municipio y su localidad y en estas formas de intervención se observan las rupturas constantes a las que tienen que enfrentarse.

Señalan que al avanzar en el diagnóstico ambiental, se dieron cuenta de los complejíssimos efectos del monocultivo y del uso de paquetes tecnológicos; conscientes de los daños intentaron difundir información entre los agricultores, sus padres “[...] pero decían, va, tu que sabes?”; eso llevó al colectivo a reflexionar la estructura de parentesco en la que se desenvuelven “[...] no los culpamos sino comprendemos ahora que es el machismo, es algo cultural” sin embargo se han sobrepuesto a esta situación al grado que comienzan a discutir un conjunto de procesos convergentes.

“[...] las empresas saben que esta es una región muy machista, entonces para promover las nuevas semillas hacen comidas, les llevan música y edecanes, eso denigra la figura de la mujer y la convierte en publicidad, en un objeto [...] nosotros se los decimos a nuestros padres y yo he visto que mi papá, como que no me hace caso, pero cuando platica con otros dice lo que yo le he dicho” así pues generan cambios en las percepciones dentro de su familia y en la relación familia-comunidad.

También promueven el diálogo con la población no sólo en términos del sistema económico-productivo del maíz híbrido, sino de la condición cultural comunal “[...] comenzamos a trabajar los domingos afuera de misa repartiendo información, haciendo intervenciones, presentaciones [...] hicimos una lazada de veladoras por el día internacional del SIDA y pedimos al Padre hablar en la misa para hacer conciencia sobre la salud reproductiva”.

“[...] muchos embarazos de chavas de 13 y 14 años, como epidemia, un tiempo [...] nos preguntamos, cómo es que los jóvenes de Palos Altos experimentan su sexualidad, hicimos unas encuestas y nos dimos cuenta de que todo era por la televisión, la experiencia exaltada [...] los jóvenes remiten su sexualidad al acto sexual”.

El rompimiento generacional e intrageneracional comienza en la localidad a cobrar una fuerte dinámica; véase que ocho chicas, la más pequeña de 13 años, la mayor de 20 años, las otras seis tienen 17 y 18 años de edad; en un año transformaron la visión y el comportamiento común de los y las jóvenes de su espacio inmediato “[...] yo ya no me encuentro con mis amigas, y es que las ves, que lasañas, que la ropa, que ya la novela, y me fastidia, y cuando les platicó de lo que hacemos acá, ponen una cara; las enfado”.

La necesidad de enfrentar y dar a conocer la problemática de su pueblo implica enfrentarse a las prácticas de sus padres “[...] me dijo mi papá -ahí están cinco hectáreas, siémbrales con eso orgánico a ver si es cierto. Pensó que no podía; que me voy con el Ingeniero Ávila de la Asociación y que le digo -vamos a hacer un experimento, y ya vamos a empezar el próximo ciclo [...] creen que porque somos mujeres no podemos sembrar, ser campesinas”.

Les ha requerido enfrentar y transformar figuras de autoridad: “Nuestros papás nos tiraban de locas cómo van a ir hasta allá, y solas? Pero fuimos”; “antes, sí nos podíamos afuera de la Iglesia nos corría el Padre, pero ahora ya nos dejan y se quedan a escucharnos”; “Trabajamos un año seguido en la secundaria a la hora del receso” para evitar el uso de desechables y sustituirlo por vasos y platos de “gabazo de caña que es biodegradable” y que ellas mismas donaron a la institución “[...] pero con los maestros, uff, había que hacerles entender que ellos tenían una responsabilidad, pero ellos, como son los maestros, como que no les gusta que uno les diga que hacer, por eso tuvimos que ir nosotras, cada quien un día”.

Entre todo, los y las jóvenes del colectivo expresan en su discurso una politización amplia y crítica, reconocer la “explotación” a la que sus padres y madres son sometidos por la lógica capitalista; reconocen la infiltración perniciosa de la “cultura de masas”, los procesos de “segregación de género”, las “transformaciones estructurales” y los “impactos históricos”; y en su plática varias veces señalaron “[...] queremos ser campesinos porque eso es lo que somos, no queremos migrar y desaparecer, sino queremos ser de la ciudad, ser desempleados, sino campesinos dignos, hay que resistir, hay que dar la lucha [...] esto es político”.

Su resistencia es a la proletarización.

A manera de conclusión: El papel de los jóvenes campesinos en la descomposición y recomposición de la clase

Los jóvenes son el Talón de Aquiles del movimiento campesino, son los elementos más desidentificados de la clase; las reuniones de campesinos, en las movilizaciones y en las manifestaciones, hacen un cuórum varonil adulto.

Los jóvenes rurales se encuentran señalados como pasivos y desinteresados, y sometidos a una estructura de parentesco mucho más pesada que en el medio urbano y sin embargo su condición natural de despojo ha politizado su posición en las comunidades campesinas.

El caso Juxmapa es un clarísimo y motivador ejemplo de que la resistencia campesina se está revitalizando, pero también lo son los miles de jóvenes que agrupan La Juventud de la Vía Campesina, los Jóvenes Frente a la Emergencia, los jóvenes del Concejo de Ejidos y Comunidades en Oposición a la Construcción de la Presa La Parota en Guerrero, quienes pugnaron por la reivindicación de la identidad indígena para llenar de sentido su lucha por la tierra. Y por qué no mencionar a los innombrables; los alzados, las autodefensas de Michoacán, Guerrero, Hidalgo, Oaxaca, cuyas filas están plagadas de jóvenes que incluso se repatriaron desde Estados Unidos para levantarse en armas, y que ahora portan la marca del “paramilitarismo” como expresión de una de las herramientas ideológicas de desaliento juvenil, la criminalización.

Los jóvenes son un sector social históricamente desposeído (la condición de jóvenes impide por un tiempo la gestión de la propiedad familiar a los varones y categóricamente la niega a las mujeres, la herencia recibida hasta la edad adulta, un ingreso transferido a decisión y posibilidad de los padres), más esta condición subordinada a la estructura adulta junto a la imposibilidad estructural de un proyecto de vida viable en el contexto de una privatización masiva de activos materiales e intangibles, conlleva no sólo fenómenos de desestructuración de las clases desposeídas, implica también posicionamientos políticos de resistencia, nuevas formas de organización y reivindicación de las clases explotadas.

La proletarización rural implica una combinación de coerción apropiación de habilidades, conocimientos, creencias, hábitos de pensamiento y relaciones sociales precapitalistas de quienes están siendo proletarizados, así también desempeñan papeles importantes las estructuras de parentesco, las formas de organización doméstica y familiar así como las relaciones de género y autoridad; no es casual entonces que instituciones como el mercado, acudan a modificar la percepción del sujeto joven desde todos esos ámbitos.

En otros casos implica la represión violenta de formas que no se adaptan a la organización de la fuerza de trabajo bajo el capital, sin embargo, numerosos estudios demuestran que también se intenta integrarlas con la finalidad de alcanzar cierto consenso en lugar de utilizar pura coerción³⁶⁷.

No obstante los mecanismos perversos para acumular por desposesión han llevado a la fractura y descomposición de la clase asalariada con mayor velocidad que a las subalternas. El discurso neoliberal se acompañó de un profundo desprestigio a actores determinados como retrogradados y obsoletos; en un proceso de exclusión selectiva, al sistema político se le salió de las manos el campesino y el indígena.

³⁶⁷(Harvey, El enigma del capital y las crisis del capitalismo, 2012) (Harvey, El nuevo imperialismo; acumulación por desposesión, 2007).

Y es que de hecho el mismo sistema generó las condiciones objetivas necesarias para que el campesinado se identificara como clase mientras que, al mismo tiempo, la clase asalariada se enfrentaba a una deconstrucción de su identidad que sólo recientemente comienzan a dar muestras de una reorganización emergente.

La disminución del ingreso que proviene de la parcela así como los nuevos entornos urbanizados, ha generado que estos actores sean considerados cada vez menos como campesinos, por lo que en esta etapa han hasta perdido su identidad social. En la escena académica los indígenas han sobresalido como los actores principales pero su carácter como campesinos se encuentra borrada³⁶⁸.

Aun cuando la pertenencia del indígena a una etnia y los movimientos que han impulsado han logrado visibilidad social, la ideología neoliberal dominante, denigra la identidad campesina en un contexto de carencia de oportunidades que ha calado en la desintegración del mundo rural³⁶⁹.

Los campesinos, productores de subsistencia, indígenas-campesinos, migrantes rurales convertidos en asalariados constituyen un sector subordinado y al mismo tiempo excluido, ser campesino, indígena, agente rural en el neoliberalismo constituye un estigma, una marca “[...] pero si se ha podido ocultar su condición de explotado, no ha sido posible ocultar su otra cara, la más visible [...] el campesino es a la vez el alzado, el insurrecto, el insubordinado. Sea mestizo o indígena, comanda en este nuevo milenio la lucha contra un modelo de desarrollo que degrada la fuente de riqueza sobre la que se sustenta”³⁷⁰.

En conclusión, los mismos mecanismos que la Acumulación por desposesión generó para controlar el comportamiento del proletariado rural del que depende la expansión del capital, son los mismos factores que incentivan, promueven y dotan de una identidad política a los campesinos e indígenas y principalmente a los jóvenes, porque, si en algún sujeto se refleja claramente y funciona en todas sus dimensiones el aparato regulatorio capitalista, jerárquico y patriarcal (que dicho sea de paso, asegura el desarrollo permanente del antagonismo histórico) son los y las jóvenes.

Bibliografía

- Aglietta, M. (1979). *Regulación y crisis del capitalismo*. México: Siglo XXI Editores.
- Bartra Vergés, A. (2010). Al alba: México y sus campesinos en el gozne de los tiempos. En L. Concheiro Bórquez, & A. León López, *Espacios públicos y estrategias campesinas ante la crisis en México* (págs. 35-68). México, México: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.
- Bartra, A. (1982). *El comportamiento económico de la producción campesina*. México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Bartra, A. (2008). Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, 5-25.
- Bartra, A. (2010). Al alba: México y sus campesinos en el gozne de los tiempos. En L. Concheiro, & A. León, *Pensar el futuro de México* (págs. 35-67). México: UAM.

³⁶⁸(Bartra,1998 citado por (Rubio, 2001)

³⁶⁹ Rubio (2001) explica un proceso en el cual los jóvenes ya no quieren pertenecer al campo tanto por la falta de ingresos y oportunidades productivas como también por una configuración ideológica sobre su identidad y origen, generando masivos procesos migratorios campo-ciudad, en América Latina, el 60 por ciento de los jóvenes migran a las ciudades según datos de la CEPAL presentados por esta autora.

³⁷⁰(Rubio, 2001)

- Bartra, A., & Otero, G. (2008). Movimientos indígenas y campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. (CLACSO, Ed.) *Recuperando la tierra, el resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*.
- Feixa, C. (1993). Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México. *Provencal and Giménez: Migraciones, segregación y racismo*.
- Feixa, C. (1998). Las culturas juveniles en México. En S.-C. Joves, *En el reloj de arena. Culturas juveniles en México* (págs. 94-111). SEP.
- Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2007). *El nuevo imperialismo; acumulación por desposesión*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo* (Primera edición en Español ed.). (J. Madariaga, Trad.) Madrid, España: Akal.
- Hirsch, J. (2001). *El Estado Nacional de Competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*. México: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.
- Holloway, J. (1990). Crisis, fetichismo y composición de clase. (U. A. Metropolitana-Xochimilco, Ed.) *Relaciones*.
- Leonard, E., & Mollard, E. (S/f). Caracterización y perspectivas de la agricultura periférica. *Relaciones*(37), 25-60.
- Lipietz, A. (1994). *El posfordismo y sus espacios. Las relaciones capital-trabajo en el mundo*. Paris: CEFREMAP.
- Marx, C. (2010). *El Capital* (Tercera edición segunda reimpresión ed., Vol. Tomo I). D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco Ladrón de Guevara, L. (2002). Empoderamiento de jóvenes rurales. *Seminario internacional la revalorización de los grupos prioritarios en el medio rural*. D.F.
- Reguillo, R. (1997). Culturas juveniles, producir la identidad: un mapa de interacciones. *Revista de Estudios sobre la Juventud*.
- Reguillo, R. (2000). Las culturas juveniles: un campo de estudio, breve agenda para la discusión. En G. Carrasco, *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. D.F.: El Colegio de México.
- Rubio, B. (2001). *Explotados y excluidos: Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*. México: Plaza y Valdés.
- Rubio, B. (2007). El campo no aguenta más: Claroscuros de un movimiento campesino. En A. Sánchez Albarrán, *El campo no aguenta más*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Rubio, B. (2009). El nuevo orden mundial: dos modelos alimentarios en disputa. *Globalización y pequeña agricultura familiar*. Ecuador.
- Rubio, B. (2012). Crisis y dependencia alimentaria. *Seminario de actualización "Crisis, seguridad y soberanía alimentaria"*. México: AMER-UNAM.
- Valenzuela Arce, J. M. (2008 de Octubre de 2008). Identidades juveniles. Guadalajara, Jalisco, México.
- Valenzuela Arce, J. M. (2012). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Otra información proviene de una extensa revisión periodística.

ENTREVISTAS

Colectivo Jóvenes por el Medio Ambiente de Palos Altos (JUXMAPA). Ixtlahuacán del Rio Jalisco.

Diciembre de 2013

Reunión con la Asociación Agrícola Local de Ixtlahuacán del Rio, Jalisco.

Diciembre de 2013

La lucha y resistencia indígena como elementos de significación identitaria y política en el proyecto de educación alternativa tsotsil en Yabteclum Chiapas

Efrén Orozco López

Estudiante de doctorado

lopez_efren@hotmail.com

Flor Marina Bermúdez Urbina

Profesora-investigadora

Centro de Estudios de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

fmarinabermudez@hotmail.com

Resumen

En esta ponencia se presenta un primer análisis de los significados que tienen la lucha y la resistencia indígena en estudiantes del proyecto de educación alternativa tsotsil, del que participan la Organización sociedad civil “Las Abejas” y la parroquia de Yabteclum. A partir del trabajo de campo realizado en los últimos cuatro años y el acompañamiento que uno de los autores realiza con el proyecto de educación alternativa tsotsil se puede concluir que la lucha y resistencia son elementos estructurales de su identidad (como indígenas tsotziles católicos y como integrantes de la organización sociedad civil “Las Abejas”).

Se observa que la lucha y la resistencia indígena se expresan en discursos y prácticas educativas específicas, en donde los y las estudiantes asumen una agencia activa y crítica sobre su situación política, religiosa, económica, de género y de clase.

Los datos de campo nos permiten afirmar que el proyecto de educación alternativa tsotsil, por su forma de generar conocimiento y por sus características étnicas se articula a procesos educativos alternativos de mayor alcance geográfico, que no solamente reivindican posicionamientos político-culturales emanados y trabajados desde los propios pueblos originarios, sino que se oponen directamente al modelo político-económico neoliberal, en específico, a su influencia en los distintos sistemas educativos de muchos de los países latinoamericanos.

El proyecto educativo no sólo ofrece elementos de lucha y resistencia desde el ámbito educativo, también reivindica posicionamientos filosóficos y epistemológicos que forman parte de un gran legado histórico y que se han adoptados a las circunstancias específicas de Latinoamérica.

En este escrito se analizan los ámbitos en los que se desarrolla la lucha y resistencia indígena y la forma en la que se expresa en prácticas escolares específicas y que involucran un análisis crítico al currículum escolar nacional, un posicionamiento de resistencia a las políticas de estado y un amplio marco de solidaridades con otros actores y sectores no alienados a las políticas gubernamentales de corte neoliberal.

Localización de Chenalhó y de la organización sociedad civil “Las Abejas”

El municipio de Chenalhó se localiza en la región Altos del Estado de Chiapas, México. En este espacio geográfico en el año de 1992 surgió la organización sociedad civil “Las Abejas” debido a que un grupo de población indígena se sublevó en contra de las injusticias cometidas por parte de las autoridades municipales que en contubernio con caciques de la localidad utilizaban la ley para su beneficio y en detrimento de la población.

A lo largo de la historia la organización ha tenido tres etapas de desarrollo. La primera se presenta del año 1992 a 1997. En esta primera etapa, de manera general, la organización se dedicó resolver conflictos intracomunitarios y ejercer presión a las autoridades para hacer respetar sus derechos como colectivo.

La masacre de Acteal perpetrada el día 22 de diciembre de 1997 dio paso a la segunda etapa de la organización. En esta segunda etapa se presentó un rompimiento por parte de la organización sociedad civil “Las Abejas” con el Estado, debido a que la masacre de Acteal se realizó como parte de una estrategia gubernamental contrainsurgente que apuntaba a romper el tejido social y el ambiente que favorecía las demandas de derechos indígenas emanadas a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

En esta segunda etapa de la organización se crearon distintas áreas de trabajo que sustituyeron a las instancias de salud, educación, comunicación y organización política que el estado imponía, con lo cual comenzó un proceso de desarrollo autónomo. Tales acciones se realizaron en un contexto de desplazamiento forzado en el que los integrantes de “Las Abejas” se encontraban y que duró del año 1997 al año 2001.

La tercera etapa se dio a partir del año 2007, cuando un grupo de integrantes de la organización sociedad civil “Las Abejas” decidió comenzar a recibir apoyos gubernamentales, tal hecho pudo haber significado el fin de la lucha y la resistencia de la organización. Las autoridades de “Las Abejas” se deslindaron de las acciones de los disidentes y comenzaron un trabajo de reestructuración institucional que dio paso al fortalecimiento de las distintas áreas de trabajo de la organización (salud autónoma, educación alternativa, coro de Acteal, mesa directiva)

Desarrollo

Emergencia del proyecto de educación alternativa para los desplazados de Chenalhó

El proyecto de educación alternativa tsotsil nació el 7 de febrero de 1999, en el marco de los campamentos de desplazados que la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” había establecido para todos aquellos miembros de la organización que habían sido expulsados por paramilitares priistas de sus comunidades de origen, y/o residencia. En un primer momento el proyecto educativo tuvo el nombre de proyecto de educación para los desplazados y surge a partir de la necesidad de un espacio escolar que sustituyera a las escuelas oficiales.

El proceso de desplazamiento provocó que los indígenas tsotsiles dejaran sus casas, comunidades y las escuelas que se encontraban en ellas. Las comunidades y sus escuelas fueron tomadas por los paramilitares priistas o por las fuerzas zapatistas, esto provocó que la gente de “Las Abejas” no pudiera participar de ellas. En 1998, representantes de los desplazados comenzaron a externarle su preocupación a la mesa directiva, que en aquél momento estaba encabezada por Eleuterio Ruiz Solís³⁷¹, sobre el hecho de que los niños no estaban recibiendo ningún tipo de educación.

Ante tal panorama la mesa directiva acudió con los padres jesuitas a pedir su apoyo. Estos inmediatamente se pusieron a disposición de la organización para apoyar en la construcción de un proyecto educativo para los desplazados. En tal escenario los esfuerzos del padre Carlos Morfin tuvieron gran importancia. El hecho de que la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” hubiera pedido apoyo a los padres jesuitas ilustra de manera clara la relación entre el movimiento social y los eclesiásticos, así como la influencia y compromiso de la iglesia con los procesos organizativos de base que tienden a la resolución de problemáticas y necesidades de los fieles.

Hay que tomar en cuenta que este compromiso no fue espontáneo ni coyuntural, en todo caso forma parte de un largo proceso de relación entre iglesia y fieles que tiene como fundamento la teología india y que se expresa en la conformación del pueblo creyente y en la cimentación de la propia organización Sociedad Civil “Las Abejas”. El primer paso para la formación del proyecto de educación alternativa tsotsil fue encontrar voluntarios dentro de los mismos desplazados para que fungieran como promotores de educación en sustitución de los profesores de gobierno que, debido al contexto de guerra habían salido de las comunidades.

Los desplazados escogieron como promotores de educación a aquellos que ya habían tenido alguna experiencia escolar, quienes sabían leer y/o escribir o quien tenía aptitudes para la enseñanza, estos eran los candidatos idóneos para fungir como promotores de educación. Esta propuesta de crear promotores de educación emanados desde los mismos desplazados representa un aporte significativo del proyecto de educación alternativa tsotsil.

El aporte que implica la designación de los promotores de educación por parte de los propios desplazados puede analizarse desde distintas perspectivas. En primera instancia ofrece la seguridad de que, quien se encargará de la educación de las nuevas generaciones efectivamente conoce y está comprometido con sus compañeros, con los intereses, problemáticas y necesidades de su comunidad, y su trabajo implica un compromiso más allá de una remuneración económica, esto debido a que el cargo de promotor de educación no implica una retribución monetaria.

También existe la seguridad de que el promotor impregne el compromiso político que implica ser parte de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” en las nuevas generaciones. Finalmente es de destacar que, en caso de que el promotor de educación falle en su labor educativa la misma comunidad y la organización se lo demandarán, esto implica que su labor estará en constante evaluación y su sostenimiento dependerá de sus resultados.

Durante esta etapa una vez que los promotores de educación fueron asignados a los campamentos estos comenzaron a ir a San Cristóbal de Las Casas a tomar capacitaciones en una organización civil de nombre “la

³⁷¹ Actualmente Eleuterio Ruiz Solís ya no es integrante de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas”

casa de la ciencia” para realizar su trabajo. Una vez que contaron con una capacitación básica, los promotores de educación comenzaron a organizar planeaciones educativas a partir del desarrollo de ejes modulares que sustituyeron a las materias que comúnmente se impartían en las escuelas oficiales. Los primeros ejes modulares en los que se pensó para la alfabetización y educación de los niños y niñas eran: la madre tierra, la organización, la familia y la naturaleza.

Los ejes modulares también representan un aporte importante en la manera en la que se aplica y reproduce la educación en las nuevas generaciones. Los ejes modulares rompen con la segmentación del conocimiento que la escuela oficial ofrecía al imponer clases centradas en contenidos disciplinares sin conexión entre ellas y alejadas de la realidad de los educandos.

Tal propuesta emanada del proyecto de educación para los desplazados hace recordar el planteamiento de John Dewey en el sentido de que la educación debe partir de la realidad de los educandos, de las propias actividades del niño, así la madre tierra, la organización, la familia y la naturaleza se presentan como los puntos de partida no sólo para la alfabetización, sino que también proporcionan elementos para la reflexión. Los ejes modulares se pueden interpretar como un esfuerzo metodológico importante para encontrar un balance entre la educación informal y la educación formal, problemática educativa puntualizada por Dewey.

Los campamentos de desplazados en los que se aplicaba el proyecto de educación se encontraban en Acteal, X’oyep y tzajalch’en. En estos espacios se impartían clases a los niños y niñas en cualquier lugar que se pudiera, debajo de los árboles, en carpas de nylon improvisadas, con piedras o tablas de madera que servían como sillas para los niños y niñas, con cartulinas o papeles en lugar de pizarrones.

Según el estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas³⁷² del programa conjunto por una cultura de paz, después de la masacre de Acteal, el municipio de Chenalhó, llegó a tener unos diez mil indígenas en situación de desplazamiento, de los cuales el 80% pertenecía a las bases de apoyo del EZLN y el 20% eran integrantes de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas”.

El trabajo educativo en los campamentos de desplazados de “Las Abejas”, que como se ha mencionado estaba basado en ejes modulares, duró aproximadamente un año, después los promotores pidieron la asesoría directa de personal de “la casa de la ciencia”. Estos asesores tenían el objetivo de enriquecer y fortalecer el trabajo iniciado por los promotores de educación, que estaba avalado, y en parte financiado por los padres jesuitas. El estudio de los ejes modulares por parte de los niños y niñas desplazados no implicaba ninguna certificación oficial, en todo caso la parroquia de Chenalhó entregaba a los niños y niñas algún reconocimiento como un diploma pero no podía considerarse un certificado de estudios, como el que era entregado en las escuelas oficiales.

A partir del año 2001, cuando los desplazados regresaron a sus comunidades, muchos niños y niñas también retornaron a los servicios de la educación oficial escolarizada. Ante tal situación los promotores de educación negociaron con las escuelas oficiales para que, por la mañana de 9 a 14 hrs. los niños y las niñas fueran a la escuela oficial, y por la tarde de 16:00 a 18:00hrs se pudiese dar continuidad al trabajo del proyecto de educación alternativa tsotsil.

³⁷² Swanson Sonia Silvia (coordinadora)

2012 Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas, Ed. Danda diseño e impresión, México, consultado el 03-09-13 en http://culturadepaz.org.mx/sitio/Informe_desplazadas_web.pdf

Pese a que esta iniciativa permitiría el fortalecimiento académico y comunitario de los niños y niñas, muchos de los padres de familia comenzaron a desanimarse debido a que algunos de los promotores no tenían concluidos los estudios de educación secundaria, incluso, tampoco contaban con la certificación de la educación primaria. Cuando los padres decidieron no dar apoyo a los promotores, la gran mayoría de ellos se desanimaron y abandonaron sus cargos, además algunos padres de familia ya no mandaron a sus hijos a las clases vespertinas, con lo que se presentó un debilitamiento del proyecto de educación alternativo.

El hecho de que muchos padres de familia ya no mandaran a sus hijos a las clases alternativas, junto al desánimo de algunos promotores de educación hizo que el proyecto viviera una de sus crisis más importantes. Con el reducido número de alumnos y el desánimo de los promotores, quienes se sintieron poco apoyados por los pobladores, el proyecto de educación para los desplazados estuvo a punto de desaparecer. A partir de año 2001, los promotores de educación que aún quedaban comenzaron a buscar oportunidades para continuar estudiando con el fin de terminar sus estudios de educación primaria o secundaria.

El alejamiento entre padres de familia y promotores de educación, me parece que dimensiona las dificultades que implican la elaboración y puesta en práctica de proyectos educativos alternativos. También plantea la manera de cómo es que muchos padres de familia de comunidades indígenas excluidas siguen manteniendo el imaginario de que la educación escolarizada que imparte el Estado es un mecanismo eficiente de ascenso social.

Tal imaginario pone en crisis los procesos de lucha y resistencia, en los que los líderes reconocen en la educación oficial un mecanismo de control social y de incorporación cultural que se confronta con sus procesos identitarios, sociales, políticos y culturales. La dificultad planteada también da pistas para dimensionar la capacidad de los promotores de educación para sobreponerse de la crisis, y generar mecanismos que les permitan lograr el reconocimiento en sus comunidades pero también el sostenimiento de la lucha y la resistencia.

El hecho de que los promotores hayan decidido incorporarse al sistema escolarizado oficial para continuar sus estudio permite ver que ellos estaban convencidos de que la educación oficial tiene un valor, además es necesaria para poder ser reconocidos socialmente, y es precisamente en este reconocimiento social donde los promotores de educación pusieron sus esperanzas para fortalecer su proceso de educación alternativa, así, el ascenso en el sistema escolarizado oficialmente reconocido, les proveería de la autoridad necesaria para poder introducir una propuesta alternativa que fuera valorada y aceptada por las comunidades, una propuesta alternativa que está encaminada a formar nuevos cuadros políticos en el contexto de la lucha y la resistencia indígena.

En el año 2004, con sólo cinco promotores de educación formándose, el proyecto educativo abrió sus puertas a gente de cualquier postura política e ideológica que quisiera formarse, así como terminar y acreditar sus estudios de primaria y secundaria. También el proyecto de educación para desplazados cambió su nombre a proyecto de educación alternativa tsotsil. La necesidad de los promotores por seguir desarrollándose en la educación oficial, y obtener las certificaciones oficiales, que en parte se dio por la presión de los padres de familia, le dio forma al proyecto de educación alternativa tsotsil.

El proyecto de educación Alternativa tsotsil

En el año 2001, las condiciones de la organización sociedad civil las abejas cambiaron, concluyó el desplazamiento y el proyecto de educación para los desplazados tomo un nuevo rumbo. A partir de ese momento los promotores y asesores vieron como una opción solicitar el apoyo del Instituto de Educación de Adultos (IEA) en la certificación de los promotores de educación y de otros jóvenes que también realizaban estudios en el proyecto de educación alternativa tsotsil.

Desde entonces el proyecto educativo comenzó a tener dos ejes de trabajo, por un lado la formación crítica de los alumnos y alumnas a través de una currícula alternativa a la oficial que con el tiempo se ha ido construyendo y reconstruyendo; y por el otro, se busca la certificación de los estudios que cursan los jóvenes a través del abordaje de los contenidos establecidos en los libros de texto oficiales.

En el año 2005, cuando muchos de los promotores de educación ya se encontraban cursando la preparatoria y sentían que tenían una formación más sólida y el reconocimiento de muchos padres de familia, decidieron junto con los asesores internos y externos fortalecer la construcción de la currícula alternativa a la oficial, con el fin de proponerla a la mesa directiva de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” para que fuera avalada por las autoridades. Uno de los objetivos fundamentales que se proponía el proyecto de educación alternativa tsotsil era la formación escolar y política de los niños, niñas y jóvenes simpatizantes de “Las Abejas”, así como su incursión y participación en el fortalecimiento de la organización.

El proyecto educativo se proponía tener una currícula propia que surgiera de los conocimientos valorados por las comunidades. Se pensaba que dicha idea se enriquecería con la certificación oficial obtenida a través del IEA. Se planteó que al concluirse la currícula en construcción y con la certificación del IEA, sólo faltaría el último paso, que era, el aval de la Organización “Las Abejas” y con esto lograr la construcción de una propuesta educativa propia.

Sin embargo, entre los años 2004 y 2006 se presentó un obstáculo importante para el desarrollo del proyecto de educación alternativa tsotsil, que provocó que no se concluyera totalmente el plan de trabajo antes descrito. En este año, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia UNICEF propuso firmar un convenio con la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” que tenía como propósito el fortalecimiento económico del proyecto de educación alternativa tsotsil, a cambio de que los promotores de educación realizaran actividades que no estaban programadas por la organización.

La propuesta de UNICEF implicaba que los promotores de educación de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” tuvieran que hacer un censo de las necesidades educativas en el municipio de Chenalhó. La propuesta se analizó entre promotores de educación y asesores, llegando al acuerdo que esta petición los desviaba de su proyecto pedagógico-político, los promotores y asesores reconocieron que lo verdaderamente importante era construcción de una currícula propia. Ante esta reflexión sobre los fines del proyecto educativo alternativo tsotsil los promotores y asesores decidieron no participar en el convenio. Al no concretarse ningún acuerdo sobre la aceptación del apoyo ofrecido por UNICEF, se optó por dejar pendiente esta solicitud.

Sin embargo, un contexto de adversidad económica y de políticas contrainsurgentes que intentaban cooptar a los movimientos sociales autónomos hizo que en el año 2006, un grupo de promotores decidiera aceptar unilateralmente el apoyo económico que ofrecía UNICEF y el gobierno de Chiapas desconociendo a dos de

los promotores, que en ese entonces desarrollaban el trabajo de construcción de la currícula alternativa. En este proceso de rupturas y pérdida de objetivos sobre el proyecto educativo los disidentes también desconocieron a los asesores externos e internos.

Esta situación provocó que, durante un tiempo se mantuvieran trabajando dos proyectos de educación alternativa paralelamente, uno en Yabteclum, apoyado por la parroquia de Chenalhó y por “Las Abejas”, y otro en la comunidad de Nuevo Yibeljoj, puesto en marcha con el financiamiento obtenido por el convenio con la UNICEF. Estos proyectos coexistieron durante el año 2007 hasta que poco tiempo después se suscitó una división mayor al interior de la organización.

Nos parece importante analizar cuáles fueron las motivaciones y las circunstancias que hicieron que un grupo de promotores de educación aceptara unilateralmente el apoyo de la UNICEF, y desconocieran a los demás integrantes del proyecto educativo. La respuesta a la situación se puede encontrar precisamente a partir del proceso de retorno de los desplazados. Líneas atrás mencioné que, al retorno de los desplazados, los intentos de dar continuidad al proyecto de educación alternativa tsotsil en las distintas comunidades donde existían integrantes de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas”, contaron con poca participación de los padres de familia.

Fue precisamente en la comunidad de Nuevo Yibeljoj en la que el proyecto educativo comenzó a tener mayores problemas y coincidentemente, en ese mismo lugar radicaban la mayoría de los promotores de educación disidentes. Nuevo Yibeljoj no existía antes del año 2000, de hecho fue una comunidad creada para darle un espacio a muchos de los desplazados que se encontraban en el campamento de desplazados de X’oyep, y que provenían, en gran medida de comunidades como Los Chorros, Yibeljoj y Yaxgemel.

Una explicación de la deserción de los promotores fue el distanciamiento entre autoridades de “Las Abejas” y gente de base que se dio posterior al retorno del desplazamiento, esta distancia con el paso de los años se fue agudizando hasta que, en el año 2006 se hizo notoria la confrontación existente entre los promotores de educación. Unos optaban por una línea de trabajo que estaba encaminada a mantener los ideales y ejes de trabajo de la organización, mientras que otros optaron por recibir financiamientos económicos aunque esto, los desviara de sus ideales y ejes de trabajo. En este punto el proyecto educativo implicaba fortalecer la lucha y la resistencia puesta en marcha por “Las Abejas” y priorizar las necesidades políticas y de formación de cuadros de la organización.

La confrontación y divergencia de intereses en los promotores de educación tuvo su máxima expresión al año siguiente (2007) cuando se registró una división total al interior de la organización, misma que fue pensada, planeada y desarrollada desde Nuevo Yibeljoj. Algunos grupos dentro de la misma organización señalan que los intereses e intromisiones de personajes afines a los partidos políticos fueron el punto de inflexión de la división de la Organización. La diferencia entre los posicionamientos políticos de los grupos mencionados se hizo expresa. En el año 2007 Agustín Vázquez, quien fue presidente de “Las Abejas” (en el año 2006) contendió para la presidencia municipal de Chenalhó por el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Agustín tenía como residencia la comunidad de Nuevo Yibeljoj Este personaje debilitó los posicionamientos políticos y la resistencia sostenida hasta ese entonces, a través de variadas prácticas como se mostró en el capítulo tres. En visitas que hice durante el año 2007 a esa misma comunidad, pude apreciar que ya estaba

inundada de programas sociales, como Piso Firme y Vivienda Digna, y se acababa de inaugurar una escuela primaria oficial y una telesecundaria, a la cual por cierto fui invitado a participar como profesor.

Después del año 2007, el proyecto educativo de Nuevo Yibeljoj, que estaba dirigido por los promotores de educación disidentes no tuvo el arraigo esperado, de hecho, desapareció. En una ocasión los promotores de educación disidentes aplicaron una dinámica en la que se pretendía la captura de un pájaro. En teoría, la captura del pájaro permitiría a los alumnos desarrollar distintas habilidades enmarcadas en campos diversos de conocimiento, esto encaminado a evitar el fraccionamiento y la descontextualización del conocimiento.

En esta lógica, la recolección de palitos para la construcción de la trampa daría pie a trabajar el tema de la naturaleza, el tamaño de los palitos para armar la trampa introduciría a los alumnos al conocimiento matemático, la captura y disección del pájaro traería a colación una discusión sobre la anatomía del ave. Esta metodología era parte de un proceso amplio de trabajo que realizó la UNEM, instancia a la que hice referencia en el segundo capítulo.

El problema que suscitó la desaparición el proyecto educativo de los promotores disidentes fue que, en lugar de llevar la práctica formativa en la montaña, esta fue realizada en la propia comunidad (Nuevo Yibeljoj), lo que ocasiono que, en lugar de capturar un pájaro se atrapara una gallina doméstica. Este hecho provocó el malestar de los pobladores y en consecuencia el desprestigio del proyecto educativo lo que redundó en que la comunidad retirara el apoyo a los promotores de educación.

Por su parte, el proyecto de Yabteclum siguió trabajando con el apoyo de la parroquia de la misma comunidad que facilitaba y facilita hasta la fecha, las instalaciones anexas al templo para que se lleven a cabo las concentraciones escolares. En el contexto de la división las condiciones del proyecto de Yabteclum no eran para nada favorables. En tal situación se agudizaron las posturas políticas de estudiantes de diversas inclinaciones políticas, integrantes de “Las Abejas”, miembros del grupo disidente, e incluso algunos integrantes del EZLN. Frente a tal panorama se inicia la reestructuración del proyecto educativo, aunque aún sin las condiciones para poder adscribirse totalmente como un proyecto de educación exclusivo de “Las Abejas”.

Características generales del proyecto de educación alternativa tsotsil.

Actualmente se trabaja en Yabteclum en la formación de jóvenes de entre 14 y 30 años de edad de una manera semi-escolarizada, las actividades se basan en la concentración de los alumnos y alumnas cuatro días de cada mes. Las reuniones se realizan quincenalmente. En los primeros quince días se escoge el día lunes y martes de la primera o segunda semana del mes y en los siguientes quince días se agenda un día jueves y viernes de la tercera o cuarta semana del mes.

Las concentraciones tienen el objetivo de darles tiempo a los y las jóvenes de que atiendan otros pendientes en sus comunidades, como pueden ser un cargo, ya sea comunitario u organizacional, y el desarrollo de un trabajo remunerado que les permite su subsistencia alimenticia y/o económica, ya sea en sus cafetales, milpa o cualquier otra labor, como la costura, el comercio o la apicultura.

En las concentraciones escolares se inicia el trabajo con una lectura de la biblia analizada desde el contexto de los educandos y desde los hechos político-sociales más sobresalientes que se hayan presentado en los días o semanas anteriores a la concentración. Esto es una referencia directa de la influencia de la teología india en distintas comunidades del estado de Chiapas, y en específico en las prácticas cotidianas dentro del

mismo proyecto educativo. En las concentraciones también se contestan los cuestionamientos y ejercicios establecidos en los textos proporcionados por el IEA.

Lo interesante del proceso de trabajo en base a los libros es que, la dinámica no gira sólo en torno a contestar el texto pasivamente, sino también en su análisis, en la reflexión sobre los contenidos y las imágenes que ahí se presentan, así como la pertinencia de estos elementos con respecto al contexto de los propios alumnos, su funcionalidad y su articulación con los procesos de lucha y resistencia en los cuales se encuentran inmersos.

Estas formas de proceder con respecto a los libros impuestos por la Secretaría de Educación Pública en la metodología de trabajo que establece el IEA circundan los procesos de análisis de la realidad desarrollados por la teología de la liberación, y son aún más cercanas a los procesos de concientización emanados de la pedagogía de la liberación y la educación popular, en el sentido de que, los contenidos impuestos son puestos en tensión desde la realidad misma de los educandos. El punto más cuestionado con respecto a los libros de texto es la imposición de un imaginario donde los educandos terminan por anhelar la vida en la ciudad en detrimento de su vida rural:

*... el sistema educativo oficial a través de las escuelas públicas en zonas indígenas, como está estructurado hoy en día se puede visualizar simplemente como un escalón para salir de la comunidad. La gente entre más estudia, más se aleja de la tierra. Se forma el ideal del opresor y se reproduce. Por lo anterior es importante tener claro lo que se quiere para no repetir los esquemas que se están cuestionando*³⁷³.

En la cita planteada se puede observar la manera en que, desde el proyecto de educación alternativa tsotsil se cuestiona la imposición de ciertos contenidos e imágenes que determinan la actitud y prácticas de los alumnos y alumnas, que en este caso están representadas en el paulatino alejamiento de los educandos de sus comunidades y sobre todo el deslinde de las nuevas generaciones con respecto al trabajo agrícola.

Es de destacar la influencia de Freire en la reflexión planteada, aunque me parece que es aún más significativa la apropiación de la pedagogía de la liberación a su contexto, tanto de promotores de educación como de asesores como se observa en la siguiente reflexión obtenida en una reunión de planeación realizada entre promotores y asesores: *Es importante reconocer hasta dónde la obtención del certificado te está dictando lo que tienes que hacer o aprender, el libro del IEA te va llevando de la mano. Para obtener el certificado se necesita trabajar con un libro, el libro tiene detrás toda una concepción de sociedad*³⁷⁴

Esta reflexión se puede considerarse una crítica directa a los planteamientos de la ciencia de la educación planteada por Durkheim quien afirmaba que la educación escolarizada debería de ser una herramienta de cohesión social, de imposición de ciertas ideas, valores y conocimientos que homogeneizaran a la sociedad.

Esta reflexión hecha por los integrantes del proyecto educativo me recuerda el planteamiento freireano, en su cuestionamiento a la imposición de contenidos que tienden a la homogeneización social y que en Freire es analizada como la alienación. Freire plantea que para terminar con la alienación es imprescindible iniciar un proceso de liberación emanado desde los propios educandos.

³⁷³ Fragmento de una reunión de planeación del proyecto de educación alternativa tsotsil grabada el día 2 de febrero del 2011.

³⁷⁴ *Ibíd.*

Con respecto a los promotores de educación, así como los promotores de otras áreas de trabajo de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” (salud, comunicación, teatro, incluso la mesa directiva) estos no tienen remuneración económica por el cargo que ostentan, por lo cual, muchas veces ponen de sus propios recursos materiales y económicos para realizar sus labores. En este sentido, los promotores de educación cumplen con el planteamiento ético que tanto la pedagogía de la liberación, la educación popular y la teología india plantean para su aplicación y que implica un compromiso con la transformación de la realidad y con el eje socio-político, lo que implica asumir una posición, pero sobre todo, ser consecuentes con esta.

En algunas ocasiones los promotores de educación reciben algunos apoyos económicos y materiales de trabajo procedentes de asociaciones o gente solidaria allegada a la parroquia de Chenalhó, o no necesariamente del ámbito religioso, que ayudan a los promotores de educación y a los alumnos más necesitados para poder seguir ejerciendo sus distintas actividades. Los apoyos económicos se centran básicamente en los rubros de transporte, alimentación y hospedaje, así como en la compra de material necesario para las actividades que se realizan, ya sea en las clases o en alguna actividad fuera del aula.

Lucha y resistencia indígena en el proyecto educativo

Para hacer referencia a las prácticas de lucha y resistencia de los y las alumnas del proyecto de educación alternativa tsotsil traeré a colación una parte de la información recopilada en los talleres. En particular me referiré al cuarto taller realizado el día 25 de octubre del 2011. Dicho taller tuvo como temática los modelos educativos alternativos, aunque el taller también me dio pie para desarrollar una dinámica de trabajo en equipos, en donde solicite a los alumnos y alumnas que contestaran las siguientes preguntas ¿qué es autonomía?, y ¿qué es resistencia?

Al reanudar el taller comenté que durante el trabajo en equipos se había presentado un problema debido a que el concepto de autonomía y el de resistencia no existen en la lengua tsotsil por lo que, al estar trabajando no se entendieron bien las preguntas. Expliqué que, discutiendo con uno de los promotores de educación, decíamos que la resistencia y la autonomía no son sólo conceptos del español.

Planteábamos que la autonomía y la resistencia son prácticas que todos los días se hacen en muchas comunidades en el contexto de la lucha de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” y del EZLN. El problema que surgió por la confusión que generaron los conceptos se intentó resolver con un ejemplo que dio Patrocinio, que es promotor de educación, al establecer que la autonomía y la resistencia son como una planta de café y el agua. La planta de café no puede vivir sin agua, el agua le da vida a la planta de café.

Se explicó que la resistencia es como una planta de café, como una planta que crece para alimentar al pueblo, pero esta semilla para crecer necesita de la participación de la gente que está en contra de los abusos y de la imposición, y para hacer eso es necesaria el agua, que es como la autonomía, es decir, la forma propia de organizarse y no depender de nadie y de hacerse fuerte como pueblo organizado, así la planta de la resistencia que da alimento y vida, crece con el agua de la autonomía que es la organización y la palabra del pueblo, que debe ser respetada por el gobierno.

Después del análisis realizado se les pidió a los grupos que externaran sus respectivas exposiciones, algunos de los planteamientos más significativos son los siguientes. El equipo dos argumentó que la autonomía se representa con los avances que se logran cuando se trabaja en conjunto y la resistencia es la organización de los indígenas que trabajan juntos y que son independientes del estado. Un ejemplo de resistencia se dio en

1997 cuando muchas familias estaban desplazadas y se dio la masacre. Ellos se resistieron a vengarse, no hicieron nada para vengarse, pudieron resistirse a la venganza y comenzaron a buscar justicia a través una vía pacífica.

El equipo tres definió que la autonomía se da cuando las comunidades usan sus tradiciones y las defienden políticamente, autonomía es defender las tierras y los territorios. *La resistencia se da cuando te cortan el agua y la luz y no dices nada, sólo aguantas, no usas la venganza, se tratan de solucionar las cosas mediante acciones pacíficas.* Me parece importante destacar la coincidencia que existió en los equipos dos y tres con respecto a visualizar a la resistencia con la lucha pacífica.

La lucha pacífica es un referente que caracteriza a la Organización Sociedad Civil “las Abejas”, es una herramienta de lucha y resistencia que se planteó a partir de la masacre de Acteal, y que con el tiempo se ha ido perfeccionando, y que como se pudo observar en las aportaciones de los alumnos y alumnas, también ha ido permeando en el imaginario de las nuevas generaciones que alimentan la lucha y la resistencia de la organización.

Por su parte, el equipo cuatro relató que la autonomía es una forma de vida en la que se busca no olvidar las costumbres que los antepasados heredaron, por su parte, la resistencia es representada en el pueblo cansado que tiene fuerza para defenderse del gobierno al no recibir sus apoyos, en este sentido el pueblo quiere resolver sus problemas de acuerdo a sus propias formas de organización, a partir de esto se construye la autonomía.

Finalmente el equipo cinco relato que la autonomía se puede identificar con el trabajo colectivo y con no aceptar apoyos del gobierno, en todo caso se plantea la opción de trabajar con recursos propios para no depender del Estado. En relación a la resistencia se planteó que esta es como la educación alternativa tsotsil en donde se entiende que en los libros del IEA se intenta imponer cosas y hay que saber entender eso para no perder la resistencia.

En los comentarios finales del taller Juanita comentó que le parecía bien que nosotros comenzáramos a organizarnos para que el gobierno no divida, porque a decir de la compañera estamos muy dispersos, no estamos organizados, entonces el gobierno fácilmente convence con su ideología y nos destruye como comunidad y pueblo. Para evitar tal situación es importante organizarnos *hay que unirnos, no hay que permitir que el gobierno nos meta la mentalidad del dinero porque si no fácilmente vamos a perder nuestra autonomía y nuestra resistencia, por eso es muy importante producir nuestros propios alimentos como pueblo para evitar que el gobierno nos desgaste.*

En la participación de Juanita me parece importante destacar la idea que plantea con relación a que “es muy importante producir nuestros propios alimentos”. Tal aportación de la alumna hace alusión a un punto fundamental de la autonomía que es la soberanía alimentaria, sin soberanía alimentaria no puede haber independencia, no puede construirse la autonomía. También me parece importante destacar el punto en el que Juanita plantea que “no hay que permitir que el gobierno nos meta la mentalidad del dinero”, esto es una clara alusión al programa social OPORTUNIDADES, que precisamente plantea como “solución” a los problemas sociales de los sectores más pobres la entrega de una cuota económica mensual.

Con el objetivo de profundizar en las prácticas de lucha y resistencia en los alumnos y alumnas del proyecto de educación alternativa tsotsil, en el quinto y último taller³⁷⁵ les planteé a los alumnos las siguientes preguntas ¿qué han aprendido en su trabajo con la organización?, y ¿qué les parece bueno y qué no les gusta de la organización? En la misma dinámica que en los talleres anteriores, las preguntas se contestaron en equipos y los resultados fueron los siguientes.

Los integrantes del primer equipo establecieron que les gusta que la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” siga denunciando lo que hace el mal gobierno, aunque quisieran que Las Abejas tuvieran su propia escuela y su propia clínica. Establecen que el trabajo con la organización les ha ayudado a hablar mejor el español y les ha enseñado a no decir mentiras.

El segundo equipo refirió que en el trabajo que hacen con la organización han aprendido a defender sus derechos como pueblos originarios, también han aprendido a denunciar la injusticia y lo que hace el mal gobierno, han aprendido a luchar de forma pacífica a través de marchas y peregrinaciones, y a no tomar armas, han aprendido a hacer oración y ayuno para pedir por la paz con justicia y dignidad. *Para que la organización siga haciendo su trabajo es importante estar unidos, no desanimarse, no tener miedo para denunciar y decir la verdad.*

El equipo tres estableció que en su trabajo con la organización han aprendido a participar y a dar su palabra y a defender su tierra y territorio. También han aprendido a no olvidar la masacre y a recordar a los mártires de Acteal. Javier mencionó que *las organizaciones son buenas porque su lucha es para todo el pueblo, aunque sea EZLN o Las Abejas, está bien la lucha que hacen, porque los que están en esas organizaciones no se defienden sólo a ellos sino que defienden el derecho de todos, el derecho del pueblo.* Lo que no les gusta a los integrantes del equipo tres de la organización es que algunos de sus miembros se olvidan de los mártires y se van a favor del gobierno.

Finalmente el equipo cuatro mencionó que en su trabajo con la organización han aprendido a defender a sus pueblos y sus derechos, aprenden y les gusta hacer peregrinaciones marchas y denunciar la mentira del mal gobierno, lo que no les gusta es cuando algunos compañeros olvidan a los mártires de Acteal. Toñita mencionó que el taller le había gustado mucho porque normalmente los y las jóvenes se dedican a trabajar en las distintas áreas que la organización tiene, pero que nunca se ponen a pensar sobre lo que hacen o lo que aprenden, así que este taller les dio la oportunidad de pensar más allá de lo que hacen cotidianamente.

Para concluir el capítulo, en específico el punto de las prácticas de lucha y resistencia de los alumnos y alumnas del proyecto de educación alternativa tsotsil, me parece importante hacer referencia a una experiencia colectiva. A principios del año 2012 la Organización Sociedad Civil “Las Abejas” fue invitada por el “Hogar-refugio para personas migrantes la 72” localizado en Tenosique, Tabasco, para participar en un encuentro de denuncia en contra de las arbitrariedades cometidas por el Instituto Nacional de Migración IMN, en agravio de migrantes centroamericanos.

Tal encuentro se llevaría a cabo los días 13, 14 y 15 de octubre de ese mismo año. El encuentro culminaría recibiendo a la caravana de madres de hijos migrantes desaparecidos, que se propuso como objetivo cruzar México y llegar hasta Estados Unidos denunciando la desaparición y/o muerte de sus hijos. Ante tal situación, la Organización Sociedad Civil “Las Abejas”, delegó la responsabilidad de su participación a las áreas de

³⁷⁵ Este taller se llevó a cabo el día 25 de noviembre del año 2011

trabajo de teatro y no violencia. Coincidentemente, muchos de los y las integrantes de dichas áreas de trabajo, en ese momento, también eran estudiantes del proyecto de educación alternativa tsotsil, los cuales me extendieron la invitación, con lo que los acompañé en su travesía.

En la experiencia planteada me pude encontrar con muchos de los elementos que hasta ahora se han venido analizando. Pude observar, por ejemplo, como los alumnos que normalmente no visten ropa tradicional, en ese espacio sí la utilizaron, esto fue en respuesta a un posicionamiento político que su organización les había delegado, y que ellos asumieron con toda seriedad. También fueron representantes de otras áreas de trabajo, esto lo pude observar en la manera en la que los y las jóvenes se organizaron a manera de coro para hacer llegar a través de sus cantos el posicionamiento de lucha y resistencia de “Las Abejas”.

Mediante el teatro los y las jóvenes mostraron la historia de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas”. En una clara muestra de reivindicación de su identidad político-cultural realizaron además un altar maya a manera de ofrenda a la lucha de la caravana de las madres de hijos desaparecidos. Ignacio, un joven, que en el momento del encuentro era estudiante del proyecto de educación alternativa tsotsil, ofreció un rezo en tsotsil para pedir por los migrantes desaparecidos y porque la travesía de las madres tuviera éxito.

El viaje fue un aporte importante, desde la práctica, para la formación de los y las alumnas del proyecto de educación alternativa tsotsil. El hecho de platicar con los migrantes, de ver, y subirse a “la bestia” les ofreció a los y las jóvenes una dimensión vivencial de las problemáticas que implica la migración. Platicando con algunos de ellos, el viaje también hizo que, a pesar de sus circunstancias adversas de vida, los alumnos valoraran lo que tienen y el trabajo que realizan en la organización y en sus comunidades, así como su participación en el proyecto de educación alternativa tsotsil.

La experiencia en Tenosique, en lo personal me ofreció la oportunidad de visualizar la manera en que las nuevas generaciones gradualmente se apropian de la lucha y la resistencia de la Organización Sociedad Civil “Las Abejas”, esto a partir de asumir el discurso de la organización y llevar a la práctica elementos como el compartir la historia y posicionamiento de “Las Abejas”, y sobre todo al asumirse como sujetos portadores de la autoridad que les delegó la organización. La experiencia vivida también me permitió ver como los alumnos en el proyecto de educación alternativa tsotsil analizan sus tradiciones, pero en circunstancias como la descrita, se comprometen con la reproducción de los elementos simbólicos de su cultura.

Conclusiones

A partir de la información presentada podemos argumentar que el proyecto de educación alternativa tsotsil, por su forma de generar conocimiento y por sus características étnicas se articula a procesos educativos alternativos de mayor alcance geográfico, que no solo reivindican posicionamientos político-culturales emanados y trabajados desde los propios pueblos originarios, sino que se oponen directamente al modelo político-económico neoliberal, en específico, a su influencia en los distintos sistemas educativos de muchos de los países latinoamericanos.

El proyecto educativo no sólo ofrece elementos de lucha y resistencia desde el ámbito educativo, también reivindica posicionamientos filosóficos y epistemológicos que forman parte de un gran legado histórico y que se han adoptados a las circunstancias específicas de Latinoamérica. Así, elementos de la pedagogía alemana, de la educación significativa acuñada por Dewey, de la pedagogía de la liberación freireana, y de la teología de la liberación, en mayor o menor medida fundamentan el trabajo educativo realizado en Yabteclum.

Trabajo que con muchas circunstancias en contra construye día a día alternativas a las insuficientes e ineficaces propuestas educativas hasta ahora existentes. La experiencia del proyecto de educación alternativa de las abejas, abre una ventana de esperanza para los procesos de lucha y resistencia indígena en Chiapas y México.

Percepciones sobre política: tres contextos de escuelas secundarias

María Guadalupe Chávez Hernández

Mariana Minerva Castrejón Rodríguez

Claudia Victoria Zapién Luna

Estudiantes Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen

Los jóvenes de hoy serán los ciudadanos del futuro, ciudadano entendido como alguien en su mayoría de edad y que puede participar activamente en la sociedad. Pero si estos adolescentes no se encuentran socializados políticamente no tendrán el interés ni la motivación para participar activamente como ciudadanos. La investigación tiene como objetivo principal reconocer las percepciones sobre política que tienen los adolescentes de secundaria, siendo esta una etapa de cambios, además de ser donde se busca una identidad propia. Por lo tanto se ha preguntado qué es para ellos conceptos aparentemente sencillos como política, políticos y partidos políticos, además de su interés por esta disciplina. También se realizó una comparación entre las opiniones de los estudiantes que asisten a secundarias públicas, los estudiantes de la secundaria perteneciente a la Universidad Autónoma de Zacatecas y los que asisten a escuelas secundarias privadas. Lo presentado aquí tiene como visión un estudio descriptivo de la situación respecto al interés hacia la política en esta población particular.

Marco Teórico

1. Definiciones Básicas: Lo que debemos saber al hablar de Política.

1.1 ¿Qué es la política?

Tomando la definición de la Real Academia de la Lengua Española (2001) Política se refiere, entre otras cosas, a la “*actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo.*” Además de ser el “*arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados.*” Es obligatorio mencionar la definición de Aristóteles, citada por Zárate (2006), para quien la política era la ciencia por encima de las demás, pues no solo abarca todo lo relacionado a lo social, todo lo que esté en la polis, sino también guía al resto de las actividades humanas. Es producto de la sociedad y no disfruta de estatus de exterioridad de ella, no como la vemos en este Estado moderno. (Tenzer, 1991)

Citando a Duverger en Acosta (1990), en “*Cuestiones de Psicología Política en México*”, cuando se habla de política los hombres oscilan por dos interpretaciones, una es que la política es “*una lucha, un combate, el poder que permite a los individuos y a los grupos que lo detentan asegurar su dominación sobre la sociedad.*”

Sirve “para mantener los privilegios de una minoría sobre la mayoría.” Mientras que para otros la política “es un esfuerzo por hacer reinar el orden y la justicia, el poder que asegura el interés general y el bien común contra la presión de las reivindicaciones particulares.” Además es el “medio de realizar la integración de todos los individuos en la comunidad [...]”

1.2 ¿Qué es un político?

Tomando la definición de la Real Academia Española (2001), político es “Dicho de una persona: Que interviene en las cosas del gobierno y negocios del Estado.” Pero esta definición queda corta. No solamente debe ser el político aquel que gobierne, sino que, tomando un poco de lo que menciona Arendt (2005), ser político, el que vive en la polis, significa decir todo por palabras y a manera de persuadir y no utilizando ni la fuerza o la violencia. Entenderemos pues, que “ser político” es convencer a los demás a través del discurso. Poder utilizar las palabras para alcanzar lo que se busca sin tener que recurrir a actos que atenten contra los demás.

1.3 ¿Qué son los partidos políticos?

Según el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (2011), un partido político es un grupo político de personas, voluntarias, está identificado, es perdurable con el tiempo, que participa en las elecciones y que aspira, primero a ejercer político y segundo, a colocar a los candidatos que ellos proponen a cargos públicos. No solamente se tiene la definición de lo que es un partido político, sino que también se señala su función, que sería:

Promover la participación del pueblo en la vida democrática, contribuir a la integración de la representación nacional y como organizaciones de ciudadanos, hacer posible el acceso de éstos al ejercicio del poder público, de acuerdo con los programas, principios e ideas que postulan y mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo [artículo 41.1.] (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, p. 8 en “Partidos Políticos. Manual del participante”, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2011)

Además está la función de promover el sufragio convenciendo a la ciudadanía a votar y a participar en las elecciones, mantener vínculos con la sociedad e instituciones y deben intermediarios entre gobernantes y gobernados (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2011), pues ellos son los que deben recibir las demandas de la sociedad y resolverlas al tener este papel medio. Así como también pueden reclutar militantes y participar activamente en la política.

2. La Socialización Política: Formación de individuos politizados.

Socializar implica aprender las normas a seguir y cumplirlas, las reglas y lo ya establecido, las creencias y los distintos valores, con la finalidad de una integración adecuada con los demás. Inicia desde que somos pequeños, primero en la familia hasta el resto de la sociedad. “La socialización no sólo es construcción; también es, en buena medida, habilitación para la participación social.” (Cárdenas, 2006)

Entenderemos que la socialización política es una adaptación a la vida social pero en el ámbito político. Como lo diría Nateras (2008), a “la incorporación de los individuos al espacio público y político, al desarrollo de su ciudadanía y de su inserción al ámbito político.” Otra denominación, la de Cárdenas (2006), entendiendo socialización como un proceso por el que nos volvemos ciudadanos, donde vamos obteniendo conocimientos, actitudes, habilidades, opiniones, etc. Cosas que nos ayudan a formar parte de la política.

Complementando, Smith (2000) menciona que este proceso nos prepara ajustándonos al sistema del que seremos parte como ciudadanos.

Así como la socialización comienza desde la infancia la socialización política también debe empezar desde el hogar y cuando somos niños. Los sujetos no son pasivos ni adhieren el conocimiento mecánicamente, pues participan asumiendo roles, ensayando patrones de interacción, etc. Creando y recreando durante este proceso, el conocimiento (Cárdenas, 2006). Nateras (2003) marca la importancia de este proceso aplicado desde la niñez, pues considera que *“los niños y los jóvenes son sujetos y actores sociales”* y su posición es la de un receptor y objeto de acciones e intenciones de otros. Además, son como intermediarios en el proceso. Son ellos los que están en contacto con las creencias, los valores, las ideas de otras personas y son socializados por estas. Un lugar importante para que se dé esta socialización es la escuela, pues siendo esta *“institución social, está fuertemente influida por las transformaciones culturales más amplias de la sociedad contemporánea, lo cual [...] incide en los procesos de formación de las nuevas generaciones”* (Cárdenas, 2006)

Dependerá de este entorno donde socialicen los futuros ciudadanos para que desarrollen cercanía a la política, pues son ellos, quienes adoptando estos elementos podrán ser parte funcional de la sociedad como participantes, observadores, haciendo propuestas y generando cambios. Esta socialización política debe formar ciudadanos democráticos, informados e interesados, tanto en los derechos de los demás como en participar (Nateras, 2008)

Cárdenas (2006) menciona que, en resumen, hay cuatro aspectos en la socialización política: Que es permanente, que es una función básica para toda sociedad, que es un proceso cultural que hace partícipes a todos los sujetos y se trata de un proceso práctico pues hace que los sujetos actúen en prácticas.

No solo hay que aprender las normas, las reglas, adoptar creencias o valores, pues no se resume solo a esto ser un ciudadano y no solo de esto se trata la política; *“Comprender la política no es solo saber quién obtiene qué, dónde, cuándo y cómo, sino también comprender los orígenes de por qué las personas actúan como lo hacen.”* (Al Camp, 2000)

3. Adolescentes Despolitizados: Reflejo de la sociedad.

Se sabe bien que la adolescencia es una etapa fundamental de cambios y de adquisiciones de ideas, como lo menciona Nateras (2008):

Estos años son los más importantes para el aprendizaje político; en tal periodo se han reportado cambios en las actitudes políticas respecto a etapas anteriores. Conforme crecen, los niños cambian de una percepción personal y emocional de la política a ideas más abstractas. (Nateras, 2008)

Además de que es en donde se aporta un marco general para la comprensión de lo político y se permite la adquisición de habilidades (Cárdenas, 2006). Sin embargo es bien sabido que desde hace unos años la política se ha vuelto tan rígida categorizada y poco atractiva que acaba por cualquier interés por parte de los jóvenes, específicamente de los adolescentes (Beckdach, 2013).

Es claro que la juventud es el espacio donde construimos identidad, pero no siempre los temas urgentes para la construcción de pensamiento crítico y acción consciente son los primeros elementos que tocan a nuestra puerta. Factores como consumismo, productividad, individualismo, entre otros, ponen en crisis la continuidad de los avances teóricos e incluso limitan la relación con la praxis revolucionaria. (Pastor, 2013)

Otro problema que se ve actualmente, no solamente presente en los jóvenes, sino en la población en general, se refiere a la “Crisis Política.” Menciona Tenzer (1991) que existen dos facetas; una es una “crisis de la concepción política del mundo.” En concreto deriva de un “angostamiento” de lo que político, lo que hace que los ciudadanos no confíen en la política lo que lleva a comportamientos no políticos. Mientras que la segunda faceta viene de una “crisis de la acción política”, que es cómo se practica y como la ejecuta el Estado pues es este la primera figura que se evoca cuando se habla de política. La confusión conceptual entre el Estado y la política es una de las causas intelectuales decisivas de la despolitización, por ejemplo, cuando no vemos los resultados de la política, o equivocadamente confundida con el Estado, es cuando la rechazamos (Tenzer, 1991).

Como bien sabemos, la escuela es uno de los principales factores decisivos para esta politización de los adolescentes. Nateras (2008) también menciona la importancia de esta educación que se recibe desde las clases de cívica, pues esta educación, dice, es uno de los caminos que pueden llevar a la consolidación de la democracia. Para esto, propone, que los valores democráticos sean llevados diariamente a la práctica. Lo que aprendemos en la escuela, lo que vivimos dentro de ella, lo contrastamos con lo que pasamos en la vida cotidiana. (Cárdenas, 2006)

Los y las jóvenes podrían ver más atractiva la política y entender que hoy en día se ha convertido en la plataforma para las ideas nuevas, frescas y sobre todo ingeniosas. [...] las redes sociales son herramientas prácticas para entrar en el apasionante mundo político, también socializar criterios internacionalmente y ser escuchados más allá de las fronteras. (Beckdach, 2013)

Gutiérrez (2013) propone que, para que haya interés en la política por parte de los jóvenes, las propuestas deben ser claras y concretas y dirigidas hacia los temas que a ellos les interesa (las artes, la tecnología, el medio ambiente pone como ejemplo) porque son las áreas en donde más se participa de parte de este sector poblacional.

Método

1. Población.

2. Se hicieron 10 entrevistas piloto, las cuales incluyen a estudiantes de tres tipos de secundarias: secundaria privada, pública y la secundaria de la Universidad Autónoma de Zacatecas (se tomó ésta población separada ya que muchos de los hijos de profesores de la UAZ están inscritos en la misma y consideramos que tienen características diferentes al general de la población sobre política). Estas entrevistas se hicieron con el fin de conocer si las preguntas eran sencillas, claras y entendibles. De acuerdo a los resultados fueron de fácil comprensión y de contestación rápida además de ser accesibles al ser solo cuatro preguntas. Las respuestas obtenidas en estas entrevistas las incluimos en el análisis de manera textual. La población consta de 29 sujetos que estudian el nivel de secundaria, en escuelas pública, privada y autónoma. Al ser una población pequeña, se tomaron todas las entrevistas para la evaluación de resultados, además por la naturaleza de la entrevista se tomaron en cuenta todas las respuestas individualmente. En total fueron once encuestas a alumnos de la Unidad Académica Secundaria de la Universidad Autónoma de Zacatecas, nueve encuestas entre el Colegio Margil y el Instituto Pedagógico Colegio Jean Piaget y nueve de la Escuela Secundaria Emiliano Zapata, siendo esta la escuela pública. Todas estas escuelas dentro de la ciudad de Zacatecas.

3. Instrumento.

El instrumento consta de cuatro preguntas:

- 1.- *¿Qué es para ti la política?* Se pretende encontrar que es lo que el adolescente sabe y entiende por el concepto política.
- 2.- *¿Qué es un político?* Se pregunta de lo que es un político, no la función que ejerce, si no su concepto.
- 3.- *¿Te interesa la política? ¿Por qué?* Lo que se busca aquí es saber si se tiene algún interés en la política y la razón.
- 4.- *¿Qué es un partido político?* En este reactivo quiere saber si el estudiante de secundaria tiene alguna idea de lo que significa el concepto de partido político.

Todas las preguntas son abiertas, sin opciones y sin límite en las respuestas.

Resultados y Análisis.-

A continuación, se presentan los resultados de las entrevistas realizadas a los estudiantes. Cada escuela está mostrada en un cuadro, donde se muestran todas las respuestas de los estudiantes y después sus respectivos resultados tal y como ellos lo escribieron.

1. Resultados y Análisis: Secundaria Pública.-

Escuela Secundaria Emiliano Zapata
1.- ¿Para ti que es la política?
“Es todo lo que hay en un país para poder respaldar a las personas”
“La política es como debatir sobre problemas que tiene la gente”
“La política creo son las reglas que ponen los legisladores y que toda sociedad debe respetar y el presidente”
“Toda la gente como el gobernador”
“Es como una comunidad o comité donde hay personas que hacen que la gente participe para que se puedan tomar decisiones para la sociedad y que estén bien”
“Es una opción para poder tomar decisiones y poder decidir entre todos lo más conveniente”
“Es como se organiza la forma de gobierno de un territorio o un estado”.
“Pues es lo que ejercen los políticos”
“La política puede ser como una forma de mandar en el país como gobernar, algo así”.
2. - ¿Qué es un político?
“Es el encargado de cumplir con su trabajo en el gobierno”
“Es una persona con un cargo en el gobierno y se encarga de alguna forma de como regir una nación”.
“Es una persona creo yo ayuda a verificar que se cumpla la constitución, no se violen las reglas, o que puede ser tal vez un gobernador, o un presidente municipal”
“Es una persona encargada de algún asunto o trabajo en la política. Está incluido en todo lo de la política”
“Es el que da ideas a las personas y propone como cuidar la ciudad, como la educación”
“Es una persona que está en el congreso y toma decisiones y hace propuestas”
“Político es una persona que se encarga de controlar a los demás”
“Un político es una persona que aparenta preocuparse por los problemas del pueblo, pero no es cierto, no ayudan a las personas”

“Es alguien que manda en el estado o nación y que todos debemos de respetar lo que dice“
3.- ¿Te interesa la política? ¿Por qué?
“No, no me llama la atención porque se me hace un cargo un poco complicado“
“Pues si, tal vez, porque es necesario saber que hacen las autoridades respecto a la sociedad, y si están haciendo bien su trabajo“
“Sí, porque es muy importante para cuando tenga la edad de votar poder hacerlo“
“Sí, porque me interesa dar mi opinión y que sea tomada en cuenta“
“Mas o menos casi no hablo de ella y no sé de lo que se trata“
“Sí, porque así podemos saber muchas cosas de México y de la ciudad“
“Sí porque estamos involucrados en la política como personas que vivimos en México“
“Me interesa para ganar dinero, ellos ganan dinero de la gente“
“No, no me interesa, la política es aburrida e injusta“.
4.- ¿Que es un partido político?
“Es cuando eligen a varias personas para que representen a la ciudad y se hace por votos y el que tenga más es el partido político ganador“.
“No sé mucho, pero a mí me enseñaron que es como una sección del gobierno por la que se puede votar para que su representante gobierne un pueblo o país etc.“
“Es así como el PAN PRD Partido Verde y las personas mayores de edad deciden algún partido de estos u otros para que rijan a la sociedad mediante las propuestas que ellos nos dan“
“Es una parte de la política y es cuando aparece un candidato para presidente o senador“
“Cuando una persona propone cosas para ser gobernador“
“Un partido político es para que la gente sepa lo que nos ofrece este. El partido político nos ofrece beneficios a la gente“.
“Es un grupo en el que pertenecen personas en donde luchan por el poder y proponen sus leyes“.
“Es donde se juntan las personas para elegir al presidente“.
“Pues es el PAN, PRD, PRI, etc, y la gente vota para elegir quién va a gobernar, pero siempre hacen trampa para que gane el mismo“.

1.- ¿Qué es para ti la política?	
Categoría	Número de menciones
Partido- gobierno	8
Partido-gobernador	1

Observamos que la mayoría describen a la política como comités que ponen reglas y que debaten sobre problemas que pueda tener la sociedad, así como también a orientarlas a que participen en la elección de un representante. Por otro lado sólo una persona indica que la política es toda aquella persona que ejerce un cargo como representante (gobernador).

2.- ¿Qué es un político?	
Categoría	Número de menciones
Cargo de gobierno	4
Abuso de poder	3
Cargo de gobernador	1
Cargo político	1

La mayor parte mencionan que un político es aquél que ejerce un cargo en el gobierno y verifica que las leyes que se han impuesto se cumplan, Otra definición que se da a un político está encaminada al abuso de poder, pues explican que el cargo les permite dominar a las personas y no les brinda apoyo.

3.- ¿Te interesa la política? ¿Por qué?	
Categoría	Número de menciones
Desinterés	3
Derecho elección	3
Conocer las acciones de representante (presidente, gobernador)	2
Intereses económicos	1

A algunos no les interesa la política, pues lo consideran complicado, aburrido o no saben nada del tema. Los que muestran interés dan varias razones para esto, algunas son por que tendrán derecho a votar para elegir al representante de la nación, otra es la importancia de conocer si realmente se cumple lo que los representantes prometen para beneficio de la sociedad y una última es por interés económico, ganar una gran cantidad de dinero como lo hacen los políticos.

4.- ¿Qué es un partido político?	
Categoría	Número de menciones
Elección por democracia	5
Propuestas políticas	3
Candidato a algún cargo gubernamental	1

La gran parte de los entrevistados afirman que en un partido político las personas con mayoría de edad son las que pueden elegir (votar) a sus representantes. Otros tienen la idea de que el partido político es el que da propuestas a la gente y ella decide a que representante elegir. Sólo una persona dice que un partido político es cuando aparece algún candidato para ser gobernador.

Resultados y Análisis: Unidad Académica Secundaria de la Universidad Autónoma de Zacatecas.-

Unidad Académica Secundaria. Universidad Autónoma de Zacatecas
1.- ¿Para ti que es la política?
“Para mí la política es un gobernador corrupto“
“Es un partido o un gobernador que les da propuesta para que voten por él y cuando ganan se roban todo el dinero que pueden y al final no cumplen lo que prometieron“
“Una cosa que no todos entienden pero jamás se dice la verdad en ella“
“Es un Partido de gobierno que algunas veces son corruptos“
“Es por ejemplo cuando votamos por lo que dice“
“Es un medio en el cual todos los participantes son solo personas que obtuvieron esos puestos por familiares“
“Como que luchan o peleen por una persona para que sea presidente“
“Es el modo (método) por el cual podemos elegir presidente, gobernador cenador, PRI, PRD, PAN entre otros“
“Conjunto de hombres que no aporta nada al estado PRI prohibido“
“Es justicia“
“Cuando elegimos con el voto de la población“
2.- ¿Qué es un político?
“Una persona que abusa de su poder y cree tener la mejor forma de mejorar al país“
“Un presidente“

“Es una persona que tiene un puesto en una mesa directiva“
“Una persona corrupta“
“Es una persona que es importante, pero se roban todo el dinero que al final nunca hacen lo que prometiero“.
“Un hombre que promete cosas y que jamás se preocupa por las necesidades de los pobladores“
“Una persona que a veces ayudan a las personas y a veces no“
“Es alguna persona que quiere ser candidata para ser gobernador, presidente etc. “
“Es un hombre que no mas gana dinero y no aporta al estado“
“Es una persona que imparte justicia, igualdad y equidad“
“Cuando elegimos a un candidato“
3.- ¿Te interesa la política? ¿Por qué?
“No, todas las acciones que se toman son prácticamente inútiles“
“Sí, porque así puedes ayudar a la gente pero no porque los presidentes de ahora nomas lo quieren por el dinero“
“No, porque simplemente nadie dice la verdad“
“No, porque me caen mal de que se quieren hacer los que van a cambiar todo pero al último no hacen nada“
“No, porque son casi puro de leyes“
“No, no se me hace interesante“
“No“
“No, porque no me gustaría estar o meterme en eso de la política“
“No“
“No mucho no le entiendo“
“Si, así puedo expresarme“
4.- ¿Qué es un partido político?
“Selecciones“
“un partido político es un partido que busca el gobernato de un país, municipio etc“.
“Como el PRI“
“Un partido que se juega gana o perder“
“Es una asociación que supuestamente nos ayuda pero no es totalmente cierto“
“Son por ejemplo el PRI o el PAN son para elegirlos“.
“Un grupo que compra a las personas por medio de soborno. Y que además se la pasa gastando el dinero que obtienen de sus regimientos“
“Es una alianza que esta conformada por: presidente, cenador, gobernador etc. “
“Hombres que te pagan para que botes por ellos“
“Ahí es de donde hay muchos políticos y provienen los candidatos para presidente, gobernador etc“.
“Es algo que nos dicen cosas y luego no lo cumplen“

1.- ¿Qué es para ti la política?

Categoría	Número de menciones
Lucha-elección	3
Partidos políticos	2
Partido- gobierno	1
Partido-gobernador	1
Corrupción –gobernador	1
Desconocimiento	1
Medio por influencias	1
Justicia	1

La categoría más popular fue Lucha-Elección con tres menciones, identidad que la percepción que los encuestados tienen sobre política es aquella competencia que se hace mediante los votos de las personas para elegir algún representante del gobierno, mientras que otros mencionan que son aquellos partidos políticos más comunes en México.

2.- ¿Qué es un político?	
Categoría	Número de menciones
Hombre -incumplimiento de promesas	3
Presidente	2
Abuso de poder	1
Candidato por elección	1
Corrupto	1
Hombre-dinero	1
Puesto en mesa directiva	1
Representante-justicia	1

La mayoría tiene una noción de que un político es una persona que no cumple con sus promesas siendo la categoría más destacada **Hombre-Incumplimiento de promesas**. Otros encuestados mencionaron que un político es aquel que tiene un cargo importante en el gobierno, como presidente o gobernador.

3.- ¿Te interesa la política? ¿Por qué?	
Categoría	Número de menciones
Desinterés (beneficio económico para los representantes, acciones inútiles, mentiras, incumplimiento de promesas, leyes)	6
Desinterés	4
Muestra de interés (como forma de expresión, ambivalencia)	2

10 entrevistados mostraron desinterés sobre la política entre las que destacan por el incumplimiento de las propuestas de los representantes, beneficios económicos de los gobernantes o porque les parece un tema inútil. Mientras que 2 encuestados mostraron interés pues creen que es una forma de expresión.

4.- ¿Qué es un partido político?	
Categoría	Número de menciones
Incumplimiento de promesas	3
Partidos políticos mexicanos	2
Soborno	2
Selecciones	1
Gobernador	1
Lucha por el poder	1
Candidato-presidente	1

La mayoría de los encuestados identifican a los partidos políticos con los partidos políticos mexicanos y hacen alusión a que estos no cumplen sus promesas y ganan sus votos mediante soborno, siendo esta la categoría más mencionada.

2. Resultados y Análisis: Escuelas Secundarias Privadas.-

Colegio Margil / Colegio Instituto Pedagógico Jean Piaget
1.- ¿Para ti que es la política?
“Es todo lo que tiene que ver con las leyes y autoridades“
“Es universal trata sobre el gobierno“
“Corrupción“
“Es una forma de expresar ideas de los políticos“
“Es la democracia del país“
“Una corrupción“
“Una organización que se dedica a organizar un país“
“Cuando un político habla política“
“Una forma de gobierno o una forma de dirigir a un lugar“
2.- ¿Qué es un político?
“Una persona que ve sus ideas y las expone“
“Un gobernante“
“Una persona que ayuda en la autoridad“
“Los dirigentes corruptos del país“
“Un diputado“
“Un gobernante“
“Una persona que gobierna o toma decisiones por el país y el pueblo“
“Un cabrón corrupto“
“El que toma decisiones para un mejor país“
3.- ¿Te interesa la política? ¿Por qué?
“No, creo que es aburrida“
“No me interesa es muy sucia“
“No, no hacen nada“
“No, no se“
“Sí, porque gana mucho dinero“
“Sí, porque la necesitare“
“Sí, porque es necesaria“
“No, porque apenas soy un niño“
“No, porque no se me da y no me gusta“
4.- ¿Que es un partido político?
“Una organización o grupo de políticos“
“Es una elección de autoridad“
“Donde compiten sobre algún puesto“
“Una representación“
“Diferentes opciones de elegir un gobernante y ver sus propuestas“
“No se“
“Conjunto de políticos en un lugar“
“Partido de elección“
“No se“

1.- ¿Qué es para ti la política?	
Categoría	Número de menciones
Gobierno- Democracia	3
Corrupción	2
Políticos-Ideas	2

Leyes-Autoridad	1
Organización- País	1

La categoría más popular fue la de **Gobierno- Democracia**, siendo la percepción que tienen de política como algo universal que tiene que ver con el gobierno, así como una forma de gobernar o una forma de dirigir un país, las categorías menos mencionadas fueron Leyes-Autoridad y Organización-País.

2.- ¿Qué es un político?	
Categoría	Número de menciones
Gobernante-Decisión	5
Persona- Autoridad	2
Corrupción	2

La categoría que tuvo más menciones fue **Gobernante-Decisión**, generalizando que un político, según los encuestados, es una persona que gobierna y puede tomar decisiones para mejorar el país y el pueblo, la categoría que tuvo menos menciones fue **Persona-Autoridad** y la categoría **Corrupción**.

3.- ¿Te interesa la política? ¿Por qué?	
Categoría	Número de menciones
Desinterés	3
Desconocimiento del concepto	3
Muestran interés(porque la consideran necesaria)	2
Muestran interés(por razones económicas)	1

Hubo dos categorías destacadas, estas son **Desinterés** y **Desconocimiento del Concepto** siendo así que a la mayoría de los encuestados no les interesa la política o porque tienen poca información y la mayor parte es negativa, o simplemente ignoran el significado del concepto. La categoría con menos menciones, fue **Muestran interés**, pero las razones dadas fueron por un interés económico, es decir, les llama la atención, pero por las ganancias en la actividad política.

4.- ¿Qué es un partido político?	
Categoría	Número de menciones
Organización- Políticos	3
Elección-Gobernante	3
Desconocimiento del concepto	2
Competencia	1

Aquí se destacan dos categorías, la primera es **Organización-Políticos** y la segunda **Elección-Gobernante**, teniendo así que para la mayoría de los encuestados un partido político es una forma de organización donde se eligen a los gobernantes teniendo en cuenta sus propuestas. La categoría menos mencionada fue Competencia ya que solo uno contestó que partido político es donde se compete sobre algún puesto.

Discusión y Conclusiones.-

A primera instancia, concebíamos de que, al estar en un ambiente más politizado o con familiares dentro de los dos sindicatos (académicos y administrativos), los estudiantes de la secundaria de la Universidad Autónoma de Zacatecas serían los que tuvieran los conceptos más acertados, o los menos negativos, acerca

de lo que es la política, los políticos y los partidos. Después de esta investigación se encontraron los resultados y a continuación se presentan las conclusiones a las que se llegó.

Los estudiantes que más se acercaron al concepto de política fueron los estudiantes de la Escuela Secundaria Pública Emiliano Zapata, ya que tienen la idea de que se trata de un sistema o una organización donde se toman decisiones para gobernar. En las escuelas privadas se tienen ideas tanto positivas como negativas, mientras que los estudiantes de la Escuela Secundaria de la Universidad Autónoma de Zacatecas, tienen una visión más negativa, tendiendo a comparar política con políticos corruptos.

Los encuestados de las escuelas privadas y la pública son los que tienen la que más cercana tiene la noción a los que es un político, poniéndole la connotación a una persona con un cargo para gobernar y de un gobernante que toma decisiones. La escuela secundaria de la UAZ tienen ideas más cercanas a que se trata de una persona corrupta y que incumplen las promesas una vez llegado al cargo.

Los encuestados de las escuelas privadas y la pública son los que tienen la que más cercana tiene la noción a los que es un político, poniéndole la connotación a una persona con un cargo para gobernar y de un gobernante que toma decisiones. La escuela secundaria de la UAZ tienen ideas más cercanas a que se trata de una persona corrupta y que incumplen las promesas una vez llegado al cargo.

Los encuestados de escuela pública tienen un mayor interés hacia la política, atribuyéndole importancia para la elección de gobernantes y unos cuantos hacia un interés monetario. Mientras que es las escuelas privadas se da un empate respecto al interés; a unos les llama la atención porque argumentan necesitarán la política mientras que otros no tienen interés alguno al considerarla aburrida o no entender lo que es. Los estudiantes de la secundaria UAZ tienen un marcado desinterés respecto a la política, entre las razones más frecuentes están desde no entender de lo que se trata, de que es aburrida o simplemente inútil.

Los estudiantes de la escuela pública tienen por partido político, la idea de que se trata de un grupo por quienes se votan para ser gobernantes. Esta idea también la tienen los estudiantes de las escuelas privadas, para quienes partido político es una organización que aspira a gobernar y por los que votamos. Ambos contextos igualan partidos políticos con los partidos mexicanos actuales, es decir, no hacen distinción entre el concepto y un partido es específico, lo consideran lo mismo. Mientras que los estudiantes de la UAZ tienen conceptos más negativos, desde que son iguales a los partidos mexicanos, incumplen promesas o donde hay sobornos para ganar elecciones.

En conclusión, se ha encontrado que, aunque la mayoría de los adolescentes encuestados no se encuentran debidamente politizados, se tiene más interés y conocimiento por parte de los estudiantes de la escuela pública Secundaria Emiliano Zapata. Los estudiantes de las escuelas privadas van por este camino hacia una politización adecuada. Mientras que, a quienes se creía tendrían más apertura a estos temas, son los que más desagrado mostraron y que dieron más respuestas negativas, siendo estos alumnos los estudiantes de la Unidad Académica Secundaria de la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Referencias:

Acosta, M. T. (1990) "Reflexión política y psicología social" pp. 39 – 44 en *Cuestiones de Psicología Política en México*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM. Cuernavaca, Morelos.

Al Camp, R. (2000) *La Política en México*. Siglo XXI Editores. México, D.F.

- Arendt, H. (2005) *La Condición Humana*. Paidós. Barcelona, España.
- Beccach, S. (2013) “Jóvenes en la Política” pp. 44 – 47 en *Ágora Política* n.º 7, Ágora Democrática (IDEA Internacional-NIMD) Enero. Quito, Ecuador.
- Cárdenas, V. G. (2006) “Socialización política en la escuela primaria. El papel de la autoridad y la disciplina.” pp. 143- 167 en *Psicología de la Sociedad Moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México, D.F.
- Elster, J. (1995) *Psicología Política*. Gedisa Editorial. Barcelona, España.
- Gutiérrez, V. (2013) “Nuevos escenarios donde se despliega la política juvenil: arte, naturaleza y tecnología.” pp. 58- 61 en *Ágora Política* n.º 7, Ágora Democrática (IDEA Internacional-NIMD) Enero. Quito, Ecuador.
- Nateras, J. O. (2003) “Procesos de socialización política y construcción del pensamiento social en infantes y jóvenes: la ruta de la sociocognición” pp. 49 – 78 en *Polis* 03 Vol. 2, México, D. F.
- Nateras, J. O. (2008) *Información, creencias y valoraciones sobre el ámbito político en niños y niñas de primaria y secundaria. Estudio de socialización política*. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Maestría y Doctorado en Psicología Social y Ambiental. México, D.F.
- Pastor, C. (2013) “Juventud política, pensamiento crítico y acción consciente, una breve reflexión necesaria.” pp. 48 – 52 en *Ágora Política* n.º 7, Ágora Democrática (IDEA Internacional-NIMD) Enero. Quito, Ecuador.
- Pintado, L. F. (2013) “Jóvenes y Política” pp. 62- 66 en *Ágora Política* n.º 7, Ágora Democrática (IDEA Internacional-NIMD) Enero. Quito, Ecuador.
- Real Academia Española (2001) *Diccionario de la Real Academia Española* [Fecha de consulta: 14 de noviembre de 2013] Disponible en: <<http://lema.rae.es/drae/?val=politica>>
- Smith, M. (2000) “Educación, socialización política y cultura política. Algunas aproximaciones teóricas” en *Perfiles Educativos* [en línea] 2000, (enero-marzo) [Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2013] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13208705>> ISSN 0185-2698
- Tenzer, N. (1991) *La Sociedad Despolitizada. Ensayo sobre los fundamentos de la política*. Paidós. México, D.F.
- Tribunal electoral del poder judicial de la federación. (2011) *Partidos Políticos. Manual del principiante*. Centro de Capacitación Judicial Electoral. Marzo 2011. México, D.F.
- Zárate, N. E. (2006) *La Política y la psicología*. Universidad San Martín de Porres. Escuela Profesional de Psicología. Liberabit. Lima, Perú.

Cultura política y participación comunitaria de jóvenes en municipios indígenas de Oaxaca

Eduardo Carlos Bautista Martínez

Iván Israel Juárez López

Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma “Benito Juárez de Oaxaca

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de la ponencia es analizar la cultura política y la participación comunitaria de jóvenes en municipios indígenas del estado de Oaxaca a partir de un conjunto de cuestiones referidas a la percepción y vivencia de la política, de los sistemas normativos internos, que incluyen reglas y prácticas en torno al gobierno local, a los cargos, a los servicios, así como de las reglas en el funcionamiento de las asambleas como instancias de elección, deliberación, participación y toma de decisiones.

De la misma manera, más allá del ámbito local, se indaga cual es la valoración de los jóvenes indígenas sobre la relación de las prácticas comunitarias y la política estatal, de las instituciones electorales, los partidos políticos, los gobiernos, así como la percepción de la política misma en su acepción más amplia.³⁷⁶

Las preguntas son: ¿Cómo se desenvuelve la participación social y política de los jóvenes indígenas en la vida comunitaria? ¿Cuáles son los mecanismos de organización en dónde los jóvenes participan? ¿Cómo observan estos jóvenes la política estatal? ¿Cómo observan los problemas del entorno que les afecta? ¿Cómo se organizan y participan para incidir en entornos que van más allá de sus comunidades?

Para ello, este estudio se centró en tres casos que siguen la línea de vinculación de la participación comunitaria con proyectos pedagógicos alternativos, por considerar que en estos existe un trabajo previo de revalorización de la cultura indígena desde las escuelas y al mismo tiempo, desde los espacios escolares como instancias del fortalecimiento de la participación comunitaria.

En principio se considera el caso de Santa María Tlahuitoltepec, un municipio ubicado en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca, en donde operan instancias educativas que siguen la lógica sugerida, con el Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM), el *Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente* (BICAP) y una radiodifusora independiente de carácter comunitario que resultan ser proyectos educativos orientados a la revalorización de la cultura mixe.

³⁷⁶ La ponencia analiza resultados preliminares de un estudio que se realiza con el apoyo del Programa de Fomento a la Investigación (PROFI-UABJO 2013) el cual, tiene la finalidad de impulsar acciones tendientes a fortalecer la Investigación en la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca (UABJO) y fomentar las condiciones para la investigación, producción académica y científica.

Como segundo caso se considera la Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO) ubicada en la localidad zapoteca de Tlacoahuaya, la cual, se encuentra promoviendo una educación intercultural más sistemática y es la única instancia de formadores en su tipo en el estado de Oaxaca.

El tercer caso, es el de jóvenes normalistas de la región Mixteca del estado de Oaxaca. En estas normales se concentran jóvenes provenientes de municipios indígenas de las diversas regiones del estado que cuentan con un movimiento consolidado llamado Coordinadora Estudiantil Normalista del Estado de Oaxaca (CENEO), que reúne a las 11 instituciones normales de Oaxaca. Esta organización tiene más de 22 años funcionando como un espacio en donde los jóvenes se han involucrado en la vida política de sus instituciones educativas, sus comunidades, así como también en la vida política del estado y a nivel nacional.

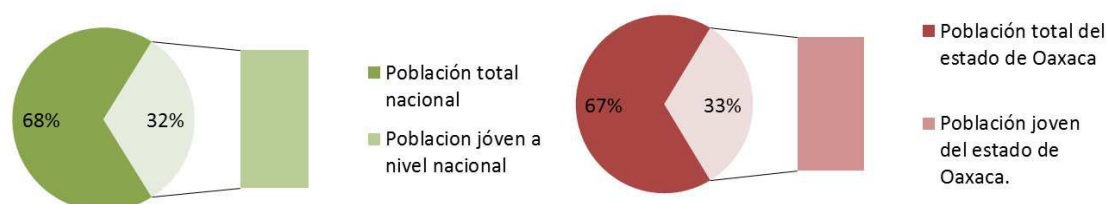
2. SOBRE CULTURA POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

Si bien la temática indígena ha sido un tema recurrente en algunos estudios, el tema de los jóvenes indígenas no ha sido central en la investigación social. No existen estudios rigurosos y sistemáticos de este sector que reflejen las condiciones actuales ni las características específicas en lo social, económico, cultural y político.

Hoy, pensar a los jóvenes desde diversos enfoques se vuelve un debate necesario y complejo. En primer lugar, México es estadísticamente un país con un alto porcentaje de habitantes jóvenes. (INEGI, 2010)³⁷⁷. En segundo lugar, estamos ante una gran heterogeneidad que abarca jóvenes estudiantes, jóvenes homosexuales, jóvenes feministas, jóvenes ecologistas, jóvenes indígenas, jóvenes de clase alta, integrados y marginados, etcétera.

Si revisamos algunos datos estadísticos, encontramos que el año 2010, México tenía 112 millones 336 mil 538 habitantes, y el estado de Oaxaca tenía 3 millones, 801 mil 962. De todos los habitantes del país, 36 millones 210 mil 692 son jóvenes. Es decir, alrededor de 32.0% de los mexicanos tienen entre 12 y 29 años.³⁷⁸ De estos, un millón 240 mil 207 radican en Oaxaca, esto equivale a 3.4% de la población joven del país y a 33.0% de la población total del estado. (Ver gráfica 1)

Gráfica 1. Población joven a nivel Nacional y en el estado de Oaxaca.



³⁷⁷Tratar las edades para delimitar a los jóvenes es una cuestión que no ha logrado coincidencias. Gran parte de los estudios define a la juventud partiendo del criterio de enmarcar a los jóvenes en una franja etaria de 12 a 29 años o de 18 a 29, etc. La cuestión, además de la edad debería considerar variables como género, condiciones específicas de las comunidades e incluso los momentos históricos. Para fines estadísticos, esta investigación tomará el criterio del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) que catalogan a los jóvenes entre 12 y 29 años de edad.

³⁷⁸ Datos del XIII Censo General de Población y Vivienda 2010 del INEGI.

Oaxaca tiene la mayor diversidad cultural del país, cuenta con la mayor población indígena que representa el 35% del total de una población de tres millones 801 mil 962 habitantes (INEGI, 2010). La composición demográfica de Oaxaca se expresa en 16 grupos etnolingüísticos que pueblan 570 municipios y más de diez mil localidades dispersas en una orografía accidentada.

Entre los indígenas de México, los jóvenes son el sector generacional mayoritario, pues por cada 100 hablantes de lenguas indígenas, 29 son jóvenes de entre 12 y 29 años. (INEGI, 2005). De ellos, alrededor de un millón (28.1% de 3.6 millones) viven en áreas rurales y poco más de 700 000 (29.8% de 2.4 millones) viven en zonas urbanas, es decir, en localidades mayores de 2 500 habitantes. (Ver gráfica 2)

Gráfica 2. Población joven en zonas rurales y urbanas.



Los datos revelan la importancia de este sector, que se caracteriza por su diversidad, heterogeneidad y multiculturalidad, que se expresan en jóvenes de hogares campesinos, de asalariados agrícolas y no agrícolas, de pequeños, medianos y grandes productores que son también, el sector que registra la mayor concentración de rezagos socioeconómicos. En el caso de Oaxaca, es evidente que la mayor parte de los jóvenes rurales viven en situación de pobreza y exclusión social, siendo escasamente beneficiarios y protagonistas de políticas públicas específicas; independientemente de que estas tengan características marcadamente asistencialistas y paternalistas.

Además del peso demográfico de este sector es importante considerar que la diversidad cultural justifica la necesidad de realizar investigaciones de carácter cualitativo con perspectivas que permitan la comprensión de su complejidad y especificidades.

La perspectiva de interpretación considera la noción de cultura política no constreñida a lo estatal, es decir, que no se limita a los saberes y valores en torno al conjunto de instituciones de gobiernos, partidos políticos y procedimientos electorales, y considera al conjunto de saberes, experiencias, prácticas y expectativas sobre los asuntos comunes, en diversos ámbitos, desde el local hasta el global.

La perspectiva corresponde con los debates teóricos sobre la pérdida de centralidad de la política tradicional, enmarcada en un plano “institucional” ligada al descrédito de las instituciones tradicionales (partidos políticos, policía, sindicatos)³⁷⁹, el surgimiento de nuevas formas de organización en los municipios indígenas que desde abajo pretenden reconstruir el tejido y la cohesión social en el escenario de la

³⁷⁹El descrédito de los partidos políticos están reflejados en el informe 2013 de Latinobarómetro y en las distintas ediciones de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas ENCUP 2012.

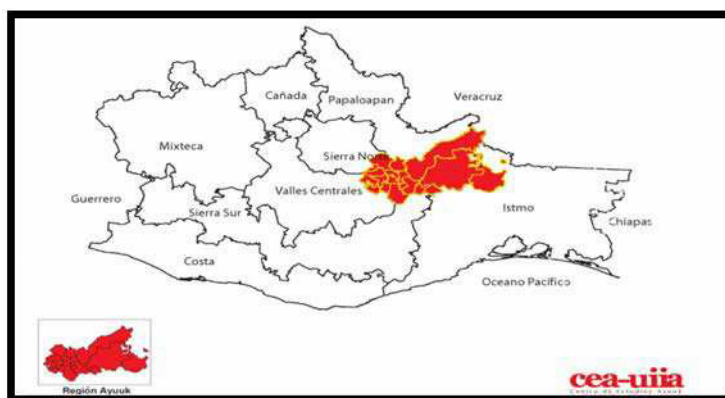
mundialización, puesto que es ahí, donde los jóvenes participan en organizaciones indígenas, proyectos educativos y culturales, etc. Estos componentes convierten esta investigación en un tema de plena vigencia.

Además, como premisa elemental, es necesario mirar con atención adecuada y pertinente a los jóvenes de las comunidades indígenas, invisibilizados por las estructuras institucionales, y la necesidad de rebasar las perspectivas tradicionales para la comprensión de la política.

3. EL CASO DEL MUNICIPIO INDÍGENA DE SANTA MARÍA TLAHUITOLTEPEC

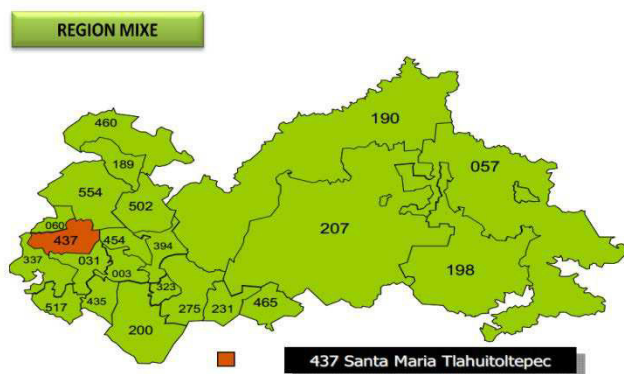
La primera referencia de nuestro estudio se remite a Santa María Tlahuitoltepec, municipio de la región Mixe³⁸⁰, específicamente la Mixe alta con ubicación en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca y que, de acuerdo a los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010 la población total es de 9 mil 663 habitantes, de los cuales 4 mil se encuentran en la cabecera municipal. Así mismo, el 27.7% de la población tiene de 12 a 29 años.

Mapa 1. Ubicación de la Región Ayuuk en las regiones del estado de Oaxaca.



Fuente: Centro de Estudios Ayuuk.

Mapa 1. Ubicación del Municipio de Santa María Tlahuitoltepec en la región Mixe de Oaxaca.



Fuente: Plan Desarrollo Municipal de Tlahuitoltepec, Oaxaca.

³⁸⁰ Los mixes se llaman a sí mismos "ayukjay", que quiere decir "la gente que habla florido como la selva" o "la gente del idioma elegante". Existen más de 125 pueblos mixes repartidos en diecisiete municipios, aunque muchos otros mixes viven en ciudades como Oaxaca y México, e incluso en varios pueblos situados hacia la frontera de Estados Unidos. Los mixes, a pesar de recibir la influencia temprana de los dominicos, no fueron nunca sometidos por los españoles. Ellos mismos reconocen al Estado mexicano sólo hasta 1938.

Este municipio cuenta con una organización social y política que se basa en la participación de los ancianos, adultos, jóvenes -mujeres y hombres- que a partir de una vinculación a través de la lengua, escritura, vestimenta y sus creencias mantienen a la población bajo un esquema organizacional que ha venido funcionando hasta la actualidad.

Respecto a las referencias de cómo se observan los pueblos indígenas a sí mismos, se recuperan aportes de sus propios intelectuales. Es el caso de Floriberto Díaz (acaecido en 1995), quien fue defensor de la vida indígena de Oaxaca que junto al pensador indígena zapoteco Jaime Martínez Luna, propusieron, a partir de su experiencia con los pueblos indígenas, el concepto de Comunalidad para intentar mostrar un modo de vida que está basado en la vida comunitaria de los pueblos. En el libro “*Eso que llaman Comunalidad*”, Martínez Luna explica:

Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como las fuerzas imperiales se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y deseamos ser. (Martínez Luna, 2010)

Desde la primera caracterización, Floriberto planteaba que la Comunalidad se constituye sobre 4 elementos fundamentales que son: el territorio comunal (uso y defensa del espacio colectivo), el trabajo comunal (interfamiliar a través de la ayuda mutua y comunitario a través del tequio como trabajo gratuito para obras en beneficio del pueblo), el poder comunal (la participación en la asamblea y el desempeño de los diversos cargos cívicos y religiosos que forman su sistema de gobierno) y el disfrute comunal (la participación en las fiestas y su patrocinio).

En base a esta idea de Comunalidad, observamos que el sistema de cargos, en este municipio de Tlahuitoltepec resulta ser de carácter obligatorio y gratuito, tornándose como una pieza necesaria para la estructura poblacional, lo cual se tiene que cumplir rígidamente de menor a mayor con los cargos implementados de la población, sin importar cuál sea su grado de estudios, su nivel socioeconómico, etcétera.

En mixe, nada tiene que ver el significado occidental de la palabra autoridad. Aquí significa literalmente “cabeza de trabajo” “jefe de trabajo”, en la práctica es quien con su ejemplo motiva que la comunidad realice las actividades necesarias para su propio desarrollo. Por ello, a pesar de que todos nacemos signados para ser servidores, solamente aspiran a ser mëjütunk (Gran autoridad) aquellos que mediante el escalafón de servicios demuestran a la comunidad que tiene capacidad de ser cabeza. A uno que tiene estudios y es jactancioso es frecuente que le digan cuando llega a ser autoridad ¿ya trabajaste para que me mandes? (Díaz, 2007: 61)

El cargo dura 1 año, (antes era de 3, al menos en lo que respecta a los cargos principales: Presidente Municipal, Síndico y Alcalde), debido fundamentalmente a la cuestión económica. Otra de las características del sistema de cargos es que no es ascendente sino circular, ya que no se adquiere con ellos ni un estatus social diferente al del resto de la población, ni mucho menos un nivel económico mejor al que se tenía antes del cargo; el que ocupa el cargo, concluyendo su responsabilidad se reintegra a la comunidad y vive igual que los demás. Podemos decir que existe una cultura mixe, en la cual el hombre-pueblo reconoce la maternidad

de la tierra como condición cosmogónica para buscar el equilibrio entre los seres humanos, de tal forma que el poder y la autoridad nunca escapen de sus manos y se concentren en unas cuantas. (Robles, 2007: 254)

La máxima autoridad es la asamblea general comunitaria³⁸¹, integrado por la totalidad de los habitantes de este municipio mayores de 18 años de edad. En ella participan lo mismo trabajadores del campo que artesanos y profesionales. En la asamblea se trabaja siempre por consenso, es decir, el acuerdo verdadero y absoluto que emerge de los diferentes pensamientos, aunque en muchos casos y por cuestiones prácticas se use el mayoriteo (votación) (Martínez Luna, 2003)

En lo que se refiere al sistema de justicia, la comunidad cuenta con su *propia policía comunitaria*, conformada por los *topiles*, y que corresponde a un cargo que todos los varones de la comunidad tienen que cubrir³⁸². A estos les dan de comer los Mayores de Vara (también cargo comunitario) por una semana y entre ellos se establece una relación explícita de padre-hijo. Se trata de un aprendizaje mutuo donde se establece una relación de respeto y responsabilidad de ambos lados.

El papel de las mujeres en el sistema de cargos es de vital importancia, actualmente el síndico municipal es una señora de nombre Francisca Vázquez Pérez. Así también, en el año 2012 la comunidad tuvo a la señora Sofía Robles Hernández como la primera presidenta municipal, lo cual refleja, que la integración y fusión de la participación de las mujeres ha ido evolucionando para mantener una estabilidad social y política de Tlahuitoltepec.³⁸³

Otro de los hallazgos que encontramos es que los partidos políticos no tienen lugar, no son necesarios ni deseados. El sistema de gobierno y concepción de poder donde ni lo uno ni lo otro se encuentran escindidos de la comunidad, son simplemente expresiones –como otras- de la comunalidad que se vive. El poder es social, está en la comunidad y nada tiene que ver con el “poder-dominación” de la cultura occidental. No tienen necesidad de ellos, pero tampoco se cierran a dialogar con los que así lo solicitan.

Los propios jóvenes no descartan la existencia de que algunos partidos políticos estén muy interesados en establecer allí sus centros de operación en la región. Sin embargo, Tlahuitoltepec tiene una gran autoridad moral frente a las otras comunidades de la región, lo cual responde a la organización comunitaria tan fuerte que tiene.

En el tema de la migración, los jóvenes del municipio son influidos por este fenómeno de una manera muy importante, pero es una migración predominantemente nacional escolar, en donde los jóvenes salen a estudiar la educación media superior y superior. La mayor parte se dedica al campo de las Ciencias Sociales (Sociología, Antropología, Arqueología, etc.) y una minoría sale a estudiar carreras como Medicina.

3.1 El caso de Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM).

³⁸¹En las comunidades regidas por el sistema de cargos, la máxima instancia de decisión es la *asamblea general comunitaria*. Las asambleas son foros de discusión oral y están controladas por los consejos de ancianos locales. En algunas partes sólo es para jefes de familia; en otras, las mujeres y los solteros también pueden participar. Cuando las asambleas no pueden ser instaladas, opera entonces el *Consejo de Ancianos Principales*, formado por los mayordomos, los síndicos, los presidentes y los alcaldes, así como también por los ancianos que ya han ocupado uno de esos cargos con anterioridad.

³⁸² De acuerdo a la jerarquía de cargos, el puesto más bajo es el de "topil", el cual, debe hacerse -por un año- y poder ascender por todo el escalafón hasta hacerse merecedor de un puesto principal.

³⁸³ Ver nota. Toma posesión autoridad municipal 2012 de Santa María Tlahuitoltepec en <http://www.tlahuitoltepec.com/archives/987> Consultado el 15 de julio de 2013.

Al analizar la historia de la educación en México no resulta extraño encontrar que la educación escolarizada mantenga una relación de poder-sumisión, estandarizada, que excluye, impone e inferioriza, etc., que ocupa, desde la concepción Althusseriana (1970) un lugar privilegiado entre los aparatos ideológicos del Estado, ligada a un aparato burocrático nacido para dar cobertura educativa -en la medida de lo posible- pero no para mejorar la calidad y mucho menos para modernizar la educación.

Por tal motivo, frente al escenario del modelo educativo moderno, las comunidades indígenas están optando por nuevas prácticas educativas acorde a sus contextos, a sus realidades. El objetivo de estas nuevas propuestas pedagógicas es recuperar los saberes tradicionales de las comunidades para hacer frente a la discriminación y el menosprecio por parte de quienes se precian de la educación convencional erigida como moderna.

En este sentido, encontramos que en la comunidad de Tlahuitoltepec se inició un proceso de revaloración de la cultura e impulsaron una teorización de su práctica comunitaria. Había un peligro eminente sobre la comunalidad, es decir, que los jóvenes estaban entrando a una nueva dinámica, a partir de su contacto con las nuevas tecnologías, los medios masivos de comunicación, etc., y era necesario realizar proyectos alternativos para contrarrestar esta nueva dinámica. “Nuestros rostros, nuestra forma de hablar, nuestra forma de ser, mitos realidades, cuentos nos hace afirmar que somos mixes y es así como en Tlahuitoltepec se empezó en la necesidad de crear una escuela que se adaptara a nosotros, a nuestras necesidades y a lo que somos. (Entrevista a Silvestre Vásquez Cardoso. Director del CECAM)

Como clave para contrarrestar ese enorme peligro, intelectuales y maestros indígenas comprometidos han trabajado en un proyecto educativo para reivindicar la educación comunal y la referencia fundamental es la propia experiencia de la comunidad, pero también, y esto es de vital importancia, el proyecto lo están desarrollando a partir de involucrar a todos los hombres y mujeres, jóvenes y ancianos en el proceso.

Fue de esta manera que en 1977 fue construido el Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM). La finalidad fue darle continuidad a las bandas filarmónicas dentro de la localidad y desarrollar una educación y formación musical con principios comunitarios para consolidar a las bandas filarmónicas de los pueblos Mixes y de otros hablantes indígenas, en donde participa niños y niñas, jóvenes y adultos con deseos de aprender a tocar algún instrumento musical.

En este municipio, la mayoría de la población practica la música, no solo como pasatiempo, sino como una forma de desarrollar la capacidad intelectual y sus habilidades, como una forma de ser y de vida. “Algo que ha sido un potencial en Tlahuitoltepec -aparte de la educación- es la música, raros son aquellas personas que no son músicos. Mucha gente aquí vive con la música y quienes están aquí son artistas de verdad, tienen otra lógica otra forma de pensar otra forma de ser”. (Entrevista a Silvestre Vásquez Cardoso. Director del CECAM)

La música se ha vuelto indispensable y una forma de organización y vida dentro de la comunidad considerada como columna vertebral de la población para la convivencia. Es un mecanismo de preservación de la historia comunitaria, las tradiciones orales y la identidad étnica de la comunidad.

La existencia de problemas relacionados con recursos económicos siempre ha estado presente. En un inicio, ante una reducción en las becas, el problema de pago de profesores y con una asistencia permanente de los alumnos en la escuela, el CECAM no tenía apoyo gubernamental y quedaba en manos de la comunidad. Los

teóricos de la comunalidad, Floriberto Díaz, Donato Vargas y otras personas buscaron la manera de que la escuela siguiera funcionando, buscando apoyo para compra de instrumentos musicales y apoyo en becas, mientras que el pago de maestros, al no contar con plazas, sigue siendo una problemática.

Como escuela autónoma, no dependemos de gobierno, o del sistema SEP sino que nosotros hacemos y deseamos lo que queremos enseñar, nuestros planes programas son independientes, por ejemplo aquí los horarios de los alumnos son de 5 de la mañana a las 12 de la noche. Se necesita por lo menos 8 horas de estudio independiente de sus clases teóricas en el salón por eso el horario no alcanza. (Entrevista del director CECAM)

Actualmente, el CECAM cuenta con 32 profesores de los cuales son 8 de música y una población de 260 de diferentes niveles. El primer nivel corresponde a niños de 3 a 5 años con un horario vespertino de 5 a 7 de la tarde. El segundo nivel es de 5 a 10 años y el nivel más formal es de *iniciación musical*, el cual contempla que los jóvenes cuenten con una educación secundaria terminada.

El nivel de *iniciación musical* es la equivalencia a un bachillerato musical con duración de 2 años. El objetivo es poder formar jóvenes especialistas en un instrumento musical a través de una enseñanza teórico-práctica y que puedan regresar a sus comunidades a seguir formando a más personas. Los músicos tienen que formar una banda, y los integrantes tienen que dejar un discípulo antes de salir de esa banda.

La carta de presentación de estos jóvenes es el instrumento. El CECAM lo único que entrega es una constancia donde se indica la terminación del bachillerato musical y a través de un acuerdo interno con el Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente (BICAP) se extiende a los jóvenes un certificado de bachillerato y salen como físicos-matemáticos con especialidad en *formadores de banda*.

Se ha hecho una lucha intensa para que el CECAM sea considerado una escuela con registro, pero diferente a las demás y poder entregar su propia constancia a los alumnos. Sin embargo, este proceso lleva gestionándose por más de 12 años. Queremos que se nos reconozca la manera en como nosotros estamos funcionando, nosotros decimos que si así estamos sacando buenos resultados no podemos cambiar la forma de enseñar porque si no perderíamos nuestra autonomía, perdemos todo. (Director del CECAM)

La demanda de jóvenes para ingresar al CECAM proviene de pueblos cercanos como la región Zapoteca, Chinanteca, pero sobretodo de regiones de los Valles Centrales, Costa, incluso de los estados de Puebla y Guerrero. La música es muy amplia y el CECAM tiene entre sus enseñanzas a la música tradicional, clásica, cumbia, banda, jazz, rock. Con estos géneros, han llegado diversos artistas de fama nacional e internacional y han grabado con los jóvenes.

El director del CECAM mencionó que el propio Estado podría participar, siempre y cuando aporte recursos y apoyos incondicionales, o mejor dicho, aportando sin interferir en la orientación y contenidos. Se trata entonces de revolucionar por completo el concepto de educación occidental. Por lo mismo, el proyecto educativo está articulado con todos los aspectos y aristas de la vida comunitaria. El fin último es que la educación esté al servicio verdaderamente de la comunalidad y se exprese en fortalecer a ésta en todos sus aspectos

3.2 El caso del Bachillerato Integral Comunitario Ayuujk Polivalente. (BICAP)

La educación comunitaria sigue viva en las comunidades indígenas y Santa María Tlahuitoltepec le ha apostado a la educación utilizando una propuesta pedagógica diferente a través del Bachillerato Integral Comunitario

Ayuujk Polivalente (BICAP). Este bachillerato comunitario contempla a los jóvenes en su totalidad como sujetos y como miembros de la comunidad; ven en ella la posibilidad de recrear y fortalecer su mundo cultural y, al mismo tiempo, de acceder a los conocimientos y destrezas que les permitan integrarse al mundo occidental sin hacer a un lado sus propios conocimientos.

El director del BICAP está convencido que la educación es un mecanismo privilegiado para lograr la permanencia de los jóvenes en sus comunidades, a fin de permitirles conseguir mejores condiciones de vida y satisfacción de las nuevas necesidades creadas por el contacto con las otras culturas, en especial la mestiza. Los jóvenes indígenas, en este proceso de construcción y reconstrucción histórica de la comunidad, a través del BICAP han aprendido el respeto y el cuidado y protección de la naturaleza en beneficio de la naturaleza misma y de la propia comunidad.

La propuesta pedagógica del BICAP busca garantizar el desarrollo armónico de los jóvenes indígenas pugnando por un constante mejoramiento económico por medio de las actividades productivas con un aprovechamiento óptimo de los recursos naturales.

3.3 El caso de Jën Poj (*viento de fuego*).

Por último, se considera señalar la importancia de las radios comunitarias como fuente de vinculación e información. El caso de *Jën Poj (viento de fuego)* es un espacio radiofónico que se inició en el año 2001 en Santa María Tlahuitoltepec con el apoyo de jóvenes profesionales y personas de la comunidad. La finalidad fue consolidar un medio de comunicación comunitario con el objetivo de difundir la cultura, costumbres y tradiciones mixes, pero también poder revalorar la lengua y la capacidad de organización de la comunidad.

La radio comunitaria tiene la necesidad de cubrir con información útil y próxima a los habitantes de la comunidad, transmitiendo música de la región, composiciones en *Ayuuk* y locuciones en de igual manera en *Ayuuk* y *español*. Está la necesidad de fortalecer la reproducción de su lengua, la defensa de los recursos naturales de la zona y la difusión cultural, fueron los motores de este proyecto radiofónico.

En un principio comenzaron a transmitir sin permiso, lo cual les valió ser acosados por los gobiernos federales al considerar su medio como “ilegal”. Sin embargo, pronto fueron respaldados por la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), que los acompañó hasta obtener su permiso en el año 2005.

Actualmente, la radiodifusora de Santa María Tlahuitoltepec es integrante de la (AMARC) y ha sido sede de la cumbre continental en donde participan integrantes del Comité de seguimiento de la actividad, autoridades municipales, así como el Consejo de Ancianos y gremios de profesionistas y maestros del municipio. *Lo más importante es que la misma población ha logrado crear un lazo fuerte de identidad con la radio, son ellos quienes costean la energía eléctrica, la producción, entre otros gastos.*

Muchos de los lineamientos que les imponen están pensados para radios que tienen un techo financiero estable, con otros sistemas de organización, perjudicando a los municipios que se rigen por los Sistemas Normativos. A pesar de lo anterior, los integrantes son jóvenes voluntarios que han logrado “profesionalizarse” para dar su mejor empeño y hacer buenas producciones, acrecentando el interés de escuchas de la radio, a pesar de que muchos no poseen un perfil académico o técnico acorde con esta actividad.

Hay que recalcar que Oaxaca, desde antes del 2006 era el lugar con más radios comunitarias del país. Actualmente se han instalado más en distintos pueblos y comunidades, las páginas de Internet en que muestran acciones o propuestas alternativas han crecido.

4. LA PARTICIPACIÓN DE LOS JÓVENES EN LA ESCUELA NORMAL BILINGÜE INTERCULTURAL DE OAXACA (ENBIO).

La *educación bilingüe e intercultural* es una nueva propuesta pedagógica que se ha tejido por mucho tiempo y se ha convertido en una demanda de los pueblos originarios. En este sentido, en el año 2000, se crea la Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO) ubicada en la localidad zapoteca de Tlacoahuaya, cerca de la ciudad de Oaxaca. El objetivo es integrar los saberes, las historias y las lenguas de los pueblos indígenas en la educación pública y formar jóvenes con conciencia crítica y política.

Eduardo Bautista (2013) analiza que la lucha por la construcción de esta propuesta pedagógica permite comprender la participación de los maestros indígenas en los movimientos sociales de Oaxaca como el movimiento magisterial de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), y el movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), durante el conflicto político del año 2006. Los reclamos de los profesores indígenas no se limitan hoy por hoy a un conjunto de demandas por replantear la educación formal y la operación de algunos proyectos pedagógicos, sino que apuntan hacia la posibilidad de revertir la exclusión y el rezago histórico. (Bautista, 2013:136)

5. EL CASO DE LOS JÓVENES EN LAS ESCUELAS NORMALES DE LA MIXTECA Y LA C.E.N.E.O.

En este mismo sentido, los jóvenes normalistas de Oaxaca, a través de un movimiento consolidado llamado Coordinadora Estudiantil Normalista del Estado de Oaxaca (CENEO) que ha venido funcionando desde hace 22 años se han involucrado en la vida política de sus instituciones, así como también en la vida política del estado y nivel nacional. La forma de involucrarse es informándose acerca de los temas actuales. (Actualmente, analizan las consecuencias de las reformas estructurales, en especial la reforma educativa).

Esta organización reúne a las 11 instituciones normales del estado de Oaxaca reivindicando entre los jóvenes el marxismo-leninismo como ideología política y rechazando cualquier tipo de dogma o superstición en la explicación del entorno. Su participación, comentan -no se encierra en los cuatro muros del aula y que no basta con leer libros para entender la situación del mundo- sino que es necesario *transformar* la realidad en la que viven.

Si bien es cierto que las 11 escuelas normales están distribuidas en todo el estado, es importante señalar que la región Mixteca adquiere gran importancia, debido a que existe un bajo porcentaje de población juvenil en la región y las normales se convierten en las instituciones que acaparan gran parte de la población juvenil provenientes de comunidades rurales, no solo del interior del estado, sino también, población juvenil de diferentes estados vecinos como Guerrero y Veracruz.

El caso de la Escuela Normal Rural “Vanguardia” ubicada en la comunidad de Villa de Tamazulapam del Progreso, Teposcolula, Oaxaca, resulta un gran referente. Esta escuela rural tiene una presencia histórica de servicio de 78 años en la formación de docentes para la educación primaria, período que le ha permitido trabajar con ocho planes de estudio. La matrícula es de 480 alumnas y labora con el plan y programas vigentes de la Licenciatura en Educación Primaria, funcionando bajo el sistema de internado para mujeres, única en el estado de Oaxaca.

En un inicio, las normales rurales fueron escuelas de agricultura. Luego de fusionarse con otros proyectos como las centrales agrícolas surgió un nuevo tipo, el de las escuelas regionales campesinas. Desde entonces, los alumnos se distinguieron de las demás normales –tanto públicas ciudadinas como privadas– por un currículo integral basado en cinco ejes:

- El eje político busca formar personas críticas, analíticas y reflexivas; informadas de lo que ocurren en el país y las causas de la pobreza y las condiciones materiales en que viven las comunidades rurales; también busca desarrollar las capacidades de interlocución, gestión y organización de los alumnos.
- El eje académico se desarrolla con el plan de estudios formal y la malla curricular establecida por las autoridades educativas federales.
- El eje cultural abarca la integración de clubes de pintura, música, danza, teatro, entre otros.
- El eje de los módulos de producción reivindica el carácter rural y campesino de los estudiantes, tanto en su origen como en su formación profesional. Se busca que los alumnos se capaciten en la crianza de cerdos y la producción de tierras.
- El eje deportivo también está organizado en clubes: de fútbol, voleibol, basquetbol.

Los ejes se distribuyen en un día completo de la siguiente manera: Las alumnas empiezan con clases que abarcan de 7:00 a 8:00am y después desayunan en un horario de 8:00 -9:00 de la mañana. Posteriormente, de 9:00 a 9:30 se encargan de la limpieza de sus dormitorios, de salones, de áreas verdes, etc., al término de la limpieza vuelven a sus clases hasta las 2:30 pm.

En un horario de 2:30 a 3:30 es la comida y de 4:00pm a 7:00pm desarrollan diferentes talleres (danza, música, etc.). Ya en la noche se dedican a la cena y posteriormente apoyados de un *Comité de Orientación Política* organizan círculos de estudio que pueden terminar en la madrugada. Estos círculos de estudio abordan temas actuales que se acompañan de documentales y de revisión bibliográfica.

Por último, esta institución tiene coordinación con las demás Normales Rurales del país. Dicha coordinación se da a través de la organización estudiantil más antigua del país: la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM) en donde las normales intercambian información de diversos tipos.

6. CONCLUSIONES

En América Latina, México y Oaxaca, la relación entre las élites de las sociedades nacionales y los pueblos indígenas ha sido históricamente conflictiva, cargada de tensiones por perspectivas colonizadoras que por un lado van del exterminio hasta la integración, y por el otro, de la resistencia, la búsqueda de autonomía, hasta la adaptación.

El proceso ha implicado diversas expresiones de violencia, despojo de territorios y recursos naturales, exclusión o marginación de las políticas públicas, discriminación y desvalorización de sus formas de organización social y política, que ha tenido como saldo una profunda desigualdad socioeconómica y el empobrecimiento progresivo de la población indígena. Al respecto, se puede consultar la estadística oficial existente en materia de población.

La comprensión del estado que guardan las formas de organización de los pueblos indígenas, y particularmente de su población joven, pasa por la identificación de las múltiples intersecciones de las

perspectivas colonizadoras y las asimetrías que van provocando, así como las diferentes respuestas de los pueblos.

El reconocimiento de estas coordenadas es importante para rebasar los maniqueísmos entre "civilizados" y "tribales", así como dejar atrás los reduccionismos de lo que se identifica como "progreso" y "lo que quedó atrapado en el pasado".

Por ello es importante pensar en nuevas formas de entender lo que dicen los jóvenes de los pueblos indígenas a partir de sus historias y condiciones actuales, como resistencia a un sistema que los condena a la exclusión y marginación, como resistencia necesaria en su derecho a vivir en condiciones dignas.

Por ejemplo, el pasado 9 de agosto de 2013, reconocido por la Asamblea General de la ONU como día de los pueblos indígenas, escuchamos expresiones de que "no hay nada que festejar", así como denuncias a la política extractivista y de despojo de territorios, como el registrado en la Carta Abierta dirigida a autoridades federales y estatales, publicada en diversos medios informativos y firmada por más de 30 autoridades municipales y organizaciones civiles del estado de Oaxaca.

En su comunicado, refirieron, entre otros puntos, que la reforma al 27 constitucional, emprendida en 1992 y sus leyes reglamentarias se han orientado a fraccionar, dividir y privatizar sus territorios y que las políticas emprendidas han corrompido las formas de organización comunitaria para dar entrada a los megaproyectos extractivistas, mismos que son promovidos por representantes de la burocracia estatal.

Insisten en el reclamo a la libre determinación de los pueblos y al derecho de decir "no" a los programas y proyectos que atenten contra sus territorios, como las concesiones mineras y los parques eólicos en la entidad, así como su exigencia al proceso de consulta y consentimiento previo.

La postura de los pueblos indígenas de Oaxaca coincide con el pronunciamiento del Congreso Nacional Indígena realizado en San Cristobal de las Casas, Chiapas, del día 19 de agosto, en contra de los megaproyectos extractivos y la defensa de la autonomía de los pueblos indígenas.

En este pronunciamiento, apuntaron que la autonomía ejercida en los hechos, es la única vía del porvenir de su existencia, expresada en vida comunitaria, asambleas, prácticas espirituales, culturales, autodefensa y seguridad, proyectos educativos y de comunicación propias, reivindicaciones culturales y territoriales articuladas en una memoria histórica viva (La Jornada, 19/08/13).

Los reclamos de los pueblos indígenas quedan más claros cuando consideramos su rechazo legítimo a seguir como los perdedores de siempre; la comprensión de los sentidos de esta postura amerita renovar categorías para entenderlos desde su posición y lejos de los conceptos coloniales que siguen dominando los terrenos de la política y de la academia.

La renovación de categorías implica una ruptura con las formas habituales de entender las respuestas de los pueblos indígenas, que las explican como meros anacronismos, que no saben lo que les conviene y que rechazan la modernidad, ideas propias del sesgo de los presuntos civilizados quienes se creen portadores de la verdad absoluta.

En este sentido, no se trata de inventar o reinventar nada. Se trata de *re-comprender todo* tal y como propone Fernando Vallespín (2000). Se trata de asumir nuestro tiempo y de abrir nuestra mirada a una realidad más compleja. Se trata de mirar a las comunidades indígenas, a sus actores y sus experiencias que

desde abajo³⁸⁴ parecen estar entendiendo este importante desafío. De ahí, la importancia de que estos encuentros académicos con amplia cobertura a nivel nacional y sus discusiones generadas sobre diversas temáticas logren rebasar estos muros formando a mujeres y hombres informados, críticos, exigentes y responsables. Es tiempo de comprender las resistencias, de reflexionar, de debatir, de crear y construir.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Althusser, Louis. (1970). *Ideología y los aparatos ideológicos del Estado*. En:

http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf

Consultado el 17 de febrero de 2014.

Bautista, E. (2010). *Los nudos del régimen autoritario. Ajustes y continuidades de la dominación en dos ciudades de Oaxaca*. México: Miguel Ángel Porrúa Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca.

Bautista, E. (2013). *Reivindicaciones de la educación intercultural en los movimientos sociales. El caso de la lucha de los maestros indígenas de Oaxaca*. En *Multiculturalismo: minorías étnicas en las Américas*. Universidad de Colima, México.

Castells, Manuel. (1999). *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura: La sociedad Red*, México, Siglo XXI.

Consejo Nacional de Población (CONAPO) (2005). *Indicadores demográficos básicos por entidad federativa*. Disponible en: Disponible en http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Mexico_en_cifras. Consultado el 6 de febrero de 2014.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). *Censo General de Población y Vivienda 2010*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=20>.

Consultado el 4 de febrero de 2014.

López y Rivas, G. “*Los límites de la democracia neoliberal*”. *Rebelión*. 17-06-2006 y “*Democracia tutelada versus Democracia Autonomista*” en *Rebelión*. 28-03-2006. Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=28977>
Consultado el 15 de febrero de 2014.

Vallespín Oña, Fernando, (2000). *El futuro de la política en tiempos de mundialización*. Ed. Taurus pensamiento, España, Madrid.

Pérez Ruiz, Lorena. (2011). “*Retos para la investigación de los jóvenes indígenas*”. *Alteridades*, núm. Julio-Diciembre, pp. 65-75.

³⁸⁴Cuando se dice “desde abajo” tiende a pensarse formal y geométricamente como lo que está ubicado más abajo respecto a una escala de problemas, fenómenos, clases o sectores sociales que estarían más “arriba”. Se emplea habitualmente como sinónimo de “desde las bases”. Sin embargo, y sin excluir necesariamente los ámbitos anteriores, el concepto “desde abajo” se refiere –y condensa– a lo que nace y hace al fundamento de lo existente que se quiere transformar o sobre lo que se quiere influir. Y esto no tiene que ver con la ubicación (geométrico-geográfica) del problema, ni de los actores, ni de las propuestas, ni de las esferas en las que se actúa. (Rauber, 2010: 03)

Municipios de usos y costumbres: límites y alcances ante el federalismo mexicano

Edgar Pascual García García

Estudiante de maestría en la BUAP

pascualegg@gmail.com

María Georgina Garibo García

Estudiante de maestría en la BUAP

gina.garibo@yahoo.com.mx

Palabras clave: autonomía, federalismo, multiculturalismo, municipio de usos y costumbres y nación.

Introducción

La integración del país bajo un diseño federal se propuso como uno de sus objetivos el homogeneizar a la población entorno a la construcción de la nación mexicana. Sin embargo, dentro de los debates ideológicos para dar forma al país, quedaron exentos los pueblos indígenas, quienes por sus movilizaciones y resistencias, por lo que poco a poco se han ido insertando en las estructuras institucionales adquiriendo la figura de *municipios de usos y costumbres*.

A raíz de lo anterior y con la modificación al artículo segundo constitucional en agosto del 2001, surgieron diversos municipios que se proclaman autónomos y que se rigen por el sistema de usos y costumbres. Sus demandas giran en torno a su reconocimiento y el respeto a sus derechos políticos pero ¿cómo interpretar este tipo específico de municipios dentro del federalismo? ¿Cuáles son sus límites y alcances dentro de la federación? ¿Es el multiculturalismo o el plurinacionalismo la respuesta al problema de nación pluriétnica?

El presente ensayo tiene como objetivo explicar cuáles son las implicaciones del municipio de usos y costumbres en la federación a partir de la doble tensión que existe entre el multiculturalismo y la homogenización como referentes para construir una nación. Para ello se hará una mediación entre la teoría institucional del federalismo y teorías antropológicas sobre multiculturalismo e identidad con el fin de debatir el concepto de autonomía y nación que hoy día confluyen para explicar la interacción de ambas partes.

Después de dos siglos de independencia no se ha podido llegar a un arreglo institucional real entre los pueblos indígenas y los gobiernos constitucionales para llegar a un balance, un problema heredado desde la colonia y que ha marcado el desarrollo del México independiente hoy día sigue a debate, no obstante, ha ido

cambiando y se ha complejizado, ya no es sencillo pensar la integración entre ambos mundos, por lo que requiere una nueva interpretación con variables acordes a nuestra realidad.

Dos mundos una nación: Municipios y Pueblos indígenas construyendo un país

La historia mexicana se escribe desde diferentes perspectivas que han sido complementarias unas con otras haciendo posible el desarrollo político, económico, social y cultural del país. No obstante, dentro de este desarrollo confluyen diversas ópticas para entender cada una de estas diferentes etapas.

Hoy día, se puede hablar propiamente de dos visiones que generalizan la interpretación histórica. Por un lado, existe una orientación más clásica con un sentido descendente, es decir, de arriba hacia abajo establecida por un diseño más institucional. Por otro lado, esta presente esa otra historia que va en sentido contrario, desde abajo hacia arriba, y por tanto, en sentido ascendente.

Ambas interpretaciones tienen características propias. La primera tiende a ser más hermética y raya en una versión oficialista que se escribe a partir del diseño general de nación, estando presente desde que el país comenzó a construir sus cimientos para encaminarse a la independencia. La segunda, se desarrolla de forma paralela y es igual de antigua, empero, esta tiende a ser más atomizada precisamente porque esta compuesta de todas esas intrahistorias que día a día dan un sentido al país.

En esta segundo tipo de historia es donde los pueblos ancestrales se han desenvuelto, por momentos olvidados y en otras ocasiones utilizados, estos pueblos han logrado sobrevivir a una ola de exterminio durante la colonia, posteriormente tuvieron que resistir ante la construcción de la nación independiente en la cual no representaban sino el atraso y una vuelta al pasado. A pesar de ello, siempre estuvieron presentes adaptándose a los nuevos cambios como forma de su supervivencia. En este segundo tipo de orientación histórica es donde se sitúa el presente trabajo.

La pugna ideológica entre quienes dieron forma al México independiente debatieron y construyeron el marco legal e institucional en el que se desenvolvería el país, sin embargo, fuera de los márgenes de esa batalla intelectual estuvieron presentes otro tipo de actores que no necesariamente representaban una opinión directa en el debate pero que estaban inmersos y por lo tanto se verían afectados por las decisiones tomadas; me refiero a lo que hoy se conoce por *municipios de usos y costumbres*.

Los municipios por usos y costumbres tienen su origen principalmente en las Repúblicas de indios, debido a su composición étnica y la gran diversidad que caracterizó al territorio mesoamericano; incluso si se le quiere ver e interpretar de otra forma, su antecedente más remoto se sitúa en los asentamientos prehispánicos.

Sus referentes más remotos, el *calpulli*³⁸⁵ y el *batalibob*³⁸⁶, sirvieron de base para la creación de los ayuntamientos de corte español instaurados durante la colonia. A su vez, estos dieron origen a un modelo nuevo de ayuntamiento y propio de la Nueva España, en el cual se antepuso una raza sobre otra y se enfrentaron dos mundos completamente opuestos. Sin embargo la formación de este tipo específico de municipio hoy día no se puede entender sin los ayuntamientos en su forma general.

³⁸⁵ El *kuchkabal* era la forma en como se organizaba los pueblos mayas antes de la conquista, término que se puede interpretar como jurisdicción, pues representaba la división territorial en que también se dividía la península de Yucatán. Quezada, Sergio, *Encomienda, Cabildo y Gubernatura Indígena en Yucatán, 1541-1583*, México, 1985, P. 663.

³⁸⁶ El *Calpulli* “grandes casas” fue la forma de asentamiento organizacional bajo la cual se establecieron los pueblos prehispánicos, principalmente aztecas, antes de la conquista española. Y funcionó como la base social de todo su territorio.

La característica principal de los ayuntamientos fue la de desarrollar el control en las tierras conquistadas por los españoles, al respecto Carmagnani considera que “los municipios son los instrumentos que permiten a las autoridades coloniales centrales un control concreto de las distintas regiones americanas sin la presencia de un cuerpo de funcionarios reales o un ejército”.³⁸⁷

Pero la discusión se puede apegar, también, a la organización territorial y el dominio de la tierra que es, y será, durante todo el siglo XIX e incluso hasta la fecha, el eje motriz de uno de los conflictos entre los municipios sea o no de usos y costumbres.

Primero la encomienda entró como agente generador de conflicto con respecto a la tenencia de la tierra; hace su aparición en la colonia “mediante el procedimiento de ir sometiendo pequeñas regiones e ir encomendando a los pueblos ubicados en ellas con el fin de garantizar el dominio [sobre el territorio] y el futuro de la colonización”.³⁸⁸

Con la encomienda se rompieron los lazos que unían a los integrantes de los diferentes asentamientos prehispánicos fraccionando los elementos que los unificaban, “así pues, el reparto de encomiendas tuvo como característica general aislar a los pueblos, independientemente del tipo de organización al cual estaban adscritos”,³⁸⁹ este proceso tuvo como principal objetivo el desestabilizar la organización prehispánica desde sus raíces para establecer ahora sí, los primeros ayuntamientos o municipios.

Con la creación de estos se erosionó una cultura y se fragmentó una identidad pues poco a poco se sometió a los indígenas a una dinámica de organización política diferente, “el cabildo limitó extraordinariamente el poder de los señores naturales. Junto con la congregación de los pueblos, transformó el mundo indígena, imponiendo un modelo de gobierno y de propiedad español”.³⁹⁰

Como producto de la constitución de Cádiz se dio una revolución territorial a raíz de “la primera experiencia electoral que desencadenó un incontenible y masivo proceso de transferencia de poderes del Estado a las comunidades locales, en particular a los pueblos”.³⁹¹ También, es preciso señalar que muchos ayuntamientos se instauraron gracias a la participación de los diputados en las cortes españolas, con esto comenzaba una nueva etapa en el país donde el papel de la representación encabezará un papel importante.

Rodríguez Valadez afirma que “por primera vez hubo ayuntamientos constitucionales elegidos por ciudadanos y desapareció la división entre República de indios y las ciudades españolas”³⁹², pero habrá que precisar que dicha desaparición entre la República de indios y las ciudades españolas fue simbólica, debido a que los indios se reconfiguraron en pueblos donde predominaron sus características culturales y cosmogónicas.

Algunos emprendieron la resistencia relegándose a territorios o lugares alejados de las metrópolis, tomando tierras baldías que años después serían origen de nuevos conflictos al no tener títulos de propiedad sobre las

³⁸⁷Carmagnani, Marcello, *El Otro Occidente, América Latina Desde la Invasión Europea Hasta la Globalización*, COLMEX/FCE, México, 2004, P. 66.

³⁸⁸ Quezada, Encomienda, 1985, P. 662.

³⁸⁹ Quezada, Encomienda, 1985, P.668.

³⁹⁰ Menegus, Margarita, *Los Indios en la Historia de México*, CIDE/FCE, México, P. 16.

³⁹¹ Annino, Antonio, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821”, en Antonio Annino, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, P. 173.

³⁹² Rodríguez Valadez, Juan Manuel, *El municipio mexicano y evolución del Artículo 115 constitucional*, P.16

mismas, principalmente en la época juarista. Otros, por el contrario, se sumarian a la nueva dinámica política adaptándose así a los nuevos tiempos, algunos conformaron nuevos ayuntamientos y otros se integraron a los ya establecidos.

Muchos municipios por usos y costumbres, como señala Edgar Mendoza, vieron en la institución municipal una forma o un mecanismo para preservar su cultura e identidad,³⁹³ y apoyándose de la institución dieron el salto del siglo XIX al siglo XX, si bien fueron reconocidos, también poco a poco su organización se fue debilitando conforme evolucionó el sistema político mexicano.

No obstante, la municipalización del territorio emprendía una nueva etapa en la cual se conjugarían ya no dos mundos diferentes, sino uno desarrollado durante trecientos años y otro de resistencia, de preservación cultural y de tradiciones. El primero estaba representado en los márgenes del ayuntamiento español (el cual más tarde se volvería constitucional) que se desarrollaría tanto económica como políticamente llegando a concentrar grandes sectores poblacionales. El segundo se recluía, tanto por las condiciones como por las políticas implementadas, estancándose en materia económica y quedando como sectores oprimidos.

Por un lado los ayuntamientos constitucionales ganaban poco a poco protagonismo, en tanto que los pueblos indios comenzaron a perder su representación pues por medio de disposiciones electorales y municipales cada vez más restrictivas se fue limitando el acceso de los indígenas al gobierno de sus pueblos, para quedar casi de manera absoluta en manos de una élite criolla-mestiza.³⁹⁴ Esta situación debilitó muchas comunidades y, poco a poco, se vieron en la necesidad de unirse a la corriente dominante del municipio criollo.

En general, un problema característico de la colonia dio el salto al México independiente, y tenía que ver con la forma de integrar esas otras culturas, pues aún “después de la independencia, durante la primera mitad del siglo XIX, liberales y conservadores compartían la preocupación por construir una nación homogénea en términos étnicos, emulando los modelos decimonónicos europeos, y con esta visión la diversidad étnica y cultural existente fue considerado como un defecto y, por lo tanto, un problema a resolver”.³⁹⁵

Pero ¿Cómo se dio la relación de poder entre el Estado y los pueblos indígenas? Gran parte de su relación tiene que ver con lo mencionado anteriormente; la posesión de la tierra como generador de conflicto fue una pieza clave, “muchas entidades federativas [incluso antes de la de desamortización en 1856] expidieron leyes encaminadas a hacer desaparecer la propiedad comunal, privando a los pueblos del derecho de poseer tierras, la mayor de ellas con la finalidad de que los propios indígenas se volvieran propietarios a título particular de las tierras comunales”.³⁹⁶

Lo anterior representó una ruptura más a la organización de los pueblos, se intentaba romper con su organización territorial para implementar uno de propiedad privada; de esta forma los pueblos indígenas se desarticularían poco a poco, muchos miembros comenzaron a buscar los títulos de propiedad y vendiendo parcelas de terrenos, fragmentaron la tierra, rompiendo así con la organización comunal.

³⁹³ Mendoza García, Édgar J, *Municipios, Cofradías y Tierras Comunales. Los Pueblos Chocholtecos de Oaxaca en el Siglo XIX*, México, UABJO-CIESAS-UAM-A, México, 2011. P. 28

³⁹⁴ Marino Daniela, “Indios y Pueblos y la Construcción de la Nación. La Modernización del Espacio Rural en el Centro de México, 1812-1900”, En: Erika Pani (Coord.), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, FCE, México, 2004, Pp. 166-167.

³⁹⁵ Valladares de la Cruz, Laura R, Pérez Ruíz Lorena Zarate Vidal, Margarita, *Estados Plurales: Los Retos de la Diversidad y la Diferencia*, Juan Pablos Editor, México, 2009, P. 9.

³⁹⁶ Gidi Virreinal, Emilio, *Los Derechos Políticos de los Pueblos Indígenas Mexicanos*, Porrúa, México, 2005, P. 58.

Esa situación produjo, por un lado, que gran parte de las tierras indígenas quedaran en posesión de hacendados y latifundios y con ello incorpora a los indígenas para trabajarlas. Por otro lado, “se dejó una pequeña propiedad, demasiado reducida y demasiado débil, en manos de la población inferior del país (la indígena), cultural y económicamente incapacitada no sólo para desarrollarla, sino aún para conservarla”.³⁹⁷

Como se sostiene, no todas las extintas Repúblicas de indios pasaron a formar ayuntamientos. Muchos pueblos, debido al grado deficiente de educación y al no organizarse políticamente semejante al resto del país, quedaron dispersos y la única forma de conservar parte de su cultura e identidad fue someterse a los ayuntamientos bajo la figura de pueblos, juntas auxiliares, agencias municipales, etc., dando como resultado lo que hoy se podría denominar un cuarto nivel de gobierno dentro del federalismo mexicano, cuestión que profundizaremos más adelante.

No había un reconocimiento propiamente a los pueblos indígenas, y si bien no llegaban a tener el distintivo de ayuntamiento se les respetaba el tipo de organización política bajo el cual se organizaran; el país se construía bajo la bandera ficticia de la homogeneidad, pero dentro de su profundidad arrastraba un problema de opuestos. Los pueblos indígenas se debatían ante tres problemas: su reconocimiento en el país, su relación con el Estado y su relación con los municipios.

El reconocimiento constitucional del municipio y el reacomodo de los municipios de usos y costumbres

En la segunda década del siglo XX una nueva etapa comenzaría para todos aquellos pueblos indígenas que se regían por el sistema de usos y costumbres. En 1917 se logró integrar *de jure* un tercer nivel de gobierno al federalismo mexicano, en ese nivel aparecía la figura del *municipio libre* plasmado dentro del artículo 115.

Dicho logro fue benéfico para el país. No obstante, el beneficio no fue para los pueblos indígenas quienes no estaban incluidos en este debate ya que representaban dentro de la lógica institucional y del discurso dominante un atraso inmerso en el desarrollo que había emprendido la nación, con poblaciones altamente analfabetas y con un desconocimiento generalizado del quehacer político formal no podían ser capaces de organizarse conforme a la ley. La solución más inmediata es, pues, dejar su regulación a las cabeceras municipales cercanas o en donde hubiera personas *capacitadas*.

Pero, a pesar de que el municipio ganó puntos a raíz de la constitución 1917, es de destacar que ganaron aquellos que se establecieron sobre el tipo de organización española, principalmente porque el otro tipo de comunidades (las indígenas) llevarían un lento avance durante todo el siglo XX, pues la Carta magna de 1917 no definiría una postura frente a la organización motivada por usos y costumbres.

Y aunque el proceso revolucionario se vio integrado por miembros de comunidades y pueblos que abastecieron la lucha armada, el fraccionalismo con el que se vivieron los primeros años posteriores al establecimiento de la ley del 1917 y las leyes que regulaban la propiedad que aportó el zapatismo, no representaron un férreo motivo para regularizar a los pueblos indios.

La Constitución no estipulaba un apartado, o artículo, que tomara en cuenta el tipo de organización en que debieran desarrollarse o integrarse los municipios de usos y costumbres; todo lo anterior quedo de nueva

³⁹⁷Medieta y Nuñez, Lucio, “El Problema Agrario en México”, En: Gidi Virreinal, Emilio, *Los Derechos Políticos de los Pueblos Indígenas Mexicanos*, Porrúa, México, 2005, P.60.

cuenta en manos de los gobiernos locales con sus respectivas constituciones y los municipios con sus reglamentos.

Mientras en el Congreso se legislaba todo lo referente al municipio libre, los pueblos indígenas seguían desarrollándose en su otra realidad, no formaban, propiamente hablando, parte de lo estipulado en el pacto federal y así sería todo el siglo XX, pues estas organizaciones no veían su reconocimiento hasta la reforma del artículo segundo de la Constitución ya en el correr del siglo XXI.

Dos mundos diferentes respiraban de forma paralela, uno dentro de los márgenes de la legalidad, y otros como lo venían realizando desde varios siglos atrás, adheridos a la dinámica del diseño de nación que se venía construyendo, el cual intentó homogeneizar a sus miembros.

La mayor parte del siglo XX, todos los municipios de usos y costumbres se desarrollaron a la sombra de los municipios constitucionales, el país consolidaba el emporio institucional y daba pasos agigantados para entrar en el discurso de la modernización que imperaba en todo el planeta, mientras que las tensiones entre los pueblos por usos y costumbres y los diferentes órdenes políticos pasaron a tomar una nueva orientación política.

La confrontación del Estado con estos grupos fue mayor, poco a poco los pueblos intentaron proteger con mayor ímpetu lo que les pertenecía, la tierra principalmente, llegando así a generar tensiones cada vez más tensas entre ambas partes. Dentro de estas tensiones, muchas movilizaciones de los pueblos indígenas se transformaron en resistencias y su lucha por la tierra se atrincheró desde las bases del campesinado.

Leticia Reina identifica la forma en como la movilización indígena y campesina representa una rebelión ante una postura obsesiva de modernización la cual únicamente ha intentado romper las formas de organización política y social tradicional de los pueblos indígenas.³⁹⁸

Del lado institucional, los municipios ganaron de manera reducida romper un férreo control que mantenían con los gobiernos locales, mientras que las demandas de los pueblos indígenas se vieron traducidas únicamente en las reformas agrarias que se implementarían en la primera mitad del siglo XX. Es decir, aún no existía un proyecto para integrar a los pueblos indígenas por lo que se les incluyó en leyes secundarias muchas de estas se llevaron a cabo con la implementación de políticas como *el indigenismo*.

“La política indigenista se despliega bajo un fondo de reforma agraria”³⁹⁹, el proyecto político no buscaba incluir a los pueblos, sino por el contrario sumarlos a la dinámica nacional bajo las condiciones estatales y no bajo la que los pueblos demandaban.

Los municipios de usos y costumbres ante una nueva etapa:Debatiendo la nación y el multiculturalismo

La realidad alcanzó mas tarde que temprano al país e hizo ver el fracaso de las políticas indigenistas de homogenización, por lo que el año de 1994 un nuevo giro sorprendió al país. Pueblos que a lo largo de siglos habían preservado su sistema de usos y costumbres trajeron a la luz un debate que había estado bajo el velo de la penumbra: su situación real entorno a la nación.

³⁹⁸Para resisar una radiografía generalizada sobre los movimientos y rebeliones indígenas a lo largo de los últimos dos siglos véase: Reina Aoyama, Leticia, Los Movimientos Indígenas y Campesinos, Nostra Ediciones, México, 2010.

³⁹⁹Favre, Henri, El Indigenismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, P. 100.

El levantamiento zapatista de manera inteligente volvió a centrar la atención en los problemas que aquejan a las comunidades indígenas, demostró al mundo que a pesar del silencio y la opresión están en constante movilización, es decir, son dinámicos.

Por ejemplo, hoy, algunos autores ven a “los pueblos indígenas como los nuevos actores sociales que a través de su acción colectiva estarían cuestionando las bases de la comunidad política sustentada desde el siglo XIX en el Estado-nación”,⁴⁰⁰ ante esto se inicia otro debate que se inscribe en cuestionar la organización política del diseño nacional. Pero ¿En que punto están situados? ¿De que forma se insertan en el país? ¿Enriquecen la federación o por el contrario la desgastan? Son algunas de las interrogantes que arrojaron su aparición dentro del orden institucional y que darán forma a un debate de posturas encontradas a un problema no de finales del siglo XX, sino de toda la construcción nacional.

Hoy día, poco a poco se comienza a incluir en las diversas constituciones una serie de derechos políticos que les brinda a las comunidades indígenas cierto tipo de representación,⁴⁰¹ en tanto que busca su modernización ya no de forma radical o coercitiva sino lenta y gradual.

Sin embargo, a pesar de las modificaciones legales que puedan llegar a existir, esto no resuelve de fondo la problemática en lo referente al balance entre pueblos indígenas y la nación en general, una crítica incisiva se hace en torno a quienes legislan, ¿realmente conocen la problemática y el sentir de aquellos para quien legislan?.

Las leyes no las crean los miembros de las mismas comunidades por lo que en muchas ocasiones se han visto afectados al no ser aplicables a su realidad, por lo tanto “las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas tendrán que ir más allá de un trámite burocrático, pues forma parte de una realidad social que creemos invisible, pero que actúa y no es indefinidamente dócil”.⁴⁰²

De igual forma, una teoría reciente como la del *multiculturalismo* se intenta aplicar a los casos de países latinoamericanos en donde se busca la integración entre polos culturales. México es uno de ellos. El multiculturalismo vendría a ser “una realidad empírica y una forma de organizar o administrar las diferencias culturales dentro de los Estados nacionales. El multiculturalismo se opone al asimilacionismo de Estado”.⁴⁰³

Kymlicka aboga por una *ciudadanía multicultural*,⁴⁰⁴ en donde busca compatibilizar los derechos colectivos e individuales sin afectar los supuestos básicos del liberalismo, bajo un modelo que denomina *ciudadanía diferencia*.⁴⁰⁵ Bajo este modelo se busca preservar tanto los valores de un grupo y su funcionamiento interno así como su relación con el exterior de manera que no se vea afectado por el contexto que se desarrolla fuera del mismo.

⁴⁰⁰ Bello, Álvaro, Multiculturalismo, ciudadanía y pueblos indígenas. ¿Un debate pendiente en América Latina?, En: Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate Vidal (Coords.), Estados Plurales. Los Retos de la Diversidad y la Diferencia, UNAM, Juan Pablos Editor, México, 2009, P, 79.

⁴⁰¹ Hasta el año 2002 solo se habían modificado cinco códigos electorales, entre ellos: el de Sonora, Tabasco, Guerrero, Oaxaca y Chiapas; y dos leyes electorales: San Luis Potosí y Querétaro. Véase: Valladares de la Cruz, Laura R., Colonizando el Multiculturalismo. Resistencia y Adaptación entre los Pueblos Indios en Tiempos Multiculturales, En: Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate Vidal (Coords.), Estados Plurales. Los Retos de la Diversidad y la Diferencia, UNAM, Juan Pablos Editor, México, 2009.

⁴⁰² Montemayor, Carlos, Los Pueblos Indios de México Hoy, Plantea, México 2000, P. 135.

⁴⁰³ Bello, Multiculturalismo, 2009, P. 92.

⁴⁰⁴ Véase: Kymlicka, Will, Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de los Derechos de las Minorías, Paidós, Barcelona, 1996.

⁴⁰⁵ Bello, Multiculturalismo, 2009, P. 100.

A pesar de ser una propuesta novedosa para lograr la convivencia de grupos culturalmente diferentes, es decir, una especie de autopoiesis estructural de la sociedad, ocurre lo que en su mayoría sucede con los intentos de explicar y resolver los dilemas de países latinoamericanos: se recurre a teorías que se generan en contextos diferentes, en este caso, el multiculturalismo nace con una realidad un tanto distante, pues este se desarrolla en Canadá para resolver su situación y acorde a su realidad-

“Si bien en América Latina el multiculturalismo se relaciona con la problemática indígena, no tiene en realidad un vínculo directo con ella”,⁴⁰⁶ precisamente porque intenta resolver una igualdad entre los distintos grupos culturales respetando sus espacios. Pero en México ese respeto va más allá de lo cultural porque se busca el reconocimiento a derechos políticos que pueblos indígenas han llevado a cabo por cientos de años.

Como mencionara Bello, “la lucha de los pueblos indígenas es una lucha por ser reconocidos bajo las pautas que ellos y no la sociedad dominante fije como las pautas de autorrepresentación o catalogación [...] la lucha por el reconocimiento y la autorrepresentación no es sólo una manera de nombrar y ser nombrado; por el contrario se asocia a un conjunto de derechos, formas de vida y proyectos políticos”.⁴⁰⁷

Tampoco habrá que ser fatalistas, si bien el multiculturalismo pareciera alejarse de nuestra realidad, habrá que pensarlo desde nuestra visión. Es decir, redefinir el concepto de manera que no solo se adecue al orbe cultural sino que también incluya la parte política, espacio donde el Estado no ha querido resolver o edificar soluciones. Lo anterior no sería sino llevar a cabo lo que Boaventura de Sousa Santos llamaría pensar desde el Sur.⁴⁰⁸

De esta manera se exige pensar de nuevo al Estado y, por lo tanto, también nuestras sociedades con la creación de: nuevos lenguajes, nuevos actores y nuevas formas de organización,⁴⁰⁹ habrá que precisar que con esto no se intenta desaparecer al Estado sino únicamente refundar su concepción.

Ante ello Boaventura expone dos conceptos de nación, uno que va orientado hacia el Estado, y otro que lo hace hacia la comunidad, es decir, nación-estado y nación-comunidad. “El primero es el concepto liberal que hace referencia al de nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado, y por eso se llama Estado Nación: una nación, un Estado. Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo precisamente al Estado [...] esta tradición comunitaria, es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado.”⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Bello, Multiculturalismo, 2009, P. 84

⁴⁰⁷ Bello, Multiculturalismo, 2009 P. 88.

⁴⁰⁸ De Sousa enlista una serie de puntos bajo los cuales las sociedades deben replantear el origen de su conocimiento para generar así uno que se adecue al contexto y realidad en específico de cada uno de ellos, parte de sus argumentos son los siguientes: a) La teoría política fue desarrollada básicamente en cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos. Fueron estos países los que, desde mediados del siglo XIX, inventaron todo un marco teórico que se consideró a la sociedad y se aplicó a todas las sociedades... b) toda teoría política es monocultural, tiene como marco histórico la cultura eurocéntrica que se adapta mal a contextos no occidentales... c) la teoría política y las ciencias sociales en general han creído que la independencia de los países en América Latina ha puesto fin al colonialismo sin reparar que, después de la independencia, el colonialismo ha continuado bajo otras formas, como las del colonialismo social o del colonialismo interno (poscolonialidad). Para Profundizar sobre este tema véase: De Sousa Santos, Boaventura, La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional, En: Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate Vidal (Coords.), Estados Plurales. Los Retos de la Diversidad y la Diferencia, UNAM, Juan Pablos Editor, México, 2009, P. 159 y De Sousa Santos, Boaventura, Una Epistemología del Sur, Siglo XXI Editores, México.

⁴⁰⁹ De Sousa, La Reinención, 2009, P. 161.

⁴¹⁰ De Sousa, La Reinención, 2009, P. 164

Al igual que Boaventura, Kymlicka expone con base en su teoría sobre multiculturalismo un Estado *multinacional*, con “una firme convicción de modificar el sentido de nación política para configurarla como una nación más social, lo que quiere decir, que es el establecimiento de una nación plural o dicho en otros términos, una nación multicultural y junto con ello un *Estado multinacional* y multiétnico”.⁴¹¹

Hoy día, si se pretende ir más allá de lo escrito en leyes y reglamentos institucionales para dar realmente un lugar dentro del Estado a los pueblos indígenas es necesario repensar el papel y concepto de Nación, precisamente porque “el Estado-nación tiene una gran tendencia a unificar, e incluso se podría decir a centralizar”,⁴¹² por lo que si se mantiene la modalidad actual de nación esta no cambiaría la dinámica de homogeneizar y excluir al otro.

Un acercamiento a la realidad. El municipio de usos y costumbres: Límites y alcances ante el federalismo mexicano

Actualmente, y a lo largo de casi todo el planeta existe el análisis de repensar la organización del Estado. En México esta situación confluye entorno a la centralidad del poder y la organización territorial, tan es así que los diversos cambios políticos que se han generado a través del tiempo dan muestra de que las bases del Estado actual no necesariamente representan las exigencias que en un primer momento hicieron efectivas, una de ellas el federalismo.

Estudiar el federalismo mexicano tiene una peculiar importancia, mucho se dice y se escribe sobre este y su semejanza o intento de emular el federalismo de los Estados Unidos. Sin embargo, con el paso de los años y el desarrollo político, en México se ha ido construyendo un federalismo con características muy propias, es decir, un federalismo a la mexicana.

Se debe tomar en consideración que el diseño federal instaurado durante la primera etapa de independencia ha sufrido varias modificaciones, por lo que el día de hoy y bajo el contexto político actual nuestro diseño federal dista mucho de ser igual al de los primeros años. A raíz de lo anterior es importante hacer hincapié en esas transformaciones y precisar como es el funcionamiento de nuestro federalismo.

En un primer momento el federalismo chocó ideológicamente con la postura centralista, pero después de salir triunfante durante el siglo XIX se perfeccionó a raíz de la institucionalización del país emprendida en 1929. La dinámica del poder siempre fue el eje motriz de este diseño político.

En la Constitución de 1917 el país da el reconocimiento legal a sus tres niveles de gobierno en el cual se incluía la figura del municipio libre, no obstante, no será sino hasta la reforma de 1983 cuando se le otorgan plenas libertades para actuar conforme a su organización, rompiendo así con una centralidad de poder de los gobiernos locales.

Después de liberar gradualmente al municipio se hubiera pensado que la organización del Estado se fortalecía pero mostró todo lo contrario, un problema que había estado oculto ascendió a la luz ¿Dónde quedaban todos los demás pueblos indígenas que se regía por usos y costumbres? ¿Qué pasaba con todos aquellos pueblos que sobrevivían a expensas de las cabeceras municipales?

⁴¹¹Chacón Hernández, David, Democracia, Nación y Autonomía Étnica. El Derecho Fundamental de los Pueblos Indígenas, Editorial Porrúa, México, 2009, P. 63

⁴¹² Chacón, Democracia, 2009, P. 52

Así llegamos a lo que podría ser un cuarto nivel de gobierno. El municipio terminó centralizando el margen de acción de todas las agencias municipales,⁴¹³ es decir, focalizó toda la organización territorial y poblacional submunicipal, que es el lugar donde por lo general se concentraron los grupos indígenas y donde impera el sistema de usos y costumbres como mecanismo de elección y de toma de decisiones para fines con la comunidad.

Por lo general, estos pueblos que se desarrollan al margen de las cabeceras municipales han tenido la característica de pertenecer a formas de organización semejante, ya sea por raza, lengua u organización, y dada esta cualidad se han organizado para conformar municipios independientes de la cabecera. Muchos de estos municipios son de carácter indígena y en su mayoría predomina el sistema de usos y costumbres como mecanismo político.

Esta tendencia de organización está generando que poco a poco la organización territorial se vaya descentralizando y por lo tanto atomizando, pero en el ámbito económico y fiscal, se muestra otra realidad, anteriormente la cabecera municipal aglutinaba todos los programas de apoyo federal pero dado los altos grados de corrupción muchas agencias municipales han ido optando por llegar a establecer cabildos directamente con los gobiernos locales e inclusive con instituciones del gobierno federal.

¿Pero dónde radica el problema de esta atomización del territorio y que relación se da con los municipios indígenas y sus sistemas de usos y costumbres? En primer lugar aunque pareciera que van en caminos paralelos, no es así, en primer lugar, muchos pueblos en donde predomina la raza indígena han buscado la forma de construir municipios situándose bajo la bandera de la autonomía. En segundo lugar, al hacer uso del sistema de representación por usos y costumbres van abriendo una pequeña fisura al sistema de representación que se oferta por partidos políticos.

En ambos casos está chocando de nueva cuenta el tema de lo étnico y cultural; en el primero, existe una necesidad de replantearse el tema de la autonomía y debates como el de la soberanía encienden los focos rojos suponiendo una fractura en el Estado, para ello habrá que entender que existen dos posturas entre los pueblos indígenas para lograr su autogobierno: 1) los que manifiestan un rechazo abierto a participar en las contiendas electorales porque consideran que las estructuras estatales no representan una solución real a las demandas indígenas y 2) los que han argumentado que la lucha indígena es una lucha por el poder y que una estrategia para modificar las condiciones de los pueblos indígenas es ir conquistando espacios de poder y desde allí apoyar los proyectos democráticos y autonómicos étnicos.⁴¹⁴

En el segundo caso se abre una crisis hacia la representación partidista principalmente porque los partidos políticos en México han quedado por debajo de las exigencias que los ciudadanos demandan y aún más por las demandas indígenas, tan es así, que inclusive en comunidades no indígenas se ha buscado desaparecer a los partidos políticos para dar cabida a una forma de representación por asamblea.

Es menester señalar que “desde abajo” los indígenas han implementado distintas estrategias políticas para no perder su organización ante las imposiciones del estado, “se trata de una serie de estrategias políticas

⁴¹³ Para el caso de este apartado se utilizara el término de agencia municipal para englobar todas aquellas divisiones submunicipales, sin embargo, esta figura pareciera tener su equivalente en los demás estados de la república, por ejemplo en Puebla se denomina junta auxiliar, en Sinaloa, sindicatura, en Baja California, delegaciones, en Chiapas, localidades, etc., así respectivamente en todo el país la división municipal se va fragmentando.

⁴¹⁴ Valladares, Colonizando, 2009, P. 209.

que oscilan entre la rebelión y la adaptación en resistencia, en las cuales esta última se refiere a la forma en que los pueblos y comunidades indígenas se han valido y han modificado las estructuras del Estado para mantener propias sus estructuras organizativas políticas y culturales “.⁴¹⁵

Pero al igual que en el primer punto, en este caso también se podría dividir en dos, el primero que ya se mencionó anteriormente; y el segundo que es precisamente la adaptación en resistencia, situación en la cual los pueblos indígenas intentan conformar partidos políticos para competir en elecciones por cargos de representación⁴¹⁶ o en donde organizaciones indígenas conforman alianzas con los partidos para impulsar a un miembro de su comunidad. Esta última situación deja un panorama diferente, en México, se han implementado leyes y cuotas de representación en el congreso para las minorías indígenas, pero en la práctica se han alejado en demasía de la realidad.

Conclusión

Los municipios por usos y costumbres enfrentan un gran reto en el panorama político actual, más allá de la búsqueda de esa integración que les ha dado hoy día una mayor estabilidad legal (al menos en discurso) respecto a otras etapas históricas del país su situación también genera un debate de puntos de vista opuestos en torno a su reconocimiento.

Por ejemplo, Aguilar Rivera ve de forma negativa los usos y costumbres para llevar a cabo procesos electorales, pues los considera antidemocráticos, esta visión desde un punto totalmente institucional es la que nos permite ubicar donde esta el debate en torno a los municipios de usos y costumbres y a su vez enriquece el mismo.

Aguilar Rivera argumenta que “la combinación de dos elementos presentes en las reformas indígenas en los últimos años (en particular en Oaxaca) ha sido toxica”⁴¹⁷, ya que el sistema de usos y costumbres en Oaxaca no solo excluye a los partidos políticos, también excluye numerosos procedimientos democrático: voto secreto, igualdad de los ciudadanos y sufragio universal, por lo que el arreglo de Oaxaca (de incluir los dos sistemas de representación) constituye una franca regresión al siglo XIX, donde la condición de ciudadano estaba determinada por otra, la de vecino.⁴¹⁸

Ante el argumento de Aguilar Rivera habría que preguntarse si realmente los pueblos indígenas requieren de la organización de partidos políticos, cuando otros municipios han dejado ese sistema para instalar los usos y costumbres (véase caso Cherán), también habría que precisar si el voto secreto representa un procedimiento democrático cuando muchas elecciones son meramente un tramite en los municipios constitucionales pues en muchos de ellos aún se conserva la figura del cacique o la decisión por mandato de los gobernadores.

De igual manera en el caso de las alianzas con otros partidos y en la formación de partidos indígenas habrá que valorar si este tipo de partidos tienen una proyección a futuro sería y efectiva que representará las

⁴¹⁵ Valladares, Colonizando, 2009, P. 181

⁴¹⁶ Véase el caso del Partido Unidad Popular desarrollado en Oaxaca.

⁴¹⁷ Aguilar Rivera, José Antonio, Los Derechos Indígenas en México: Un Caso de Regresión Autoritaria, En: Diódoro Carrasco Altamirano, Moisés Jaime Bailón Torres (Coords.), *¿Una Década de Reformas Indígenas? Multiculturalismo y Derechos de los Pueblos Indios en México*, Cámara Legislativa LX Legislatura-CNDH-UABJO, México, 2009, P. 229

⁴¹⁸ Véase Rivera, Los Derechos, México, 2009.

demandas indígenas o solo servirán como maquillaje y espejismo para tapar una problemática que día a día pone en cuestionamiento la papel de nación y Estado.

Poco a poco han quedado atrás los periodos en los cuales los pueblos indígenas vivían en la penumbra del Estado, ya no se puede pensar en un proyecto de nación sin su existencia, por lo tanto, lo que se inició como el reconocimiento de los países multiculturales ha dado vuela de hoja y hoy se encamina hacia el reconocimiento de sus comunidades y de sus prácticas políticas. El municipio de usos y costumbres solo es el paulatino avance de una gran trayectoria de resistencia y de adaptación de los pueblos indígenas en un país donde su exclusión fue el estandarte principal para su homogenización.

Bibliografía

- Aguilar Rivera, José Antonio, “Los Derechos Indígenas en México: Un Caso de Regresión Autoritaria”, En: Diódoro Carrasco Altamirano, Moisés Jaime Bailón Torres (Coords.), *¿Una Década de Reformas Indígenas? Multiculturalismo y Derechos de los Pueblos Indios en México*, Cámara Legislativa LX Legislatura-CNDH-UABJO, México, 2009.
- Annino, Antonio, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821”, en Antonio Annino, *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bello, Álvaro, “Multiculturalismo, ciudadanía y pueblos indígenas. ¿Un debate pendiente en América Latina?”, En: Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate Vidal (Coords.), *Estados Plurales. Los Retos de la Diversidad y la Diferencia*, UNAM, Juan Pablos Editor, México, 2009.
- Chacón Hernández, David, *Democracia, Nación y Autonomía Étnica. El Derecho Fundamental de los Pueblos Indígenas*, Editorial Porrúa, México, 2009.
- De Sousa Santos Boaventura, “La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional” En: Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate Vidal (Coords.), *Estados Plurales. Los Retos de la Diversidad y la Diferencia*, UNAM, Juan Pablos Editor, México, 2009.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una Epistemología del sur*, Siglo XXI Editores, México.
- Favre, Henri, *El Indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Gidi Virreinal, Emilio, *Los Derechos Políticos de los Pueblos Indígenas Mexicanos*, Porrúa, México, 2005.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de los Derechos de las Minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Marcello Carmagnani, *El Otro Occidente, América Latina Desde la Invasión Europea Hasta la Globalización*, COLMEX/FCE, México, 2004.
- Marino Daniela, “Indios y Pueblos y la Construcción de la Nación. La Modernización del Espacio Rural en el Centro de México, 1812-1900”, En: Erika
- Pani (Coord.), *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, FCE, México, 2004.
- Medieta y Nuñez, Lucio, “El Problema Agrario en México”, En: Gidi Virreinal, Emilio, *Los Derechos Políticos de los Pueblos Indígenas Mexicanos*, Porrúa, México, 2005.
- Mendoza García, Édgar J, *Municipios, Cofradías y Tierras Comunes. Los Pueblos Chocholtecos de Oaxaca en el Siglo XIX*, México, UABJO-CIESAS-UAM-A, México, 2011.
- Menegus, Margarita, *Los Indios en la Historia de México*, CIDE/FCE, México.

Montemayor, Carlos, *Los Pueblos Indios de México Hoy*, Plantea, México 2000.

Quezada, Sergio, *Encomienda, Cabildo y Gubernatura Indígena en Yucatán, 1541-1583*, México, 1985.

Reina Aoyama, Leticia, *Los Movimientos Indígenas y Campesinos*, Nostra Ediciones, México, 2010.

Rodríguez Valadez, Juan Manuel, *El municipio mexicano y evolución del Artículo 115 constitucional*.

Valladares de la Cruz, Laura R., “Colonizando el Multiculturalismo. Resistencia y Adaptación entre los Pueblos Indios en Tiempos Multiculturales” En: Laura R.

Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruíz, Margarita Zárate Vidal (Coords.), *Estados Plurales. Los Retos de la Diversidad y la Diferencia*, UNAM, Juan Pablos Editor, México, 2009.

Negro-afromexicanos: diversidad cultural y reconocimiento

Gloria Lara Millán

Facultad de Historia, UMSNH

laram.gloria@gmail.com

Introducción

Desde finales de la década de 1980 las políticas multiculturales que se han desplegado se enmarcan en procesos de transnacionalización, como parte de estos procesos se enmarca la juridización del derecho indígena a la diferencia cultural. Briones (2005:11) apunta que la transnacionalización implica una reterritorialización de prácticas económicas, políticas y culturales en las que se denota tres peculiaridades : 1) la internacionalización de la retórica de la diversidad como derecho humano y valor; 2) la multiplicación de agencias y arenas involucradas en la gestión de la diversidad (agencias multilaterales, organismos internacionales, estados, organizaciones, comunidades indígenas y afrodescendientes y ONGs) y 3) el entramado de alianzas supranacionales entre organizaciones y pueblos.

Los procesos de transnacionalización se articulan en diferentes escalas y, en el análisis de los casos, es posible observar la articulación entre lo global y lo local, o cómo los procesos globales se sedimentan en prácticas locales Rappaport (2003). Retomaremos más adelante estas tres peculiaridades para discutir las en torno a las poblaciones afroamericanas y las políticas que el Estado mexicano actualmente implementa.

El objetivo de esta comunicación se centra en el análisis de construcción de las propuestas legislativas con los colectivos afrodescendientes movilizados. Dichas propuestas se enmarcan en las políticas multiculturales en las que la retórica de la diversidad se coloca como derecho humano y valor.

La presencia afrodescendiente en las agendas de los Estados

El año 2011 fue declarado por la Organización de las Naciones Unidas “el año internacional de las poblaciones afrodescendientes”. Esta declaratoria pretende incentivar a los gobiernos nacionales, a la cooperación regional e internacional a generar políticas que beneficien a las personas afrodescendientes de todo el mundo para garantizar sus derechos civiles, económicos, sociales, educativos y culturales. A lo largo de este año se han realizado diversas actividades donde participan varios colectivos del movimiento negro Latinoamericano, los cuales han manifestado la necesidad de generar políticas de Estado que aseguren el respeto a sus derechos, equidad, igualdad social y el combate a la discriminación y racismo. Así también algunos gobiernos han puesto en marcha acciones institucionales que deriven en la aplicación de políticas específicas para la población afrodescendiente, parte de estas políticas contempla la aplicación de censos de

población que definan numéricamente a las poblaciones y localicen espacios de asentamiento. Entre las celebraciones a las que me refiero están “el día de la afrocolombianidad”, el mes de la etnia negra en Panamá, la Campaña de sensibilización “Orgullosamente Afrodescendientes” también en Panamá, y múltiples encuentros y foros realizados en torno al tema y algunos otros de gran relevancia política como Primera Cumbre Mundial de los Afrodescendientes a realizarse en agosto en Honduras y el Encuentro de jóvenes afrodescendientes en Costa Rica a celebrarse el 15 de octubre, entre otros varios eventos por realizarse. En el caso de México, también se unió a esta celebración, y en el marco de la declaratoria de la ONU y las fiestas que anualmente se celebran en Oaxaca en el mes de mayo es que el tema afrodescendiente sale a la luz. En esta ocasión (dado que el año 2010, hubo algunos eventos en torno al tema en la misma ciudad), el gobierno del Estado estuvo atento a las celebraciones e incluso participó en algunos eventos.

La importancia de mencionar este evento en México, particularmente en Oaxaca, donde el gobierno local reconoce y apunta el tema afrodescendiente en su agenda política es relevante, en tanto que en el país las poblaciones de origen afrodescendiente no son reconocidas en el imaginario de la construcción nacional y su presencia numérica, así como la movilización política no es tan evidente como en el caso de los países como Brasil o Colombia; Honduras, Panamá.

Explico con mayor detenimiento las últimas ideas.

En México las poblaciones de origen africano no aparecen en los imaginarios nacionales. Su participación en la conformación nacional no se reconoce, ni constituye un referente cultural. En la memoria colectiva, estas poblaciones quedaron soslayadas al pasado Colonial, reiteradas como una población “de paso” en la historia nacional. La ausencia de “rasgos culturales específicos” como la lengua, formas de organización, sistemas de autoridad, gobierno propio y territorio ancestral descartaron su presencia como pueblo, grupo étnico, nación o cultura. En esta concepción “clásica” de la identidad étnica (Bartolomé, 1997), la otredad es identificada en los pueblos indígenas. En el imaginario cultural, en la historia oficial y en la construcción de la nación estas poblaciones se reconocen como poblaciones originarias, de las que somos herederos de un pasado glorioso. A las poblaciones afrodescendientes, no se les reconoce en estos términos e incluso son impensables en los imaginarios de la diferencia étnica dominante. En esta lógica “lo indio” constituye principalmente “lo otro” en términos culturales (étnicos), mientras que la existencia de “lo negro”, si se le reconoce en algunos espacios, suele asociarse o distinguirse más en términos raciales.

Si únicamente consideramos el factor racial para identificar a las poblaciones afrodescendientes actuales en el país podemos trazar de manera arbitraria regiones donde habitan estas poblaciones en Coahuila, Tamaulipas, Veracruz, Colima, Chiapas, Quintana Roo, Michoacán, Oaxaca y Guerrero. Pero entonces dejaríamos de considerar que las poblaciones de origen africano y afrodescendientes desde el período colonial tuvieron una enorme movilidad asociada a los espacios de trabajo a los que de manera inicial fueron esclavizados. Estas poblaciones se mezclaron con poblaciones indígenas y mestizas de desde este tiempo, de ahí su composición actual heterogénea y diversos procesos históricos de integración en las sociedades. Entonces el estudio de las poblaciones actuales hay que entenderlas desde los contextos de las sociedades de inserción, caracterizadas por una notable heterogeneidad, tanto por razones de ubicación geográfica (en zona urbana y rural, localidades pequeñas, la metrópolis, en todas las regiones del país), como por las formas de inserción en la sociedad y las relaciones establecidas con otros grupos sociales. Es por ello que

pueden encontrarse diversas formas de elaborar “lo negro o lo afro”, siguiendo jerarquizaciones mestizas y distintos patrones de categorización racial. Por ejemplo: “Lo negro” puede aparecer sin trazar una diferenciación étnica, pero sí como una identificación regional, como es el caso de la “identidad jarocho”, que además se asume como mestiza (Hoffmann, 2007a). Mientras que en la Costa Chica, ubicada en la costa del Pacífico en Oaxaca y Guerrero, los contenidos de “lo negro” no sólo son diferentes sino también en algunos casos son contrastantes al interior de la región (Lara, 2010). En este espacio regional se observa que la construcción de “lo negro” se basa en la naturalización de los espacios, siguiendo un “modelo espacial racializado” donde se localiza la diferencia (Negros = costa y la llanura; indígenas = montaña y pie de monte, mestizos = cabeceras municipales y centros urbanos). A la vez, se asume que la jerarquización social y económica se articula con la diferencia étnica (Hoffmann, 2007a).

También podemos ver al interior de la región particularidades relacionadas con la “producción de la diferencia”, vinculadas con el posicionamiento de las poblaciones negras en diferentes campos de la vida social y entre los distintos grupos sociales. Es decir, existen espacios donde la población estuvo subsumida a caciques mestizos locales; mientras que en otros espacios algunos pobladores asumieron liderazgo económico y político. De esta manera la construcción de la diferencia se halla en el proceso histórico del que participan, en la forma en que las poblaciones se insertan en la sociedad (véase Hoffmann, 2007b). Así también las poblaciones asentadas interactúan con múltiples formas de organización social, representaciones, prácticas rituales y, los cuales conforman parte de sus creaciones culturales actuales. Es así que la diversidad de condiciones locales de los grupos contribuyen a la permeabilidad de sus sistemas y al intercambio con otros grupos sociales y culturales.

Otra distinción importante se halla en las expresiones políticas de cada entidad estatal que promueven o no el reconocimiento de la diferencia cultural. Así, se observa que en Oaxaca se promueve un discurso de reconocimiento multicultural y de reivindicación de la diferencia cultural. Conforme con las políticas estatales, es la única entidad que reconoce a las “comunidades afro-mexicanas” como parte de los conjuntos étnicos.

Mientras en el gobierno del estado de Guerrero se observa mayor cautela en el pronunciamiento de discursos multiculturalistas. Sin embargo, en los últimos cinco años el discurso de “lo afro” se ha ido incorporando por parte de un conjunto de organizaciones (indígenas y afro-mexicanas) que demandan atención y participación en la definición de proyectos gubernamentales. De esta manera, el gobierno estatal ha ido incorporando como beneficiarios de algunos programas gubernamentales a integrantes de la población afro-mexicana, principalmente a través de la Secretaría de Asuntos Indígenas y la representación de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la entidad. La alianza entre organizaciones y grupos indígenas y afro-mexicanos tiene un carácter distintivo en Oaxaca, e incluso sobresale el interés local en generar cierto consenso en la categoría “afro-mexicano” para reivindicarla como “la quinta etnia”.

En todos los casos, las poblaciones se hallan en espacios regionales compartidos, ya sea con poblaciones mestizas y/o indígenas o en ámbitos rurales y urbanos, por lo que es difícil trazar un “mapa etnográfico” para delimitarlas.

Dedico esta segunda parte de la exposición para hablar de la movilización política en la Costa Chica a favor del reconocimiento como “poblaciones negras o afro-mexicanas”

Como se mencionó, las construcciones identitarias de “lo afro” se enmarcan en una historia silenciada y no explicitada que actualmente se confronta y se redefine por impulsos de organizaciones locales en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, así como por el impulso de instituciones gubernamentales que de manera débil, pero continua, han dado aliento a la producción cultural de la “Tercera Raíz en México” desde la década de 1980. El discurso actual se cimenta en múltiples referentes, entre ellos algunos más pregnantes: las luchas políticas del movimiento negro en Latinoamérica y Estados Unidos; los marcos legales internacionales referentes a derechos humanos, económicos y culturales; los acuerdos y tratados internacionales relacionados con la no discriminación y el racismo; el discurso académico que reivindica las raíces negras.

Así también recordemos que 2011 ha sido proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas como Año internacional de los afrodescendientes. Diez años antes, en Durban, África del Sur, la conferencia internacional contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, había reconocido a los afrodescendientes a través de la Declaración y el Programa de Acción de Durban para combatir el racismo. Estos diez años vieron una visibilización y movilización crecientes de las poblaciones afrodescendientes en el mundo. México no escapa a tal fenómeno.

Para entender el dinamismo de las organizaciones de base en el tema afro es importante anotar la trayectoria de los líderes, mismas que son un punto de análisis para entender las motivaciones, intereses y el capital político con el que concurren a nutrir la problemática. Los líderes de las organizaciones que actualmente promueven el tema afro anteriormente formaron parte de luchas ciudadanas en las que “lo étnico” y “lo afro” no aparecían de manera privilegiada. Los líderes tenían capital político y social a través del cual tenían presencia, capacidad de convocatoria y acceso a diversos espacios tanto comunitarios como institucionales. El tema afro se impulsó de manera inicial por un programa gubernamental a mediados de la década de 1980, cuyo enfoque era el rescate cultural de la danza y la música y es a partir de la década del año 2000 que el reconocimiento cultural aparece con mayor fuerza, reivindicando un lugar en la historia nacional, y tejiendo vínculos con el movimiento negro en Latinoamérica.

En el contexto de la reivindicación identitaria, hay que anotar que desde la década de 1990 las organizaciones sociales en el país paulatinamente dejaron de ser los principales canales de interlocución de diversos sectores sociales con el Estado central (Carton De Grammont, 2003). Entonces las políticas de descentralización administrativa otorgaron el ejercicio de recursos de manera directa a los gobiernos locales. De esta manera los márgenes de disposición de recursos de las organizaciones sociales y comunitarias se vieron disminuidos a medida que aumentaban las normas de uso y control de las subvenciones otorgadas por los gobiernos locales. Asociado a este proceso de descentralización, la política de focalización de recursos para la pobreza incorporó la variable étnica. Lo anterior obliga a las organizaciones de base a profesionalizarse para la gestión de recursos públicos y adecuarse a los lineamientos en los que los sujetos beneficiarios son cada vez más definidos económica y culturalmente. La idea de la obligatoriedad de la “definición de los sujetos” cobra más prominencia y con ello, la necesidad de instrumentos jurídicos (reconocimiento y derechos asociados) y estadísticos que definan las condiciones socioeconómicas y demográficas de las poblaciones potencialmente beneficiarias de los programas.

El tema de las “poblaciones negras” en las agendas de las organizaciones aparece de manera novedosa y desafiante, en cuanto rompe con una historia negada y desconocida institucionalmente. Su construcción es problemática, dado que no existen categorizaciones institucionales que sean un referente o gocen de

consensos acerca de sus representaciones (Hoffmann, 2006). El referente “racial”, que tiene cierta preeminencia en la definición de estas poblaciones, no es un elemento que se sobreponga en todas las relaciones sociales. La construcción de la diferencia en estas poblaciones, si bien se enmarca en procesos históricos de integración, exclusión, discriminación y mestizaje, integra variaciones en el tiempo y espacio, variaciones que combinan referentes indígenas, mestizos, negros u otros que no tienen adscripción étnica.

Sin embargo, el desafío de la identidad en construcción en la Costa Chica halla puentes a través de los cuales se da contenido a “lo negro” o “lo afro”. Citemos algunos: 1) el intercambio de información y de ideas a través de la construcción de “redes” (en particular a través de internet) que se establecen como una forma de interacción y asociación fluida entre diferentes tipos de actores sociales; 2) la incorporación del tema por parte de algunos organismos internacionales que incluyeron en sus políticas a las poblaciones negras, con propuestas que articulan el reconocimiento de la multiculturalidad, la protección de la biodiversidad y la gobernabilidad democrática (Agudelo, 2010); 3) el interés académico de diversas instituciones e investigadores, algunos ocupados no sólo en la creación científica sino también en la implementación de proyectos concretos (productivos, académicos, planeación) o en una participación como militantes; 4) la participación todavía débil de algunas instituciones del Estado involucradas principalmente en temas de discriminación y política cultural.

Actualmente el tema afro ha repositionado a los actores sociales en el campo político regional y es una vía para participar y canalizar demandas ciudadanas (Lara, 2007). En buena medida, la “vía étnica” tiene como telón de fondo los cambios económicos y culturales en el contexto de la globalización. Sin embargo, al recurrir a este “instrumento” (la etnización), los actores locales elaboran a su vez discursos propios y descartan otros, y participan por este hecho a la construcción “colectiva” pero diferenciada de “lo étnico” y “lo étnico-racial” en la región.

En su ambición de articular demandas comunes para negociar con el Estado, las organizaciones buscan alianzas y enfrentan el reto de definir de manera consensuada cómo decir la diferencia: morenos, negros, afro-indígenas afromestizos, afromexicanos, afrodescendientes, incluso categorías que ponen énfasis en el espacio regional como la de “costeños”, en la que se elimina la condición de “negros”, es decir como una forma no-racializada de expresar la alteridad. Algunos líderes plantean que el establecimiento de alianzas a nivel internacional muestra las tendencias a seguir para lograr políticas institucionales que beneficien a las poblaciones afrodescendientes. Otros líderes insisten en la necesidad de trabajar en lo local, en la sensibilización de una historia que no se conoce, antes de lanzar propuestas que obliguen a la población a definirse de una u otra forma. El consenso que hoy día existe es la necesidad de luchar para lograr que el Estado reconozca a las poblaciones afrodescendientes, aun cuando cada entidad federativa (en este caso los estados de Oaxaca y Guerrero) tenga modalidad de reconocimiento jurídico distinta (en tanto afromexicanos, afrodescendientes o afromestizos).

La academia actualmente juega un papel diría en ocasiones central, me refiero no sólo en la problematización científica acerca de la construcción de “lo afro” o “lo negro” o el acompañamiento a procesos de desarrollo comunitario; sino en su protagonismo para intervenir en las agendas de las organizaciones y de las comunidades; en la definición-imposición de categorías étnicas o raciales de los grupos sociales colectivos; en organización de la visibilidad de las poblaciones, que en ocasiones se diluyen a imágenes exotizadas de la diferencia. La academia tiene el compromiso de poner el conocimiento al servicio

de todas las comunidades, pero son las poblaciones quienes tienen que protagonizar el desarrollo de sus pueblos, son los que tienen el derecho de elegir y ser consultados.

El discurso “afro” o “de lo negro” se elabora de manera lenta en México. En lo local los grupos que reivindican estas identidades recurren a la memoria de la fundación del pueblo después del naufragio que los hizo llegar a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; de la fuerza de esclavos que huyeron del yugo del amo a fundar otros pueblos (también llamados cimarrones); de su derecho ciudadano al ser mexicanos y destacar su papel en el desarrollo económico y sociocultural de los pueblos costeños; de las expresiones culturales como la danza, la música y la oralidad. Pero también, la construcción de “lo afro” se alimenta de discursos y herramientas jurídicas que han sido producto tanto del movimiento indígena nacional como del contacto con organizaciones del movimiento afrolatino en general. A ello se suman las reflexiones de académicos locales y extranjeros que reivindican la existencia de una “cultura negra” en el país. Surgen, entonces, cuestionamientos en la academia, instituciones de gobierno y de los mismos actores políticos acerca de cómo definir la diferencia; ¿cómo lograr consensos para la identificación de una población que hasta el día de hoy no está representada en el imaginario nacional, que no está en la memoria? Para reflexionar acerca de estas cuestiones detallo quiénes forman parte de esta movilización, cuáles son sus demandas y la conflictividad que emerge alrededor del tema.

Una movilización todavía localizada

De regreso a la movilización de organizaciones que actualmente se reivindican como negras, afromexicanas, afromestizas o afrodescendientes, apuntamos que aunque la movilización es reciente (2005), en las últimas dos décadas al menos dos de las cinco organizaciones con mayor participación política en la región de la Costa Chica (México Negro y AFRICA) han ido construyendo un discurso de “lo afro o lo negro” al interior y hacia afuera de la región. La manera en la que han construido su proyecto alrededor de “lo negro” se relaciona con la trayectoria de sus líderes, la vinculación institucional que han establecido a nivel estatal y nacional, además de su identificación con los movimientos negros fuera del país. Es decir, la movilización que hoy presenciamos puede explicarse desde su base histórica emergente y relacionado con intereses regionales, nacionales y globales, entendiendo que en su emergencia el campo político “afro” está compuesto no sólo por los actores locales, sino además por actores estatales y transnacionales (como los organismos financiadores y líderes del movimiento negro-afrolatino).

A lo largo de una década de movilización se han sumado otras organizaciones que han incluido dentro de sus líneas de acción la lucha por el reconocimiento de “los pueblos negros” (v. Cuadro 1). Algunas que ya trabajaban con poblaciones afro ampliaron sus líneas de acción e incorporaron la variable “étnica”, hasta entonces solo considerada para la población indígena, y varias fueron impulsadas por líderes del movimiento afrolatino. Las formas para autoidentificarse varían: afromexicanos, afromestizos y negros; aún no hay un consenso que se acuñe de manera regional o se defina como identidad política entre los grupos. Este es un punto de debate actual, aunque en la entidad guerrerense se observa mayor consenso.

El eje alrededor de la movilización etnopolítica de estas organizaciones que se define con mayor claridad es el reconocimiento cultural y étnico en el país, aunque se diferencian en prácticas, discursos, estilos de acción, así como por sus propias trayectorias y los proyectos que representan. Me parece importante anotar cuatro factores que han sido parte de las transformaciones de estas organizaciones en los últimos diez años. Explico con mayor detalle:

El primero se relaciona con el cúmulo de experiencias y conocimientos que los líderes de las organizaciones han adquirido a través de la interacción por medio de “redes”. Estas redes, como lo refiere Agudelo (2008) se tratan de un “espacio discursivo simbólico y reivindicativo transnacional de los pueblos de negros de América Latina en el que se retroalimentan procesos locales y nacionales con aquellos generados a una escala que trasciende las fronteras de cada país o subregión”. Las ideas y la información —que fluye casi de manera generalizada a través del uso de internet— circulan ágilmente, convirtiéndose en una fuente que agrega mayor capital social a los líderes; les da visibilidad y les ha brindado la posibilidad de participar en diversos foros de discusión fuera de México.

El segundo factor se relaciona con la participación de un mayor número de jóvenes en las organizaciones afro de la Costa Chica. Por una parte añade la aportación de nuevas ideas al movimiento, proveniente de nuevos profesionistas y no profesionistas que se interconectan a múltiples redes de participación, y cuyas competencias y reflexiones incorporan otras perspectivas de “lo afro”, no sólo desde lo local sino que son también transmisores de ideas que circulan en el mundo global. Por otra parte, se presenta un desafío importante para los líderes precursores de “lo afro”, y este es abrir oportunidades a más jóvenes para su preparación para ocupar cargos como nuevos cuadros políticos en su lucha por la causa y en la toma de decisiones.

El tercer factor es la institucionalización de las organizaciones. Esta deriva en estructuras de organización en su mayor parte verticales, una mayor dependencia financiera para la realización de su programa de actividades y la necesidad de mayor profesionalización de sus integrantes, así como más trabajo de “lobby” y cabildeo con diversas instancias además de cierta integración o acomodamiento a las líneas de trabajo e intereses de los organismos financiadores. Todo ello influye en relación con la forma en que la organización establece vínculos con las bases. Así observamos que hay organizaciones que de manera permanente tienen contacto con ellas y hay un proceso de consulta entre el participante de un proyecto y la organización. En otros casos, en cambio, el establecimiento de la relación se lleva a cabo de manera esporádica, con proyectos decididos desde las dirigencias y con poca participación en el manejo de recursos.

El cuarto factor son las aportaciones a la producción y gestión de la alteridad. Una de ellas es el intercambio de ideas con migrantes de la Costa Chica en Estados Unidos. Una experiencia es el caso de la Organización afro mexicana en el estado de California, cuyos integrantes no sólo comparten la lucha por el reconocimiento sino además la experiencia de “ser negro” en E.U.

Los interlocutores de las demandas de las organizaciones afro en México se hallan en diferentes niveles: municipal, regional, nacional e internacional. Así como los actores políticos e intermediarios políticos se hallan en diversos campos: académico, gubernamental, partidos políticos, organismos de cooperación internacional y organizaciones de la sociedad civil. La incidencia del tema, aún en proceso de construcción, se amplía cada vez y se enlaza con otros espacios regionales donde se busca tener eco tanto en la identificación de una identidad negra como en la adhesión a sus demandas de reconocimiento y derechos específicos.

Cuadro 1. Organizaciones afromexicanas y negras en la Costa Chica

Oaxaca	Descripción
México Negro, A.C.	Organización regional (Guerrero-Oaxaca): Participan en ella profesionistas, campesinos y algunos jóvenes de la región. Los proyectos se dirigieron durante varios años al desarrollo comunitario y cultural de los pueblos negros de su localidad. En los últimos dos años, las acciones se han centrado en la gestión para el reconocimiento constitucional. Uno de los líderes y fundadores de la organización fue el sacerdote Glyn Jemmoth, quien ya no participa en la organización, aunque sigue siendo una importante autoridad en el tema; además sigue promoviendo acciones afirmativas para que jóvenes afro de la Costa Chica y estudiantes universitarios continúen su formación profesional.
Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades afromexicanas A. C. (AFRICA)	Organización regional: Participan profesionistas (profesores de la región) y algunos jóvenes, principalmente de la comunidad de José Ma. Morelos. El dirigente de esta organización es actualmente el coordinador de la Red de Pueblo Negros. Los proyectos que realiza están centrados en las expresiones culturales de la danza y la música de los pueblos negros de la Costa y en la gestión para su reconocimiento constitucional.
Enlace de Pueblos, Organizaciones y Comunidades Autónomas (EPOCA)	Organización regional: Participan profesionistas, líderes (cercanos a la política partidaria) y campesinos. La organización dedica sus esfuerzos a la gestión de proyectos para organizaciones formales y grupos comunitarios en la región. Funge como interlocutora ante diversas instituciones de financiamiento gubernamentales y no gubernamentales. La trayectoria de uno de los líderes fundadores de esta organización se relaciona con los cuadros políticos que participaron en los Consejos Comunitarios de Abasto en la década de 1980.
Colectivo Pinotepa	Organización regional: Está formada por jóvenes y profesionistas cuyo trabajo se enfoca en derechos humanos para poblaciones indígenas y afromexicanas. Los dos ejes principales se relacionan con la educación para los derechos humanos y la interlocución con instituciones gubernamentales y no gubernamentales en torno al reconocimiento y derechos de los pueblos afromexicanos e indígenas.
Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente	Organización local: Está formada por algunos profesionistas que realizan acciones enfocados a la educación para los derechos de la población afrodescendiente. Los líderes de esta organización tienen contacto directo con ODECO ^I (Honduras) y han participado en los talleres de formación en derechos de la población afrodescendiente en

^I Organización de Desarrollo Comunitario, movimiento negro hondureño y principal miembro de Organización Negra Centroamericana (ONECA).

Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente (ODECA)	Organización local: Está formada por algunos profesionistas que realizan acciones enfocados a la educación para los derechos de la población afrodescendiente. Los líderes de esta organización tienen contacto directo con ODECOI (Honduras) y han participado en los talleres de formación en derechos de la población afrodescendiente en La Ceiba, Honduras. La incidencia de su trabajo en su mayor parte es local.
Guerrero	
Convención Estatal Indígena y Afromexicana (CEIA)²	Organización que se fundó en 2007; agrupa 59 colectivos indígenas nahuas, amuzgos, tlapanecos y mixtecos, y colectivos afromexicanos. El líder que representa actualmente a la convención fue parte de los cuadros políticos que participaron en los Consejos Comunitarios de Abasto en la década de 1980 y en el Consejo Guerrerense de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (creado en 1991). Es una organización sin figura jurídica y con una estructura horizontal. Las organizaciones y comunidades que participan en ella tienen un peso político importante en las negociaciones que establecen principalmente a nivel estatal. Su fuerza política les ha permitido reposicionar a la población afromexicana como parte de la diversidad cultural y de su derecho a reclamar proyectos de desarrollo. Algunos de sus líderes tienen cercanía a partidos políticos.
Asamblea Permanente de Organizaciones Indígenas y Afromexicanas (APOIYA) de Guerrero	Está conformada por 45 organizaciones de 20 comunidades que representan etnias indígenas y afromexicanas. La estructura organizativa funge como interlocutora de las demandas principalmente ante instituciones gubernamentales. Ha sido criticada por otros líderes “por ser gobiernistas”; sin embargo, han tomado dentro de su discurso el reconocimiento de las poblaciones afromexicanas como “la quinta etnia”.
Cabildos del estado de Guerrero: Cuajinicuilapa, Juchitán y Copala	En el año 2007 tres administraciones municipales llevaron a consulta y sesión de cabildo su pronunciamiento como “municipios afromexicanos”. Estas administraciones están a favor del reconocimiento estatal y el derecho a proyectos específicos que benefician a estas poblaciones.

Fuente: G. Lara, de entrevistas y trabajo de campo realizado en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero.

¹ Organización de Desarrollo Comunitario, movimiento negro hondureño y principal miembro de Organización Negra Centroamericana (ONECA).

² La Convención Estatal Indígena y Afromexicana (CEIA) se concibe como un espacio organizativo de los cinco Pueblos Originarios de Guerrero, compuesto por afromexicanos, Nauas, Na Savi, Me'phaa y ñomndaa.

Bibliografía

- AGIER Michel y Pedro Quintín, 2004. “Política, cultura y autopercepción de las identidades en cuestión” en *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, en Oliver Barbary y Fernando Urrea (ed.) CIDSE, IRD, Colciencias, Medellín, Colombia.
- AGUDELO, Carlos, 2006. “Les réseaux transnationaux comme forme d’action chez les mouvements noirs d’Amérique latine”, en *Cahiers de l’Amérique latine*, no. 51-52.
- AGUDELO, Carlos. 2008. “Redes transnacionales de movimientos negros en América central” presentada en el Congreso Internacional “Diáspora, Nación y Diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica”, Veracruz, México, Junio, pp. 10-13.
- AGUIRRE, Gonzalo, 1984 [1946]. *La población negra de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUPTA Akhil y James Ferguson, 2008. “Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia” en *Antípoda* no. 7, Julio-diciembre de 2008, Colombia: Universidad de los Andes, pp. 233-256.
- HOFFMANN, Odile, 2006. “Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado” en *Revista Mexicana de Sociología*, año 68, núm. 1, enero-marzo, pp. 103-135. México: IIS-UNAM.
- HOFFMANN, Odile, 2007a. “De las ‘tres razas’ al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo ‘negro’ en México (Veracruz y Costa Chica). *Diario de Campo. Suplemento*, no. 42), pp. 98-107. México: INAH.
- HOFFMANN, Odile, 2007b. “Frateros y criollos, blancos y negros en la Costa Chica. El ‘lugar’ y el ‘capital espacial’ en la reproducción de la diferencia” en Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (coords.) *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, pp. 363-397. México: CEMCA, CIESAS, IRD.
- LARA, Gloria, 2007. “El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso Pinotepa Nacional, Oaxaca” en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. CEMCA: CIESAS: ICAH: IRD, pp. 81-110.
- LARA, Gloria, 2010. “Referentes étnico-políticos para decir “lo negro” en la Costa Chica de Oaxaca” en Odile Hoffmann (Coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México: CEMCA/INAH/CIALC-UNAM/IRD.
- LAO-MONTES, Agustín, 2009. *Universitas Humanística* no. 68, julio-diciembre de 2009, pp. 207-245, Bogotá, Colombia.
- LOSONCZY, Anne-Marie, 2002. “De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe Colombiano”, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- RODRÍGUEZ, Nemesio, 2009. “De afroestizos a pueblos negros: hacia la construcción del sujeto sociopolítico en la Costa Chica” en Israel Reyes, Nemesio Rodríguez y Francisco Ziga (Compiladores) *De afromexicanos a pueblo negro*, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca-CNCA, México.

Políticas públicas y programas de gobierno: acciones coincidentes para monitorear el derecho a la educación indígena bilingüe, base de la pluriculturalidad

Laura G. Zaragoza Contreras

Escuela Judicial del Estado de México

Resumen.

La interdependencia es uno de los principios rectores de los derechos humanos. Del amplio catálogo de derechos humanos, la educación es el único derecho que tiene un objeto definido y del cual depende la realización y vigencia del resto de los derechos contenidos en diversos instrumentos internacionales y ordenamientos nacionales.

En México son dos las metas del milenio en materia educativa en general: 1. Lograr la enseñanza primaria universal y 2. Lograr la equidad entre los sexos; lo cual lleva a deducir la conciencia institucional que se tiene al respecto; la acción propuesta por el Gobierno Federal fue la reforma educativa, iniciada mediante decreto de diciembre de 2012, aunada a la cruzada nacional contra el hambre.

Para efectos de lograr la realización de este derecho humano, -en el caso específico de los indígenas-, debe precisarse en términos coincidentes tanto en las políticas públicas, como en los programas de gobierno, la forma en que ha de monitorearse el cumplimiento efectivo de la enseñanza básica en lenguas nacionales (indígenas) para fomentar el plurilingüismo, base de la pluriculturalidad a que alude el texto constitucional.

Introducción.

En México son dos las metas del milenio en materia educativa en general: 1. Lograr la enseñanza primaria universal y 2. Lograr la equidad entre los sexos; es decir, la educación común para todos los mexicanos es un punto de partida para materializar el concepto de *igualdad* entre todos los seres humanos.

Si bien es cierto, en términos constitucionales es de comprenderse que también se incluye a los grupos indígenas en este proyecto, también lo es que en México se carece de una instancia que verifique la coincidencia y el cabal cumplimiento de las acciones emprendidas para el logro de este objetivo.

1. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

A partir del once de junio de dos mil once, el artículo primero constitucional señala que las autoridades, en el ámbito de sus competencias, están obligadas a promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos establecidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, interpretando las normas relativas a esos derechos

de conformidad con dichos ordenamientos (principio de interpretación conforme) favoreciendo en todo tiempo a las personas con la protección más amplia (principio *pro homine*). Lo anterior, entre otros, de conformidad con los principios de interdependencia e indivisibilidad, de los cuales se desprende que los derechos humanos se interrelacionan y dependen recíprocamente unos de otros y tienen como origen común la dignidad humana, por lo cual no es procedente relegar algunos para conceder prioridad a otros ni puede existir jerarquía entre ellos, lo que significa que todos los derechos humanos deben ser objeto de protección sin distinción alguna. (SCJN, Décima Época- Registro: 2001511). Esto es, se amplió el ámbito de protección en cuanto a los derechos sujetos a tutela.⁴¹⁹

Todos los derechos humanos, sean éstos los derechos civiles y políticos, como el derecho a la vida, la igualdad ante la ley y la libertad de expresión; los derechos económicos, sociales y culturales, como el derecho al trabajo, la seguridad social y la educación; o los derechos colectivos, como los derechos al desarrollo y la libre determinación, todos son derechos que se rigen por los principios de universalidad, indivisibilidad, interdependencia y progresividad.

El avance en el ejercicio, respeto y protección a un derecho humano facilita el avance de los demás y lo mismo sucede en sentido negativo, ya que la privación o vulneración de un derecho afecta en sentido negativo a los demás ya que es imposible separarlos porque uno sustenta y da soporte a otro y así sucesivamente.

Así, se parte de considerar que al vulnerarse el derecho de los indígenas a recibir educación en su lengua materna, también se vulneran otros derechos individuales y colectivos de los propios indígenas, y curiosamente también se vulneran derechos al resto de los mexicanos ya que entonces se nos priva del derecho cultural que todos tenemos de conocer nuestro pasado común.

Abordar el tema del derecho humano a la educación desde cualquiera de sus múltiples aristas lleva a reflexionar respecto de lo particular que resulta percibir que, del amplio catálogo de derechos humanos, la educación es el único derecho que tiene un objeto definido y del cual depende la realización y vigencia del resto de los derechos contenidos en diversos instrumentos internacionales y ordenamientos nacionales; así, de la simple lectura del punto 2 del artículo 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se percibe la importancia trascendente de este derecho:

La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

El punto de partida para que una persona tenga la posibilidad de desarrollar plenamente su personalidad y se encuentre en aptitud de fortalecer el respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales, es la educación; es decir, se le debe respetar su derecho humano a recibir educación, con la característica que ésta debe ser en su lengua para que realmente comprenda el sentido de lo que se le enseña en un salón de clases.

⁴¹⁹ Zaragoza Contreras, Laura. (2013) *El derecho humano a la educación de los niños indígenas*, en: *El derecho humano a la educación*. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. México. pp. 11-12.

Solo a través de la educación se puede comprender el sentido de la de responsabilidad compartida, sólo a través de la educación se puede adquirir conciencia respecto de las características y particularidades de la comunidad que forma a cada uno de los seres humanos y las aportaciones que se deben o se quieren realizar para mejorar la realidad social. Todos los seres humanos somos parte fundamental de la nación ya que todos hacemos la nación mexicana.

La educación en los términos señalados adquiere otra característica particular, se debe educar en y para derechos humanos ya que se trata de un proceso multidireccional, de un proceso de vinculación y concientización cultural, conductual, ético y de socialización e interacción formalmente responsable, ya que la educación se comparte entre todos los integrantes del medio social a través de las ideas, de la cultura, de la cosmovisión de cada uno de los pueblos.

El siglo XXI se caracteriza por contar con sociedades pluriculturales y la diversidad cultural se traduce, por consideraciones multifactoriales en un sinfín de comunidades en un mismo lugar, en un mismo Estado que independientemente de la diversidad cultural que tenga *per sé*, contrapone y contribuye a la influencia de otra diversidad cultural de algún otro Estado.

Cada Estado debe contar con programas propios para preservar las manifestaciones culturales que los caracteriza. El Estado Mexicano, en su caso institucionaliza dicha responsabilidad, así lo señala el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

Artículo 2º.- La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

[...] A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

[...] IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

B. [...]

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

La existencia y permanencia de una nación pluricultural dependerá del fomento al plurilingüismo ya que desde una perspectiva social, la pluriculturalidad es un concepto de carácter cognitivo y se refiere al conocimiento respecto de la coexistencia de una diversidad de culturas dentro del mismo espacio físico.

En términos conceptuales, *pluriculturalidad* encierra el conocimiento y reconocimiento de una diversidad de culturas, las cuales existen y coexisten sin imponerse una sobre la otra; es decir, hay conciencia que existe cada cultura con su historia propia, con sus tradiciones propias, con sus costumbres propias, con sus propios mitos, encerrados en sus ritos y con su particular cosmovisión, todo esto en el mismo tiempo y dentro del mismo espacio físico. Todas juntas forman una unidad nacional a partir de la coexistencia.

2. Políticas Públicas y Programas de Gobierno.

Para que el derecho humano a la educación sea efectivo a todos los seres humanos que habitan el territorio nacional, debe existir una base común en los planes y programas educativos, pero para efectos de su aplicación, -ya que somos profundamente diferentes por ser paradójicamente iguales-, deben aplicarse políticas públicas diferenciadas y, en el caso de la educación indígena, los cambios, en principio, deben percibirse en la estructura curricular. Los indígenas deben recibir educación en su lengua para, primero comprender en lengua materna y, después estar en aptitud de mirar en perspectiva desde su entorno particular y así dimensionar desde su propia comunidad, desde su propia unidimensionalidad⁴²⁰.

El principio de interdependencia que rige en materia de derechos humanos, obliga al Estado a diseñar políticas públicas y programas de gobierno con una visión holística, en atención a la característica de interacción que los rige ya que de lo contrario el propio Estado pudiera propiciar o favorecer la violación de derechos.

La Secretaría de Educación Pública, al hacer una revisión respecto del tratamiento que se ha dado a la educación de los indígenas reconoce que:

La educación bilingüe-bicultural fue reconocida finalmente como pilar de la educación indígena, pero ha carecido de definición de sus elementos constitutivos y sus modalidades pedagógicas. El 'indigenismo de participación' fue proclamado como una nueva práctica indigenista del Estado, se promovió el apoyo y fomento a las culturas populares del país, incluidas las culturas indígenas.⁴²¹

⁴²⁰ La unidimensionalidad entendida en los términos planteados por Marcuse. Cfr. Marcuse, Herbert. (1968) *El hombre unidimensional*. México. Editorial Joaquín Mortiz, Grupo Editorial Planeta.

⁴²¹ <http://basica.sep.gob.mx/dgei/pdf/inicio/conocenos/historiaDGEI.pdf>

El siglo XXI, la era de los derechos humanos, demanda conocer y delimitar las diferencias radicales entre políticas públicas y programas de gobierno, las cuales deben ser congruentes entre *el qué* y *el cómo* realizarlo, porque no sólo se trata del derecho de los indígenas a recibir educación bilingüe-bicultural ya que por tratarse de un derecho que también es colectivo y también es interdependiente, no sólo se vulneran derechos de los indígenas, sino también se vulneran derechos culturales de todos los mexicanos; en este supuesto a todos los mexicanos se nos viola el derecho cultural a conocer nuestro origen y nuestras raíces indígenas.

La educación bilingüe-bicultural permite conocer quién es el otro, cómo es el otro pueblo y, es el conocimiento la base de la sana y armónica convivencia.

La riqueza cultural del mundo es su diversidad dialogante, cada cultura se nutre de sus propias raíces, pero sólo se desarrolla en contacto con las demás culturas.

Una de las misiones principales de la UNESCO es garantizar el espacio y la libertad de expresión de todas las culturas del mundo. Así pues, no se trata de identificar y preservar todas las culturas consideradas separadamente, sino antes bien de revivificarlas, para evitar que queden reducidas a ghettos, contrarrestar extravíos derivados de la identidad y prevenir conflictos.

Este diálogo de las culturas adquiere un sentido nuevo en el marco de la mundialización y del contexto político internacional actual, convirtiéndose así en un instrumento indispensable para garantizar el mantenimiento de la paz y la cohesión del mundo.⁴²²

La educación indígena debe ser bilingüe-bicultural e incluyente, para permitirle al indígena, -en lo individual y como grupo- comprender los valores de su comunidad, contrastarlos con los valores de otros grupos, así como con los valores sociales para así, por franca oposición poder reafirmar los valores introyectados, propios de su comunidad, lo que les permitirá conocer su rol fundamental como parte fundamental y prioritaria dentro de la escena social ya que:

La inclusión es un movimiento orientado a transformar los sistemas educativos para responder a la diversidad de los estudiantes. Es fundamental para hacer efectivo el derecho a la educación con igualdad de oportunidades y está relacionado con el acceso, la permanencia, la participación y los logros de todos los estudiantes, con especial énfasis en aquellos que por diferentes razones, están excluidos o en riesgo de ser marginados.

Avanzar en el desarrollo de sistemas educativos y escuelas inclusivas es responsabilidad de todos y todas. Por ello, se deben implementar acciones de asesoramiento técnico, promoción de políticas y prácticas inclusivas; desarrollo y difusión de publicaciones, investigaciones y estudios particulares en el área y evaluaciones; capacitación docente y diseño de instrumentos para recopilar información cualitativa y cuantitativa sobre la situación de la educación inclusiva en la región.

Estas acciones favorecen cambios en las concepciones, actitudes y prácticas de los distintos actores vinculados a la educación, contribuyendo a la eliminación de barreras al aprendizaje, la participación

⁴²²<http://www.unesco.org/new/es/our-priorities/intercultural-dialogue/>

de los estudiantes y, especialmente, desarrollando una agenda de educación que sea verdaderamente inclusiva.⁴²³

Hoy en día, el reto es rescatar lo local, dentro del complejo mundo de lo global. Las políticas públicas y los programas de gobierno deben ser coincidentes para el logro de este objetivo.

Al respecto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en 1998, emitió al Gobierno Mexicano, con el rubro INFORME SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO, la Recomendación / medida de reparación: Que adopte las medidas y políticas públicas requeridas, a fin de atender adecuadamente las necesidades de la población indígena mexicana, especialmente en áreas como la salud y la educación⁴²⁴ y señalan como Derechos con que se relaciona la recomendación: el Derecho a la Educación dentro de los Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales; [...] los Derechos de los pueblos indígenas, dentro de los Derechos de grupos específicos, y como acción recomendada se señala la Implementación de Políticas Públicas y programas institucionales.

El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo (CONEVAL), reporta en la Ficha de Monitoreo 2012 – 2013, respecto de la evaluación del Fortalecimiento a las acciones asociadas a la educación indígena y señala⁴²⁵:

El programa realiza transferencia de recursos a las Entidades Federativas con el objetivo de fortalecer las actividades de la Educación Indígena, para lo cual, las Entidades Federativas deben conformar su plan estatal de acciones estratégicas. Los recursos son asignados de manera excepcional por la Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.

Y señala respecto de la medición y resultados del programa:

El programa busca fortalecer las actividades de la Educación Indígena focalizadas en: reuniones, mesas de trabajo y proyectos de colaboración para fortalecer las acciones de acompañamiento y asesorías; dotar de equipo tecnológico e informático para el desarrollo del uso de las TIC'S y cubrir viáticos y traslados del personal derivado de la implementación de los programas o proyectos de colaboración. Sus indicadores de resultados a nivel fin y propósito dan cuenta del número de Entidades Federativas que participan y de los planes estratégicos implementados. A nivel de fin la meta programada es de 19 Entidades Federativas con las que se trabaja la conformación de planes Estatales y su meta alcanzada fue de 21 Entidades (población atendida), por lo cual, la meta está superada en un 10.53%. Sin embargo, dado que su población objetivo es llegar a las 24 Entidades Federativas debería ser la meta programada, lo cual, permitiría medir de manera más exacta su cobertura. Sólo se cuentan con datos del ejercicio fiscal 2012.

Y, el mismo CONEVAL, al realizar la evaluación Integral de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2011-2012, reporta:

⁴²³<http://www.unesco.org/new/es/santiago/education/inclusive-education/>

⁴²⁴ Siglas de identificación: OEA/Ser.L/V/II.100, Párrafo 744, fecha 24 de septiembre de 1998. Disponible en: <http://recomendacionesdh.mx/buscador/detalle/522> (Consultado el 18 de febrero de 2014)

⁴²⁵ Disponible en: http://web.coneval.gob.mx/Informes/Evaluacion/Ficha_Monitoreo_2012/SEP/11_Uo42_FM.pdf (Consultado el 18 de febrero de 2014)

La estructura del programa permite atender a niños en distintos niveles educativos. La capacidad operativa del programa se ve mermada por la falta de recursos. En este sentido, se requiere seguir avanzando en la ampliación y el mejoramiento de las instalaciones de los albergues para atender a la demanda; así como en la provisión de una alimentación más balanceada. Dados sus recursos limitados, se recomienda fortalecer su coordinación con otros programas federales y desarrollar una estrategia de apoyo, atención y articulación con albergues comunitarios.⁴²⁶

En el caso de los programas a cargo de la CDI, siete programas llevaron a cabo acciones para corregir actividades o procesos del programa (Matriz de Indicadores para Resultados mejorada, indicadores modificados, encuestas a beneficiarios), el Programa Organización Productiva para Mujeres Indígenas realizó la modificación de los apoyos del programa mediante el aumento del costo promedio de los proyectos a apoyar, el Programa de Coordinación para el Apoyo a la Producción Indígena y el Programa de Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas reorientaron sustancialmente los programas mediante trabajos para determinar y cuantificar la población potencial y objetivo del programa y la definición de un indicador para medir la población objetivo, respectivamente.⁴²⁷

El 91 por ciento de las acciones realizadas para mejorar los programas a cargo de la CDI estuvieron orientadas a la corrección de actividades de los mismos, solo el 2 por ciento modificaron los apoyos del programa y el 7 por ciento reorientaron sustancialmente los programas⁴²⁸.

Señala como aspectos interinstitucionales para atención de la Comisión Intersecretarial de Desarrollo Social:

- Fortalecer el proceso de asignación de recursos (humanos, financieros, materiales) para los programas y acciones federales de desarrollo social con el objetivo de que la falta de éstos no obstaculice la consecución de sus objetivos y metas. Esta recomendación se deriva del análisis del Programa de Albergues Escolares Indígenas, del Programa de Apoyo a Estancias Infantiles para Madres Trabajadoras y del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades de la SEDESOL.
- Homologar procesos y esquemas normativos de manera conjunta entre las dependencias y entidades que participan en la implementación de los programas y acciones federales de desarrollo social. Esta recomendación alude al Programa de Coordinación para el Apoyo a la Producción Indígena.
- Robustecer los indicadores de los programas a partir de generar información y mecanismos para su diseño y cuantificación. En este sentido, es recomendable que la definición de indicadores, cuando sea el caso, se realice de manera conjunta entre las dependencias y entidades involucradas en un programa específico. Esta recomendación se deriva del Programa de Coordinación para el Apoyo a la Producción Indígena y Programa de Albergues Escolares Indígenas.⁴²⁹

El Aspecto intergubernamental para atención de la Comisión Nacional de Desarrollo Social es el siguiente:

⁴²⁶ Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). *Evaluación integral de las dependencias de la administración pública federal asociadas al desarrollo social 2011-2012*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México, D.F. CONEVAL, 2013. p. 13.

⁴²⁷ *Ibid.* p. 29.

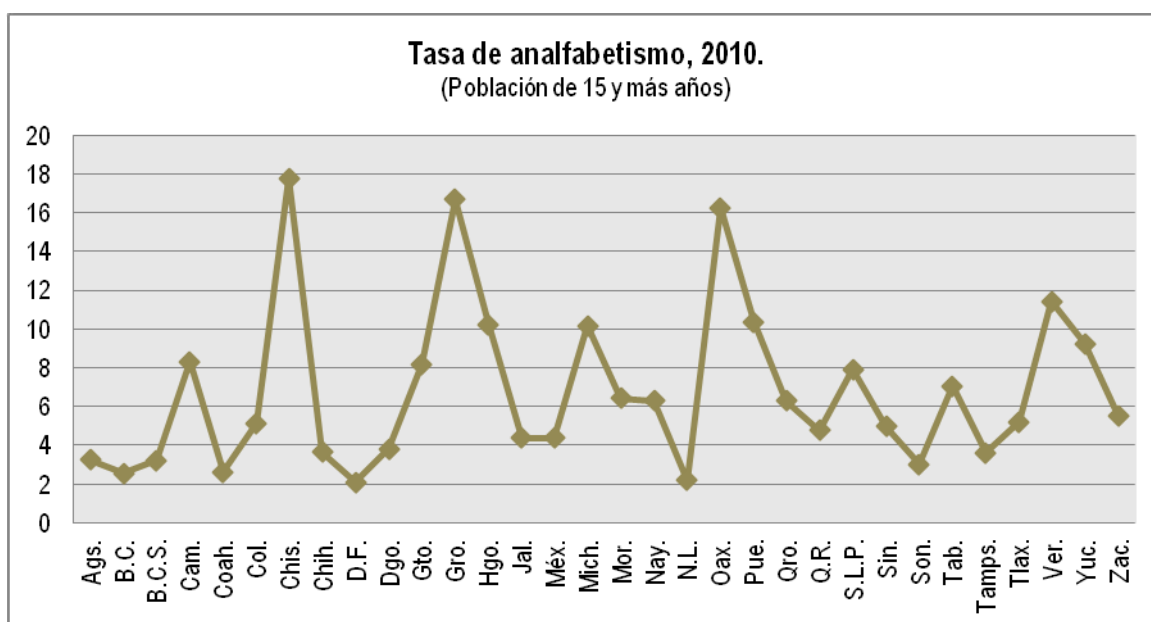
⁴²⁸ *Ibid.* p. 30.

⁴²⁹ *Ibid.* p. 30-31.

- Fomentar que los gobiernos estatales y municipales, como instancias ejecutoras, den puntual seguimiento a los proyectos derivados de programas y acciones federales de desarrollo social con el propósito de contribuir a la continuidad de los mismos y, por ende, al cumplimiento de los objetivos de la acción pública de la CDI y la SEDESOL.⁴³⁰

Si bien es cierto se percibe atención al rubro de la educación indígena, también lo es que esta es insuficiente ya que respecto de la educación indígena, los planes, programas de estudio y contenido curricular, deben adaptarse a las especificidades culturales de cada pueblo y de cada comunidad (cuando comunidades indígenas de un mismo pueblo presenten diferencias significativas en función de la ubicación geográfica) para que cada uno de los estudiantes encuentre sentido vinculante con su pueblo y así se logre desalentar la deserción escolar.

No todos los analfabetas del país son indígenas, pero las cifras oficiales señalan que las entidades con mayor analfabetismo en el país, son aquellas con mayor presencia indígena. En México se reporta que la población analfabeta de 15 años y más a nivel nacional asciende a 5,393,665⁴³¹ personas, y las entidades con mayor grado de analfabetismo son los estados de Veracruz, Chiapas, Estado de México, Oaxaca y Puebla, con 619,394, 550,844, 466,067, 421,810 y 407,182 analfabetas respectivamente⁴³², como se muestra en la gráfica 1.



Gráfica 1. Fuente: Elaboración de INCIDE Social, con información de INEGI.

La mejor y más redituable inversión que puede y debe hacer un Estado, es en la educación de sus habitantes ya que sólo un pueblo educado puede progresar en términos económicos, de seguridad y de justicia social,

⁴³⁰Idem.

⁴³¹ Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

⁴³²Idem.

pero para lograr este ideal, es necesaria la creación de una instancia que en forma permanente lleve a cabo el monitoreo tanto de políticas públicas, como de los programas sociales para verificar el contexto social donde se imparte la educación, la planta docente que la imparte, la cual debe ser bilingüe y, además conocer la cultura del pueblo indígena donde desempeñe sus actividades docentes, las infraestructura educativa, la pertinencia y actualización del material didáctico, etc., etc. y concluir con la revisión respecto de la inserción al mercado laboral; todo esto debe realizarse cerciorándose que los indígenas se integren como tales; es decir: como indígenas no así, negando o externando en forma distorsionada su identidad.

Del correcto ejercicio del derecho a la educación y de la adecuada protección que garantice el Estado, dependerá la inserción de los indígenas al mercado laboral. El mercado de trabajo es un mercado político, donde las posibilidades de inserción dependen del grupo social de pertenencia.⁴³³

La UNESCO ha señalado al efecto que:

La rica diversidad cultural de América Latina puede convertirse en potencial de creatividad, crecimiento y desarrollo humano, o en fuente de enormes tensiones sociales. A las políticas públicas, particularmente en educación, les corresponde transformar la diversidad cultural en un factor de entendimiento y no en uno de exclusión social. Éstas dan a la diversidad cultural una connotación ética y pueden convertirla en fuente de pluralismo cultural o de discriminación.

La Oficina Regional de Educación de la UNESCO se plantea cómo las políticas educativas en América Latina y el Caribe enfrentan la diversidad cultural, particularmente la diversidad étnica y lingüística de los pueblos originarios, para así pensar políticas educativas para que ayuden a construir sociedades cada vez más interculturales e inclusivas. La educación puede aprovechar la riqueza de la diversidad para mejorar los procesos de enseñanza-aprendizaje, contribuir a un desarrollo humano más pleno y convertir la diversidad cultural en fuente de entendimiento, de pluralismo y de cohesión social.

Estas inquietudes han dado origen a investigaciones y publicaciones que aportan al conocimiento de la influencia de los procesos culturales para mejorar los aprendizajes escolares y las políticas educativas. El concepto de "pertinencia" cultural de los aprendizajes se ha incorporado como una dimensión clave para entender la calidad de la educación y evaluar los avances del Proyecto Regional de Educación para América Latina y el Caribe (PRELAC)⁴³⁴.

Recomendaciones e instrumentos internacionales se orientan a solicitar se armonicen las políticas públicas, los programas de gobierno y las acciones específicas para lograr la inserción de los indígenas a la escena nacional, a partir de brindarles educación bilingüe-bicultural e incluyente.

3. Instrumentos Internacionales.

Sendos instrumentos internacionales contienen el derecho de los indígenas –en lo individual y como grupo-, a preservar su cultura a partir de la educación como vía para lograrlo, sólo por citar algunos.

⁴³³Solari, Aldo E. (1973) Estudios sobre educación y empleo. Santiago de Chile. Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. p. 10.

⁴³⁴ Disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/santiago/education/cultural-diversity-in-education/> (Consultado el 18 de febrero de 2014)

La **Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001)** es uno de los instrumentos internacionales donde se percibe la importancia que en términos culturales representa la lengua materna como vehículo de integración social y promoción de la diversidad cultural.

Artículo 6. – Hacia una diversidad cultural accesible a todos.

Al tiempo que se garantiza la libre circulación de las ideas mediante la palabra y la imagen, hay que velar por que todas las culturas puedan expresarse y darse a conocer. La libertad de expresión, el pluralismo de los medios de comunicación, el plurilingüismo, la igualdad de acceso a las expresiones artísticas, al saber científico y tecnológico -comprendida su presentación en forma electrónica- y la posibilidad, para todas las culturas, de estar presentes en los medios de expresión y de difusión, son los garantes de la diversidad cultural.

Artículo 7. – El patrimonio cultural, fuente de la creatividad

Toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales, pero se desarrolla plenamente en contacto con otras culturas. Ésta es la razón por la cual el patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, realizado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e inspirar un verdadero diálogo entre las culturas.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas(2007)

En esta Declaración se precisan los derechos individuales y colectivos que tienen los pueblos indígenas, en cuanto a la preservación de su espacio físico, a su cultura, a su identidad, a su lengua, a la educación y a su libre autodeterminación, -entre otras-; también se afirma que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y se les reconoce el derecho a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales; se afirma que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad; así como también que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas y se reafirma que, en el ejercicio de sus derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación; lo cual es observable en los siguientes párrafos:

Artículo 8.

1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.

[...] a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;

Artículo 14.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.

2. Los indígenas, en particular los niños, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación.

3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, conjuntamente con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.

Artículo 15.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones quedendebidamente reflejadas en la educación y la información pública.

Artículo 17.

[...] 2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, tomarán medidas específicas para proteger a los niños indígenas contra la explotación económica y contra todo trabajo que pueda resultar peligroso o interferir en la educación de los niños, o que pueda ser perjudicial para la salud o el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social de los niños, teniendo en cuenta su especial vulnerabilidad y la importancia de la educación para empoderarlos.[...]

Artículo 21.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho, sin discriminación, al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, entre otras esferas, en la educación, el empleo, la capacitación y el readiestramiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social.

2. Los Estados adoptarán medidas eficaces y, cuando proceda, medidas especiales para asegurar el mejoramiento continuo de sus condiciones económicas y sociales. Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños y las personas con discapacidad indígenas.

La **Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales (1978)** se refiere a la función de la lengua materna en la educación.

Artículo 9

1. El principio de la igualdad en dignidad y derechos de todos los seres humanos y de todos los pueblos, cualquiera que sea su raza, su color y su origen, es un principio generalmente aceptado y reconocido por el derecho internacional. En consecuencia, toda forma de discriminación racial practicada por el Estado constituye una violación del derecho internacional que entraña su responsabilidad internacional.

2. Deben tomarse medidas especiales a fin de garantizar la igualdad en dignidad y derechos de los individuos y los grupos humanos, dondequiera que ello sea necesario, evitando dar a esas medidas un carácter que pudiera parecer discriminatorio en el plano racial. A este respecto, se deberá prestar una atención particular a los grupos raciales o étnicos social o económicamente desfavorecidos, a fin de garantizarles, en un plano de total igualdad y sin discriminaciones ni restricciones, la protección de las leyes y los reglamentos, así como los beneficios de las medidas sociales en vigor, en particular en lo

que respecta al alojamiento, al empleo y a la salud, de respetar la autenticidad de su cultura y de sus valores, y de facilitar, especialmente por medio de la educación, su promoción social y profesional.

3. Los grupos de población de origen extranjero, en particular los trabajadores migrantes y sus familias, que contribuyen al desarrollo del país que los acoge, deberán beneficiar de medidas adecuadas destinadas a garantizarles la seguridad y el respeto de su dignidad y de sus valores culturales, y a facilitarles la adaptación en el medio ambiente que les acoge y la promoción profesional, con miras a su reintegración ulterior a su país de origen y a que contribuyan a su desarrollo; también debería favorecerse la posibilidad de que se enseñe a los niños su lengua materna.

4. Los desequilibrios existentes en las relaciones económicas internacionales contribuyen a exacerbar el racismo y los prejuicios raciales; en consecuencia, todos los Estados deberían esforzarse en contribuir a reestructurar la economía internacional sobre la base de una mayor equidad.

Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza (1960). En este documento se señalan los derechos de los integrantes de grupos minoritarios en materia de educación diferenciada.

Artículo 5.

1. Los Estados Partes en la presente Convención convienen:

a) En que la educación debe tender al pleno desenvolvimiento de la personalidad humana y a reforzar el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, y que debe fomentar la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales o religiosos, y el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz;

b) En que debe respetarse la libertad de los padres o, en su caso, de los tutores legales, 1º de elegir para sus hijos establecimientos de enseñanza que no sean los mantenidos por los poderes públicos, pero que respeten las normas mínimas que puedan fijar o aprobar las autoridades competentes, y 2º de dar a sus hijos, según las modalidades de aplicación que determine la legislación de cada Estado, la educación religiosa y moral conforme a sus propias convicciones; en que, además, no debe obligarse a ningún individuo o grupo a recibir una instrucción religiosa incompatible con sus convicciones;

c) En que debe reconocerse a los miembros de las minorías nacionales el derecho a ejercer actividades docentes que les sean propias, entre ellas la de establecer y mantener escuelas y, según la política de cada Estado en materia de educación, emplear y enseñar su propio idioma, siempre y cuando:

i) Ese derecho no se ejerza de manera que impida a los miembros de las minorías comprender la cultura y el idioma del conjunto de la colectividad y tomar parte en sus actividades, ni que comprometa la soberanía nacional;

ii) El nivel de enseñanza en estas escuelas no sea inferior al nivel general prescrito o aprobado por las autoridades competentes;

iii) La asistencia a tales escuelas sea facultativa.

2. Los Estados Partes en la presente Convención se comprometen a tomar todas las disposiciones necesarias para garantizar la aplicación de los principios enunciados en el párrafo 1 de este artículo.

En la Recomendación relativa al desarrollo de la educación de adultos (1976) (Recomendación de Nairobi) se enfatiza la función de la lengua materna, y se recomienda en forma precisa su uso como lengua a emplearse en la enseñanza:

Punto 22. Por lo que se refiere a las minorías étnicas, las actividades relativas a la educación de adultos deberían permitirles expresarse libremente, educarse y hacer educar a sus hijos en su lengua materna; desarrollar su propia cultura y aprender otros idiomas además de la lengua materna.

En la Declaración y Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia (1995) se promueve la enseñanza de las lenguas extranjeras

Programas de lectura, de expresión y de promoción de las lenguas extranjeras

Artículo 19. Para fomentar la educación para la paz, los derechos humanos y la democracia es indispensable fortalecer considerablemente los programas de lectura, escritura y de expresión oral y escrita. El dominio de la lectura, la escritura y la palabra capacita al ciudadano para acceder a la información y le permite comprender claramente la situación en que se encuentra, expresar sus necesidades y participar en actividades en el medio social. Del mismo modo, el aprendizaje de lenguas extranjeras permite llegar a una comprensión más cabal de otras culturas, base de un mejor entendimiento entre las comunidades y entre las naciones. En este contexto, el Proyecto Linguapax de la UNESCO podría constituir un ejemplo.

Actividades destinadas a las poblaciones vulnerables

Artículo 28. Además, ha de procurarse atender a las necesidades especiales de las personas con problemas de aprendizaje, impartiendo la enseñanza pertinente en un contexto educativo no excluyente e integrado.

Artículo 29. Por otra parte, a fin de forjar el entendimiento entre los diferentes grupos de la sociedad, han de respetarse los derechos a la educación de las personas que pertenezcan a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, así como de las poblaciones indígenas, lo que también debe reflejarse en los planes de estudio, los métodos y en la forma en que se organiza la educación.

De la lectura de la normatividad contenida en los instrumentos señalados se concluye la prioridad que debe darse al respeto de la lengua materna, la diversidad lingüística en todos los niveles de enseñanza y el fomento del aprendizaje de varios idiomas desde la más temprana edad.

Las políticas públicas en materia lingüística deben ser lo suficientemente agresivas para detener la extinción y revertir su proceso de extinción ya que de lo contrario, con las lenguas morirá el alma, la esencia de su gente; al respecto Diamond⁴³⁵ señala:

Por desgracia, hoy en día las lenguas están desapareciendo con más rapidez que en cualquier otro momento de la historia humana. Si las tendencias actuales se mantienen, un 95 por ciento de las lenguas que nos han sido transmitidas en las decenas de miles de años de historia de los humanos conductualmente modernos se habrán extinguido o estarán moribundas en 2100. La mitad de las

⁴³⁵Diamond, Jared. (2013) *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?* Ed. Debate. pp. 430-431

lenguas se habrán extinguido para entonces, casi todas las demás serán lenguas moribundas que sólo hablarán los ancianos y solo una pequeña minoría serán lenguas «vivas» todavía transmitidas de padres a hijos.

Las lenguas están desapareciendo con tal rapidez (alrededor de una cada nueve días) y hay tan pocos lingüistas que las estudien que se está agotando el tiempo incluso para describir y documentar la mayoría de los idiomas antes de que se desvanezcan. Los lingüistas afrontan una carrera a contrareloj similar a la de los biólogos, que ahora son conscientes de que buena parte de las especies vegetales y animales del mundo están en peligro de extinción incluso antes de que puedan ser descritas.

[...] Se ha prestado mucha menos atención a la desaparición de nuestros idiomas y a su papel esencial en la supervivencia de esas culturas indígenas. Cada lengua es el vehículo de una manera única de pensar y hablar de una literatura única y de una visión también única del mundo. Por ello, nos acecha la tragedia de la pérdida inminente de buena parte de nuestra herencia cultural, vinculada a la pérdida de la mayoría de nuestras lenguas.[...]

La SEP indica que durante el ciclo escolar 2005-2006, a nivel nacional en el 22.5% de las escuelas de nivel primaria un solo profesor impartió todos los grados y cumplió con funciones directivas y administrativas.⁴³⁶

El derecho a la educación de los indígenas debe considerarse en su justa dimensión ya que en la historia y la cultura de los pueblos indígenas se encuentra la raíz de la cultura mexicana. 2015 será un año importante ya que es el año en que se realizará una evaluación integral en materia educativa

A manera de conclusión:

La educación indígena bilingüe-bicultural debe entenderse como el Derecho Humano que proporciona el medio de participación e integración individual y colectiva.

En materia educativa, es necesario monitorear la coincidencia entre políticas públicas en materia educativa, políticas públicas lingüísticas y programas de gobierno, los cuales deben orientarse a impulsar las acciones que identifiquen las prácticas educativas para incluir medidas específicas y acordes con las exigencias del desarrollo humano ya que de lo contrario, los indígenas seguirán abiertamente excluidos del contexto de participación social, ejemplo de esto es la población analfabeta de 15 años y más a nivel nacional la cual, según cifras oficiales, asciende a 5,393,665⁴³⁷ personas. Esto no significa que todos los analfabetas sean indígenas pero, sí es representativo el porcentaje de ellos en esta cifra.

Las políticas públicas y programas de gobierno deben ser coincidentes en cuanto a la atención de las necesidades de los grupos vulnerables, a partir de la promoción de acciones incluyentes orientadas a brindar igualdad de oportunidades, efectiva participación social, cooperación comunitaria, efectiva participación cultural y promoción de la justicia social.

La inobservancia de la coincidencia entre políticas públicas y la efectiva implementación de los programas de gobierno no sólo vulnera los derechos de los indígenas; también vulnera los derechos culturales de todos los mexicanos, ya que nos vulnera el derecho a conocer nuestro pasado y raíces indígenas, lo cual queremos

⁴³⁶ Información proporcionada por SEP, [Recuperado el 16 de febrero de 2014] disponible en Observatorio de Política Social: http://www.observatoriopoliticasocial.org/index.php?option=com_content&view=article&id=879&Itemid=257

⁴³⁷ Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

conocer no sólo a través de los clásicos estudiosos del tema sino también queremos conocer la versión de los propios actores.

Fuentes consultadas.

- Diamond, Jared. (2013) *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?* México. Ed. Debate.
- Lahera Parada, Eugenio. (2004) *Política y políticas públicas*. Santiago de Chile. Revista del CLAD Reforma y Democracia. No. 95
- _____ (2000) Reforma del Estado: un enfoque de políticas públicas. Revista del CLAD Reforma y Democracia. No. 16 (Feb. 2000). Caracas.
- Marcuse, Herbert. (1968) *El hombre unidimensional*. México. Editorial Joaquín Mortiz, Grupo Editorial Planeta.
- Solari, Aldo. (1994) *La desigualdad educativa: problemas y políticas*. Serie Políticas Sociales 4. Naciones Unidas. Santiago de Chile. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- _____ (1973) Estudios sobre educación y empleo. Santiago de Chile. Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. p. 10.
- Zaragoza Contreras, Laura. (2013) *El derecho humano a la educación de los niños indígenas, en: El derecho humano a la educación*. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. México. pp. 11-28.

Legislación nacional.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Instrumentos internacionales.

- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007)
- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001)
- Declaración y Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia (1995)
- Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales (1978)
- Recomendación relativa al desarrollo de la educación de adultos (1976) (Recomendación de Nairobi)
- Convención relativa a la lucha contra las discriminaciones en la esfera de la enseñanza (1960)
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948)

Información oficial.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). *Evaluación integral de las dependencias de la administración pública federal asociadas al desarrollo social 2011-2012*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México, D.F. CONEVAL, 2013.

INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

SEP. <http://basica.sep.gob.mx/dgei/pdf/inicio/conocenos/historiaDGEI.pdf>

Consulta electrónica:

Observatorio de Política Social. Disponible en:
http://www.observatoriopolicasocial.org/index.php?option=com_content&view=article&id=879&Itemid=257

<http://ius.scjn.gob.mx/paginas/tesis.aspx>

<http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion>

<http://www.diputados.gob.mx>

<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/diversity-of-cultural-expressions/the-convention/glossary/>

<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/endangered-languages/>

<http://www.unesco.org/new/es/our-priorities/intercultural-dialogue/>

<http://www.unesco.org/new/es/santiago/education/inclusive-education/>

<http://recomendacionesdh.mx/buscador/detalle/522>

<http://www.unesco.org/new/es/santiago/education/cultural-diversity-in-education/>

CONEVAL: http://web.coneval.gob.mx/Informes/Evaluacion/Ficha_Monitoreo_2012/SEP/11_U042_FM.pdf

Embarazo en adolescentes indígenas de la región de los valles centrales de Oaxaca, 2004-2008. Elementos para una discusión desde el género y los derechos humanos

Noé Valdiviezo Villanueva

Estudiante del Doctorado en Estudios de Población en El Colegio de México

Resumen

Objetivo. Con esta investigación se busca describir la edad al primer embarazo en adolescentes indígenas habitantes de zonas rurales de la región de los Valles Centrales de Oaxaca en el periodo 2004-2008, en función de los factores sociodemográficos y socioculturales que aceleran o retrasan su ocurrencia. Específicamente, se busca diferenciar, en intensidad y calendario, el embarazo ocurrido en adolescentes indígenas y no indígenas. Además, de examinar el efecto de la condición indígena como determinante en la ocurrencia del embarazo entre las adolescentes, controlando por factores sociodemográficos como: nivel de escolaridad, asistencia escolar al momento del embarazo, situación conyugal, edad a la primera relación sexual, así como el número ideal de hijos y la edad deseada al primer hijo, como proxis socioculturales.

Preguntas de investigación. (1)¿Los comportamientos sexuales y reproductivos, específicamente el embarazo, son diferentes en intensidad y calendario entre las mujeres adolescentes indígenas y no indígenas habitantes de zonas rurales de los Valles Centrales de Oaxaca entre 2004 y 2008?, y (2) ¿cuáles son los factores sociodemográficos y socioculturales que aceleran o retrasan la ocurrencia del embarazo en la adolescencia entre estas mujeres indígenas? **Fuente de información.** Se utilizan datos de la Encuesta de Salud Reproductiva en Adolescentes en Áreas Rurales de Oaxaca, 2004-2008, elaborada por la organización Investigación en Salud y Demografía, S.C. (INSAD), la cual censó a 4,376 mujeres adolescentes que en 2004 tenían entre 12 y 19 años de edad, mismas que fueron observadas en 2005, 2007 y 2008. **Población objeto de estudio.** La población bajo estudio se divide en dos subpoblaciones: adolescentes indígenas y adolescentes no indígenas (N=849 y N=3,179, respectivamente). Los criterios para la identificación de la población indígena son: ser hablantes de alguna lengua indígena, o que reporten su pertenencia a algún grupo indígena. Se consideró que el ser indígena era un factor importante dentro de las variables que explican el embarazo durante la adolescencia en los Valles Centrales. **Métodos.** Se realizó una diferenciación entre las funciones de supervivencia y *hazard* de las adolescentes indígenas y no indígenas a través del método de *Kaplan-Meier*. Además, se evaluó el impacto que tienen las covariables en la ocurrencia del primer embarazo a través de modelos de regresión de Cox, comprobando el supuesto de proporcionalidad con pruebas gráficas y numéricas. **Resultados.** Se concluye que el comportamiento entre las indígenas y no indígenas es diferente en el calendario, contrario a la hipótesis que se había planteado, ya que las curvas de supervivencia y de *hazard* muestran que las indígenas tienen el primer embarazo posteriormente a las no indígenas.

También se usó el modelo de riesgos proporcionales de Cox para examinar la asociación entre la condición indígena y el embarazo. Las indígenas mostraron 24 por ciento menos riesgo relativo de presentar un embarazo ($p < 0.05$). Al incluir en el modelo las variables sociodemográficas, la significancia estadística de la condición indígena se perdió, mientras que una vez controladas las características socioculturales, las adolescentes indígenas mostraron 27 por ciento menos riesgo relativo de presentar un embarazo. Sin embargo, en el modelo final, es decir en el que se controlan, tanto los factores sociodemográficos como los socioculturales, no existen elementos estadísticamente significativos para decir que la condición indígena tiene un peso relativo en el embarazo entre las adolescentes de los Valles Centrales de Oaxaca, al menos en el periodo 2004-2008.

Introducción

En México, existen diferencias muy importantes en los niveles de fecundidad de las mujeres no indígenas e indígenas (Vázquez, 2010; Menkes, 2003; Holian, 1980; Hicks, 1974). Entre 1999 y 2009, la fecundidad de las no indígenas pasó, en promedio, de 3.5 a 2.39 hijos por mujer, mientras que para el mismo periodo, la fecundidad de las mujeres indígenas disminuyó en menos de un hijo, al pasar de 4.12 a 3.25 hijos en promedio por mujer (CONAPO, 2013). No obstante, cuando se analiza la fecundidad indígena con más detalle se observa que la ligera disminución de la Tasa Global de Fecundidad (TGF) en las mujeres de esta subpoblación no se distribuye de manera aleatoria a través de las edades reproductivas. Según datos de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID, 1997), los cambios más recientes que se observan en la fecundidad de las mujeres indígenas corresponden a una disminución de la fecundidad en los grupos de edad 20-24 y 25-29.

Al mismo tiempo existen diferencias en el promedio de hijos que tienen las mujeres de algunos grupos étnicos. En el periodo 1995-1999, considerando a la población indígena bilingüe (lengua indígena y español), la TGF de las Tlapanecas del estado de Guerrero fue 5.8 hijos en promedio por mujer, mientras que el mismo indicador fue 4.9 hijos promedio en la población Tzotzil de Chiapas. Llama la atención que la TGF más baja se presentó entre las Zapotecas de la región de los Valles Centrales de Oaxaca con 3.1 hijos en promedio (Vázquez, 2010), es decir, casi dos veces por debajo de la TGF más alta. A propósito de este último indicador, surge el interés por centrar este trabajo en dicha región, explorando la ocurrencia del embarazo, no al final de las edades reproductivas, sino en la adolescencia.

En la población adolescente las diferencias entre la población indígena y la media nacional se encuentran, generalmente, en dos aspectos del comportamiento reproductivo de las adolescentes: i) el inicio de la vida sexual, y ii) el inicio de la vida reproductiva. El espaciamiento entre la edad de la primera relación sexual y la primera unión conyugal es menor en la población indígena que en la no indígena (INMUJERES/CDI, 2009). De acuerdo a INMUJERES, con base en la ENADID 2006, en ambas poblaciones la edad mediana a la primera relación sexual fue a los 18 años de edad, y en menos de un año (a los 18.8 años) las adolescentes indígenas entraron a su primera unión conyugal, mientras que las adolescentes no indígenas lo hicieron casi después de dos años (a los 19.8).

Adicionalmente, la problematización de los embarazos en adolescentes, se ha centrado en tres aspectos: (1) los riesgos para la salud que pueden representar los embarazos excesivamente tempranos; (2) las limitaciones para la trayectoria de vida y el desarrollo personal de las mujeres que puede representar un embarazo en soltería y anterior a concluir los estudios o la preparación para la vida adulta, así como (3) el

menor ritmo de descenso de la fecundidad que presentan las mujeres jóvenes (de 15 a 24 años) en comparación con las mujeres de 25 años y más (Szasz y Lerner, 2010).

Adicionalmente, estos cambios en el calendario pueden interpretarse como la adopción gradual, por primera vez, de los métodos anticonceptivos modernos por parte de la población indígena. Es decir, durante la segunda mitad de la década de los años 1980 las mujeres indígenas comenzaron a acceder y a utilizar métodos de planificación familiar, lo que influyó notoriamente en el descenso de las tasas de fecundidad entre las mujeres más jóvenes (Vázquez, 2010). Si bien que en condiciones rurales, con bajos niveles de escolaridad y alto grado de marginación, el uso de métodos anticonceptivos es menor, su uso aumenta una vez que se ha tenido el primer hijo ya que se desea controlar el número y espaciamiento de los mismos, por lo que es más probable que un joven esté informado sobre dónde conseguir métodos anticonceptivos y la forma adecuada de utilizarlos (Mora y Oliveira, 2009; Welti, 2005; 2000).

Con referencia a lo anterior, algunos ideólogos del indigenismo sostienen que el acceso de las mujeres indígenas a los métodos anticonceptivos debería ser limitado, debido a la reducción de la proporción que representan estas poblaciones respecto al total de la población nacional. Esta postura descarta el derecho de cada mujer mexicana de decidir de manera autónoma sobre su vida reproductiva. Por ello, se espera proporcionar algunos elementos reflexivos que contribuyan a describir la relación entre el entorno sexual y reproductivo y los derechos humanos en el contexto rural indígena de México.

Sobre la base del contexto anterior, el trabajo se estructurará en cinco apartados. Primero, se presentará una discusión sobre la identidad étnica, la salud sexual y reproductiva y los derechos humanos. Posteriormente, se presenta el planteamiento del problema de investigación. En tercer término, se presenta la aproximación teórica utilizado para este trabajo de investigación. El cuarto apartado contiene los aspectos metodológicos que estructuran el análisis. El quinto abarca el análisis el análisis longitudinal con tablas de vida y regresiones de Cox; y finalmente, en las conclusiones se discutirán las aportaciones del estudio, y se presentarán algunas reflexiones derivadas de la investigación.

1. Identidad étnica, salud sexual y reproductiva, y derechos humanos.

En la demografía y otras disciplinas, los estudios sobre la población indígena consideran en general los criterios de ser hablante de alguna lengua indígena o lengua precolombina y la autoadscripción. En esta investigación se opta por identificar como población indígena a aquellas jóvenes que son hablantes de alguna lengua indígena, o que se auto adscriban como pertenecientes a algún grupo indígena, ya que “a través de la lengua se hace posible la transmisión del conocimiento, la tradición, la memoria y la experiencia de un conjunto de seres humanos” (Ordorica, 2009: 124). El uso de un criterio referente al sentido de pertenencia busca la existencia de algunos códigos simbólicos de la conducta que hacen alusión a la herencia cultural en el interior del hogar (INMUJERES, 2009). En conjunto, estos criterios permiten identificar con mayor amplitud a la población indígena en términos de la reproducción de las prácticas sociales que pueden influir, por ejemplo, en la falta de uso de métodos anticonceptivos cuando el inicio de la vida sexual está vinculado a reproducción.

Sin embargo, reconocemos la importancia del debate que sigue existiendo entre los estudios de la población indígena, sobre otros criterios como el de tener algún padre hablante de lengua indígena.

a. Salud sexual y reproductiva en la población indígena de México.

Las siguientes líneas tienen como objetivo plantear las desigualdades en los comportamientos reproductivos de las unidades socioculturales delimitadas -entendidas como poblaciones indígenas- enmarcadas en el enfoque de salud reproductiva.

El enfoque de la salud reproductiva ha cuestionado la forma en la que las políticas repercuten en la reproducción, por ejemplo, a través de los programas de planificación familiar con lo que se buscó la reducción de la fecundidad de la población, o bien, por medio de intervenciones relacionadas con la promoción del uso de métodos anticonceptivos en diferentes regiones del mundo (Figeroa y Stern, 2001).

En diferentes reuniones internacionales como la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995), la salud reproductiva se definió como el estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia. Esta última condición lleva implícito el derecho del hombre y la mujer a obtener información de planificación de la familia de su elección, así como a otros métodos para la regulación de la fecundidad que no estén legalmente prohibidos, y acceso a métodos seguros, eficaces, asequibles y aceptables, el derecho a recibir servicios adecuados de atención a la salud que permitan los embarazos y los partos sin riesgos y den a las parejas las máximas posibilidades de tener hijos sanos.

Así, la atención de la salud reproductiva aborda un conjunto de métodos, técnicas y servicios que contribuyen a la salud y bienestar reproductivos al evitar y resolver los problemas relacionados con la salud sexual y reproductiva con énfasis en el desarrollo de la vida y de las relaciones personales, y no meramente el asesoramiento y la atención en materia de reproducción y de enfermedades de transmisión sexual.

Por lo tanto, el enfoque de la “salud reproductiva” constituye una convergencia de opiniones, la cual había sido impulsada por la iniciativa de una maternidad sin riesgos para la salud, además de la pertinencia de replantear la base ética de los programas de población, poniendo mayor atención en la salud de las mujeres y garantizando el ejercicio de sus derechos reproductivos.

Tres son los principios básicos que orientan la definición de la salud reproductiva:

- 1) Respetar la libertad de elección, es decir, que cada persona decida de manera libre, responsable e informada sobre si quiere o no, el número, espaciamiento y calendario de los nacimientos.
- 2) Aceptar los vínculos con la sexualidad, lo cual se observa en el reconocimiento de la importancia que tiene para las personas una vida sexual satisfactoria y segura.
- 3) Incorporar el contexto cultural y socioeconómico, el cual no se puede dissociar de la salud reproductiva, ya que hace referencia a los papeles sociales y familiares de hombres y mujeres, así como al acceso a la información, la educación y los servicios de salud.

Este enfoque ha resultado en importantes aportaciones ya que ha integrado distintos elementos de la sexualidad, la salud y la reproducción que antes parecían dispersos. Así, autores como Salles y Tuirán (2001), incluyen conceptos como derechos reproductivos, planificación familiar, relaciones de género y sexualidad

adolescente. Estos autores apuestan por un concepto más amplio al incorporar la sexualidad como una construcción social; la reproducción humana, como un hecho biológico que forma parte de procesos más amplios de reproducción social y cultural; la sexualidad y la reproducción humanas inmersas en estructuras y redes de relaciones sociales, entre las que se perfilan, por ejemplo, las asimetrías de clase y género; y la distribución de los recursos y las modalidades de ejercicio de poder, vinculadas a las prácticas reproductivas y sexuales de los individuos y de sus grupos de pertenencia (Salles y Tuirán, 2001).

Sin duda, en la población indígena existe un entrecruzamiento entre la etnicidad, la pobreza, las relaciones de género y los vínculos entre el sistema de salud occidental y el tradicional, que producen situaciones que representan cierto conflicto, debido a que las relaciones de género tienen un papel predominante, pero no solo en términos del ejercicio de poder del hombre sobre la mujer, sino también como un contexto cultural que mantiene inmersas a las mujeres indígenas en estas relaciones que difícilmente puede modificarse (Freyermuth en Szasz, 2003:13).

Ahora bien, México es un país en el que las condiciones de vida son desiguales; los altos niveles de pobreza, los rezagos en materia de educación, alimentación, en el reconocimiento de los derechos sociales, prevención y atención a la salud, tienen una relación directa con la salud sexual y reproductiva, ya sea en términos del estado de salud que mantenga la población, en el ejercicio de la sexualidad, o bien, de las prácticas reproductivas (Rodríguez, 2009).

Quienes aparecen en el tramo más bajo de esta jerarquía social son las mujeres indígenas. En los pueblos indígenas de México prevalece una visión práctica de la primera unión conyugal. De acuerdo con la literatura, el matrimonio se presenta con mayor frecuencia a edades tempranas, así este ritual se vuelve la única opción para las mujeres que viven en realidades precarias y marginadas; sin opciones educativas y laborales. Las uniones se establecen mayoritariamente por una fuga consentida de los novios, como rito que formaliza la decisión de la pareja, pero a veces es precedido por relaciones sexuales o por un embarazo destinado a asegurar la exclusividad sexual del varón sobre la mujer. Aun con el paso a la adultez que representa iniciar la vida conyugal, las jóvenes indígenas siguen teniendo poca autonomía y mantienen fuertes vínculos familiares y sociales (Szasz y Lerner, 2010).

De lo anterior se observa que en las relaciones de género, y en otros aspectos de la vida social, hay una marcada tendencia por idealizar lo que se considera como “cultura indígena”. Ésta, es frecuentemente contrapuesta a una “cultura occidental” igualmente estereotipada, lo que limita tanto dimensionar las dificultades en la vida cotidiana, como profundizar en lo privado como un lugar que históricamente se ha delegado a las mujeres.

b. Derechos humanos y la población indígena de México.

Los fundamentos de la política demográfica de México se encuentran en un cuerpo jurídico legal que data de 1936 y 1974, mismo que interviene en el volumen, estructura, dinámica y distribución de la población en el territorio nacional, el cual considera el nivel de desarrollo social y económico en el país. A partir de este marco, las políticas demográficas se centraron en el aumento de la población en la década de los treinta, mientras que a finales de los setenta, lo hicieron en la desaceleración de la tasa de crecimiento poblacional (Mojarro, 2009; Sánchez, 2003). A partir de la ley de 1974, surgió el Programa Nacional de Planificación Familiar cuyo propósito central era la disminución de la fecundidad (Palma, 2004). En consecuencia de este

programa, los niveles de fecundidad de las mujeres, pasaron de 7 hijos en promedio por mujer en la segunda mitad de la década de los sesentas, a 2.39 en el año 2009. En el 2010, los niveles de fecundidad se estiman en 2.38 hijos en promedio (Palma, 2012; (Menkes, 2003)).

La existencia de estas políticas que busca acelera o desacelera el tamaño de la población plantea retos para el respeto de los derechos de los ciudadanos y particularmente de las ciudadanas. Las metas demográficas definidas por las políticas, por naturaleza, no pueden tomar en cuenta la voluntad de cada ciudadano y cada ciudadana en particular, ni siquiera de las parejas, ya que querer tener hijos o no, el número espaciado y calendario varía de una persona a otra. Además, por el hecho de que los anticonceptivos están concebidos casi únicamente para las mujeres, ellas son las cuyo el cuerpo sirve directamente al cumplimiento de las metas demográficas. En este sentido, los programas de planificación familiar en tanto que forman parte de la política demográfica son cuestionables respecto a si respetan los derechos reproductivos de los ciudadanos y ciudadanas; también es cuestionable si estos programas abordan la salud reproductiva integralmente o si se concentran únicamente en la acelerar o desacelerar el ritmo de crecimiento de la población (Correa y Petchesky, 1993).

En el caso específico de los y las indígenas, la política demográfica buscaba desaparecer al indio integrándolo a la sociedad, y reducir los niveles de fecundidad de las mujeres, indígenas y no indígenas. Así este proceso tuvo implicaciones desfavorables en la población indígena (Vázquez, 2011).

Esta situación adquiere relevancia social debido a la invisibilización de los derechos humanos de los y las indígenas, ya que son vistos como parte de una población homogénea, sin reconocer sus particularidades dentro de lo colectivo, o bien, su posición como mexicanos sujetos de derecho, lo cual, se refleja en la desarticulación entre la Ley General de Población y el artículo 2º de la Constitución mexicana, el cual establece que la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. En palabras de Navarrete (2004) “Ni los mestizos ni los indígenas constituían grupos únicos y homogéneos [...] las sociedades indígenas que viven en México ha [sic] sido siempre muchas y muy distintas entre sí” (Navarrete, citado en Velasco, 2001:144). La heterogeneidad de la población mexicana representa una auténtica riqueza cultural, sin embargo, también se transforma en una repetición de carencias y vulnerabilidad persistentes de manera estructural en las distintas poblaciones indígenas.

La heterogeneidad de los pueblos originarios y de su reconocimiento como sujetos de derecho en la Ley General de Población, podría surgir como una acción afirmativa para garantizar el ejercicio del derecho de decidir sus propias prioridades en lo relacionado con los fenómenos que afectan a su población en cuanto a su volumen, estructura, dinámica (fecundidad) y distribución en el territorio nacional con base en su propio sistema de valores, creencias e instituciones.

2. Planteamiento del problema de investigación.

En México, existen evidencias sobre la reducción de la fecundidad de las mujeres indígenas junto con la disminución de los niveles de mortalidad infantil, hasta ser considerados como bajos. Vázquez (2010) explica que “es muy probable que el paso de altos niveles de fecundidad a otros más bajos en las mujeres indígenas se deba a un cambio de régimen de fecundidad natural a uno de fecundidad controlada. En este caso, la población indígena estaría iniciando la segunda etapa de la transición demográfica -niveles bajos y

sostenidos de la fecundidad- con treinta años de retraso respecto al país en su conjunto” (Vázquez, 2010: 131).

Se plantea el embarazo en adolescentes indígenas como una situación de orden sociodemográfico, que debe ser enfrentada y atendida a través de diferentes intervenciones públicas y privadas debido a que su ocurrencia representa, por un lado, problemas específicos vinculados al acceso, tanto a información sobre la sexualidad y los métodos anticonceptivos como a servicios de salud, y por otro, la consideración de los aspectos culturales ligados al proceso de transición hacia la vida adulta en las poblaciones indígenas.

En esta investigación, la problemática sobre el embarazo en las adolescentes indígenas, se convierte en problema de investigación debido a que su ocurrencia en el contexto mexicano es considerado como un evento que da cuenta de las condiciones de vida de estas mujeres en una cuádruple situación de desventaja social: ser adolescentes, mujeres, vivir en comunidades rurales y ser indígenas. La desigualdad y la vulnerabilidad son las que orientan los destinos de las adolescentes a través complejos sistemas sociales en los que ellas pueden tener un limitado margen de acción sociedades (Mora y Oliveira 2009; Stern, 2007, 2004 y 2003; Menkes y Suárez, 2003; Welti, 2000; González, 2000). Debido a esto, se apunta específicamente a la diferenciación por condición indígena, a través de métodos que se aproximan a la estimación del efecto entre variables, y que generalmente no son utilizados para dar cuenta de esta problemática. Por ello, se espera que el binomio desigualdad social y salud reproductiva, junto con el análisis de supervivencia, contribuyan a dimensionar esta problemática en el contexto rural indígena de México.

3. Aproximación teórica.

Este marco teórico se construye para describir la problemática en torno al embarazo ocurrido durante la adolescencia en mujeres indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca. El argumento central. Los marcos analíticos clásicos como la transición demográfica y los determinantes próximos de la fecundidad, propuestos por la demografía y la sociología, no consideran la heterogeneidad de la población mexicana, es decir, asumen que tanto la población indígena como la que no lo es tienen los mismos comportamientos reproductivos, y no toman del todo en cuenta las condiciones sociales en las que los individuos se desenvuelven, por lo que se sigue un marco teórico que vincula la salud sexual y reproductiva y la desigualdad social.

Por ello, esta investigación se presenta siguiendo el paradigma socio-constructivista y tiene como premisa que las adolescentes forman parte del mundo social con el que interactúan observando y participando con otros sujetos, en contextos y situaciones determinados por la interacción entre el espacio y el tiempo, por lo que construyen su sexualidad y sus prácticas reproductivas subjetiva e intersubjetivamente.

4. Aspectos metodológicos.

En esta investigación se utiliza la información de la *Encuesta de Salud Reproductiva en Adolescentes en Áreas Rurales de Oaxaca, 2004-2008*, elaborada por la organización “Investigación en Salud y Demografía, S.C.” (INSAD), la cual contó con el apoyo del Programa de Población y Salud Reproductiva de la Fundación MacArthur en México, y El Colegio de la Frontera Norte.

El diseño de esta encuesta es *quasi-experimental*, por lo que la intervención no fue de forma aleatoria y los investigadores controlaron la exposición incluyendo sólo a adolescentes de entre 12 y 19 años. Se hace énfasis en que no se aplicaron procedimientos de muestreo dentro de las comunidades, lo que significa que

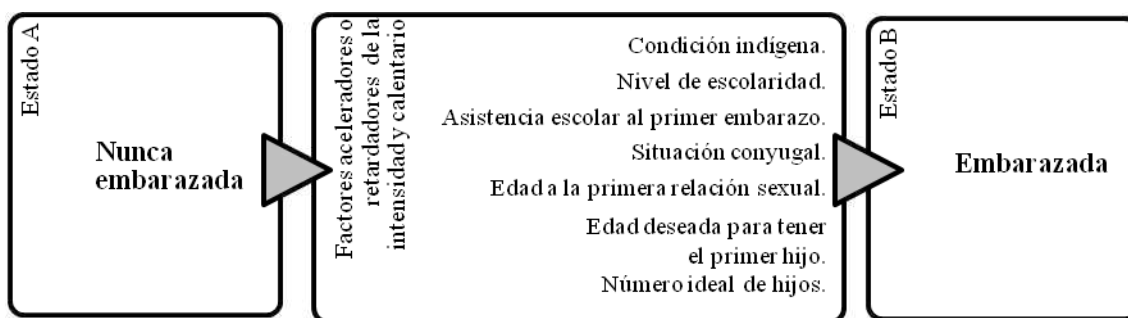
la encuesta fue aplicada de manera censal, ya que se aplicó a todas las adolescentes identificadas como elegibles en 2004 (INSAD, 2010).

La primera medición se realizó en 2004, año considerado como línea base. En ella, 4,036 adolescentes completaron el cuestionario, por lo que se perdieron 348 observaciones debido a una respuesta incompleta, lo que representa 7.9 por ciento. Consecutivamente se realizaron seguimientos a las mismas adolescentes durante 2005, 2007 y 2008. El problema de atrición en los seguimientos se debió principalmente a la emigración. En 2005 se contaron a 3,467 adolescentes (con una tasa de no respuesta de 14 por ciento), mientras que para los años 2007 y 2008 se redujeron a 3,397 y 2,931 adolescentes, con tasas de no respuesta de 21 y 25 por ciento, respectivamente (INSAD, 2010). Lo que significa que al final del estudio se conservó 73 por ciento de la población contabilizada en la línea base.

En el estudio se entrevistó a mujeres adolescentes residentes de 54 comunidades rurales, es decir, aquellas entre 500 y 2,500 habitantes. La intervención se realizó en 27 comunidades, mientras que las otras 27 sirvieron como controles a fin de realizar la comparación. El criterio de selección para determinar la adolescencia fue que las mujeres sujeto de estudio tuvieran entre 12 y 19 años al momento de la entrevista en el año basal, sin embargo, se hace énfasis en que no se aplicaron procedimientos de muestreo dentro de las comunidades, lo que se significa que la encuesta fue aplicada a manera de censo, ya que se aplicó a todas las adolescentes identificadas como elegibles (INSAD, 2010).

El interés por utilizar el análisis de supervivencia radica en explicar la variable dependiente dicotómica “embarazo” (codificada para el análisis estadístico como 1 si se presentó el evento, y 0 en caso contrario) en función del tiempo que transcurre entre el estado “no embarazo”, que representa el inicio de la exposición al riesgo de las adolescentes en el estudio, y el estado “embarazo”, al que también se le llamará *falla* (gráfico 2).

Gráfico 2. Esquema explicativo de la transición del estado “nunca embarazada” al estado “embarazada” de las adolescentes indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca, entre 2004 y 2008.



Fuente: Elaboración propia con información de la Encuesta de Salud Reproductiva en Adolescentes 2004-2008, en Áreas Rurales de Oaxaca, INSAD.

El análisis estadístico abarca las siguientes etapas. Primero, se realizará un análisis descriptivo, en tanto que éste constituye una primera caracterización del evento y de la población objeto de estudio. En seguida, se realizará una diferenciación entre las funciones de supervivencia de adolescentes indígenas y no indígenas. En referencia a lo anterior, se considera que la técnica actuarial de *tabla de vida* y *el método de Kaplan-Meier*, para calcular las funciones de supervivencia y *hazard*, son las correctas para solucionar los problemas que se presentaron debido al truncamiento por migración. Además, que permite incluir a todas las adolescentes expuestas al riesgo presentar un embarazo, por lo que se aprovecha la información disponible.

Cabe mencionar dos limitaciones de los datos en el uso de esta herramienta en esta investigación. En un principio se planteó su utilización para obtener las edades medianas en las que ocurren los eventos que conforman el inicio de la vida sexual y reproductiva las adolescentes. Sin embargo, debido a que menos del cincuenta por ciento de las adolescentes experimentaron el evento, no fue posible determinar la edad mediana en la que se presenta el primer embarazo. La segunda limitación es que esta técnica no facilita la realización de pruebas de hipótesis en torno a la significación estadística de las diferencias por condición indígena.

Una vez diferenciado el embarazo en las adolescentes según condición indígena, se indaga sobre el efecto que tiene la condición indígena sobre la incidencia del embarazo ocurrido en la adolescencia. Además, se evalúa el impacto durante el tiempo de supervivencia de las covariables sociodemográficas: situación conyugal, edad a la primera relación sexual, nivel de escolaridad y asistencia escolar; mientras que las variables socioculturales que se analizan son: edad deseada para tener el primer hijo y el número ideal de hijos, esto, a través de *modelos de regresión de Cox*, por lo que se comprobó el supuesto de proporcionalidad de los riesgos de las poblaciones indígena y no indígena, así como de las variables aceleradoras o retardadoras del embarazo entre las adolescentes de los Valles Centrales, tanto individual como globalmente, a través de métodos gráficos y numéricos como la estimación de los residuos de *Schoenfeld*.

Dado que se utiliza una encuesta longitudinal prospectiva, se establece como ventana de observación de la ocurrencia de la falla en las adolescentes al tiempo comprendido entre los años 2004 y 2008. En este caso, las adolescentes encuestadas que al término de este periodo no presentaron la falla se encuentran censuradas a la derecha, debido a que éstas fueron entrevistadas durante su tránsito por la adolescencia, lo que afecta los resultados durante el análisis por el desconocimiento del tiempo exacto de supervivencia al evento después de la medición.

5. Análisis estadístico del embarazo ocurrido en las adolescentes indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca, 2004-2008.

Este apartado tiene como objetivo describir en número relativos las características sociodemográficas y socioculturales con el objetivo de considerar la distribución porcentual de las adolescentes antes de iniciar el análisis de supervivencia que se realizará más adelante.

En términos generales, en el cuadro 1 se observa que la mayor proporción de adolescentes cuenta con primaria completa o secundaria incompleta. Sin embargo, es interesante ver que las adolescentes indígenas son quienes se encuentran en una mayor proporción en este nivel educativo 58.3 y 51.2 por ciento, respectivamente), aunque son las no indígenas quienes alcanzan niveles de escolaridad de prepa y más mayores en relación con las indígenas (5.2 y 2.2 por ciento, respectivamente).

La asistencia escolar presenta indicadores importantes de la situación educativa de esta región. Se resalta que más del 80 por ciento de las adolescentes indígenas y no indígenas, no asistían a la escuela, es decir, la deserción escolar es un evento que antecede a primer embarazo, por lo que este evento no es un determinante de que las adolescentes abandonen sus estudios como se mencionó en la revisión de la literatura.

La situación conyugal de las adolescentes al momento del primer embarazo muestra que las adolescentes no indígenas se unen en una mayor proporción en relación con las adolescentes indígenas, sin embargo, la diferencia porcentual es de apenas .8 unidades porcentuales. Este indicador no proporciona elementos suficientes para determinar si el embarazo conlleva a una entrada a la unión conyugal o si las adolescentes llevan su embarazo como no unidas.

Diversos estudios han vinculado la edad a la primera relación sexual con los niveles de fecundidad y con el embarazo ocurrido en la adolescencia. Por ello, se estimó la mediana a la que el 50 por ciento de la población adolescente tuvo este evento, la cual es de 17 años tanto para las no indígenas como para aquellas que lo son.

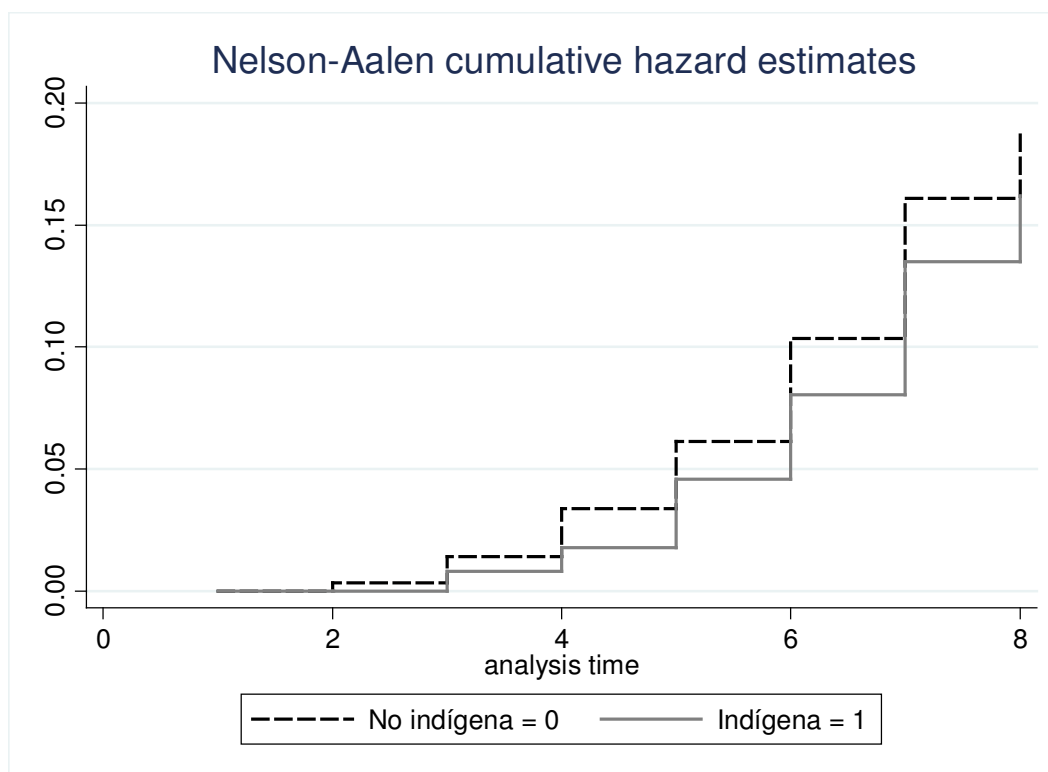
Por otra parte, en este estudio se ha dado un tratamiento especial a los factores socioculturales ya que en la fuente de datos se cuenta con información que permite realizar una aproximación de los ideales individuales de las adolescentes de los Valles Centrales de Oaxaca.

Dos son las variables que se exploran en este estudio como aproximaciones socioculturales. En primer lugar, la edad deseada para tener el primer hijo indica que existe un interés por postergar el ser madres entre las adolescentes no indígenas respecto a las indígenas (23 y 22 años, respectivamente). En segundo, al explorar el número ideal de hijos que reportaron las adolescentes se observa que ambas poblaciones prefieren tener 2 hijos, por lo que no se esperan diferencias estadísticamente significativas en los modelos de regresión.

a. Funciones de *hazard* y de supervivencia, según condición indígena.

Como se puede observar en el gráfico 3 la función *hazard* indica que existe un mayor riesgo de tener un embarazo entre la población identificada como no indígena, lo cual contradice la hipótesis que se planteó en un principio sobre un mayor riesgo entre las adolescentes indígenas.

Gráfico. 3 Función hazard acumulada de embarazo en las adolescentes de los Valles Centrales, según condición indígena, 2004-2008.

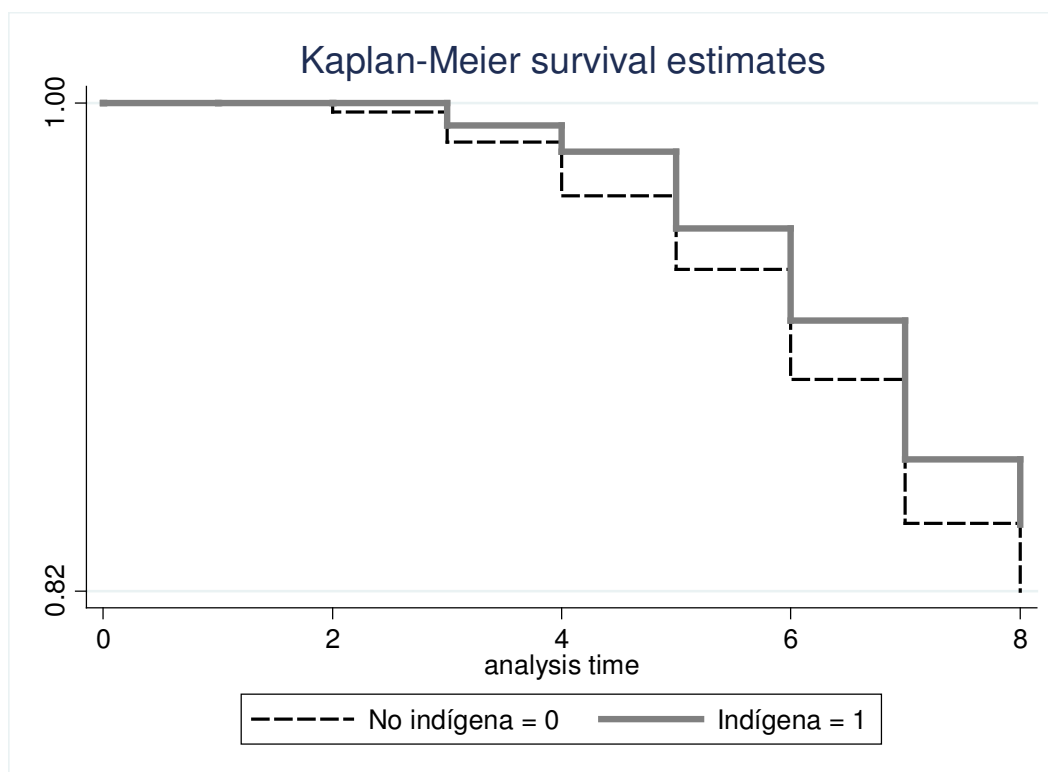


Fuente: Elaboración propia con información de la Encuesta de Salud Reproductiva en Adolescentes 2004-2008, en Áreas Rurales de Oaxaca, INSAD.

En el gráfico 4, las curvas de la función de supervivencia del evento tener un embarazo a la edad (t) de las poblaciones indígena y no indígenas confirman que existen diferencias en los comportamientos según esta condición de la población.

En conjunto, se observa que las adolescentes no indígenas tienen el primer embarazo antes que las adolescentes indígenas, es decir, que la población identificada como indígena tiene un comportamiento menos tradicional que el que se esperaba teóricamente.

Gráfico. 4 Función de supervivencia de embarazo en las adolescentes de los Valles Centrales, según condición indígena, 2004-2008.



Fuente: Elaboración propia con información de la Encuesta de Salud Reproductiva en Adolescentes 2004-2008, en Áreas Rurales de Oaxaca, INSAD.

b. Factores sociodemográficos y socioculturales que inciden en el primer embarazo de las adolescentes indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca, 2004-2008.

Las curvas de la función de supervivencia $S(t)$ y *hazard* mostradas en el apartado anterior confirman las diferencias en los comportamientos sexuales y reproductivos entre las adolescentes indígenas y las no indígenas. En el caso particular del embarazo ocurrido entre adolescentes, se observa que entre las indígenas de los Valles Centrales se presenta en menor proporción y más tarde que entre las no indígenas.

Si bien la información anterior es útil para describir las tendencias generales, también es cierto que posee dos inconvenientes: el primero es que sólo se trata del análisis de una variable a la vez (condición indígena) y los efectos observados pueden en realidad ser originados a la correlación con otras variables explicativas. En segundo lugar, el análisis anterior no permite establecer cuáles son los factores sociodemográficos y socioculturales que explican las diferencias encontradas entre los comportamientos reproductivos de las indígenas y las no indígenas.

Debido a lo anterior, se utiliza una técnica que permite subsanar ésta problemática; el uso de modelos de *riesgos proporcionales de Cox* a fin de evaluar los efectos de la condición indígena, situación conyugal, nivel de escolaridad, asistencia escolar al momento del primer embarazo, edad a la primera relación sexual, así como la edad deseada a la primera relación sexual y el número ideal de hijos como proxis socioculturales, en

los riesgos relativos de experimentar el embarazo durante la adolescencia en las adolescentes indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca.

En el cuadro 5, los riesgos relativos de tener un embarazo para las adolescentes de 12 a 19 años confirman los resultados observados en las curvas de supervivencia $S(t)$ Kaplan-Meier. En el lado derecho se presentan cuatro modelos estadísticos cuyo orden responde a criterios teóricos y al ajuste estimado por los métodos *log likelihood* y *Bayesian Identification Criteria (BIC)*. En cada uno se presentan los coeficientes resultado de sustraer los riesgos relativos a la probabilidad 1, esto con el objetivo de facilitar su interpretación. Además, se presentan los valores de significancia con un nivel de confianza de 90, 95 y 99 por ciento.

Cuadro 5. Riesgos relativos de embarazo de las adolescentes de los Valles Centrales. Población femenina de 12 a 19 años (N=4,003), año

<i>Factores retardadores o aceleradores</i>	<i>Modelo 1</i>	<i>Modelo 2</i>	<i>Modelo 3</i>	<i>Modelo 4</i>
<i>Factores sociodemográficos</i>				
Condición indígena				
No indígena (ref.)				
Indígena	.239 ***	1.037	.269 ***	1.152
Situación conyugal				
No unidas (ref.)				
Unidas		1.603 *		1.239
Edad a la primera relación sexual		.311 ***		.350 ***
Nivel de escolaridad				
Primaria incompleta (ref.)				
Primaria completa o secundaria incompleta		1.903 **		2.411 ***
Secundaria completa o prepa incompleta		1.632 *		2.274 **
Preparatoria y más		1.243		1.81
Asistencia escolar				
No asistía al primer embarazo (ref.)				
Asistía al primer embarazo		1.534 **		1.71 **
<i>Factores socioculturales</i>				
Edad deseada al primer hijo (continua)			.253 ***	.134 ***
Número ideal de hijos			.100 **	1.04
Log-likelihood	-5955.54	-689.10	-5516.09	-675.06
BIC	11919.38	1414.35	11056.95	1396.56

2004.

*Nivel de confianza 90% **Nivel de confianza 95%, ***Nivel de confianza 99%

Fuente: Elaboración propia con información de la Encuesta de Salud Reproductiva en Adolescentes 2004-2008, en Áreas Rurales de Oaxaca, INSAD.

En el modelo 1,⁴³⁸ se presenta el modelo *baseline*, el cual incluye únicamente a las adolescentes indígenas, quienes tuvieron un riesgo relativo 23 por ciento menor de tener un embarazo respecto a las adolescentes no indígenas ($p < 0.001$). Este indicador, permite dimensionar la importancia del contexto sociocultural en el que socializan las adolescentes.

El modelo 2 incluyó, además de la condición indígena, cuatro características sociodemográficas: la situación conyugal, la edad a la primera relación sexual, el nivel de escolaridad y la asistencia escolar al momento del primer embarazo. Estas características explicaron significativamente el diferencial de las probabilidades de tener un embarazo entre adolescentes indígenas y no indígenas ($p = 0.002$). Al controlar por estos factores, el riesgo relativo de la condición indígena sobre el embarazo perdió su significancia estadística, es decir, que el ser indígena no explica este evento entre las adolescentes de la región de los Valles Centrales de Oaxaca en 2004-2008.

Por otra parte, las adolescentes indígenas unidas tienen 60 por ciento más riesgo relativo de tener un embarazo durante la adolescencia en comparación con las adolescentes no indígenas no unidas ($p < 0.10$). En relación con la edad a la primera relación sexual, por cada año de edad que se posterga el inicio de la actividad sexual el riesgo relativo de tener un embarazo decrece en 31 por ciento en promedio ($p < 0.01$). Los niveles de escolaridad primaria completa o secundaria incompleta y secundaria incompleta o prepa incompleta son estadísticamente significativos ($p < 0.05$ y $p < 0.10$, respectivamente).

Controlando por asistencia escolar al momento del primer embarazo, tener estudios de primaria y algunos de secundaria aumenta casi el doble del riesgo relativo de tener un embarazo entre las adolescentes indígenas unidas en comparación con las no indígenas que no están unidas y que sólo cuentan con algunos estudios de primaria. Contar con estudios de secundaria terminados y algunos de preparatoria acelera y aumenta el riesgo relativo de tener un embarazo en 63 por ciento en comparación con las adolescentes no indígenas no unidas con primaria incompleta. Esto puede deberse debido a la proximidad con la edad mediana (17 años) en la que se inician sexualmente.

En el modelo 3 se analiza la condición indígena controlando por factores próximos a los socioculturales. Es observable que el ser indígena tiene un peso relativo importante ($p < 0.01$) en el embarazo ya que retrasa el riesgo relativo de su ocurrencia en 27 por ciento en comparación con las adolescentes no indígenas. La edad deseada para tener un hijo es un factor explicativo de nuestro evento de interés, ya que conforme aumenta la edad en la que las adolescentes desean tener su primer hijo, el riesgo relativo de embarazo de retrasa y se reduce en 25 por ciento en comparación con las adolescentes no indígenas. Asimismo, el número ideal de hijos es un indicador estadísticamente significativo ($p < 0.05$) de la reducción y postergación del embarazo entre las adolescentes indígenas ya que reduce el riesgo relativo en 10 por ciento en comparación con las no indígenas.

Después de realizar diversas pruebas y regresiones bivariadas, se estimó el modelo 4, el cual incorpora los efectos de los factores sociodemográficos con los socioculturales. Como se mencionó con anterioridad el efecto de la condición indígena pierde significancia estadística, al igual que la situación conyugal y el número ideal de hijos, por lo que la ocurrencia del embarazo entre las adolescentes se explica por otros factores. Por ejemplo, conforme se atrase la edad de inicio de la vida sexual, el riesgo relativo de que ocurra un embarazo

⁴³⁸ Se realizó la prueba de residuos de Schoenfeld confirmando el supuesto de proporcionalidad

se reduce en 35 por ciento ($p < 0.05$). Por otra parte, una vez controlada la asistencia escolar al momento del primer embarazo, conforme aumenta el nivel de escolaridad aumenta más del doble el riesgo relativo de tener un embarazo. Este resultado parece contradecir lo expuesto teóricamente, sin embargo en el análisis descriptivo que se mostró al inicio de este apartado se mostró la alta proporción de adolescentes que no asistían a la escuela al momento de estar embarazada, por lo que el efecto que se observa en este cuadro debe analizarse con cautela.

Al incorporar los factores socioculturales el único factor que explica el embarazo entre las adolescente de los Valles Centrales es la edad deseada al primer hijo ($p < 0.01$) ya que retrasa y disminuye el riesgo relativo de tener un embarazo en 13.4 por ciento.

6. Reflexiones finales.

En la actualidad uno de los principales retos de la demografía es brindar estudios más completos que permitan comprender la dinámica poblacional de sociedades, específicas o particulares, retomando conocimientos y perspectivas teóricas de las ciencias formales, de las naturales, así como de las ciencias sociales.

La identificación del sujeto indígena es un eje que toca transversalmente este ejercicio de investigación. La identificación, en términos cuantitativos, del individuo “indígena” en las estadísticas utilizadas ocupó gran parte del esfuerzo. Asimismo, la comparación del comportamiento reproductivo indígena respecto al no indígena dentro del medio rural mexicano fue una operación metodológica a la que se recurrió reiteradamente con el objetivo de saber si existe o no un comportamiento específicamente indígena.

El hallazgo principal de este ejercicio de investigación es que las adolescentes indígenas tienen menores riesgos relativos de tener un embarazo que las adolescentes no indígenas.

Como se mencionó, tanto en el apartado contextual de los Valles Centrales de Oaxaca, la lengua indígena que en mayor proporción se habla es el Zapoteco. Hacer esta aclaración tiene como fin dimensionar que algunos textos han definido a los zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca como una población con características muy diferentes a las de los mismos zapotecos, pero de otras regiones de los Valles. Los zapotecos no constituyen un grupo cultural homogéneo; la etnografía los agrupa en cuatro ramas: zapotecos de los Valles Centrales, del istmo de Tehuantepec, de la Sierra Norte o Juárez y zapotecos del Sur. Al interior de cada una existen, a su vez diferencias culturales, históricas y lingüísticas específicas (CDI, 2008). Esto permite dimensionar la importancia de complementar los resultados propuestos con estudios de tipo cualitativo con el objetivo de profundizar en la descripción del tipo de prácticas de socialización, la conformación de las familias y su estructura organizacional, sus ideales reproductivos, así como sus aspiraciones profesionales y personales, a través de la voz de las adolescentes indígenas.

Como se observó, las adolescentes no indígenas fueron quienes se embarazan más temprano, lo que difiere de la hipótesis central que se mantuvo desde el inicio de la investigación. Esto tiene como explicación que el grupo de los zapotecos de los Valles Centrales tienen características muy diferentes al resto de la población zapoteca de Oaxaca lo que refleja la heterogeneidad cultural del pueblo zapoteco. Vázquez en 2010, encontró que las tasas globales de fecundidad para el periodo 1995-1999 de las mujeres bilingües rurales zapotecas muestran niveles de fecundidad notablemente distintos entre las diferentes regiones de Oaxaca. En la Sierra Sur la tasa es de 5.2 hijos en promedio, 4.1 hijos en la Sierra Norte, 3.3 hijos en el Istmo y 3.1 hijos

en los Valles Centrales, lo que afirma que las mujeres rurales zapotecas de los Valles Centrales, según el mismo autor, se encuentran en una etapa inicial del descenso de la fecundidad y del paso a una fecundidad dirigida. Asimismo, en investigaciones futuras podría estudiarse la fecundidad de otros pueblos indígenas que contribuyan a identificar las características con las que la que las poblaciones indígenas están llevando a cabo la transición demográfica.

Debido a esto, es preciso que se amplíen los estudios encaminados a aportar y divulgar el conocimiento científico respecto a las condiciones de vida de las mujeres indígenas zapotecas con el fin de tener una mejor comprensión de sus características sociodemográficas al momento de planear acciones y programas, públicos o privados, enfocados a este sector integrante de la población de México, primordialmente en reforzar su permanencia escolar y aportar los medios necesarios para que se incremente su nivel de escolaridad.

Como mencionan Rivera, Figueroa y Cervantes (1989) “ni la sexualidad puede reducirse al coito, ni la práctica anticonceptiva puede concebirse únicamente como la acción que evita un embarazo. Tanto un concepto como otro se encuentran nutridos de una gran cantidad de componentes sociales y culturales, que se interponen o que se convierten en mediaciones entre los dos fenómenos” (Rivera, Figueroa y Cervantes, 1989). Dado que la población indígena tiene creencias socioculturales muy arraigadas y por lo general vive en condiciones de escasez y vulnerabilidad, el uso de algún tipo de métodos anticonceptivos para evitar un embarazo durante la adolescencia, no está mediado únicamente por un acceso pleno, sino a su sistema de creencias y valores sobre la reproducción, lo cual debe considerarse dentro de las estrategias de atención a esta población, a fin de evitar que se vulnere su derecho a controlar y decidir libremente sobre su fecundidad.

El control de la fecundidad tiene el potencial de ser uno de los medio por los cuales las jóvenes indígenas ejerzan la posibilidad de planear proyectos de vida acordes a sus necesidades individuales, de pareja y de familia. En este sentido, se considera importante indagar sobre la construcción de estas relaciones y sobre su significado que de ellas tienen las jóvenes indígenas, a fin de diseñar estrategias de atención en salud sexual y reproductiva acordes a sus propios sistemas de creencias y valores que faciliten el acceso informado a los métodos anticonceptivos que no sean definitivos, como la obstrucción tubaria bilateral, facilitando el ejercicio del derecho de decidir si quiere o no tener hijos, el número, el espaciamiento y el calendario.

Por otra parte, parece importante buscar la forma de garantizar una disponibilidad de mejor información entre las jóvenes, la cual sea desagregada por grupo étnico, por lengua y por región geográfica. Esto, significa que debemos mejorar el desarrollo de instrumentos para capturar esta información que identifique las características de la población, e incluir los instrumentos en aquellos espacios de salud, es decir, en los servicios de salud (en los registros vitales, formatos) de lo contrario las particularidades de la población indígena se pueden homogeneizar con las de la no indígena, y ya se ha demostrado que los contextos socioculturales son diferentes. Así, se podrá mejorar las estrategias de captura de información.

Además, es necesario atender con un enfoque intercultural la demanda de servicios de atención en salud. Interculturalidad en atención en salud significa tener un proceso de conocimiento mutuo que propicie la comunicación y el entendimiento mutuo sobre la base de horizontalidad. Es decir, los modelos de estrategias de salud están formados bajo una cosmovisión de la salud y de enfermedad, pero no consideran la posibilidad de que ellos tengan otros medios de atención de su salud sexual y reproductiva, por ello es

importante considerar su propia medicina tradicional en el proceso de planeación y no creer que se está respondiendo a sus necesidades, por ello es importante problematizar la interculturalidad como proceso y cómo se traduce en acción concreta.

Finalmente, es importante mencionar que durante este ejercicio de investigación se han presentado diferentes inquietudes sobre el inicio de la vida sexual y reproductiva de las adolescentes indígenas rurales, por lo que se espera vincular los resultados obtenidos con estudios que contribuyan a entender aspectos culturales sobre los ritos de transición a la vida adulta específicamente de la población zapoteca de los Valles Centrales.

7. Referencias consultadas.

- Ávila, José Luis, Carlos Fuentes, Rodolfo Tuirán (2001), *Índices de marginación, 2000*. México, CONAPO, p126.
- Acevedo, María e Iván Restrepo (1991), *Los Valles Centrales de Oaxaca*. Centro de Ecodesarrollo, Gobierno de Oaxaca.
- Atkin, Lucille C., Noemí Ehrenfeld y Susan Pick de Weiss (1998), “Sexualidad y fecundidad adolescente”, en Ana Langer y Kathryn Tolbert (eds.), *Mujer: sexualidad y salud reproductiva en México*. The Population Council – Edamex, pp. 39-84.
- Beltrán, Fernando, y Celia Benet (2001), “Atención a la salud sexual y reproductiva de los adolescentes: Un paso para el bienestar futuro”, en Claudio Stern y Elizabeth García (coords.), *Sexualidad y salud reproductiva de adolescentes y jóvenes de México. Aportaciones para la investigación y la acción*. El Colegio de México, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad.
- Bongaarts, John (1978), “A Framework for Analyzing the Proximate Determinants of Fertility”, *Population and Development Review*, vol. 4, issue 1, Mar. pp. 105-132.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Cuestiones de Sociología*, Núm. 166 de Fundamentos, Ediciones Istmo.
- Buvinic, Mayra, et al. (1998), “La suerte de las madres adolescentes y sus hijos: la transmisión de la pobreza en Santiago de Chile”, en Beatriz Schmukler (coord.), *Familias y relaciones de género en transformación. Cambios trascendentales en América Latina y el Caribe*, México, Edamex – The Population Council.
- Camarena, Rosa y Susana Lerner (2008), “Necesidades insatisfechas en salud reproductiva: mitos y realidades en el México rural”, en Susana Lerner e Ivonne Szasz (coords.), *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*. Tomo I, El Colegio de México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2008). Región Sur. Tomo 1. Oaxaca, en *Condiciones Socioeconómicas y Demográficas de la Población Indígena*, México, CDI y PNUD.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2010), *La situación demográfica de México 2010*.
- (CONAPO, 2009), *Principales indicadores de Salud Reproductiva*, ENADID.
- (CONAPO, 2008), *Programa Nacional de Población 2008-2012*, Secretaría de Gobernación.
- (CONAPO, 2006), *Índices de Marginación, 2005*.
- Cosío Zavala, María (1999), “Les deux modèles de transitions démographiques en Amérique Latine et les inégalités sociales: les malthusianisme de pauvreté. Barcelona, Paper de demografía.
- Delaunay, D., 2003, Identidades demográficas del poblamiento y de los pueblos indígenas. Un análisis contextual, en F. Lartigue, y A. Quesnel, eds., *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*: México, CIESAS, IRD, Miguel Ángel Porrúa, pp. 209-248.

- Dávila, Oscar (2004), "Adolescencia y juventud: de las nociones a los abordajes", en *Última década*, diciembre, núm. 21. Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, Chile, pp. 83-104.
- Davis, K. y J. Blake (1956), "La estructura social y la fecundidad. Un sistema analítico", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. IV, núm. 3.
- Durkheim, Emile (1915), *Elementary Forms of the Religious Life*. Traducción del francés al inglés de Joseph Ward Swain, London, George Allen & Unwin LTD, pp. 38.
- Echarri, Carlos (2004), "Estratificación socioeconómica y salud materno infantil en México". Papeles de población, enero-marzo, núm. 039, Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México, pp. 95-128.
- Escobedo, Ernesto, et al. (1995), "Embarazo en adolescentes: Seguimiento de sus hijos durante el primer año de vida", *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, vol. 5, núm. 7, pp. 14-19.
- Figuerola, Juan Guillermo y Claudio Stern (2001), "Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva: políticas públicas, marcos normativos y actores sociales, México", CEDUU, El Colegio de México.
- Fondo de Población de Naciones Unidas (1997), "Estado de la Población Mundial. El derecho de optar: Derechos de procreación y salud de la reproducción". Nueva York.
- Freedman, Roland (1967), *Factores Sociológicos de la Fecundidad*, México, El Colegio de México/Centro Latinoamericano de Demografía.
- González, Carlos, et al. (2005), "Perfil del comportamiento sexual en adolescentes mexicanos de 12 a 19 años de edad. Resultados de la ENSA, 2000". *Salud Pública de México*, mayo-junio, vol. 47, núm. 003, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, México, pp. 209-218.
- González, Humberto, (2000), "Aspectos teóricos para el estudio sociodemográfico del embarazo adolescente", en *Revista Frontera Norte*, enero-junio, vol. 12, núm. 23. El Colegio de la Frontera Norte.
- González, Jesús Eduardo (1998), *Características demográficas y socioeconómicas del embarazo adolescente en México*, tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte.
- González de Dios, J y Balaguer Santamaría (2007), "Revisión sistemática y metanálisis (I): conceptos básicos". *Fundamentos de medicina basada en la evidencia*. Editorial EvidPediatr.
- Gujarati, Damodar y Dawn Porter (2010), *Econometría*, quinta edición, México, Mc Graw Hill.
- Haro, Jesús (2008), "Etnicidad y salud. Estado del arte y referentes del noreste de México", *Sonora, México. Región y Sociedad*, vol. XX, número especial 2, El Colegio de Sonora.
- Hernández, Esmeralda (2000), "Los problemas y planteamientos sobre la captación de los indígenas en México", *Todos contamos: Los grupos étnicos en los Censos. I Encuentro Internacional*, Cartagena de Indias, p. 28.
- Hernández, Mauricio (2009), *Epidemiología. Diseño y análisis de estudios*. México, Médica Panamericana-Instituto Nacional de Salud Pública.
- Hicks, W. Whitney (1974), "Economic development and fertility change in Mexico, 1950-1970", *Demography*, agosto, vol. 11, núm. 3.
- Holian, John (1980), *Patterns of fertility determinants in Mexico, 1970*, tesis de doctorado, Bowling Green State University.
- Instituto Nacional de las mujeres (INMUJERES, 2009), *Boletín Estadístico: Fecundidad y preferencias reproductivas en las mujeres indígenas mexicanas*. Consultado en: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101103.pdf

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información (2010), Principales resultados del Censo de Población y Vivienda de 2010.
- (INEGI, 1997), Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, México.
- Investigación en Salud y Demografía, S.C., (INSAD, 2010), “Research to generate statistical information on the reproductive and sexual health of adolescents in rural communities in Oaxaca. Final report”. México.
- Issler, Juan (2001), “Embarazo en la Adolescencia”, *Revista de posgrado de la Cátedra VIA Medicina*, núm. 107, pp. 11-23.
- Kleinbaum, David (1996), *Survival Analysis. A self-learning text*. Springer, Nueva York.
- Lesthaeghe, Ron (1998), “On Theory Development: Applications to the Study of Family Formation”. *Population and Development Review*, vol. 24, núm. 1, Population Council, pp. 1-14.
- Livi-Bacci, Massimo (1993), *Introducción a la demografía*, Editorial Ariel. Barcelona, España.
- Llanes, Nathaly (2010), La maternidad adolescente y su efecto sobre la salida de la escuela entre mujeres mexicanas: replanteamientos y consideraciones, tesis de maestría en Población y Desarrollo. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México.
- Maldonado, Pedro (2005), *Demografía. Conceptos y técnicas fundamentales*. México, Instituto Tecnológico de Oaxaca-Plaza y Valdés. S.A de C.V.
- Menkes, Catherine, y Leticia Suárez (2003), “Sexualidad y embarazo adolescente en México”, *Papeles de Población*, núm. 35, pp 233-262.
- Monroy, Anameli, y Jorge Martínez Manatou (1986), I Reunión Internacional sobre Salud Sexual y Reproductiva de los adolescentes y jóvenes, Memoria, México, Academia Mexicana de Investigación en Demografía Médica – Instituto Mexicano del Seguro Social – Centro de Orientación para Adolescentes.
- Mora, Minor, y Orlandina de Oliveira (2009), “Los jóvenes en el inicio de la vida adulta: trayectorias, transiciones y subjetividades”. México, *Estudios Sociológicos*, XXVII: 79.
- Mundigo, Axel (2005), “Religión y salud reproductiva: encrucijadas y conflictos”. [Ponencia], II Reunión de investigación sobre embarazo no deseado y aborto inseguro. Desafíos de salud pública en América Latina y el Caribe, Ciudad de México.
- Organización Mundial de la Salud (OMS 1986), “La salud de los jóvenes: un desafío para la sociedad. Informe de un Grupo de Estudio de la OMS sobre la Salud, de los jóvenes y la Salud para todos en el años 2000”, Serie de informes Técnicos, núm. 609.
- Ortega, Antonio (1987), *Tablas de mortalidad*, San José, Costa Rica, CELADE.
- Ortiz, Celso (2002), “¿Existen los jóvenes rurales e indígenas?” Versión breve en artículo de la tesis de licenciatura “Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotg (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz y sus estrategias de vida”, en Araujo Monroy (coord.), *El Imaginario Social. El cuento de la pérdida*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Ordorica, Manuel, et al. (2009), “El índice de reemplazo etnolingüístico entre la población indígena de México (2003). “México en el contexto de la enseñanza de la Demografía en América Latina”, en: *Papeles de población*, N. 36. CIEAP-UAEM. Toluca, México, abril/junio, pp. 72.
- Padrón, Guillermo (2005), “Embarazo en adolescentes. Estudio sociodemográfico de 218 pacientes”. *Revista Médica del Hospital General de México*, SS. Vol. 68, núm. 1, enero-marzo, pp.13-19.

- Palma, Yolanda (2004), "Políticas de población y planificación familiar". DEMOS, México Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1994), "De la planificación familiar a la salud reproductiva: retos y obstáculos". Papeles de población, julio-octubre, núm. 005, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 68-72.
- Pressat, Roland (1967), *El Análisis Demográfico. Métodos, resultados y aplicaciones*. Traducción de Armando Joubet del texto en francés "L'analysedemographique". México, Fondo de Cultura Económica.
- Robles, Arodys (1999), "¿Transiciones paralelas o divergentes?. Las poblaciones indígenas y no indígenas en América Latina", en Kenneth Hill, José Morelos y Rebeca Wong (coords) *Las consecuencias de las transiciones demográfica y epidemiológica en América Latina*, México, El Colegio de México, pp. 81-105.
- Rodríguez, Gabriela (2009). Salud reproductiva y condiciones de vida en México.
- Szasz, Ivonne y Susana Lerner (2010), "Salud reproductiva y desigualdades en la población" en Manuel Ordorica y Brígida García (coords.) *Los grandes problemas de México*. México, D.F.: volumen I, El Colegio de México.
- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán (2001), *El discurso de la salud reproductiva: ¿un nuevo dogma?*, en Claudio Stern y Juan Guillermo Figueroa (coords.) *Sexualidad y salud reproductiva: avances y retos para la investigación*. El Colegio de México.
- Spiegelman, Mortimer (1972), *Introducción a la Demografía*. Traducción de Adalberto García Rocha del texto en inglés "Introduction to Demography". Fondo de Cultura Económica, México.
- Stern, Claudio (1997), "Embarazo en la adolescencia como problema público: una visión crítica". *Salud Pública*, núm. 39, México, pp. 137-143.
- (2003), "Significado e implicaciones del embarazo adolescente en distintos contextos socioculturales de México: reseña de un proyecto en proceso", México, *Estudios Sociológicos*, septiembre-diciembre, año/vol. XXI, núm. 003. El Colegio de México.
- (2004), "Vulnerabilidad social y embarazo adolescente en México". México, *Papeles de población*, enero-marzo, número 039. UNAM, pp. 129-158.
- (2007), "Estereotipos de género, relaciones sexuales y embarazo adolescente en las vidas de jóvenes de diferentes contextos socioculturales en México". *Estudios sociológicos*, enero-abril, años/vol. XXV, núm. 001. El Colegio de México.
- y Catherine Menkes (2008). "Embarazo adolescente y estratificación social", en Susana Lerner e Ivonne Sszasz (coords.) *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*, tomo I. El Colegio de México.
- Sánchez, Ángeles (2003), "Mujeres, Maternidad y Cambio. Prácticas reproductivas y experiencias maternas en la ciudad de México, UNAM-UAM .
- Solís, Patricio, Cecilia Gayet, y Fátima Juárez (2008), "Las transiciones a la vida sexual, a la unión y a la maternidad en México: cambios en el tiempo de estratificación social", en Susana Lerner e Ivonne Sszasz (coords.) *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*, tomo I. El Colegio de México.
- Vázquez, Germán (2012), "Dinámica Demográfica de las Poblaciones Indígenas, 1970-2010: hacia una nueva ley general de población. [Ponencia], XI Reunión de la Sociedad Mexicana de Demografía. Aguascalientes, México.
- (2010), "*Fecundidad indígena*", Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Velasco, Laura (2005), "Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes". El Colegio de la Frontera Norte, pp 69.

- (2001), “Pluralidad étnica y discriminación social”. [Ponencia], I Semana de Antropología fronteriza y del Noreste de México, Tijuana, Universidad Autónoma de Baja California, Universidad Iberoamericana y El Colegio de la Frontera Norte.
- Welti, Carlos (2005). “Inicio de la vida sexual y reproductiva”, *Papeles de Población*, julio-septiembre, número 045. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 143-176.
- (2000) “Análisis demográfico de la fecundidad adolescente en México”, *Papeles de Población*, núm. 26, pp. 43-87.
- (1997), *Demografía I. México*, Programa Latinoamericano de Actividades en Población, PROLAP, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- (1992), “La fecundidad adolescente en México”, en Humberto Muñoz (comp.), *Población y Sociedad en México*. UNAM, pp. 55-79.
- Zamora, Salvador y Ma. De Lourdes Flores (2009), “Análisis de supervivencia”, en Mauricio Hernández (comp.) *Epidemiología: diseño y análisis de estudios*. Instituto Nacional de Salud Pública-Editorial Panamericana).
- Zeidenstein, George (1989). “La fecundidad adolescente, la salud y la condición de la mujer”, en *Memoria de la Conferencia Internacional sobre Fecundidad en Adolescentes en América Latina y el Caribe*, Oaxaca. ThePopulation Council-ThePathfinderFund, pp. 22-29.
- Zúñiga, Elena, David Delgado y Beatriz Zubieta (2000), “Tendencias recientes del embarazo adolescente en México”, en *Antología del Foro Embarazo en Adolescentes: Avances y retos*. Secretaría de Gobernación-Comisión Nacional de la Mujer

Perspectivas teóricas en torno a la participación política indígena. Limitaciones y avances en los estudios políticos sobre la diversidad cultural

Jonathan Alejandro Correa Ortiz

UNAM/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

retornolibre@outlook.com

Resumen

Los problemas teóricos en torno a la conceptualización de la participación política no sólo representan una dificultad para delimitar su especificidad respecto de otras modalidades de participación, sino constituyen también un obstáculo para identificar, propiamente, su ámbito y lógica frente a procesos participativos que acontecen al margen del contorno estatal o de otras formas asociativas emergentes en el espacio político, como lo es la participación política de pueblos indígenas.

El estudio de la participación política indígena proporciona elementos analíticos para comprender la dinámica de exigencia de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, perspectivas hegemónicas (de carácter liberal), acotadas a un enfoque electoral (en tanto premisa institucional), condicionan la investigación sobre los procesos participativos en pueblos indígenas.

A partir de estas cuestiones, se propone analizar de forma interdisciplinaria los referentes discursivos, tanto teóricos como metodológicos, desde los que se han analizado y conceptualizado la participación política indígena. Se examina la participación política indígena a partir de dirimir la supuesta dicotomía entre formas comunitarias de participación de aquellas modalidades de participación que dan preeminencia al sufragio.

Esto supone una diferenciación analítica acerca de las dimensiones y objetivos, así como de la identificación de espacios y condiciones que determinan, dentro de los diversos procesos participativos y prácticas sociales, la especificidad de la participación política indígena y su entendimiento tanto como derecho político –de vertiente liberal– como práctica social –de carácter comunitario.

Participación política: modalidades, lógica y especificidad. A modo de introducción

Los problemas en torno a la conceptualización de la participación política no sólo representan una dificultad para delimitar su especificidad respecto de otras modalidades de participación. Las limitaciones conceptuales de la noción de participación política también constituyen un obstáculo para identificar propiamente su ámbito y lógica frente a procesos participativos que acontecen al margen del contorno estatal o de otras formas asociativas emergentes en el espacio político.

A partir de estos argumentos, se propone analizar los referentes discursivos, teóricos y metodológicos, desde los que se han analizado y conceptualizado, generalmente, a la participación política indígena. Esto supone una diferenciación analítica acerca de las dimensiones y objetivos, así como de la identificación de espacios y condiciones que determinan, dentro de los diversos procesos participativos y prácticas sociales, la especificidad de la participación política. En este sentido, el objetivo de precisar las características de cada una de las modalidades de la participación política proporcionará, en cierto grado, una comprensión sobre los rasgos que componen (y configuran) la participación política indígena.

En principio, resulta conveniente destacar la distinción de otras modalidades específicas de participación. Diversos autores han identificado distintas modalidades de participación política (Rodríguez, Sabucedo, Costa, 1993, pp. 17-32; Delfino, Zubieta, 2010, pp. 215-217; Ferrer, 2005, p. 221-236; López, López, 2009, pp.18-19), de manera que categorías como: *participación electoral*, *participación ciudadana*, *participación democrática*, *participación social*, *participación comunitaria* y *participación popular*, entre otras, reflejan una mayor atención y relevancia del fenómeno de la participación en las democracias liberales. No obstante, dichas modalidades a menudo se emplean sin ninguna distinción, con cierto grado de ambigüedad e incluso como sinónimos. Por ello es necesario tener precauciones tanto a nivel teórico como conceptual, así como prevenir la falta de precisión que existe entre cada una de las modalidades de participación. Sólo a partir de la distinción de dichas modalidades se logra explicar un fenómeno mucho más específico y complejo, como lo es la participación política indígena (Álvarez, 1997, pp. 25-29).

I. Participación electoral: perspectiva convencional de estudio de la cuestión indígena

La complejidad para abordar las distintas modalidades de participación política es consecuencia de la naturaleza y características inherentes a los diversos procesos participativos presentes en las sociedades contemporáneas. La composición y presencia de elementos que pueden fungir como referentes para especificar cada una de las modalidades de participación son: el ámbito concreto en que se realiza la acción; el tipo de necesidades a las que responde; el tipo de actores que intervienen; entre otros. Cada uno de estos elementos caracterizan diversos procesos participativos, en ellos “se conjuntan objetivos de orden político y social, se congregan diversos actores y se desarrollan simultáneamente en diferentes ámbitos (políticos, urbanos, institucionales, etcétera)” (Ibid., p. 29).

Desde esta perspectiva, cobra relevancia plantear las siguientes cuestiones: ¿Bajo qué lógica responde la participación política indígena? ¿Tiene preeminencia una lógica consecuente a formas comunitarias de participación y de corte colectivo, o prevalece aquella lógica que considera la participación individual, paradigmáticamente a través del sufragio? ¿Cómo conciliar ambas concepciones de participación política? ¿Vía arreglo sustancial de nociones teórico-políticas o vía procedimental a partir de criterios democráticos?

Si bien, las respuestas provisionales apuntan a un complejo horizonte del fenómeno participativo de grupos y comunidades indígenas, las primeras aproximaciones –en un inicio desde la Antropología y, posteriormente, desde la Ciencia Política– se han centrado, en todo caso, en el estudio de la participación electoral indígena (Tejera, 1994, pp. 33-36; Ibid., 1994, pp. 259-339; Ruiz, 1997, pp. 22-36; Ibid., 1997; Ibid., 2003, pp.9-27; Singer, Sirvent, 2007, pp. 27-38; Sonnleitner, 2002, pp. 273-324).

La *participación electoral* es la modalidad de participación política más profusamente abordada en los estudios de Ciencia Política;⁴³⁹ y no es para menos, pues el sufragio, en tanto arquetipo y principio de la participación electoral, hace que esta categoría sea genérica a la democracia liberal. La participación electoral, por tanto, ha ocupado un papel clave en el sistema democrático; centralidad que implica, entre otras cuestiones, el entendimiento del ejercicio del sufragio como una función constitutiva de cualquier sistema democrático-liberal.

Algunos autores han considerado, debido a su importancia y notoria relevancia, que esta modalidad de participación política constituye una área propia y diferenciada de estudio (Verba, Nie, 1972; Lipset, 1960; Dahl, 1971). Sin embargo, se coincide al igual que con otros autores (Pasquino, 1996, p. 182; Nohlen, 2004, pp.139-140), que aún con su prolífica difusión teórica y amplitud de estudio, la participación electoral debe entenderse como una modalidad propia de la participación política.⁴⁴⁰

Se entiende por participación electoral a la participación política que está íntimamente vinculada a la conducta orientada hacia el sufragio, a las actividades desarrolladas durante las campañas electorales, cuyo objetivo es llevar a cabo un proceso de elección para la constitución de un gobierno local o nacional.

De acuerdo con lo anterior, resulta fácilmente comprensible que la mayoría de los estudios respecto a la participación política indígena se desarrollen, casi exclusivamente, a partir de los procesos electorales y, por tanto, se considere la votación indígena como el principal parámetro de análisis. En efecto, el sufragio, en cierto grado, resulta ser un indicador que explica –a partir de su distribución y comparación– el comportamiento político-electoral de la población indígena dentro de la democracia.

Es importante destacar que los estudios referidos sobre la participación electoral de pueblos y comunidades indígenas habían sido exiguos y escasamente desarrollados. Los análisis sobre los procesos electorales indígenas comienzan hacia finales de los años ochentas. Con la apertura del sistema político mexicano se verificó un aumento notable de investigaciones sobre la materia. Asimismo, con levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas en el sureste de México, en enero de 1994, se potenció el número de los estudios.

Entre las temáticas estudiadas sobre la participación electoral indígena, de forma destacada se pueden mencionar: comportamiento electoral indígena, representación política indígena, redistribución electoral indígena, cultura política indígena y, recientemente, participación electoral de mujeres indígenas, vinculado al posicionamiento político relevante de la mujer indígena dentro de su comunidad.

Como ya se indicó, el estudio de los procesos electorales en regiones indígenas ha brindado un acercamiento a las dinámicas de participación política, principalmente a partir del comportamiento electoral. Cuestiones como la preferencia electoral, la identificación partidaria, la representación política, la concurrencia a los comicios, entre otros aspectos, denotan, en diversos grados y modalidades, las dinámicas electorales de la participación política en regiones indígenas.

⁴³⁹ En la literatura sobre participación política suele utilizarse “acción” y “participación” como sinónimos (en los escritos en inglés suele aparecer “behavior” y “participation”).

⁴⁴⁰ Entre algunas de las razones para argumentar dicha posición, se puede señalar que: a) la participación electoral es siempre un medio, y no un fin. En la democracia, el proceso electoral busca formar gobiernos, sin embargo la acción política no queda limitada a los comicios; b) la participación electoral, debido a su específica temporalidad es limitada. El voto es tan sólo una actividad política reducida a un período específico (elección); y c) la participación electoral, constituye una escala unidimensional de la política.

No obstante, la participación electoral resulta ser un aspecto parcial de un fenómeno mucho más amplio como lo es la participación política. Esto implica reconocer que el estudio y análisis de los procesos participativos, en tanto conjunto de prácticas político-sociales que se realizan, de manera individual o colectiva, no bastan con ser abordados desde una perspectiva delimitada al ámbito de lo electoral. Aún más, en algunas situaciones, la acción propia de la participación política –al igual que la participación política indígena– logra subvertir los instrumentos y mecanismos institucionales delineados por el Estado para influir en las decisiones del poder político.

Bajo estos términos, la lógica y objetivos de la participación electoral –como también lo son para la participación ciudadana– acentúan, indirectamente, una despolitización del espacio público al privilegiar el carácter público “visible” de la actividad estatal, al mismo tiempo que se niega la irrupción de otros actores en el espacio político. A partir de ello, se presencia una neutralización del conflicto social inherente a cualquier proceso participativo. De allí que sea importante subrayar que el fenómeno de la participación política devela, en todo caso, su inmanente existencia al margen o en los límites del contorno estatal.

El aspecto unidimensional de la participación electoral, centrado solamente en la votación, le atribuye un carácter reduccionista que poco explica acerca de las demandas particulares de los pueblos y comunidades indígenas, toda vez que las necesidades de los indígenas, la mayor de las veces, no son recuperadas por los partidos políticos, al igual que éstas no constituyen, salvo algunas excepciones, materia electoralmente rentable para los partidos políticos (sean locales o nacionales)(Tejera, 1995, p. 32).

Los estudios realizados sobre la participación electoral indígena, a partir de la identificación de distritos indígenas –aquellos distritos electorales con más del 40% de población hablante de una lengua indígena–, han brindado información para caracterizar el comportamiento electoral de los pueblos y comunidades indígenas. Entre los hallazgos más significativos se encuentran:

- a) La participación electoral en distritos y secciones indígenas registra una alta participación, incluso en algunas secciones electorales se presentan niveles más altos de participación que en secciones electorales no indígenas.
- b) En los procesos electorales indígenas es constante la compra y coacción del voto por parte de los diversos partidos políticos, pero también por parte de grupos de influencia social (caciques) dentro de la comunidad, esto ha afianzado la permanencia de estructuras corporativas que fomentan prácticas clientelares y/o el control del voto.
- c) La tendencia de votación en regiones indígenas ha dejado de favorecer a un sólo partido, en este caso al Partido Revolucionario Institucional (PRI) –históricamente hegemónico–, con lo cual se ha reflejado un pluralismo y competencia electoral entre los otros dos partidos nacionales: el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido de Acción Nacional (PAN) (Franco, Lartigue, Méndez, 2003; Singer, Sirvent, 2007, pp. 27-36; Tejera, 1995, pp. 34-38).

No obstante, esta información abre una discusión acerca de, por decir lo menos, la insuficiencia y parcialidad en torno a las estrategias del sistema electoral para atender la complejidad del fenómeno de la participación política indígena. La dinámica propia del ejercicio de la participación política indígena, su lógica y objetivos particulares, no puede comprenderse desde una perspectiva acotada al ámbito electoral.

En la segunda mitad del siglo XX, la emergencia de movilizaciones indígenas ha formulado una serie de reivindicaciones que la mayor de las ocasiones no han encontrado en los canales y medios institucionales del Estado el mejor espacio para su resolución; particularmente, el ámbito electoral se encuentra condicionado por una agenda propuesta por partidos políticos, antes que una formulada por la sociedad civil o, en este caso, por los pueblos indígenas.

II. Participación ciudadana: espacio público ampliado por la movilización indígena

La noción de *participación ciudadana* es relativamente reciente y carece de una definición precisa, aun cuando se emplea cada vez con mayor recurrencia en los estudios de Ciencia Política (Merino, 1995; Álvarez, 1997; Ziccardi, 1998; Cunill, 1991). Dicha noción cuenta con diversas connotaciones y distintas acepciones, con lo que su especificidad –delimitación del fenómeno– tiene un carácter amplio y un grado alto de generalidad.

Pese a lo anterior, el análisis de la categoría de participación ciudadana necesariamente tiene que partir de una definición general como la propuesta por Cunill, al definir a la misma como la “intervención de la sociedad civil en la esfera de lo público” (1991, p. 15). Por su parte, Baño señala que el estudio de la participación ciudadana, su trasfondo histórico conceptual, se centra en concebir a dicha modalidad de participación como “la intervención de los intereses privados en la esfera pública” (1998, p. 36). Ambas definiciones aportan al menos dos elementos: sociedad civil y esfera pública; la especificidad de la noción de participación ciudadana se ubica en la interrelación de ambos elementos.

La noción de participación ciudadana parece tener un carácter bidimensional: la primera dimensión (a) refiere aquellas actividades que involucran a la esfera política formal, toda vez que la acción de la participación ciudadana es aquella acción orientada no sólo a la elección de gobernantes (participación electoral), sino también constituye una forma de moderar el poder político otorgado a los representantes políticos y de influir en las decisiones que éstos toman en nombre de la sociedad (Mellado, 2001, p. 20). Entre algunas de las actividades propias de la participación ciudadana se pueden mencionar: el plebiscito, el referéndum, la iniciativa legislativa ciudadana o iniciativa popular, la consulta ciudadana, la revocación de mandato, el presupuesto participativo, entre otras (Ramírez, 2010, pp.175-185).

En este sentido, resulta evidente que la participación ciudadana sea concebida como alternativa a la desafección (y crisis) de la democracia representativa, aunada la crítica a la partidocracia, así como de la desvinculación de la clase política con la sociedad. Se trata de un proyecto orientado a la reinención de la ciudadanía, a través de revitalizar la participación y de la resignificación del espacio público por medio de la democracia participativa. Con lo cual se critica, en suma, el conjunto de dispositivos institucionales que se inscriben en el marco de la teoría política liberal clásica sobre la democracia antes analizada (De Sousa, 2004, pp. 26-34).

En la segunda dimensión (b), la noción de participación ciudadana también refiere actividades vinculadas a la esfera pública que, en todo caso, denota el carácter público de la actividad estatal. Esto es, la irrupción de los ciudadanos en el espacio público para satisfacer las necesidades particulares que no logra solventar el Estado (Ziccardi, 2000, p.47). De forma tal que, “la participación ciudadana pareciera encontrar su terreno específico en la gestión pública, precisamente en la administración de los bienes y servicios del Estado” (Baño, 1998, p. 32). Se trataría, entonces, de la participación de ciudadanos, no tan sólo en la discusión de

políticas públicas, sino que también involucraría, en general, la orientación que los ciudadanos manifiestan para el Estado y toda la administración pública (Mellado, 2001, p. 21).

De lo anterior, se entiende por *participación ciudadana* a la modalidad de la participación política que refiere aquellas actividades vinculadas a los asuntos públicos como resultado de la intervención de particulares –en tanto portadores de intereses sociales–, sea de manera individual o colectiva, y las cuales generalmente se encuentran normadas y/o reguladas por procedimientos de carácter institucional. Dichas actividades se constituyen y articulan primordialmente en relación con el Estado.

Pese a que la noción de participación ciudadana ocupa cada vez mayor relevancia en los estudios de Ciencia Política, particularmente en aquellos referidos a la apertura (y/o consolidación) democrática, se puede señalar que existen escasas publicaciones en torno a la participación ciudadana de pueblos y comunidades indígenas (Sarmiento, 2001, pp.185-194; De la Peña, 2005; Flores, 2005, pp. 69-90).

Una de las razones que se puede aducir respecto de dicha condición, al menos teóricamente, es que en general los estudios de participación ciudadana se han centrado en una noción de ciudadanía de carácter liberal, lo cual implica concebir al ciudadano bajo una condición de igualdad, sin distinción identitaria (cultural); por lo que, en todo caso la cuestión cultural quedaría restringida a la esfera privada (Young, 1996, p. 100).

Desde el punto de vista liberal, apunta De la Peña, se arguye con recelo la politización de ciertos grupos socio-culturales cohesionados por una identidad colectiva –entiéndase grupos étnicos, pero también grupos religiosos–, toda vez que la participación de dichos grupos en la esfera pública conllevarían divisiones irreconciliables. Esto supone, que el principal compromiso de los indígenas lo constituiría su grupo cultural de pertenencia y no las instituciones estatales, pues dicha posición conformaría un atentado a la integridad del propio Estado. En todo caso, el axioma liberal por ningún motivo ha concebido formas diferenciadas de ciudadanía, menos aún una ciudadanía ceñida a diferencias étnico-culturales (De la Peña, 2005, pp.368-369).

Desde esta postura, la noción de ciudadanía fue simplificada a un estatus legal, con ello el estudio de la participación ciudadana se acotó a la formulación y cumplimiento de demandas que surgen de la ciudadanía, abordando de manera marginal la composición e identificación de los sujetos políticos quienes enarbolaban tales demandas. Así, los estudios referidos a la participación ciudadana se han centrado con mayor atención en la creación y consolidación de canales y mecanismos a través de los cuales logra articularse esta modalidad de participación política, en vez de identificar la lógica de las diversas demandas por parte de los diferentes segmentos dentro de la sociedad civil.

Otra de las razones que se puede argüir sobre los exiguos estudios de participación ciudadana en torno a la población indígena es que las demandas y exigencias de esta población fueron supeditadas a las aspiraciones e intereses de sectores sociales más amplios y jerarquizados como consecuencia de la conformación corporativista del Estado mexicano y de la política de unidad nacional.

La “política indigenista”, promovida por el Estado mexicano a lo largo de la primera mitad del siglo XX, cumplió la función de integrar al indígena en la sociedad nacional, eliminando con ello su particularidad cultural. Bajo esta premisa, la identidad indígena sería supeditada a la del campesinado o ejidatario, como consecuencia la problemática étnica se situaría en una posición residual en la esfera pública y en la naciente sociedad civil (Flores, 2005, pp.72-73). Cabe precisar, respecto a éste último punto, que la emergencia y

desarrollo de la cuestión indígena en el espacio público, en la última década del siglo XX, se configuró a partir de las diversas movilizaciones indígenas.

Posteriormente, en la década de los noventa con la crisis del campo mexicano y el agotamiento de los procesos de reforma agraria, principalmente, así como entre otros factores, los pueblos indígenas surgirían como sujetos políticos frente al Estado y la sociedad nacional.

Desde finales de la década de los noventa, los movimientos indígenas han incidido en una redefinición de la relación con el Estado y la sociedad civil, la cual ha experimentado un proceso gradual de apertura de manera sostenida. Su exclusión histórica y marginación social de los procesos nacionales han dado lugar a una latente conflictividad, cuyo punto álgido lo constituyó el levantamiento del EZLN en 1994. En este contexto, los pueblos y comunidades indígenas, articulados a través de organizaciones indígenas, han buscado incidir en los espacios públicos institucionalizados.

III. Participación social y participación comunitaria: dimensión colectiva de los procesos participativos indígenas

La relevancia de abordar los conceptos de *participación social* y *participación comunitaria* radica en la necesidad de comprender la dimensión comunitaria de los procesos participativos indígenas. Esto es, destacar los rasgos esenciales de los procesos de decisión dentro de las comunidades indígenas como exégesis de la participación política indígena. Si bien, dichas modalidades de participación se manifiestan en el ámbito social, sin su estudio el fenómeno de la participación política indígena no resultaría comprensible en su especificidad. De ahí que el estudio de la participación política indígena refiera el análisis de ambos conceptos.

Para pueblos y comunidades indígenas, la asamblea comunitaria constituye el espacio primordial de la toma de decisiones sobre los asuntos que afectan a la comunidad. En este sentido, resulta significativo discernir los procesos participativos de carácter social, principalmente aquellos vinculados a los mecanismos de cooperación, colaboración y reciprocidad intracomunitarios, toda vez que, como se analizará más adelante, a partir de estos procesos participativos se configura el ejercicio de la participación política indígena.

Entre uno de los aspectos que se debe tener presente en el estudio de la noción de *participación social*, es la perspectiva metodológica que distingue *lo político* respecto de *lo social*. Esto implica realizar una distinción, por lo menos, de dos dimensiones de la categoría de participación como lo son su dimensión política y su dimensión social. Otras dimensiones pueden ser la económica, la ambiental, la comunicativa, etcétera. De forma tal que, por un lado, la participación social comprende aquellas actividades y procesos de actores sociales vinculadas al cambio social y, por otro lado, la participación política refiere aquellas actividades y acciones de ciudadanos dirigidas hacia una (re)distribución y ejercicio del poder político en la sociedad.

Más aun, la distinción entre participación social y participación política es posible toda vez que la primera, como señala Álvarez, representa una serie de actividades que no tienen relación directa necesariamente con el Estado, lo cual implica que la participación social, amén del actor social que la pone en práctica, se presenta en interacción con otras instituciones sociales (1997, pp. 31-32). Esto no significa que las actividades y procesos propios de la participación social resulten ajenos al ámbito estatal, sin embargo su lógica sólo logra comprenderse en el ámbito social (Rebollo, 2001). En el mismo sentido, para Cunill “la participación

social enunciaría la pertenencia y el hecho de tener parte en la existencia de un grupo, de una asociación” (1991, p. 45). sin que sus acciones se orienten de manera exclusiva y acotada al Estado.

Chávez ha identificado diferentes modalidades de participación social, como lo son: ‘participación ciudadana coyuntural’, ‘participación civil’, ‘participación popular’ (2000, p. 15). Sin embargo, se difiere de tal clasificación en virtud que se ubica a la participación ciudadana como una modalidad de la participación social. Entre algunas de las razones para no coincidir con tal clasificación, puede mencionarse que no se distingue propiamente el ámbito de lo social respecto de lo político –como ya se señaló–, lo cual conduce a que la participación social sea identificada con la participación institucionalizada (jurídica y normativamente), lo que aquí se ha definido como participación ciudadana.

Esto último implicaría que la participación social presupone una instancia de consolidación de la democracia. Empero, las organizaciones voluntarias de la sociedad civil y/o actores de la participación social, es decir, organizaciones sociales –como lo son: iglesias, sindicatos, cooperativas, grupos de protección del medio ambiente, asociaciones de vecinos, grupos de apoyo a mujeres, organizaciones de beneficencia– si bien pueden evidenciar o incluso potenciar las virtudes cívicas y/o democráticas, no es ésta su razón de ser. Por lo cual, resulta impreciso identificar a la participación ciudadana como una modalidad de la participación social.

A partir de las precisiones anteriores, se entiende por *participación social* a la intervención de un actor social comúnmente organizado, a través de un conjunto de procesos articulados por la acción colectiva, cuyas prácticas y/o actividades se despliegan fundamentalmente en el ámbito social. De esta forma, la lógica de la participación social no se reconoce propiamente en el plano estatal, no es, pues, influir en las decisiones del Estado, sino en impulsar un cambio social en determinado grupo o colectividad.

Por otra parte, las investigaciones en torno a la participación social de pueblos y comunidades indígenas son acotadas; una revisión de la bibliografía existente tiende a confirmar esta aseveración (Castro, pp. 75-100). Por un lado, existen trabajos que se han centrado en el estudio de la organización social, entendida como una estructura formal con recursos materiales, roles y posiciones de poder u objetivos a alcanzar. Y por otro lado, se cuenta con estudios, aún más escasos, que abordan la organización social a partir de los procesos participativos que se generan en las comunidades indígenas. Estos estudios identifican a la participación social como una expresión de la acción colectiva (Melucci, 1999; Pliego, 2000, pp. 209-212). En todo caso, esta segunda acepción –la cual se retomará en la presente investigación– pretende identificar a la organización social indígena no sólo como estructura organizacional formal sino como nivel de análisis de la participación política indígena.

La asamblea comunitaria es la unidad básica de la organización social de pueblos y comunidades indígenas (Carlsen, 1999, p. 55-58). Esta constituye la autoridad máxima de carácter colectivo que tiene entre sus funciones nombrar a las autoridades de la comunidad (sistema de cargos). La asamblea comunitaria se basa en relaciones horizontales y en la toma de decisiones por consenso, sus integrantes participan en aspectos del ámbito político (al elegir autoridades), jurídico (al aplicar sistemas normativos), religioso (al nombrar mayordomías) y comunitario (al asignar trabajo colectivo y acceso de recursos comunes) (Ávila, 2003, p. 74).

La cosmovisión de pueblos y comunidades indígenas manifiesta de forma integrada e interdependiente dichos ámbitos de decisión, engloba todos los aspectos de la vida social y abarca desde el individuo hasta la comunidad en su conjunto (sistema comunitario). Debido a esto, en la asamblea comunitaria se presenta un

tipo de participación donde no existe una diferenciación entre los distintos ámbitos que componen, propiamente, una dimensión social jerarquizada.

Respecto a lo anterior, la cuestión nodal para elaborar una definición de participación política indígena lo constituye el análisis de los procesos participativos intracomunitarios. De manera que el interés en la noción de participación comunitaria radica en la pertinencia de concebir a dicha modalidad de participación como vínculo orgánico entre el repertorio de procesos participativos de carácter comunitario y el conjunto de acciones de carácter político que logran, de forma complementaria, caracterizar la participación política indígena. Así, se pretende destacar no sólo aspectos relevantes del sistema socio-político indígena – principalmente la asamblea comunitaria–, sino captar la naturaleza de lo político en aquellas acciones comunitarias, lo cual posibilite configurar una definición de participación política indígena.

Como se acotó anteriormente, la noción de participación comunitaria no hará alusión a la creación de proyectos comunitarios o a la gestión de recursos para alcanzar cierto desarrollo social⁴⁴¹ pues, en un sentido radical, hará referencia aquellos procesos participativos que involucran un aspecto comunitario. Desde este punto de vista, es posible incluir aquellas actividades de carácter comunitario dentro de la categoría de participación social; así, se puede señalar que la participación comunitaria constituye una modalidad de la participación social (Baño, 1998, p. 36).

La delimitación, así como precisión, de la categoría de participación comunitaria conllevan una mayor dificultad, toda vez que es una de carácter multidisciplinar, lo cual resulta manifiesto en las connotaciones que dicha categoría tiene desde cada una de las diversas disciplinas de estudio (Briceño-León, 1998, p.141). Empero, la participación comunitaria, cualquiera que sea su ámbito, alude a procesos participativos, que comúnmente hacen énfasis en un carácter sociocultural, dentro de un contexto comunitario. De esta forma, las prácticas comunitarias constituyen, generalmente a través de instituciones horizontales, la matriz del ejercicio del poder local.

Uno de los aspectos relevantes del sistema comunitario indígena es la noción específica de comunidad. De acuerdo con Íñigo González, el rasgo principal de la comunidad indígena, mismo que define su particularidad, es que sus miembros comparten un *proyecto comunitario*. Esto es, que la comunidad se dota de instituciones que generan una interacción, cooperación y reciprocidad, frecuente y continua, entre el mayor número posible de miembros de la comunidad (González, 2011, p. 89). En el seno de la comunidad indígena, el sistema de cargos (conocido también como sistema de vara), en tanto institución comunitaria, asegura que cada miembro cuente con la posibilidad de participar y desempeñar una función dentro de la organización comunitaria (Korsbaek, 2009, p. 377).

Los estudios en torno a la participación comunitaria indígena son deficitarios respecto de aquellos, pertenecientes ámbito de la Antropología política, que han inquirido sobre el sistema de cargos, toda vez que éstos últimos estudios brindan una comprensión mayor en cuanto a dinámicas y formas de participación

⁴⁴¹ De la mayor parte de los estudios respecto de la participación comunitaria sobresalen aquellos estudios que, desde una vertiente analítica propuesta por diversas agencias de cooperación internacional para el desarrollo, conciben a dicha participación como una estrategia de acción para impulsar el desarrollo social en comunidades de países en desarrollo. Sin embargo, la concepción dominante de participación comunitaria –centrada en objetivos, estrategias, políticas, procedimientos y selección de recursos por parte de una población organizada para alcanzar cierto desarrollo social– otorga demasiado énfasis a su valor asistencialista, toda vez que se sobrealora la intervención de organizaciones sociales en la solución de problemas y necesidades sociales (Cfr. Nuria Cunill, 1991, p. 45).

y organización comunitarias (González, 2010; Castro, 2000; Korsbaek y Cámara, 2009). Desde esta perspectiva, contribuir a la formulación de un concepto de participación comunitaria permitiría dimensionar los aspectos centrales de su ejercicio, orientación y dinámica y, posteriormente, se posibilitaría su estudio en profundidad.

Referencias

Álvarez, Lucía (coord.) (1997), *Participación y democracia en la Ciudad de México*, México: UNAM/CEIICH-La Jornada ediciones.

Ávila, Agustín (2003), “Sistemas sociales indígenas contemporáneos”, Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), *Los derechos de los pueblos indígenas*, Fascículo núm.1, México: CNDH.

Baño, Rodrigo (1998), “Participación ciudadana: elementos conceptuales”, Enrique Correa y Marcela Noé (eds.), *Nociones de una ciudadanía que crece*, Santiago de Chile: FLACSO/Chile.

Briceño-León, Roberto (1998), “El contexto político de la participación comunitaria en América Latina”, *Cad. Saúde Pública*, núm. 14 (Sup. 2), Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca.

Carlsen, Laura (1999), “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición”, *Revista Chiapas*, núm. 7, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Económicas-Editorial ERA.

Castro Guzmán, Martín (2009), *Política social y pueblos indígenas, un análisis desde la participación y organización social*, México: Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH).

Castro, Pablo (2000), “El gobierno indígena en Cozoyoapan: un acercamiento político de la estructura de cargos comunitarios”, Héctor Tejera Gaona (coord.) *Antropología política. Enfoques contemporáneos*, México: Plaza y Valdés.

Chávez Carapia, Julia (coord.) (2000), *La participación social en cuatro municipios del Estado de México*, México: UNAM/Escuela Nacional de Trabajo Social (ENTS).

Cunill, Nuria (1991), *Participación ciudadana. Dilemas y perspectivas para la democratización de los Estados Latinoamericanos*, Caracas: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD).

Dahl, Robert (1971), *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven: Yale University Press.

De la Peña, Guillermo (2005), “Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática” en Leticia Reina, François Lartigue, Danièle Dehouve, et. al., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México: CIESAS-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

De la Peña, Guillermo (2005), *Los nuevos intermediarios étnicos, el movimiento indígena y la sociedad civil: dos estudios de caso en el Occidente mexicano*, col. Cuadernos de la Sociedad Civil, México: Universidad Veracruzana/Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.

De Sousa Santos, Boaventura (2004), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México: FCE.

Delfino, Gisela y Elena Zubieta (2010), “Participación política: concepto y modalidades”, *Anuario de Investigaciones*, vol. XVII, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (UBA)/Facultad de Psicología.

Ferrer, Mariona (2005), “Participación política”, Mariano Torcal, Laura Morales y Santiago Pérez-Nievas, *España: Sociedad y política en perspectiva comparada*, Valencia: Tirant lo Blanch.

Flores Félix, Joaquín (2005), "De indios integrados a sujetos políticos" en *Argumentos*, núm. 48-49, México: UAM/Xochimilco.

Franco, Víctor M., François Lartigue y Luis A. Méndez (coords.), *Procesos electorales en regiones indígenas*, México, IFE/CIESAS, 2003, documento en línea: [Dirección URL:

http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_ivestigacion/procesos_electorales_regiones_ind.htm]

González, Íñigo (2011), "Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 1, vol. 6, enero-abril, Madrid: Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red (AIBR).

González Íñigo (2010), *Antropología de la participación política*, Salamanca: Amarú.

Korsbaek, Leif (2009), "Los peligros de la comunidad indígena y sus defensas", *Ra Ximhai. Revista de sociedad, cultura y desarrollo sustentable*, núm. 3, vol. 5, septiembre-diciembre, México: Universidad Autónoma Indígena.

Korsbaek, Leif y Fernando Cámara (edits.)(2009), *Etnografía del sistema de cargos en las comunidades indígenas del Estado de México*, México: MC editores.

Lipset, Seymour Martin (1960), *Political Man. The Social Bases of Politics*, Baltimore: John Hopkins.

López Serrano, Jesús y Javier López Serrano (2009), "La participación política ciudadana; sus límites y controles institucionales en el caso mexicano", *Estudios Políticos*, núm. 16, enero-abril, México: UNAM/FCPyS.

Mellado Hernández, Roberto (2001), *Participación ciudadana institucionalizada y gobernabilidad en la Ciudad de México*, México: Plaza y Valdés.

Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: El Colegio de México.

Merino, Mauricio (1995), *La participación ciudadana en la democracia*, Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática, núm. 4, México: IFE.

Nohlen, Dieter (2004), "La participación electoral como objeto de estudio", *Revista Elecciones*, núm. 3, Lima: Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) Editores.

Pasquino, Gianfranco (1996), "Participación política, grupos y movimientos", Gianfranco Pasquino, et. al., *Manual de Ciencia Política*, Madrid: Alianza Editorial.

Pliego, Fernando (2000), *Participación comunitaria y cambio social*, México: Plaza y Valdés editores-UNAM/IIS.

Ramírez Nárdiz, Alfredo (2010), *Democracia participativa. La democracia participativa como profundización en la democracia*, Valencia: Tirant lo Blanch.

Rodríguez Mauro, José María Sabucedo y María Costa (1993), *Participación política. Modelos teóricos*, Santiago de Compostela: Tórculo Ediciones.

Ruiz Mondragón, Laura (1997), "Pueblos indios y participación política", *Ce-Acatl. Revista de la Cultura del Anáhuac*, núm. 87, junio-julio, México.

Ruiz Mondragón, Laura (1997), *Los pueblos indios en los comicios federales de 1997*, Documentos de trabajo núm.2, México: Instituto Nacional Indigenista.

Ruiz Mondragón, Laura (2003), "El voto indígena en el Estado de México:1990-2003", *Apuntes Electorales, Revista del Instituto Electoral del Estado de México (IEEM)*, núm. 12, junio, México: IEEM.

Sarmiento Silva, Sergio (2001), "Pueblos indígenas y sociedad civil: la difícil relación", Sergio Sarmiento Silva, Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero (coords.), *Indigenismos. Reflexiones críticas*, México: Instituto Nacional Indigenista (INI).

Singer, Martha y Carlos Sirvent (2007), "Multiculturalismo democrático: evidencias y debate", Martha Singer (coord.), México. *Democracia y participación política indígena*, México: Ediciones Gernika-UNAM/FCPS.

Sonnleitner, Willibald (2002), "Indianidad, violencia revolucionaria y democratización electoral entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas, México ¿Hacia nuevas formas de participación y representación política?", Bettina Levy (comp.) *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano. Lecturas políticas*, Buenos Aires: CLACSO.

Tejera Gaona, Héctor (1994), "Comportamiento electoral en las regiones étnicas de México", *Este País*, núm. 35, febrero, México.

Tejera Gaona, Héctor (1994), "Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México", Jorge Alonso (coord.), *Cultura política y educación cívica*, México: UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-Miguel Ángel Porrúa.

Tejera Gaona, Héctor (1995), "Democracia y cultura política en las regiones étnicas de México", *Revista Antropológicas*, núm. 13, México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA).

Verba, Sydney y Norman Nie (1972), *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*, New York: Harper & Row.

Young, Iris Marion (1996), "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal" en Carme Castells (Coord.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós.

Ziccardi Alicia (2000), "Ciudadanos y vecinos. La participación ciudadana institucionalizada en el Distrito Federal", *Revista Universidad*, núm. 595, México: UNAM.

Ziccardi, Alicia (1998), *Gobernabilidad y participación ciudadana en la ciudad capital*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)-Miguel Ángel Porrúa.

Las costumbres jurídicas nahuas en la huasteca veracruzana

Rodolfo Hernández Osorio

Universidad Veracruzana

El objetivo de esta ponencia consiste en conocer y dar a conocer las funciones del Consejo de Ancianos de la comunidad de Hueycuatitla, Benito Juárez, Veracruz, localidad nahua, que se encuentra en la zona norte del estado, en donde se conserva esta tradición, una de las más antiguas e importantes para la comunidad.

El concepto comunidad con su multiplicidad de significados dependiendo del contexto en que se use, como bien menciona Manuel Delgado “No es lo mismo emplear el concepto cuando se habla, por ejemplo, de la comunidad internacional, comunidad científica o comunidad lingüística”... En otro plano “lo común puede entenderse como lo que es de todos, lo que es accesible a todos, lo que todos comparten, en lo que todos coinciden”. (Delgado, 2009 :39), donde los seres humanos están en comunicación y unión para desarrollar las actividades, apoyarse en todo los sentidos.

Hay varios conceptos de comunidad, incluso comunidad indígena, también es un término que se usa mucho para designar una comunidad étnica, para conocer un poco más sobre este tema, citamos textualmente lo que nos indica Maya Lorena Pérez, ella menciona que:

La comunidad indígena contemporánea puede definirse como una dimensión de la organización social actual en la cual sus integrantes vinculados por relaciones primarias –como el parentesco- generan lazos de cohesión, organización e identidad en torno de su pertenencia a un territorio y a un origen común. Dicho origen, real o simbólico... De esta forma, la persistencia de un colectivo social que se asume y se identifica como comunidad –o que incluso busca ser o reconstruir como comunidad... (Pérez, 2005: 94)

Algunos otros conceptos para referirse comunidad, hemos escuchado cotidianamente como: localidad, paraje, barrio, son palabras de uso cotidiano para las personas que habitan en ella, es decir son conceptos tan elementales que en las pequeñas regiones ésta palabra la usan para identificar el lugar establecido como lugar donde habitan ciertas personas. Mientras tanto que Rosendo Escalante la define como:

El termino comunidad, algunas veces adquiere connotaciones amplias, vaga e inconsciente, cuando se habla de comunidad nacional, de comunidad católica, de comunidad ciudadana, etc. Y en la mayoría de los casos, se identifica con el concepto específico y limitado a grupos más o menos pequeños o no muy grandes, donde las familias viven juntas participando de condición básicas de una vida común. (Escalante, 1967 :33)

Si nos damos cuenta la comunidad es un espacio social donde vive y convive la gente, esto nos referimos como comunidad o pueblo, hay muchos conceptos de comunidad, para el trabajo que aquí presentamos,

nos referimos como la unión de personas que viven en un espacio social, persiguiendo un fin común para su pueblo y principalmente el komontekitl (trabajo en común).

Por otra parte en la comunidad, el Consejo de Ancianos es visto desde la perspectiva del actor; en tanto que sus miembros al administrar justicia y ponen en práctica los derechos consuetudinarios son capaces de justipreciar situaciones problemáticas y transformar la realidad comunitaria.

Estos actores poseen conocimientos empíricos, para resolver, demandas valores, asuntos, en un sitio de lucha que se dan, en donde el Consejo de Ancianos ejerce el poder local de una manera democrática, consensuada, para lograr el bien común, estas contiendas se da en un espacio o campo social aplicando reglas, normas y valores para el desarrollo y ordenamiento social, esta forma de impartir la justicia entre los nahuas, es una combinación de valores, usos y costumbres jurídicos que forma parte de la identidad étnica.

El Consejo de Ancianos como autoridad tradicional en comunidades indígenas se está perdiendo por diversos factores, principalmente por las nuevas generaciones de jóvenes indígenas dejan a un lado sus costumbres y adoptan nuevas ideologías, y formas de organizarse, estas a la vez se implementan en el organigrama comunitario, y eso hace que pierda la esencia de la organización comunitaria tradicional, dejando a un lado el papel tan importante que juega el Consejo de Ancianos como una de las autoridades máximas que tienen las comunidades indígenas como identidad social, en donde aplican las costumbres jurídicas para regular la justicia.

La costumbre jurídica se entiende como “un conjunto de usos aceptados por un grupo social determinado, los cuales han adquirido un carácter obligatorio, basados en la tradición, no escritos, ni contenidos en codificaciones formalmente establecidos; en ciertos casos, incluso se les conceptúa como distintos al derecho positivo vigente de un país determinado, y aun coexistentes” (Cuevas,2008:54).

En la Huasteca veracruzana muchas comunidades indígenas tienen estas costumbres de regular la justicia con sus propias autoridades intracomunitarias, dónde ejercen el poder local y el conocimiento empírico de resolver los distintos conflictos que se presentan en las comunidades, por ello quiero mencionar que en la Huasteca se encuentran cinco grupos étnicos de los cuales son las siguientes otomíes, tepehuas, totonacos, tenek y nahuas, el último grupo es la que predomina en la región y uno de los que actualmente conservan el Consejo de Ancianos como autoridades principales de la comunidad, están resuelven ciertos asuntos comunitarios, es por ello, que me interesó estudiar el Consejo de Ancianos desde una perspectiva centrada en el actor, para conocer y dar a conocer las formas particulares de resolver asuntos internos suscitados en la localidad me refiero a la resolución de conflictos que se presentan en la comunidad.

El Consejo de Ancianos a nivel local es conocido como un conjunto de personas con amplia experiencia de vida, trabajo y sabiduría, se considera autoridad máxima, juega un papel importante dentro de la estructura de las autoridades. Tradicionalmente, en náhuatl este grupo de personas es conocido como Tetahmeh (viejos), pero no cualquier viejo, esta palabra se refiere a viejos sabios, de mucho respeto, que regulan la justicia y ven por el desarrollo de su comunidad.

Pero, no basta con ser viejo para constituirse en Consejo de Ancianos, sino que es necesario haber ocupado a lo largo de su vida algunos cargos como el de topil, “escolar”, auxiliar del agente municipal, agente municipal, auxiliar de juez o juez.

Según Daniel Bello: “El Consejo de Ancianos sólo se presenta en una comunidad nahua, dentro de la Huasteca, en Hueycuatitla Benito Juárez Veracruz, en otras, los ancianos, luego de jubilarse, pasan a ser reservados, pero ya no inciden tanto”.(Bello, 2011:15). Es decir, luego de ocupar algún cargo de los antes mencionados simplemente quedan exentos de cualquier otra tarea comunitaria. Mientras que Mercedes Gayosso menciona lo siguiente:

El Consejo de Ancianos es la Máxima autoridad tradicional [...] administra justicia en todo tipo de asuntos penales, a excepción de asuntos graves, que turna a las autoridades estatales; por ejemplo, homicidios y violaciones. (Gayosso s/f: 81).

El Consejo de Ancianos posee conocimientos empíricos de cómo resolver sus problemas y conflictos al interior de la comunidad poniendo en práctica sus costumbres jurídicas. Estas personas poseen conocimientos empíricos y aplican los derechos tradicionales o consuetudinarios.

Para entender este concepto citamos a González “el derecho consuetudinario indígena, manifiesta un orden social fundamentada en reglas no escritas concebidas en comunión con la fuerza de la naturaleza y transmitidas, reproducidas y abrogadas de manera esencialmente oral” (González 1994: 74)

Estas tradiciones deviene desde hace mucho tiempo de los pueblos originarios que hoy se puede presenciar en algunas comunidades indígenas, mientras que en otras se está perdiendo o transformando con un nuevo sistema normativo para regular la justicia comunitaria, estudios sociales y culturales que poco se ha estudiado, me refiero al Consejo de Ancianos como autoridades principales en una comunidad indígena. Autores como: Neiburg (1988), Aguirre Beltrán (1991), Gayosso (s/f), Bello (2011), mencionan un poco respecto a las autoridades tradicionales o sistema de cargos como señala Canedo. La autora menciona que “una de las características del sistema de cargos es que describen a dicha institución como una jerarquía de cargos civiles que va desde los mayores y jueces de paz hasta los topiles, paralelamente funciona una jerarquía de cargos religiosos que atienden a las festividades de los santos. Hay una progresión alternativa entre los cargos religiosos y civiles, por lo que ambos tipos están estrechamente ligados. En muchos casos, los que ya ejercieron todos los cargos pasan a ser principales, ancianos de la comunidad exentos de los cargos” (Canedo, 2003: 116).

El estudio se está realizando principalmente en la comunidad de Hueycuatitla, ésta localidad se encuentra al norte del Estado y pertenece al municipio de Benito Juárez, Veracruz, cuenta con 1227 habitantes (INEGI 2010). Es una comunidad nahua, donde preserva la cultura, la lengua y la cosmovisión indígena, donde la gente se viste con su traje regional.

Esta localidad mantiene una organización comunal, los vecinos que habitan en este espacio así lo han decidido, con la finalidad de no desintegrarse y conservar las actividades tradicionales como son; Komonkalli casa comunal, Komonmilli milpa comunal, Komonsintli maíz comunal, Komonpotrero potrero comunal, Komontlapiyalmeh ganados de la comunidad.

Como se puede observar, estas son algunas actividades comunitarias con las que cuenta la localidad, por ejemplo el maíz que cosechan es para ocupar en los momentos que sea necesario, el ganado de la comunidad sirve para vender y obtener un poco de recursos económicos para las fiestas comunitarias, o alguna otra actividad que se realice dentro de la comunidad.

En todas estas actividades comunitarias, la participación del Consejo de Ancianos es muy relevante, ya que de él depende lo que se determine hacer en cada caso con el maíz, el ganado, etcétera. Si el Consejo da indicaciones de que el dinero recaudado se ocupe para la siembra o para darle mantenimiento a la iglesia, etc. el Consejo es el que tiene la última palabra, pero siempre en consenso con los miembros de la comunidad.

Dentro de las organizaciones comunitarias en las zonas indígenas tienen autoridades que los representan ante el municipio como el Agente municipal, pero en esta localidad una de las principales autoridades es el Consejo de Ancianos.

La organización tradicional que aún conserva la comunidad es interesante estudiar desde cualquier corriente, en este trabajo se estudia desde un enfoque antropológico ya que guardan los pensamientos indígenas de preservar la cultura y las costumbres jurídicas; el Consejo de Ancianos (tetahmeh). Como una de las principales autoridades que tiene agencia para ver las acciones de la comunidad, también hay otras autoridades como: el Agente (tekichihketl), Juez, ijuez (tesenkahketl), Comisariado (tlaltekiwah), auxiliares (konetekiwahmeh o topiles), estas a la vez trabajan en coordinación con Consejo Ancianos.

Estas autoridades juegan un papel importante en cuanto a las funciones que ejercen, porque son uno de los cargos más sobresalientes que hace valer la justicia en la comunidad. Los tetahmeh son encargados de aplicar los derechos de la comunidad, basándose principalmente en los derechos consuetudinarios; en los delitos cometidos por los miembros de la comunidad, el Consejo de Ancianos lo primero que hace es escuchar al indiciado y de esa manera resolver el asunto.

En este trabajo se propone conocer y dar a conocer las funciones que desempeña el Consejo de Ancianos como actor social, enfocado en la regulación e impartición de justicia. Es por ello que me interesó indagar desde cuándo y dónde surge la organización del Consejo de Ancianos, identificar las principales actividades que desempeñan dentro y fuera de la comunidad, así también los derechos y obligaciones que tienen el Consejo de Ancianos.

En esta investigación se pretende recoger la visión y versión de los actores sobre el funcionamiento de sus sistemas normativos basados en la costumbre jurídica que les permite resolver conflictos intracomunitarios, para conocer más al respecto tuve que formular algunas preguntas de investigación como:

¿Qué es el Consejo de Ancianos y cómo es su estructura interna?

¿Desde cuándo surge el Consejo de Ancianos?

¿Cuáles son las principales funciones del Consejo de Ancianos?

¿Cuáles son los conflictos que resuelven el Consejo de Ancianos dentro y fuera de la comunidad?

¿Qué opinión tiene la gente joven miembro de la comunidad en cuanto el papel que desempeña el Consejo de Ancianos?

El Consejo de Ancianos conocido tradicionalmente como una organización comunitaria que administra justicia dentro de la comunidad teniendo de antemano las costumbres jurídicas para resolver sus asuntos y ver por el desarrollo de su pueblo principalmente en el ámbito de resolución de algunos asuntos, se puede decir que son actores sociales.

Los actores sociales son todas aquellas entidades sociales que puede decirse que tienen agencia en tanto que poseen la capacidad de conocer, justipreciar situaciones problemáticas y organizar respuestas “apropiadas”. Los actores sociales aparecen en una variedad de formas: personas individuales, grupos informales o redes interpersonales, organizaciones, agrupaciones colectivas, lo que en ocasiones se identifica como “macro” actores (por ejemplo, un gobierno nacional, una iglesia u organización internacional particular). [...] De hecho, los esfuerzos “colectivos” y “organizativos” son mejor caracterizados con términos como “coaliciones de actores”, “proyectos entrelazados de actores” y “el interjuego de discurso”. (Long, 2007:442)

Por todo ello, este trabajo considera al Consejo de Ancianos como actor social, porque posee la capacidad de conocer las situaciones que se presentan al interior de la comunidad y organizar para resolver asuntos de una forma democrática y consensuada con los integrantes de la organización comunitaria, por lo tanto estos actores aparecen como una organización colectiva.

Por todo ello quiero poner en claro el término “colectivo” de acuerdo a la definición que hace Long, él se refiere “en tres connotaciones distintas, cada una pertinente a la comprensión de la práctica social”. (Long, 2007: 120)

La primera de ellas es la de una coalición de actores que, por lo menos en un momento dado, comparten algunas definiciones de una situación o metas similares, intereses o valores, y que acuerdan, tácita o explícitamente, perseguir ciertos cursos de acción social. [...] Los actores colectivos de este tipo pueden ser constituidos de manera informal o formal y organizados de modo espontáneo o estratégico. (Long, 2008: 120)

El segundo sentido de actores colectivos [...] es de un ensamble de elementos humanos, sociales, materiales, tecnológicos y textuales que constituyen lo que Latour (1994) y Callo y Law (1995) designan una “red –actor” heterogénea. Este uso pretende disolver la distinción de “sentido común entre “cosas” y “gente”, argumentando que la acción con un fin determinado y la intencionalidad no son propiedades de objetos, pero tampoco son propiedades de actores humanos. [...] Por ello, intentar definir la acción social colectiva sin reconocer el papel constitutivo desempeñado por materiales, textos y tecnología tiene corto alcance analítico porque se supone que los arreglos sociales colectivos son sólo el resultado agregado de las agencias eficaces y los intereses de los individuos participantes. El mérito de esta segunda interpretación del actor colectivo, entonces, es doble: enfatiza la heterogeneidad de la construcción de las prácticas organizadoras fundadas en las estrategias del enrolamiento, y advierte contra las interpretaciones individuales y reduccionistas de las formas colectivas.

La tercera connotación de actor colectivo reconoce que la vida social está repleta de imágenes, representaciones y categorizaciones de las cosas, la gente, las instituciones que son asumidas o perfiladas como si constituyeran de algún modo un todo unitario. Por ejemplo, entidades como el Estado, el mercado y la comunidad a menudo son dotadas con modos generalizados (o colectivos) de agencia, y en este sentido, influyen en las orientaciones y acciones de los actores.

De estas tres connotaciones; el consejo se puede decir que la primera definición es la que está más acertada porque los ancianos comparten definiciones de una situación, llegan a un acuerdo, persiguen ciertos cursos

de acción social y están constituidos como autoridades formales al interior de la comunidad, además estos actores poseen agencia.

En este sentido es importante definir el concepto. “agencia se refiere a la capacidad de conocer y actuar, y la manera en que las acciones y las reflexiones constituyen prácticas sociales que impactan o influyen en las acciones e interpretaciones propias y de los otros [...]. Las personas y las redes de personas tienen agencia [...]. La agencia está compuesta, por lo tanto, de una mezcla compleja de elementos sociales, culturales y materiales (Long, 2007: 442)

Asimilando este concepto con la capacidad de conocer y actuar podemos decir que el Consejo de Ancianos posee conocimientos empíricos de cómo resolver sus problemas y conflictos al interior de la comunidad poniendo en práctica sus costumbres jurídicas donde muestra los elementos sociales y culturales que ostentan los actores.

Estos actores sociales, como poseedores de conocimientos y transmisores de consejos para el desarrollo de la comunidad, figuran como verdaderos sabios a la vez que son respetados porque poseen el poder local, por lo tanto.

Los actores sociales no deben figurar como simples categorías sociales incorpóreas (basadas en la clase o algún otro criterio clasificatorio), o destinatario pasivos de la intervención, sino como participantes activos que reciben e interpretan información y diseñan estrategias en sus relaciones con los diversos actores locales, así como las instituciones externas y su personal (Long, 2007: 43)

Estos actores ejercen sus funciones en un campo social entendiéndose como:

“espacio abierto” compuesto de distribuciones de elementos heterogéneas (recursos materiales, información, tecnologías, componentes institucionales, discursos y conjuntos de relaciones sociales de diversos tipos) en los que no prevalece un principio ordenador único. Aunque el patrón de relaciones sociales y la existencia y distribución de recursos permiten ciertas posibilidades organizativas, cualquier orden que de hecho emerge dentro de un campo social es resultado de luchas, negociaciones y acomodamientos entre los grupos en competencia. (Long. 2007:443)

De esta manera se entiende como campo social, el espacio donde se reúnen los actores sociales estos a la vez están compuestos por elementos heterogéneos, donde distribuyen recursos para que permitan ciertas posibilidades organizativas, donde muestran los resultados de lucha, toman acuerdos los integrantes del Consejo, pero siempre con normatividades establecidas es decir, en los dominios.

Estos dominios representan el sitio de reglas, normas y valores que se convierten en centrales para este proceso de ordenamiento social y para establecimiento de ciertas reglas pragmáticas de gobernación. La idea de dominio es importante también para entender cómo las fronteras sociales y simbólicas se define y sostiene, aunque queda como pregunta abierta identificar con precisión qué principios estratégicos o normativos prevalecerán situaciones a largo plazo, los dominios no deben concebir como “supuestos culturales” sino que se producen y transforman a través de las experiencias compartidas y las luchas de los actores. (Long. 2007: 443,444)

El consejo dentro de un espacio social al resolver sus asuntos en una arena se basan en reglas para el ordenamiento social y el trabajo colectivo así también establece las normas y valores para las actividades que realizan en la comunidad.

En este sentido es importante definir el concepto de “arenas son espacios en los que tienen lugar las contiendas sobre recursos, demandadas, valores, asuntos, significados y presentaciones: es decir, son los sitios de lucha que se dan dentro de y que atraviesan los dominios.” (Long, 2007:444.)

El consejo como actores sociales tiene espacios establecidos donde presentan asuntos legales, desarrollo comunitario, problemas agrarios, acuerdos para el trabajo sitios de lucha donde toman acuerdos para un determinado asunto, donde se puede observar un asunto de interfaz entre los actores confrontados, pero siempre estableciendo reglas o dominios para la resolución,

En este sentido Norma Long nos da la pauta de estudiar las diversas acciones de los actores, como el campo social, dominios y arena pero también es importante el concepto de interfaz social donde busca las interrelaciones entre actores, para “examinar y entender problemas de heterogeneidad social” (Long, 2007: 136), es decir:

Una Interfaz social es un punto crítico de intersección entre los mundos de vida, campo social o niveles de organización social en donde es más probable localizar discontinuidades sociales, basadas en discrepancia en valores, intereses, conocimiento y poder. (Long, 2007:445)

En este sentido el consejo muestra como un mundo diferente entre los miembros del consejo porque hay momentos que suspenden sus actividades de resolución de conflictos, se presenta un interfaz social, precisamente por la diferencia de entender y comprender la situación, es decir por las heterogeneidades que presentan los actores.

El concepto de interfaz es muy importante para este trabajo, porque es el punto de encuentro de los actores que será analizado cuando el Consejo resuelve algún asunto o “situaciones sociales o arenas en las cuales las interacciones giran en torno a los problemas de pontear, acomodar, segregar o diputar puntos de vista, evolutivos y cognoscitivos. El análisis de interfaz social pretende dilucidar los tipos y fuentes de discontinuidad y vinculación social presentes en tales situaciones e identificar los medios organizacionales y culturales para reproducirlos o transformarlos” (Long, 2007: 136). [...] el concepto tiende a llevar consigo la imagen de alguna clase de articulación de dos sitios o confrontación cara a cara, las situaciones sociales de interfaz son más complejas y múltiples en su naturaleza, pues contienen muchos intereses diferentes, relaciones y modos de racionalidad y poder (Long, 2007: 137).

Como parte de la investigación uno de los elementos que nos servirá analizar dentro del campo social es el discurso, como indica Long. “Una arena social o campo se construye de un modo discursivo y se delimita en la práctica por el uso del lenguaje y las acciones estratégicas de los varios actores. Se requiere evidencia empírica de hasta qué punto se logra consenso con respecto a la definición de situaciones. [...] Los actores se afanan por encontrar interpretaciones comunes o acomodamiento entre los diversos puntos de vista, y siempre hay posibilidades de disentir de ellos” (Long. 2007:110)

Estos actores realizan acciones sociales dentro de ciertos campos en los que ponen en práctica las costumbres jurídicas o saberes culturales, donde se pone en juego el discurso con sus interlocutores, por ello las prácticas discursivas y no discursivas serán herramientas que nos servirán para conocer la acción social.

Para ello es necesario conocer los diferentes conceptos de discurso, para Long.

“discurso se entiende un juego de significados insertos en las metáforas, representaciones, imágenes, narraciones y declaraciones que fomentan una versión particular de la “verdad” acerca de objetos, personas, eventos y las relaciones entre ellas”. (Long, 2007:112).

En este sentido discurso se entiende como la emisión de mensaje sea oral o escrita como dice Van Dijk el término “discurso” se aplica a una forma de utilización del lenguaje, a discursos públicos o, más en general, al lenguaje oral. (Van Dijk, 2000: 22). Para este trabajo se usará el término discurso, con la finalidad de observar y analizar las practicas discursivas que emiten el Consejo de Ancianos en la resolución de conflictos.

Por otra parte el mismo concepto de discurso, Van Dijk identifica en tres dimensiones principales: a) el uso del lenguaje; b) la comunicación de creencias (cognición) y c) la interacción en situaciones de índole social. (Van Dijk, 2003:23)

Estas tres dimensiones por ejemplo el uso del lenguaje, comunicación de creencias y la interacción social, se puede observar en el contexto que el Consejo de Ancianos emite su discurso en determinados actividades discursivas, ya sea en la resolución de conflictos o cuando aconseja las autoridades civiles para que hagan bien su trabajo y vigilar por el bien de toda la comunidad.

En este sentido el Consejo de Ancianos funge como actor social emitiendo el mensaje a los demás integrantes de la comunidad es decir, se comunica con los vecinos y con los subalternos que tiene a su cargo y de alguna manera interactúa con los miembros de la comunidad.

Por otra parte otros autores mencionan que el discurso no es una realidad dada empíricamente, sino un objeto que se constituye en base a una realidad lingüística y social determinada. El discurso es siempre un texto situado de acuerdo a sus condiciones sociales de producción. El discurso es uno de los vehículos en donde las luchas ideológicas se articulan con los conflictos políticos y participan en su desarrollo para radicalizarlos, desplazarlos o inhibirlos

Por otro lado Benveniste definía en ese sentido al discurso como la lengua en tanto que asumida por el hombre que habla y en la condición de intersubjetividad, que hace posible la comunicación lingüística. (Benveniste, 1974)

Mientras que otros autores mencionan que el análisis del discurso es un término muy ambiguo. Por ejemplo Michael Stubbs en su obra *Análisis del discurso* utiliza como análisis lingüístico del discurso, hablado o escrito, que se produce de modo natural y es coherente. (Stubbs, 1987: 17)

Otra definición de discurso que me parece muy importante enmarcar en este apartado, es como la define Deborah Schiffrin. Una definición derivada del paradigma funcionalista ve el discurso en términos de oración, mientras que una definición derivada del paradigma formalista considera al discurso como lengua en uso. Una tercera definición de discurso intenta salvar la dicotomía formalista-funcionalista, La relación entre estructura y función en general es un problema importante que se conecta con otros problemas centrales para el análisis del discurso”. (Schiffrin, 2011: 3) estas tres paradigmas influyen en las definiciones de discurso, que me sirve para analizar los discursos presentados antes un espacio social donde resuelven asunto estos actores sociales.

En este caso el Consejo de Ancianos como actor social con agencia transforma conocimiento en las prácticas sociales, discursivas y no discursivas, emitiendo el mensaje a los demás integrantes de la comunidad es decir, se comunica con los vecinos y demás autoridades que tiene a su cargo y de alguna manera interactúa con los miembros de la comunidad.

Este concepto es útil para desarrollar el trabajo con los actores sociales, porque es ahí donde encuadra nuestra comprensión de experiencias y sabiduría del Consejo de Ancianos, quienes lo usan, lo manipulan y lo transforman.

Durante la investigación, los temas indagados adoptan diferentes perspectivas, rumbos, por lo general, no se presenta algo bien delimitado un objeto nos conduce a otros objeto, se presenta como una amalgama ante lo cual, la etnografía requiere de amalgamar varias técnicas e instrumentos para investigar y no solo utilizar uno, lo recomendable es utilizar una guía de trabajo misma que debe ser abierta y que oriente

Dentro de la investigación antropológica realizada en campo se llevaron a cabo algunas herramientas para su aplicación, pensando en realizar un trabajo etnográfico donde se entrevistó a los actores sociales, dichas entrevistas fueron dirigidos al Consejo de Ancianos y autoridades comunitarias, de manera individual para conocer las funciones que realizan, dentro y fuera de la comunidad. Para llevar a cabo todo esto se utilizó las siguientes técnicas:

1. Observación participante. Esta técnica me fue muy útil porque al participar tuve la oportunidad de observar las acciones que desempeñan las autoridades y al mismo tiempo observar en cada momento de sus actividades que realizaban en la vida cotidiana.
2. Diario de campo. Sirve para registrar las observaciones, y asuntos importantes que sirve como notas de investigación.
3. Entrevistas. Estas se aplicaron a los actores para conocer la opinión de cada uno de ellos acerca de las acciones que desempeñan el Consejo.

También se tomaran fotografías previa autorización de los participantes se tomarán estas fotografías con la finalidad de tener evidencias de los entrevistados; además será de gran ayuda para construir el contexto etnográfico visual en cuanto a los actores.

Igualmente se tomó en cuenta algunas pautas metodológicas de Norman Long (441-442)

1. Adoptar como punto de partida cuestiones o eventos críticos definidos por los actores.
2. Tomar en consideración cuestiones de heterogeneidad con vistas a lograr una comprensión de las interpretaciones y respuestas diferenciadas a las circunstancias (es decir, tenemos que atender las “realidades múltiples”).
3. Documentar etnográficamente las prácticas de los actores situadas socialmente, y las maneras en que se despliegan las relaciones sociales, las tecnologías, los recursos materiales y no materiales, los discursos y los textos (tales como documentos y argumentos oficiales, sean o no normativos).
4. Explorar las interfaces críticas que muestran los puntos de contradicción o discontinuidad entre los diferentes (y con frecuencia incompatibles) mundos de vida de los actores, incluyendo, no sólo a los actores

“locales”, sino también a los actores institucionales que “intervienen” o a otros actores cuyos intereses están en juego.

5. Elucidar los procesos de construcción de conocimiento/poder implicados en las arenas e interfaces de contienda y negociación, otorgando atención especial a la re-configuración de patrones de autoridad y control.

6. Identificar analíticamente los apuntalamientos discursivos y prácticos de las formas sociales y conectividades que estén emergiendo

Estas pautas nos sirvieron para detectar cuestiones de heterogeneidad, para documentar etnográficamente las prácticas de los actores, las exploraciones de interfaces, y se pudo identificar los apuntalamientos discursivos que se dan entre los actores.

La investigación realizada en la comunidad de Hueyucatitla acerca del Consejo de Ancianos como actor social juega un papel importante dentro de la comunidad sin embargo, estos actores no tiene un reconocimiento en el municipio, ni en el estado, estos actores resuelven asuntos basándose en los derechos consuetudinarios.

Los servicios que prestan son honoríficos, herencia cultural de sus ancestros, para que un miembro de la comunidad pueda llegar a ser Consejo debe de cumplir los cargos comunitarios como topil, escolar, auxiliar del agente, suplente, pero principalmente agente municipal o juez comunitario, estas dos responsabilidades son importantes para que una persona de la comunidad forme parte del consejo de ancianos

Para la gente de la comunidad es importante llegar a formar parte del Consejo, porque muestra que posee agencia, persona respetuosa, conocedor de las problemáticas, y tiene la capacidad de resolver asuntos sociales de la comunidad, muchos ancianos pretenden estar en el cargo pero no todos llegan a fungir este papel.

Los informantes mencionan que la localidad desde su fundación crearon el cuerpo llamados tetahmeh “consejo de ancianos” como apoyo a las autoridades comunitarias, para el desarrollo comunitario, guía de trabajo y apoyo para la administración de justicias, propósito que hasta la actualidad se sigue manteniendo, otro dato importante obtenido en esta investigación es que los informantes mencionan que anteriormente el Consejo de ancianos era vitalicio; cito textualmente “cuando el señor Leonardo Pochotl fungió como representante de bienes comunales durante ese tiempo el Consejo se mantuvo 20 años o hasta que se muriera”. (información por Martín Xiliko). 1977 toman acuerdos para que el servicio del Consejo de Ancianos dure tres años porque algunos son de edad avanza, con debilidades en la salud y ya no están en condición para acompañar a las demás autoridades” (Información del señor Martín atlapech)

Por todo ello los miembros de la comunidad toman acuerdos de que el Consejo cumpla tres años de servicio tomando posesión junto con el comisariado ejidal esta transición es por el beneficio de todos los miembros que integran dentro de esta colectividad de actores.

BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IV Formas de Gobierno Indígena*. Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

- Bello López, Daniel. La costumbre jurídica y las formas de organización comunitaria en la Huasteca Media Veracruzana, Tesis en Maestría en Educación Intercultural, Xalapa, 2011.
- Canedo Vásquez, Rowena Gabriela. Comunidad y reconocimientos de los usos y costumbres. Tesis maestría en antropología social, México DF. Diciembre, 2003.
- Cuevas Gayosso, José Luis. Costumbre jurídica Hacia la construcción de un concepto en torno al derecho indígena, tesis de doctorado. Xalapa, Veracruz, 2008
- Delgado Ruiz, Manuel, “Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”. Miguel Lisbona Guillén (coord.). La comunidad a debate. El Colegio de Michoacán, 2005, pp.39-59.
- Duranti, Alessandro, Antropología lingüística, CAMBRIDGE UniversityPress, Madrid, 2000.
- Escalante Fortón, Rosendo, Max M. Miñano G. Investigación organización y desarrollo de la comunidad. Sep. México, 1985
- Long, Norman, Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis, México, 2007.
- Neiburg, Federico G. Identidad y conflicto en la sierra mazateca, el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1988.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, “La comunidad indígena contemporánea”. Miguel Lisbona Guillén (coord.). La comunidad a debate. Colegio de Michoacán, 2005, 87-99.
- Schiffrin, Deborah, “Definiciones de discurso”, en Revista de Investigación Educativa, año 2011, Núm. 13, julio-diciembre.
- Tejera, Héctor, “La comunidad Indígena en México. La utopía irrealizada”, en Raquel Barceló, et. Al Diversidad étnica y conflicto en América Latina, Vol. LI, Plaza y Valdés, México, 1995.
- Warman, Arturo, “Notas para una redefinición de la comunidad agraria”, en Revista mexicana de sociología, año XLVII, Núm. 3, julio-septiembre, 1985.

La dimensión de la teoría en el estudio del envejecimiento.

El caso de México

Aída Díaz-Tendero Bollain

Introducción:

Algunos aspectos en el desarrollo de la gerontología como disciplina

La gerontología se definió en 1905 como el estudio científico del envejecimiento pero no será hasta la década de los cincuenta cuando la densidad de las investigaciones en la materia sitúen en el mapa esta "nueva" disciplina.

La "raison d'être" de la gerontología en sus inicios fue resolver, solucionar, abordar una pléyade de implicaciones negativas o problemas (Achenbaum, 1995, citado por Curcio, 2010) que acompañaban el incipiente proceso de envejecimiento de las sociedades del mundo desarrollado, que se reflejaba en el aumento de la esperanza de vida y en el incremento de la población adulta mayor en números relativos (sobre la población total) y absolutos. Así, desde la geriatría, se estudiaban la enfermedad y el deterioro en la vejez; y desde la gerontología, se analizaban la soledad, el aislamiento y la jubilación. La gerontología, la vejez y el envejecimiento se asimilaron a la pérdida, el duelo y la exclusión. Por lo tanto, su porqué como disciplina, debía enfocarse en poner remedio o aliviar los efectos devastadores de estas realidades concernientes al envejecimiento.

Otra circunstancia que marcó el origen científico del estudio del envejecimiento en la segunda posguerra mundial fue el enfoque dominante en las ciencias sociales en ese momento, a saber, el estructural-funcionalismo, que concebía la sociedad como un organismo biológico compuesto por diferentes elementos que coadyuvaban de forma organizada para un funcionamiento equilibrado de aquella (Hendricks, 1992; Estes, 2001; Binstock y George, 2001). El lugar que en esta organización ocupaban los adultos mayores estaba condicionado por el hecho de que ya no pertenecían al mercado laboral (Cumming y Henry, 1961).

Junto a este dominio del estructural-funcionalismo en las ciencias sociales, se considera que la psicología y la biología fueron las ciencias que más influyeron en la gerontología originalmente, y de las cuales ésta tomó sus marcos explicativos de referencia (para exponer este punto cinto Curcio (2010) a Biggs et al, 2003; Estes y Biney, 1989; y Longino y Powell, 2004). Es muy esclarecedor en este sentido, el

origen psicológico de la primera generación de teorías⁴⁴² de gerontología social, que se esfuerzan por explicar la adaptación o inadaptación del adulto mayor al -supuestamente ineludible- declive. La cuestión esencial es la capacidad de interacción del individuo con su medio social y para estudiarla en toda su extensión se acude a factores de nivel micro como roles, normas y grupos de referencia (Hendricks, 1992).

Otra característica que incide notablemente en el desarrollo pasado, presente y futuro de la disciplina es la complejidad del sujeto u objeto de estudio del envejecimiento que son el viejo, la vejez y el envejecimiento y que se relaciona con áreas de especialización tan variadas como la sociología, la economía, las ciencias políticas, el trabajo social, el derecho, la arquitectura, la demografía, la epidemiología, ... además de la biología y la psicología, que requieren una mención especial por contar cada uno de ellos con un área particular de estudio sólidamente consolidada dentro de la gerontología, a saber, la biología del envejecimiento y la psicología del envejecimiento. Desde otro punto de vista, que también arroja luz sobre la complejidad de la gerontología y sobre los futuros escenarios que se estudiarán en relación a ella, Powell (2009) describe tres puntos de interés: en primer lugar, el envejecimiento de un individuo tiene lugar en un periodo de tiempo y en un espacio determinados, y por lo tanto, la experiencia individual de envejecer está condicionada por la ubicación en el tiempo, en el espacio y en la cultura; en segundo lugar, las sociedades desarrollan expectativas de tipo social y cultural en relación a las etapas de la vida definidas a partir de la edad; y en tercer lugar, la vejez y el envejecimiento tienen una dimensión biológica y psicológica, de tal forma que a través del tiempo y del espacio, la apariencia de los cuerpos cambia.

El uso de la teoría en el estudio del envejecimiento

En estos sesenta años de consolidación de la gerontología se ha afianzado con mayor firmeza la dimensión empírica de la disciplina, frente a su dimensión teórica, según algunos sectores de la academia. De hecho, se considera por consenso que la gerontología es "rica en datos y pobre en teoría" (Birren y Bengtson, 1988, citado por Curcio, 2010), por una serie de razones y/o de circunstancias ligadas posiblemente a su desarrollo como área de conocimiento.

El peso que cada una de las características y circunstancias que acompañaron el desarrollo del estudio del envejecimiento -algunas de las cuales se han mencionado más arriba- ha tenido en la configuración del perfil marcadamente empírico y a-teórico de la gerontología en el mundo está sujeto a debate.

Intuitivamente puede considerarse que siendo el objetivo original de la gerontología resolver las implicaciones sociales, sanitarias y económicas del envejecimiento, la cuestión primordial no ha sido "saber" sino "hacer", lo que ha definido su carácter práctico y a-teórico.

Derivado de la juventud de la gerontología en relación a otras disciplinas es posible que los gerontólogos hayan sido consumidores de los enfoques disciplinares ajenos. Así, es fácil encontrar literatura con enfoque psicológico, sociológico y económico, en los cuales las teorías y métodos se derivan de la disciplina central y se aplican al estudio de los ancianos y de las circunstancias sociales. De la misma manera, se explica que como la gerontología ha bebido de los *corpora* teóricos de otras disciplinas,

⁴⁴² El concepto teoría es muy polisémico. Nos referiremos aquí a teoría como "construcción de explicaciones explícitas para dar cuenta de hallazgos empíricos" (Bengtson, Rice y Johnson (1999) citado por Curcio en 2010).

verbigracia la psicología o la biología, los gerontólogos no han requerido o no han podido generar un corpus teórico propio, sino que han aplicado los existentes al caso concreto de los adultos mayores (Johnson et al 1980, citado por Curcio, 2010).

De hecho para muchos autores (entre los que Curcio menciona a Achenbaum, 1995, Moody 1988, Bass 2007, 2000, Gilleard y Higgs 2001, Hendricks et al 2005, Johnson et al 1980) la supervivencia de la gerontología se debe al soporte de otras disciplinas, es decir, las teorías en gerontología se han desarrollado de manera unidisciplinar e intradisciplinar. Lejos de la deseada interdisciplinariedad.

Sin embargo, contrariamente a estos consensos, existe una sólida tradición en la academia gerontológica estadounidense y europea desde la cual se han identificado las teorías de gerontología social, y clasificado según diferentes criterios taxonómicos. Entre los autores⁴⁴³ dedicados a estas tareas figuran -entre otros- Hendricks (1992), Gognalons-Nicolet (1997), V. Marshall (1996), Binstock y George (2001), Estes (2001), Quadagno y Reid (1999), Bengtson, Burgess y Parrot (1997), Settersten (1999).

Aproximaciones teóricas a la gerontología social

El criterio taxonómico de V. Marshall (1996) divide a las teorías en normativas o interpretativas. Los enfoques normativos dan prioridad a la sociedad sobre el individuo, en el sentido de que le otorgan poco peso al individuo para la acción individual –la capacidad de hacer o elegir como opuesto a reaccionar o a que “les ocurran cosas” (Marshall, 1996: 438). Por el contrario, los enfoques interpretativos otorgan un papel más importante al individuo para elegir y al menos “pretender hacer su voluntad”.

Otro criterio taxonómico posible es el que divide las teorías de gerontología social en teorías micro, individualistas o de primera generación; teorías macro, estructuralistas o de segunda generación; y teorías vinculantes o de tercera generación (Hendricks, 1992; Binstock y George, 2001; Bengtson, Burgess y Parrot, 1997) y que será el utilizado en este trabajo. Siguiendo la interpretación de Hendricks (1992), las diferentes teorías de gerontología social son un proceso dialéctico en el que las teorías micro o individualistas son la hipótesis, que será refutada por la antítesis (las teorías macro) para llegar a la síntesis (las teorías que vinculan lo micro con lo macro).

Primera generación de teorías

La primera generación de teorías de gerontología social estudia la capacidad de interacción del individuo con su medio social y para analizarla en toda su extensión se acude a factores de nivel micro como roles, normas y grupos de referencia, ignorando el contexto o las circunstancias sociales. A esta primera generación pertenecen la teoría de la desvinculación, la teoría de la actividad, la teoría de la continuidad y la teoría del envejecimiento exitoso y productivo (Bengtson, Burgess y Parrot, 1997; Hendricks y Achenbaum, 1999).

Para la teoría de la actividad, las personas adultas mayores⁴⁴⁴ mantienen los roles y actividades que han llevado a lo largo de su vida, incluyendo el mantenimiento de las necesidades y valores presentes en etapas anteriores. Esta teoría se fundamenta en el rol, al cual se le concedía entonces gran relevancia como articulador entre la dimensión psicológica y la social (Havighurst y Albrecht, 1980). Para V. Marshall (1996) la teoría de la actividad, al igual que la señalada teoría de la desvinculación, no son micro, sino vinculantes, y

⁴⁴³ Para una explicitación de los aportes de dichos autores puede consultarse Díaz-Tendero, 2012.

⁴⁴⁴ Se utiliza el término “adulto mayor” para referirse al grupo etario de 65 años y más y fue acuñado por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 1995).

también normativas. En la segunda oleada de la teoría de la actividad, Lemon, Bengtson y Peterson (1972) introducen que lo más importante para el sujeto son las actividades sociales que tienen sentido para él y no la actividad por sí misma.

La proposición básica de la teoría de la continuidad es la falta de ruptura o de transición brusca entre la edad adulta y la tercera edad. Reconoce los cambios menores que surgen del paso a la tercera edad pero los considera estrategias de adaptación. La tercera edad es esencialmente una prolongación de experiencias, proyectos y hábitos de vida de la etapa anterior, de tal suerte que tanto la personalidad como el sistema de valores permanecen intactos.

La teoría del envejecimiento exitoso y productivo es reciente y expande el marco de las teorías de la actividad y la continuidad hacia tres componentes fundamentales, que Rowe y Kahn sintetizaron en su publicación de 1997 de la siguiente manera: baja probabilidad de enfermedad y de incapacidad relacionada con la enfermedad, alta capacidad funcional física y cognitiva, y compromiso activo con la vida. Estos tres componentes se potencian mutuamente y coadyuvan en la creación de una imagen positiva de las personas adultas mayores basada en su prolongada productividad.

Segunda generación de teorías

Las teorías macro o de segunda generación se centran en el impacto de la organización social sobre el envejecimiento y su influencia en las diferentes cohortes de personas que envejecen (Gognalons-Nicolet, 2007). En opinión de Hendricks (1992), el foco de atención de las citadas teorías estructuralistas son las formas en las que las cambiantes condiciones estructurales dictaminan los parámetros del proceso de envejecimiento y la situación de los adultos mayores como categoría colectiva. La unidad de análisis correcta es por tanto una circunstancia estructural, no un atributo individual. A esta segunda generación pertenecen la teoría de la modernización, la teoría de la estratificación etaria y el paradigma "envejecimiento y sociedad".

La teoría de la modernización está basada en que el Estado ha generado la exclusión social de las personas adultas mayores por sus políticas de retiro y jubilación, en el entendido de que éstas son necesarias para la renovación de las generaciones en el ámbito laboral y para contribuir a los valores y normas de la sociedad productiva. Frente a la sociedad tradicional en la que el adulto mayor gozaba de un estatus elevado y era reconocido por su experiencia y sabiduría, en la actualidad, las innovaciones tecnológicas, el desarrollo industrial y los nuevos valores educativos y sociales han ido paulatinamente despojando al adulto mayor de su estatus anterior, desembocando en una mayor pobreza y marginación para los adultos mayores. Hendricks (1992) señala que la teoría de la modernización es junto con la teoría de la estratificación etaria, una teoría estructuralista basada en el funcionalismo -cuya influencia en el desarrollo de la gerontología se señaló más arriba-. Desde su perspectiva, V. Marshall (1996) ubica la modernización como la teoría más puramente estructuralista, puesto que además de macro es normativa. Coincide con Hendricks (1992) en la clasificación de la teoría de la modernización Gognalons-Nicolet (1997).

La teoría de la estratificación etaria estudia el papel e influencia que desempeñan las estructuras sociales en el proceso individual del envejecimiento y la estratificación etaria en la sociedad. La proposición subyacente en la teoría de la estratificación etaria es que todas las sociedades agrupan a las

personas en categorías sociales según su edad. Dicha práctica no solamente proporciona identidad social sino que también determina la distribución de los recursos. Esta perspectiva observa las dispares experiencias de las cohortes etarias a través del tiempo, así como lo que Riley y Riley (1999) llaman la interdependencia de cambios en las vidas y en las estructuras sociales.

En aras de definir el "paradigma envejecimiento y sociedad" Estes (2001) destaca que -a juicio de su autora Riley (1987)- como respuesta al cambio social, un número considerable de individuos pertenecientes a una cohorte cambian sus vidas al desarrollar nuevos patrones de comportamiento y pensamiento; estos patrones se definen entonces como normas, reglas y expectativas adecuadas a la edad correspondiente, las cuales se institucionalizan como nuevos criterios en las estructuras sociales; como consecuencia, estos cambios estructurales renuevan el comportamiento y pensamiento etario esperados, que se plasman en cambios vitales, que a su vez afectan las estructuras, y así sucesivamente.

Tercera generación de teorías

En cuanto a las teorías de tercera generación o vinculantes, es difícil identificar el punto en el que la teorías macro o estructuralistas dan el paso a la tercera generación de teorías, que vinculan las perspectivas macro y micro. De hecho, no existe consenso entre los autores respecto a la pertenencia de determinadas teorías a un grupo u otro, aunque se valora casi unánimemente que su aportación principal consiste en que relacionan los diferentes planos o dimensiones de análisis. Pertenecen a este enfoque la teoría del ciclo vital, las teorías del construccionismo social, y la teoría de la economía política del envejecimiento. Asimismo, el enfoque sociodemográfico -definido por Winsborough (1980) como un enfoque centrado en las historias estadísticas comparadas de las cohortes por nacimiento para explorar los patrones de inequidad y las trayectorias del curso vital- se presenta a veces como vinculante y en otras ocasiones como macro.

Dannefer y Uhlenberg (1999) explican que la teoría del ciclo vital era a mediados de la década de los setenta una corriente emergente que llegó a ser a mediados de los noventa la perspectiva dominante en el estudio de la gerontología social. En la visión de V. Marshall (1996), la teoría del ciclo vital está situada entre los terrenos macro y micro, dentro del grupo de teorías vinculantes, y por otro lado en el área intermedia de las teorías normativas e interpretativas.

Autores como Bengtson, Burgess y Parrot (1997) por un lado, pero también George (1993) y otros autores como Settersten (1999) han hallado en la teoría del ciclo vital la herramienta idónea para la tarea destacada por Binstock (2001) como la más importante de las ciencias sociales respecto del envejecimiento, a saber, estudiar los efectos del contexto social en el proceso individual del mismo. Bajo la perspectiva del ciclo vital, las personas adultas mayores y las cohortes se examinan como una fase vital y se percibe su conformación a partir de factores históricos, sociales, económicos y medioambientales que ocurren en etapas anteriores de la vida. En el trabajo de George (1993) y otros, las teorías del ciclo de vida relacionan niveles macro y micro de análisis, al considerar las relaciones entre la estructura social, los procesos sociales y los estados psicológicos. Para Gognalons-Nicolet (1997) esta teoría integra los aspectos psicológicos y sociales bajo una perspectiva psicosocial a lo largo de la vida y la ventaja de este enfoque es que permite integrar envejecimientos desiguales, profundamente diferenciados según el género y estrato social, tanto para las sociedades industrializadas, como para los diferentes tipos culturales y modelos de desarrollo económico.

En cuanto a las teorías del construccionismo social, Estes (2001) considera que este grupo de teorías se basa en que el envejecimiento y los problemas enfrentados por las personas adultas mayores se construyen socialmente y resultan de concepciones sociales del envejecimiento y de los adultos mayores. Este proceso tiene lugar en el nivel macro y en el nivel micro, así como en el nivel meso en el que operan las organizaciones. El Estado y la economía (nivel macro) pueden ser vistos como configuradores de la experiencia y condición del envejecimiento, pero los individuos también construyen activamente sus mundos a través de interacciones personales (nivel micro) y a través de estructuras y procesos organizacionales e institucionales (nivel meso), que constituyen sus mundos sociales y su sociedad.

La teoría de la economía política del envejecimiento es un punto de encuentro entre la economía política, la sociología –especialmente el *corpus* de teorías de estratificación social- y la gerontología social, aunque la academia estadounidense la sitúa claramente como una teoría de gerontología social de tercera generación. Traslada el núcleo de la investigación gerontológica de la capacidad individual para adaptarse al envejecimiento al estudio de los procesos sociales que determinan la distribución de los recursos (Bengtson, Burgess y Parrott, 1997).

El estado del arte del estudio del envejecimiento en México en relación a las teorías de gerontología social⁴⁴⁵

Si valoramos el caso del estudio del envejecimiento en México relacionándolo con las características descritas en el desarrollo de la gerontología internacionalmente, puede presumirse que la asunción de la temática del envejecimiento por parte de la sociodemografía, se debió principalmente a que los Estudios de Población en México ya contaban con una sólida tradición, y metodologías propias. Así, éstas se aplicaron a la entonces novedosa temática de los adultos mayores. No puede olvidarse, en relación a la legitimidad de la sociodemografía para abordar el envejecimiento, que éste inició su posicionamiento en la agenda académica, institucional, mediática, gubernamental, e internacional, a partir de la alerta generada desde la demografía por las repercusiones de la transición demográfica.

En el caso mexicano el estudio del envejecimiento social, que se realiza mayoritariamente dentro de las áreas de investigación conocidas como “Estudios de Población” o “Estudios Demográficos” desde hace más de tres décadas, presenta una tendencia marcadamente empírica (Díaz-Tendero, 2011), y aunque no sería prudente denominarla a-teórica, sí podría describirse como no centrada en las teorías. De facto, la inmensa mayoría de las publicaciones⁴⁴⁶ no alude a enfoque, teoría o paradigma alguno.

La revisión de una considerable proporción de las publicaciones realizadas entre 1981 y 2008 (Díaz-Tendero, 2011) en aras de contextualizarlas en relación a los desarrollos teóricos de las tres generaciones de teorías de gerontología social arrojó las conclusiones que se comentan a continuación, sin poder ignorarse que se empleó un criterio taxonómico, que constituye solamente una opción, entre otras válidas, como por ejemplo la de V. Marshall enunciada más arriba.

En las publicaciones mexicanas revisadas no se encontraron muchos trabajos realizados a partir de los enfoques de las teorías micro, si bien hubo algunas excepciones (como Correa, Mendoza y

⁴⁴⁵ Para un análisis más exhaustivo a partir de la clasificación de las publicaciones en materia de envejecimiento en México según el criterio taxonómico de las tres generaciones de teorías de gerontología social, puede consultarse Díaz-Tendero, 2011.

⁴⁴⁶ Entre estos intentos se encuentran los de Zetina (1999), Vázquez (1999) y Aranibar (2001) que enumeran, e incluso describen las teorías de gerontología social pero sin relacionarlas con la producción académica mexicana.

Martínez, 2006; Quintanar, 2006; Cáritas, 2005). Sí se encontraron sendos trabajos que criticaban los enfoques micro o individualistas (Aranibar, 2001; Ham, 2001; FNUAP, 2006).

La búsqueda de investigaciones realizadas en México desde las teorías estructuralistas o de segunda generación no arrojó demasiados resultados tampoco. Podría considerarse nuevamente el trabajo de Aranibar (2001), que se relaciona con la teoría de la modernización, y el trabajo de Leñero (1999) cercano a la estratificación etaria.

La tercera generación de teorías de gerontología social encontraron más eco en las publicaciones mexicanas. Así, pueden considerarse como enfoques cercanos a la teoría del ciclo vital los utilizados por las publicaciones de Gomes e Iwakami (1999), Ham (2000, 2003), Tuirán (2002), Montes de Oca y Hebrero (2006). El construccionismo social puede verse reflejado en Montes de Oca (2003), Larralde (2006) y Acevedo y Molinari (1981). No se hallaron trabajos en México que siguieran fielmente las premisas de la teoría de la economía política del envejecimiento, pero sí algunas publicaciones que se acercan a su enfoque, como los de Soria (1995), Scott (2005a, 2005b y 2008), Gomes (2005), Ordóñez (2009), Ramírez (2008) y Cordero y Máttar (2008), entre otros.

Por otra parte, se comprueba la existencia de la corriente de la “economía del envejecimiento⁴⁴⁷”, que constituye la otra cara de la teoría de la economía política del envejecimiento. Entre los trabajos realizados desde la economía del envejecimiento figuran los de Valencia, (1999 2001, 2005), Sandoval (1999), Salinas (1999), Durán (2002), Ham (2005a) y Ramírez (1999, 2005), entre otros.

Indiscutiblemente, es el enfoque sociodemográfico el predominante en el estudio del envejecimiento social en México. Este enfoque ha sido denominado vinculante porque así es considerada por algunos autores, aunque no hay un consenso absoluto al respecto, y de hecho existen numerosas publicaciones sociodemográficas que parecen de tipo macro y carentes de vinculación. Entre los trabajos que emplean el enfoque sociodemográfico en México pueden mencionarse, entre muchos otros: Partida (1998), Welti (1999), Gutiérrez (2001), Ordorica (2001), Negrete (2001), Y. Palma (2001), Cabrera (2001), García, Ortiz y Gómez (2003), Zuñiga (2004) y Ham (2005b).

El vasto acervo de publicaciones que usan el enfoque sociodemográfico -y que ciertamente rebasan las aquí mencionadas- se ordenó en cuatro líneas de investigación que Díaz-Tendero (2011) sugiere se clasifiquen con fines prácticos en: *vulnerabilidad demográfica* (Ham, 1999b, 2005a; Canales, 2001; Vignoli, 2001; Welti, 2001; Tuirán, 2002; Guzmán, 2002; Negrete, 2003; y Gomes, 2005); *hogares y arreglos residenciales* (Saad, 1998; Ham, Ibáñez y Torres, 2003; Ibáñez, Vargas y Torres, 2005; Pérez y Brenes, 2006; Guzmán, 2002; Gomes, 2002; y Montes de Oca, 1997); *redes y transferencias* (Montes de Oca, 1997, 1999a, 1999b, 2001, 2002a, 2003; Wong, 1999; Guzmán, Huenchuan y Montes de Oca, 2003; Ham, Ibáñez y Torres, 2003; García y Madrigal, 1999; Huenchuan, 2004; Gomes, 2002; CEPAL/CELADE, 2006; Arias, 2001; Wong y Espinosa, 2003; Ham, 1999a); *cualitativa en desigualdad económica*: (CEPAL, 2000; Montes de Oca, 1997, 2002b; Gomes, 2001, 2002; Rubalcava, 1999; Wong y Parker, 1999; Hernández, 2001; Welti, 2002; Ham, 2002; Huenchuan, 2004).

Como observaciones finales puede mencionarse que la gerontología social existe en México, aunque no se utilice dicha nomenclatura; que la tendencia de la academia mexicana en materia de envejecimiento social

⁴⁴⁷ También conocida como teoría económica del envejecimiento.

es la utilización de enfoques vinculantes, que relacionan aspectos macro, micro, e incluso meso, y que la teorización es incipiente, frente a una sólida base empírica (Díaz-Tendero, 2011).

La teoría en la gerontología: una mirada hacia el futuro

A partir de esta escasa proclividad a la teorización presente en el estudio del envejecimiento social en México, se puede tender nuevamente el puente que une el estado del arte en nuestro país con el que se registra en la gerontología social internacional. Este puente podría articularse en torno a la deseabilidad de un mayor énfasis en la teorización, en tanto representa un esfuerzo sustantivo de un grupo de investigadores, para sintetizar lo que se conoce, adicionar nuevo conocimiento, y proporcionar una guía acerca de lo que aún no se conoce. Rescata Curcio (2010) el planteamiento de Bengtson y cols. (1999) acerca de que la teoría es el compás con el cual se navega en el vasto mar de los datos, transformándolos dentro de explicaciones con sentido, acerca del proceso y de las consecuencias del envejecimiento. Diez años después, los mismos autores -recalca Curcio (2010)- siguen insistiendo en que la teoría es crucial para que la investigación sea útil, dado que su ausencia conduce a la aplicación limitada de los hallazgos y no permite la construcción acumulativa de conocimiento acerca de un tema o aspecto (Bengtson *et al* 2009). En ese mismo sentido acude Curcio (2010) a Morin (2001), quien insiste en que un conocimiento no es permitente sólo porque tenga una gran cantidad de información, siendo que el problema no es la cantidad sino la organización de esa información.

Para finalizar, quisiera poner de manifiesto la importancia de la teorización para el futuro de los estudios sobre envejecimiento, relacionándola con la anhelada interdisciplinariedad, e integrándola a los objetivos del "saber" y del "hacer" que personalizan el perfil de la gerontología social, transcribiendo el siguiente pasaje de la autora colombiana Carmen Lucía Curcio Borrero (2010: 156),

En los últimos años se asiste a un crecimiento del desarrollo teórico en gerontología. Por ejemplo, el reconocimiento de que el envejecimiento incluye procesos internos y externos en interacción, ha enriquecido las teorías y ha estimulado el uso de enfoques multi-nivel (Bengtson *et al*, 2009), también hay un crecimiento en la toma de conciencia de que las interpretaciones y acciones individuales (empoderamiento), las presiones sociales (de clase, etnia, género, cultura) y las instituciones sociales (sistema de cuidado en salud y pensiones) deben ser reconocidas en todo análisis de causas y consecuencias del envejecimiento (Powell, 2006). La inclusión del medio ambiente físico y social en las teorías del envejecimiento, refleja la toma de conciencia de que diferentes contextos pueden explicar las variaciones en el proceso de envejecer en los diferentes grupos humanos y en las diferentes especies (Longino y Powell, 2004). Además, los seres humanos son actores reflexivos y acomodan o reducen el impacto del envejecimiento por medio de modificaciones personales de su conducta y colectivamente modifican el medio ambiente político que determina la disponibilidad de recursos para los ancianos (Bengtson *et al*, 2009). Todo esto demuestra que se inicia un movimiento hacia la integración y construcción de teorías en gerontología en un intento por superar la acumulación de datos, obtener explicaciones y mayor comprensión del envejecimiento y de la vejez.

Bibliografía

- ACEVEDO, María Luisa y María Sara Molinari, 1981, "El anciano indígena" en *Primer simposium sobre problemas de vejez. Memorias*, Sociedad de Geriatria y Gerontología de México, Unión de instituciones de asistencia privada, Instituto Nacional de la Senectud, Hospital de Jesús, Ciudad de México, 4,5, y 6 de noviembre.
- ACHENBAUM, W. Andrew, 1995, *Crossing frontiers: Gerontology emerges as a science*, Nueva York, ed. Colombia University Press.
- ARANIBAR, Paula, 2001, *Acercamiento conceptual a la situación del adulto mayor en América Latina*, serie Población y Desarrollo, núm. 21, Proyecto Regional de Población CELADE-FNUAP, Santiago de Chile, diciembre.
- ARIAS, Claudia [tesis de maestría], 2001, *Red de apoyo social y bienestar psicológico en personas de edad*, Argentina, Universidad de Mar del Plata, Facultad de Psicología social, sin pie de imprenta.
- BASS, Scott A., 2007, "The Emergence of the Golden Age of Social Gerontology?", *The Gerontologist*, 47(3), pp. 408-412.
- BASS, Scott A. y Kenneth F. Ferraro, 2000, "Gerontology education in transition: Considering Disciplinary and Paradigmatic Evolution", *The Gerontologist*, 40, pp. 97-106.
- BENGTSON, Vern L., Elizabeth O. Burgess y Tonya M. Parrott, 1997, "Theory, explanation, and a third generation of theoretical development in social gerontology", *Journal of Gerontology: Series B, Psychological Sciences and Social Sciences*, 52(2), pp. S72-S88.
- BENGTSON, Vern L., Cara J. Rice & Malcolm L. Johnson, 1999, "Are theories of aging important? Models and explanations in gerontology at the turn of the century" en Bengtson, V. L. & K. W. Schaie (eds.), *Handbook on theories of aging*, Nueva York, ed. Springer.
- BIGGS, Simon ET AL, 2003, *The need for theory. Critical approaches to social gerontology*, Amityville (Nueva York), ed. Baywood Publishing Company Inc.
- BINSTOCK, Robert H. y Linda K. George (Eds.), 2006, *Handbook of Aging and the Social Sciences*, 6ª ed., San Diego (California), ed. Academic Press (1ª ed. 1976).
- BINSTOCK, Robert H. y Jill Quadagno, 2001, "Aging and politics" en Robert H. Binstock y Linda K. George (Eds.), *Handbook of Aging and the Social Sciences*, 5ª ed., San Diego (California), ed. Academic Press (1ª ed. 1976).
- BIRREN, James E. y Vern L. Bengtson, 1988, "Preface" en James E. Birren y Vern L. Bengtson (Eds.), *Emergent Theories on Aging*, Nueva York, ed. Springer, pp. IX-X.
- CABRERA, Gustavo, 2001, "El envejecimiento demográfico en el mundo", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 42-43.
- CANALES, Alejandro I., 2001, "De la transición demográfica al envejecimiento de la población", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, págs. 4-5.
- CÁRITAS, 2005, *Ancianidad y Envejecimiento. Reflexiones en torno a la vejez, a partir del mensaje del Papa con motivo de la Cuaresma 2005*, México, Cáritas Arquidiócesis de México y Cáritas Bienestar del Adulto Mayor I.A.P.
- CENTRO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO DE DEMOGRAFÍA (CELADE)-DIVISIÓN DE POBLACIÓN DE LA COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL), 2006, "Seguridad económica en la vejez" en *Manual sobre indicadores de calidad de vida en la vejez*, Santiago de Chile, diciembre.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL), 2000, *Panorama social de América Latina 1999-2000*, Santiago de Chile.

- CORDERO, Martha y Jorge Máttar, 2008, "La protección social en América Latina" en Roberto Ham, Berenice P. Ramírez y Alberto Valencia (Coords.), *Evaluación y tendencias de los sistemas de pensiones en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Instituto de Investigaciones Económicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.
- CORREA, Elsa, Víctor M. Mendoza y M. de la Luz Martínez, 2006, "Envejecimiento activo: calidad de vida para los adultos mayores, *Ciencia y desarrollo*, 32 (200), pp. 26-32.
- CUMMING, Elaine y William E. Henry, 1961, *Growing old: The process of disengagement*, Nueva York, ed. Basic Books
- CURCIO, Carmen L., 2010, "Investigación y envejecimiento: del dato a la teoría", *Hacia la Promoción de la Salud*, 15(1), enero-junio, pp. 144-166.
- DANNEFER, Dale y Peter Uhlenberg, 1999, "Paths of the Life Course: A Typology" en Vern L. Bengtson y K. Warner Schaie (Eds.), *Handbook of theories of aging*, Nueva York, ed. Springer.
- DÍAZ-TENDERO, Aída, 2011, "Estudios de población y enfoques de Gerontología Social en México", *Papeles de Población*, 70, octubre-diciembre, pp. 49-80.
- DÍAZ-TENDERO, Aída, 2012, *La Teoría de la Economía Política del Envejecimiento. Un nuevo enfoque para la gerontología social en México*, Tijuana (Baja California, México), ed. El Colegio de la Frontera Norte.
- DURÁN, Carlos A., 2002, "Las mujeres adultas en plenitud y la Seguridad Social" en INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (INMUJERES), *Memoria del Foro Envejecimiento y derechos de las adultas y los adultos en plenitud*, México.
- ESTES, Carroll L. et al, 2001, *Social Policy and Aging: a critical perspective*, California, ed. Sage Publications Inc.
- ESTES, Carroll L. y Elizabeth A. Biney, 1989, "The biomedicalisation of aging: danger and dilemmas", *The Gerontologist*, 29(5), pp. 587-596.
- FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (FNUAP), 2006, *Proyecto género y generaciones. Reproducción biológica y social de la población uruguaya*, Montevideo, ed. Trilce, Montevideo.
- GARCÍA, Hilda y Romero Madrigal, 1999, "Redes sociales y vejez: apoyos formales e informales en el área metropolitana de Monterrey", *Papeles de Población*, 19, ene-mar, pp. 216-242.
- GARCÍA, Aurora, María I. Ortiz y María del C. Gómez, 2003, "El envejecimiento de las poblaciones: los casos de España y México", *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 23, pp. 75-102.
- GEORGE, Linda K., 1993, "Sociological perspectives on life transitions", *Annual Review of Sociology*, Boston, ed. Allyn y Bacon, pp. 353-373.
- GILLEARD, Christopher y Paul Higgs, 2001, *Cultures of aging*, Londres, ed. Prentice Hall.
- GOGNALONS-NICOLET, Maryvonne, 1994, "Du vieillissement normal au vieillissement réussi. Aspects culturels, sociaux et psychologiques", *Cahiers Pshychiatriques*, 17, pp. 11-36.
- GOGNALONS-NICOLET, Maryvonne, 1997, "Vieillesse et âge: âge et représentation de la vieillesse, *Actualité et dossier en santé publique*, 21, diciembre, pp. IV-XI.
- GOMES DA CONCEIÇÃO, María C., 2001, "Condiciones socioeconómicas de la tercera edad", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 13-15.

- GOMES DA CONCEIÇÃO, María C., 2002, "Trabajo e ingreso familiar en la tercera edad" en INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (INMUJERES), *Memoria del Foro Envejecimiento y derechos de las adultas y los adultos en plenitud*, México.
- GOMES DA CONCEIÇÃO, María C., 2005, *Envejecimiento, pobreza, familia*, Congreso Internacional de Avances en Gerontología, Instituto Nacional para las Personas Adultas Mayores, 3-5 noviembre.
- GOMES DA CONCEIÇÃO, María C. y Kaizô Iwakami, 1999, "El proceso de envejecimiento poblacional y el curso de vida" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico de México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F., pp. 341-342.
- GUTIÉRREZ, Luis M., 2001, "El proceso de la transición epidemiológica", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 8-9.
- GUZMÁN, José M., 2002, *Envejecimiento y desarrollo en América Latina y el Caribe*, serie Población y Desarrollo, Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), División de Población, Santiago de Chile, mayo.
- HAM, Roberto, 1999a, "El envejecimiento en México: de los conceptos a las necesidades", *Papeles de Población*, 19, enero-marzo, pp. 7-21.
- HAM, Roberto, 1999b, "Conceptos y significados del envejecimiento en las políticas de población" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico de México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.
- HAM, Roberto, 2000, "Los umbrales del envejecimiento", *Estudios Sociológicos*, XVIII(3), pp. 661-676.
- HAM, Roberto, 2001, "Paradigmas y nuevos contratos sociales", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 27-28.
- HAM, Roberto, 2002, "Insuficiencia actuarial y cambios necesarios", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 15, pp. 37-38.
- HAM, Roberto, 2003, "Actividad e ingresos en los umbrales de la vejez", *Papeles de población*, 37, jul-sep.
- HAM, Roberto, 2005a, "Necesidades apremiantes, riesgos económicos y obstáculos sociales en la recomposición de las pensiones de retiro en América Latina", UN Expert Group Meeting on *Social and Economic Implications of Changing Population Age Structures*, UN Population Division-Consejo Nacional de Población (CONAPO), Ciudad de México, 31 de agosto-2 de septiembre.
- HAM, Roberto, 2005b, "La supervivencia más allá de cien años y más", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 58, enero-abril, pp. 103-124.
- HAM, Roberto, Elmyra Ibáñez y Ana L. Torres, 2003, "Redes de apoyo y arreglos de domicilio de las personas en edades avanzadas en la Ciudad de México", *Notas de Población*, 76, pp. 71-101.
- HAVIGHURST, Robert J. y Ruth Albrecht, 1980, *Older people*, Nueva York, ed. Arno Press (1ª ed. 1953).
- HENDRICKS, John, 1992, "Generations and the generation of theory in social gerontology", *International Journal of Aging and Human Development*, 35(1), pp. 31-47.
- HENDRICKS, John y W. Andrew Achenbaum, 1999, "Historical development of theories of aging" en Vern L. Bengtson y K. Warner Schaie (Eds.), *Handbook of theories of aging*, Nueva York, ed. Springer.
- HENDRICKS, John, Debra J. Sheets y Dana B. Bradley, 2005, "Identifying enduring questions in gerontology" en John Hendricks, Debra J. Sheets y Dana B. Bradley (Eds.), *Enduring Questions in Gerontology*, Amityville, ed. Baywood, pp. 13-28.

- HERNÁNDEZ, Daniel, 2001, "Desigualdad y pobreza de la población mayor", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 32-33.
- HUENCHUAN, Sandra, 2004, "Pobreza y redes de apoyo en la vejez. Acercamiento desde las diferencias de género", *I Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población (ALAP)*, Caxambú, Brasil, 18-20 de septiembre.
- IBÁÑEZ, Elmyra, Eunice Vargas y Ana L. Torres, 2005, "Factores asociados a la coresidencia de los adultos mayores de 50 años por condición rural-urbana", *Papeles de Población*, 45, jul-sep, pp. 29-48.
- Johnson H. R. et al, 1980, "Foundations for gerontological education", *The Gerontologist*, 20, pp. 1-61.
- LARRALDE, Selvia, 2006, *Discriminación y grupos vulnerables en México. El caso de los adultos mayores*, Documentos de Trabajo, 252, Fundación Rafael Preciado Hernández A.C., México.
- LEMON, Bruce W., Vern L. Bengtson y James A. Peterson, 1972, "An exploration of the activity theory of aging: Activity types and life satisfaction among in-movers to a retirement community", *Journal of Gerontology*, 27, pp. 511-523.
- LEÑERO, Luis, 1999, "Implicaciones intrafamiliares de la población en la tercera edad", *Papeles de Población*, 19, ene-mar, pp. 199-215.
- LONGINO, Charles F. y Jason L. Powell, 2004, "Embodiment and the Study of Aging" en Vicente Berdayes (Ed), *The body in human inquiry interdisciplinary exploration embodiment*, Nueva York, ed. Hampton Press.
- MARSHALL, Victor W., 1996, "The state of theory in aging and the social sciences" en Robert H. Binstock y Linda K. George (Eds.), *Handbook of Aging and the Social Sciences*, 4ª ed., San Diego (California), ed. Academic Press (1ª ed. 1976).
- MARSHALL, Víctor W., 1999, "Analyzing Social Theories of Aging" en Vern L. Bengtson y K. Warner Schaie (Eds.), *Handbook of theories of aging*, Nueva York, ed. Springer.
- MONTES DE OCA, Verónica, 1997, "La actividad económica de las mujeres en edad avanzada en México: entre la sobrevivencia y la reproducción cotidiana", *Delivery at the meeting of the Latin American Studies Association*, Guadalajara, México, 17-19 de abril.
- MONTES DE OCA, Verónica, 1999a, "Relaciones familiares y redes sociales" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.
- MONTES DE OCA, Verónica, 1999b, "Diferencias de género en el sistema de apoyo a la población envejecida en México", *Papeles de Población*, 19, ene-mar, pp. 149-172.
- MONTES DE OCA, Verónica, 2001, "Desigualdad estructural entre la población anciana en México. Factores que han condicionado el apoyo institucional entre la población con 60 años y más en México", *Estudios Demográficos y Urbanos*, 48, pp. 585-613.
- MONTES DE OCA, Verónica, 2002a, "Las personas adultas mayores y sus apoyos informales", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 15, pp. 34-35.
- MONTES DE OCA, Verónica, 2002b, "Dinámica demográfica en México durante el siglo XX y la perspectiva futura para los adultos mayores del siglo XXI" en INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (INMUJERES), *Memoria del Foro Envejecimiento y derechos de las adultas y los adultos en plenitud*, Instituto Nacional de las Mujeres, México.
- MONTES DE OCA, Verónica, 2003, "Redes comunitarias, género y envejecimiento. El significado de las redes comunitarias en la calidad de vida de hombres y mujeres adultos mayores en la Ciudad de México", *Notas de Población*, 77, diciembre, pp. 139-174.

- MONTES DE OCA, Verónica y Mima Hebrero, 2006, “Eventos cruciales y ciclos familiares avanzados: el efecto del envejecimiento en los hogares de México”, *Papeles de Población*, 50, oct-dic, pp. 97-116.
- MOODY, Harry R., 1988, "Forging an intergenerational consensus", *The Generational Journal*, 1(2), pp. 78-80.
- MORÍN, Edgar, 2001, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Barcelona, ed. Paidós Studio.
- NEGRETE, María E., 2001, “Distribución geográfica de la población mayor”, *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 18-20.
- NEGRETE, María E., 2003, “El envejecimiento poblacional en la Ciudad de México: evolución y pautas de distribución espacial entre 1970 y 2000”, *Papeles de Población*, 37, jul-sep.
- ORDÓÑEZ, Gerardo, 2009, “El régimen de bienestar mexicano: entre la exclusión, la segmentación y la universalidad” en Carlos Barba, Gerardo Ordóñez y Enrique Valencia (Coords.), *Más allá de la pobreza. Regímenes de bienestar en Europa, Asia y América*, Universidad de Guadalajara/El Colegio de la Frontera Norte, México.
- ORDORICA, Manuel, 2001, “Grandes cambios en las causas de muerte de los mayores”, *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 10-12.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), 1995, *El adulto mayor en América Latina. Sus necesidades y sus problemas médico sociales*, México, Centro Interamericano de Estudio de Seguridad Social/Conferencia Interamericana de Seguridad Social/Organización Panamericana de la Salud/ Organización Mundial de la Salud, México.
- PALMA, Yolanda, 2001, “La población mayor en la zona metropolitana de la Ciudad de México”, *Demos. Carta demográfica sobre México*, 15, pp. 36-37.
- PARTIDA, Virgilio, 1998, “Los determinantes demográficos del envejecimiento de la población”, *Papeles de Población*, 17, jul-sep, pp. 15-22.
- PÉREZ, Julieta y Gilbert Brenes, 2006, “Una transición en edades avanzadas: cambios en los arreglos residenciales de adultos mayores en siete ciudades latinoamericanas”, *Estudios Demográficos y Urbanos*, 21(63), septiembre-diciembre, pp. 625-661.
- POWELL, Jason L., 2006, *Social Theory and Aging*, Nueva York, ed. Rowman & Littlefield Publishers.
- POWELL, Jason L., 2009, "Taking aim at Gerontology: From Biomedical Science to Social Science -A Sociological Journey", *Sincronía*, 1, spring.
- QUINTANAR, Fernando, 2006, “Geronto-geriatria comunitaria: una línea a desarrollar para la atención de la vejez en medios rurales en México”, *Revista Electrónica de Geriatria y Gerontología*, 8(1), www.geriatria-net.com, consultado el 20 de abril de 2007.
- QUADAGNO, Jill y Jennifer Reid, 1999, “The Political Economy Perspective in Aging” en Vern L. Bengtson y K. Warner Schaie (Eds.), *Handbook of theories of aging*, Nueva York, ed. Springer.
- RAMÍREZ, Berenice P., 1999, *Seguridad Social: reformas y retos*, Instituto de Investigaciones Económicas – Miguel Ángel Porrúa, México.
- RAMÍREZ, Berenice P., 2005, “Envejecimiento demográfico, Seguridad Social y desarrollo en México” en Roberto Ham y Berenice Ramírez (Coords.), *Envejecimiento demográfico y Seguridad Social*, Tijuana (Baja California), ed. El Colegio de la Frontera Norte.
- RAMÍREZ, Berenice P., 2008, “Conclusiones y construcción de propuestas” en Roberto Ham, Berenice P. Ramírez y Alberto Valencia (Coords.), *Evaluación y tendencias de los sistemas de pensiones en México*, México, El Colegio de

la Frontera Norte/Instituto de Investigaciones Económicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

RILEY, Mathilda W., 1987, "On the significance of age in Sociology", *American Sociological Review*, 52, pp. 1-14.

RILEY, Mathilda W., Anne Fonner y John W. Jr. Riley, 1999, "The Aging and Society Paradigm" en Vern L. Bengtson y K. Warner Schaie (Eds.), *Handbook of theories of aging*, Nueva York, ed. Springer.

ROWE, John W. y Robert L. Kahn, 1997, "Successful aging", *The Gerontologist*, 37(4), pp. 433-440.

RUBALCAVA, Rosa M., 1999, "Ingresos de las personas de edad y características de sus hogares" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.

SAAD, Paulo M., 1998, *Support Transfers Between the Elderly and the Family in Southeast and Northeast Brazil*, tesis de doctorado, Universidad de Texas, Austin, Texas.

SALINAS, Alfonso, 1999, "Las finanzas públicas en la Seguridad Social" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.

SANDOVAL, Maritza, 1999, "La privatización del sistema de pensiones y su impacto sobre el ahorro doméstico" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.

SETTERSTEN, Richard A., 1999, *Lives in time and place: The problems and promises of developmental science*, Amityville (Nueva York), ed. Baywood Publishing Company.

SORIA, Víctor M., 1995, "Crecimiento económico y desarrollo de la Seguridad Social en México y Brasil", *Economía. Teoría y Práctica*, 5, México.

SCOTT, John, 2005a, *¿Sería factible eliminar la pobreza en la tercera edad en el ámbito nacional por medio de una pensión básica universal?*, Programa de Presupuesto y Gasto Público, Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), México.

SCOTT, John, 2005b, "Seguridad Social y desigualdad en México: de la polarización a la universalidad", *Bienestar y política social*, 1(1), pp. 59-82.

SCOTT, John, 2008, "Hacia la universalidad de la Seguridad Social en México: pensión básica no contributiva" en Roberto Ham, Berenice P. Ramírez y Alberto Valencia (Coords.), *Evaluación y tendencias de los sistemas de pensiones en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Instituto de Investigaciones Económicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

TUIRÁN, Rodolfo, 2002, "Transición demográfica, curso de vida y pobreza en México" en Cecilia Rabell y María Zabala (Comps.), *La fecundidad en condiciones de pobreza: una visión internacional*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

VALENCIA, Alberto, 1999, "El valor de los pasivos contingentes" en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.

VALENCIA, Alberto, 2001, "Panorama crítico e insuficiencia financiera", *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, p. 31.

VALENCIA, Alberto, 2005, "Seguridad Social y envejecimiento de la población en México. Análisis del sistema de cuentas individuales para pensiones de retiro", *Congreso United Nations Experts Group Meeting on Social and Economic*

Implications of Changing Population Age Structures, División de Población, Organización de las Naciones Unidas (ONU), México D.F., 31 de agosto a 2 de septiembre.

VÁZQUEZ, Felipe, 1999, “Hacia una cultura de la ancianidad y de la muerte en México”, *Papeles de Población*, 19, enero-marzo, pp. 65-75.

VIGNOLI, Jorge, 2001, “Vulnerabilidad demográfica en América Latina: ¿Qué hay de nuevo?”, seminario internacional *Las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe*, Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía CELADE-División de Población, Santiago de Chile, 20 y 21 de junio.

WELTI, Carlos, 1999, “Los procesos demográficos en México en la época del neoliberalismo”, ponencia presentada en el *Seminario General de la Red de Estudios de Población ALFAPOP “Temas de población latinoamericanos”*, Centro de Estudios Demográficos, Bellaterra, Cataluña, 8-12 de febrero.

WELTI, Carlos, 2001, “Cambios socioeconómicos y sobrevivencia de la población mayor”, *Demos. Carta demográfica sobre México*, 14, pp. 25-26.

WELTI, Carlos, 2002, “Plenitud, precariedad y dependencia. La población de 60 años o más en México, según la Encuesta Nacional de Empleo y Seguridad Social 2000” en INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (INMUJERES), *Memoria del Foro Envejecimiento y derechos de las adultas y los adultos en plenitud*, México.

WINSBOROUGH, Halliman H., 1980, “A demographic approach to the life-cycle” en Kurt W. Back (Ed.), *Life course: Integrative theories and exemplary populations*, Boulder (Colorado), ed. Westview

WONG, Rebeca, 1999, “Transferencias intrafamiliares e intergeneracionales en México” en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas. Por una sociedad para todas las edades*, México D.F.

WONG, Rebeca y Mónica Espinoza, 2003, “Ingreso y bienes de la población de edad media y avanzada en México”, *Papeles de Población*, 37, julio/septiembre, pp. 129-166.

WONG, Rebeca y Susan Parker, 1999, “Welfare of the Elderly in Mexico: A Comparative Perspective”, septiembre, mimeo.

ZETINA, María G., 1999, “Conceptualización del proceso de envejecimiento”, *Papeles de Población*, 19, enero-marzo, pp. 23-41.

ZÚÑIGA, Elena y Juan E. García, 2008, “El envejecimiento demográfico en México. Principales tendencias y características” en CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO), *Situación demográfica 2008*, México D.F.

**El diseño cualitativo:
un enfoque para entender nociones complejas del envejecimiento**

Blanca Estela Pelcastre Villafuerte

Instituto Nacional de Salud Pública

blanca.pelcastre@insp.mx

Resumen

Esta ponencia propone revisar algunos fundamentos básicos del diseño de investigación cualitativa y la manera en la que a través de esta perspectiva se ha abordado el tema del envejecimiento dentro de la línea de investigación sobre salud y grupos vulnerables que se desarrolla en el Instituto Nacional de Salud Pública. Se expondrán algunos resultados de investigación que sobre la experiencia de envejecimiento se han tenido, utilizando estos resultados como base para resaltar los aportes de esta perspectiva metodológica al estudio de nociones complejas ubicadas en el ámbito de la salud tales como, equidad, derecho, redes sociales, discapacidad. Se problematizarán los alcances y limitaciones que este enfoque tiene.

La dimensión subjetiva de la salud

La Organización Mundial de la Salud (OMS) ha definido la salud como el “estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 1948), de esta definición se ha dicho por un lado, que se trata más de un deseo que de una realidad, ya que el completo bienestar es difícilmente alcanzable y por otro lado, es una definición estática, ya que pueden existir diferentes grados de salud positiva (Salleras, 1995).

Esta propuesta original de la OMS sobre el concepto de salud, ha sido discutida ampliamente a través de los años, se ha enriquecido el concepto y se han reconocido dimensiones que en su origen no fueron consideradas, así se ha diferenciado una dimensión objetiva, vinculada al estado físico y una dimensión subjetiva, relativa a la percepción y valoración de las personas (Salleras, 1995).

El abordaje y estudio de la dimensión subjetiva, demanda el uso de estrategias metodológicas específicas, pues las propias del diseño cuantitativo que se emplean en los estudios epidemiológicos para dar cuenta de la dimensión objetiva, resultan limitadas.

La percepción de la salud no se basa únicamente en las condiciones físicas que cada persona presenta, la misma condición física puede dar lugar a una percepción diferente del estado de salud, dependiendo de las características del contexto, la etapa de la vida y la experiencia de quien padece la condición, entre muchas

otras cosas. Lo anterior se debe a que las creencias, los valores culturales y el propio contexto de vida, definen para las personas lo que es estar sano y lo que es estar enfermo. La salud se torna un concepto relativo a las circunstancias sociales, a la vivencia personal y a lo que para cada persona resulta significativo, estas características definen entonces la salud como un evento biográfico (Ibáñez, 1988).

La noción de lo que es salud, se vuelve así una construcción social en la que participa de forma importante el sistema de creencias que un grupo comparte, este sistema de creencias se convierte en un cristal a través del cual se interpreta el mundo cotidiano y en cuestiones de salud, dice DiNicola (1994), es en gran medida responsable de la respuesta a los síntomas, la utilización de servicios de salud y la adherencia al tratamiento.

Si concebimos la salud como un proceso social, contextual, biográfico y relacional, entonces la subjetividad se ubica como un objeto de estudio fundamental para comprender la experiencia y percepciones que tienen las personas sobre ella. Explorando la subjetividad podemos comprender lo que las personas hacen para procurar su salud y evitar la enfermedad, la manera en la que viven diferentes procesos, como el envejecimiento, y los recursos que tienen para enfrentarlo.

Las ciencias sociales: su delimitación y aporte

La producción de conocimiento, entendida como la generación de ideas, ha dado origen a diversas concepciones de lo que constituye la realidad como objeto de estudio. Estas ideas han diferenciado un mundo natural de uno social, el primero caracterizado por la preexistencia de fenómenos complejos pero estables, el segundo ha sido poblado de individuos y grupos de ellos, que le otorgan su carácter social.

Se ha aludido a la diferenciación del estudio de la sociedad frente al de la naturaleza, adjudicándoles métodos y objetos de estudio propios. Este debate ha tenido una tendiente base de reflexión dicotómica, cuyas ideas se han convertido en permanentes diadas que han ido conformando pensamientos que se juzgan diferentes, pero que en la práctica se les opone.

En los siguientes puntos veremos cómo se ha configurado un mundo social totalmente diferente al natural, lo que ha dado como resultado prioridades distintas a la hora de la distribución de recursos humanos y financieros.

La ciencia, bajo su concepción positivista, trabaja para la producción de tecnología, se generan herramientas, se diseñan aparatos, se crean utensilios, se fabrican conceptos, todo ello encaminado hacia el dominio técnico del mundo natural, convirtiéndose entonces, como lo señala Habermas (1982), en una acción racional con respecto a fines y cuyo crecimiento o evolución se basa en la acumulación de conocimiento. En nombre de la ciencia se impone, se califica, se cambia, se alecciona, se decide, se buscan leyes generales, se elige, se rechaza, se generaliza y se produce; se producen objetos de saber que después se utilizan (Foucault, 1990).

Los siguientes son algunos argumentos diferenciadores de las ciencias sociales y las ciencias naturales:

1) "Si bien las ciencias naturales son interpretativas, las ciencias humanas son doblemente interpretativas" (Taylor, citado por Rouse, 1987). Esta afirmación lleva implícita una clara distinción en cuanto al método y en cuanto al grado de objetividad de una y otra ciencia. Así, no puede analizarse de la misma forma un objeto de las ciencias naturales al cual se acercan los/as científicos/as para interpretarlo de acuerdo con unos

significados y una prácticas concretas, que un objeto de las ciencias humanas que en sí mismo es ya interpretativo.

2) Ambas ciencias difieren en lo referente al tipo de predicados que se les pueden aplicar. De acuerdo con este argumento las ciencias naturales persiguen lo absoluto, y citando de nuevo textualmente a Taylor "la tarea de la ciencia es dar cuenta del mundo independientemente de lo que signifique para los seres humanos, o de cómo figure en su experiencia". En ciencias humanas, por el contrario, no es posible acercarse a las personas de esta manera, ya que siempre habrá que pasar por el filtro de la subjetividad. No hay forma de interpretar a una persona si no es a través de su propia auto-interpretación.

3) Este tercer argumento hace referencia al ámbito de explicación de ambos tipos de ciencia. Las ciencias humanas, como actividad humana en sí misma, deben explicar las técnicas y prácticas que la constituyen, deben dar cuenta de todo el proceso realizado hasta la obtención de los resultados o conclusiones finales. No así las ciencias naturales, que pueden llegar a interpretaciones que no necesitan hacer referencia a dichas prácticas.

4) Según Taylor, no puede haber una teoría de las capacidades humanas del mismo tipo que las teorías de las ciencias naturales. Dicho de otro modo, una teoría en ciencias humanas nunca será tan predictiva, tan universalmente aplicable, tan sistemática ni tan completa como una teoría en ciencias naturales.

Haciendo un rápido análisis terminológico de los cuatro puntos diferenciadores podemos destacar dos aspectos importantes. En primer lugar consideramos que conocer equivale a interpretar, y para que una persona pueda interpretar debe estar anclada en una cultura que le proporcione los parámetros interpretativos.

En segundo lugar, las diferencias que se establecen entre los ámbitos de una realidad social, derivan de la concepción que de esta última se tenga y hacen a visiones distintas en las que se participa de una forma singular, conformando métodos diferentes. Si hablamos de ámbitos diferentes estamos de acuerdo que los métodos que se requieren son diferentes, en cualquier caso determinar si son distintas o no requiere una discusión epistemológica que no pretendo agotar aquí, lo que sí deseo remarcar es que esta división tiene consecuencias en el trabajo de investigación. La separación de carácter excluyente que se establece entre ambos ámbitos debe cuestionarse, ya que los criterios que se utilizan dejan de ser meros parámetros diferenciadores para convertirse en características que ponderan un ámbito sobre otro.

El diseño cualitativo en las ciencias sociales

El diseño cualitativo de investigación a través de las herramientas que desarrolla, facilita el acercamiento a lo subjetivo, a la dimensión discursiva y representacional, nos permite conocer cuál es el imaginario social que se ha construido alrededor de nociones como la de envejecer, comprender qué significa ser una persona adulta mayor y cuál es el papel social que estas personas tienen en un determinado contexto. La entrevista cualitativa por ejemplo, se dirige "... hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras..." (Taylor y Bogdan, 1986, p.101), de manera que a través de esta técnica podemos acceder a la experiencia de vida de las personas, recuperar su lenguaje, identificar sus necesidades de salud, de servicios, de apoyo, etc. Todas estas nociones difícilmente pueden ser abordadas con otro enfoque y con otras técnicas.

La metodología cualitativa, así como el uso de constructos teóricos como marcos interpretativos, aplicados a estudios que abordan la salud y el envejecimiento como procesos sociales, representan ciertas ventajas y aportes para la comprensión de estos procesos, pero también retos que se deben considerar. A manera de incentivos para propiciar la reflexión se señalan algunos a continuación:

Constructos teóricos

Conceptualmente se refieren a fenómenos culturales, su traducción metodológica permite incluir aspectos de naturaleza cultural, en la explicación de un proceso.

Son aproximaciones dinámicas que se adaptan mejor a la movilidad cotidiana.

Investigación cualitativa

Generalmente su implementación práctica no requiere grandes inversiones, ni el despliegue de tecnología sofisticada, no obstante el análisis de la información suele ser lento y complejo.

Se trabaja directamente con los actores sociales, sus discursos y significados se integran en las propuestas que se derivan.

Toma en cuenta la variabilidad de las formas culturales, por lo que no se busca la generalización sino el sentido.

Al ser flexible, permite una mejor adaptación a los contextos sociales que son cambiantes, no obstante, su flexibilidad no atenta contra el rigor científico que debe seguir todo proceso de investigación científica.

Análisis cualitativo

Representa un meta-análisis, en la medida que se interpretan interpretaciones.

Permite ir más allá de la mera identificación de componentes, buscando la integración y comprensión de los mismos.

Algunos autores han señalado las ventajas de la metodología cualitativa aplicada al estudio de los procesos sociales (Strauss & Corbin, 1990); enfatizando la necesidad de buscar aquellas aproximaciones que coadyuven a la consecución del objetivo de estudio y que mejoren sustancialmente la calidad y cualidad de la información recabada.

Sólo a través de un ejercicio transdisciplinar, se pueden generar investigaciones cada vez más ricas que permitan integrar estrategias de transformación sanitaria, más acordes con las necesidades de la población, este ejercicio de integración debe verse, al mismo tiempo, como una oportunidad para cuestionar y adecuar paradigmas, transformando así el marco de referencia para las políticas públicas dirigidas a la salud de las personas adultas mayores.

Para dar voz a los ancianos y ancianas, así como las personas que acompañan y participan en el proceso de envejecimiento, para escuchar a las personas, hombres y mujeres, que viven en las comunidades y saber acerca de sus padecimientos y preocupaciones relacionadas con la vejez, debemos valernos de herramientas y habilidades que propicien la comunicación abierta y faciliten el cumplimiento de metas a través de la suma de esfuerzos. Estas herramientas deben ser sensibles a la subjetividad, pues es ésta la que expresa el sentir de quien habla, refleja valores y nociones culturales, que nos permiten entender por qué la gente hace lo

que hace en relación al cuidado de su salud y nos permite diseñar acciones significativas para las personas, de manera que puedan comprometerse con los comportamientos que procurarán su salud.

Tomando en cuenta la interrelación de la sociedad, la cultura y la salud, la planificación de servicios y programas de intervención desde las instituciones del sector, debería tomar en consideración el sentir de la población, su experiencia, sus percepciones y la identificación de sus propias necesidades, toda vez que es a la población a la que se dirigen. A partir de lo anterior, los estudios cualitativos son parte importante del fundamento de estas acciones, que resultarán orientadas de manera más efectiva al considerar el sentir de la población.

Metodología para la comprensión de significados

Una de las líneas de investigación desarrolladas en el Instituto Nacional de Salud Pública, se aboca al estudio de la salud de grupos vulnerables. Esta línea está integrada por investigadores e investigadoras de diferentes disciplinas, mayoritariamente sociales, con competencias metodológicas diversas, que convergen en la temática. Las personas adultas mayores representan un grupo de interés para la línea y ha sido una población sobre la que se ha desarrollado investigación básicamente con perspectiva cualitativa, cuyos estudios han priorizado la dimensión subjetiva de la salud y el envejecimiento.

A manera de ejemplos para ilustrar la aplicabilidad de algunas herramientas metodológicas cualitativas para el estudio de la dimensión subjetiva de la salud y el envejecimiento, se describen estudios realizados, uno con mujeres adultas mayores y otro con personas adultas mayores viviendo en contextos de pobreza urbana, a partir de los cuales se integran algunos de los elementos antes mencionados.

La experiencia de la menopausia (ejemplo 1)

Todo evento biológico va acompañado de una experiencia subjetiva que transforma aquello que se llama “enfermedad” en un “padecimiento”, diferencia que ha sido señalada sobre todo en el campo de la Antropología (Conrad y Schneider, 1980; Menéndez, 1990); el hecho de reconocer en la propia persona la presencia de una enfermedad, hace emerger procesos de vulnerabilidad como el riesgo al sufrimiento y la dependencia social, y desencadena emociones particulares por ejemplo, la susceptibilidad de la muerte, porque alrededor de la enfermedad se han construido precisamente categorías como sufrimiento, dependencia, muerte; de manera que al reconocer la enfermedad en la persona, las palabras adquieren la eficacia simbólica que les da el poder de nombrar al mundo. Adquiere así sentido ontológico un hecho que en su origen mismo es de carácter biológico.

Clínicamente existe una larga lista de malestares asociados a la menopausia, sin embargo, desde la práctica médica se ha olvidado que el sentir de las mujeres no tiene por qué responder necesariamente a esta descripción y que muchas veces, la vivencia es constituida por la descripción de este cuadro. En el contexto de México se podrían numerar diversas razones epidemiológicas por las cuales resulta importante caracterizar la menopausia entre la población femenina (garrido-Latorre, 1996), sin embargo desde mi punto de vista, la razón más importante es el profundo desconocimiento que se tiene, no ya de su perfil fisiológico y sus efectos sobre la salud de las mujeres, sino sobre todo, cómo afecta este perfil la vivencia de las mujeres dependiendo de sus condiciones de vida, los recursos con los que cuentan y en consecuencia, las acciones que llevan a cabo.

La mayor parte de los esfuerzos en el ámbito social se han concentrado en aprovechar la diversidad étnica y cultural en protocolos clínicos y estudios observacionales (Miller, 1997), pero se han dejado de lado todos aquellos aspectos socioculturales que son responsables del tipo de relaciones que establecen los hombres y las mujeres, y que pueden aportar elementos para explicar el tipo de prácticas que ambos siguen.

Se han emprendido algunas iniciativas de investigación bajo un esquema cualitativo, teniendo como antecedente la gran cantidad de estudios sobre el tema producidos en el ámbito de la medicina, donde la mayor parte de los datos reportados no se confrontan con las opiniones de las mujeres (Kusnir, et.al., 1997; Miller, 1997), y cuyo énfasis se ha establecido alrededor de los cambios hormonales en la transición pre-pos menopausia, resaltando los mecanismos que inducen transformaciones celulares, ocurrencia de cáncer o desarrollo de enfermedades del corazón, dejando de lado otros aspectos de carácter social.

Los resultados de algunas de estas iniciativas pueden consultarse con detalle en Pelcastre y cols. (2001), sin embargo, lo que me interesa resaltar aquí es el universo simbólico que se nos revela a través de esta aproximación. Por estudios anteriores sabemos que un cuestionario o una encuesta no resultan lo suficientemente sensibles para comprender el punto de vista de las mujeres que viven en un contexto sociocultural cuyo desconocimiento por parte de la persona que investiga, puede traer consigo lecturas limitadas del fenómeno en cuestión. En contraste, la entrevista cualitativa se presenta como una vía de acceso a la subjetividad humana, un espacio de intercambio simbólico que nos permite descubrir las intenciones y significados de las personas, vinculados al contexto cultural. La técnica en este sentido, es reflejo del posicionamiento epistemológico de quien investiga.

Cuando nuestra intención es comprender un fenómeno más que dar cuenta de su magnitud, la aproximación cualitativa, incluyendo sus técnicas cualitativas de levantamiento de información, resulta la más apropiada (Vela, 2001).

Sin la información derivada de la investigación referida y de otras con la misma aproximación, probablemente no habría elementos suficientes para explicar la baja utilización de servicios de salud por eventos como la menopausia. A través de estudios que exploran esta experiencia podemos reconocer que las mujeres se perciben a sí mismas, como proveedoras más que acreedoras de salud, es decir, procuran la salud de su familia y la de ellas pasa a un segundo término. Quizá si nuestra propia percepción es distinta, no logremos identificar una asociación de la menopausia con la vejez, que en la sociedad mexicana es más temida que deseada en virtud de su devaluación generalizada, a menos que nos demos a la tarea de preguntar a las propias mujeres cuál es su vivencia. Y por último, si no investigamos en este terreno, difícilmente podremos reconocer que las mujeres reproducen sin comprender ni cuestionar, las instrucciones médicas cuando utilizan servicios de salud, lo que confirma el imaginario social alrededor de lo que se considera la “autoridad médica” por un lado, y por otro, con respecto a la menopausia misma, en tanto que evento privado de la vida femenina.

Sin estudios de esta naturaleza, probablemente sigamos obteniendo esquemas de comprensión incompletos que se traduzcan en propuestas operativas limitadas.

Adultos mayores viviendo en pobreza urbana (ejemplo 2)

El estudio del proceso de envejecimiento en zonas urbanas empobrecidas desde una perspectiva biopsicosocial es importante, por la propia naturaleza del problema. El proyecto de investigación propuesto

para abordar el tema estuvo basado en tres líneas generales: envejecimiento, pobreza y salud; partiendo del hecho de que las ancianas y ancianos mexicanos no han recibido atención suficiente ni adecuada por parte de los investigadores ni prestadores de servicios de salud, en términos de mejoras al acceso y la calidad de servicios recibidos que respondan satisfactoriamente a sus necesidades de salud. Identificamos escasos estudios con poblaciones urbanas marginadas, rurales y grupos étnicos. La mayoría de las investigaciones sobre el tema general de salud y servicios de salud se ha desarrollado con muestras urbanas fácilmente accesibles. Los ancianos mexicanos que viven en condiciones de pobreza pueden manifestar más problemas de salud que sus contrapartes de clase media, debido a que las personas con bajos niveles de educación y bajos ingresos tienden a no percibir este tipo de problemas como tal, ni a buscar ayuda ni tener un plan de cobertura de gastos médicos. Consideramos pertinente reconocer que desconocemos las características de calidad de vida y estado general de salud de los ancianos y ancianas que viven en la pobreza urbana en México. Tampoco contamos con información que nos permita determinar si sus necesidades de salud están siendo atendidas adecuadamente, y en ausencia de esta información, no podemos hacer sugerencias para modificar las actuales políticas de salud que afectan a los adultos mayores en condiciones de desventaja social.

La investigación desarrollada pretendió aportar información que permitiera entre otras cosas, analizar el proceso del envejecimiento en zonas empobrecidas del medio urbano mexicano, particularmente en las capitales de los estados de Jalisco, Morelos y Guerrero. A través del análisis de los resultados pudimos conocer y estudiar los efectos adversos del proceso de envejecimiento, los problemas de salud, el acceso a servicios y el significado de hacerse viejo (desde la propia perspectiva de los ancianos y ancianas), con la finalidad de aportar evidencia sólida para el desarrollo de nuevas investigaciones sobre el tema, el diseño y modificación de políticas públicas y el desarrollo e implementación de programas de intervención encaminados a elevar el nivel de vida de las personas adultas mayores que viven en condiciones de pobreza. Cabe mencionar que los datos recabados en esta investigación se compararon con los derivados de otro estudio llevado a cabo con la misma metodología, con personas adultas mayores de comunidades rurales de los estados de Guerrero, Morelos y Jalisco.

Aportes de la metodología cualitativa a la investigación en envejecimiento

A partir del ejemplo y las nociones presentadas, podemos enumerar algunos aportes que en general hacen las ciencias sociales (algunos de estos puntos han sido retomados de NIH, 2001) y la metodología cualitativa específicamente, al estudio de fenómenos complejos como el envejecimiento.

A través de estudios cualitativos que recuperen la experiencia y percepción de los adultos mayores que viven en contextos diferentes, urbanos, rurales, indígenas, con la voz de hombres y mujeres se puede contribuir al reconocimiento de las heterogeneidades en torno a la vejez y tomando esto como punto de partida, contribuir a dar respuesta a los desafíos que plantea el acelerado proceso de envejecimiento en los distintos contextos.

La perspectiva cualitativa, contribuye al enriquecimiento de la comprensión de los fenómenos de Salud Pública, entre los que se cuenta el proceso de envejecimiento.

Desarrollo de investigación

En el ámbito de la investigación, las ciencias sociales contribuyen mejorando la clarificación de constructos básicos utilizados en la investigación sociocultural en envejecimiento.

También aportan estudiando los efectos del contexto histórico y cultural sobre las desigualdades en salud, lo que permite generar un marco de comprensión para entender las diversas experiencias de envejecer.

Estudiando las características y dinámicas de los sistemas socioculturales, podemos también comprender los diversos comportamientos, las distintas valoraciones e imaginarios en torno al envejecimiento.

Entendimiento de la salud y la enfermedad

El acercamiento a la subjetividad permite estudiar los factores sociales e interpersonales que afectan la salud tales como el racismo, la discriminación, la cohesión social, la religiosidad, entre otros y entender los mecanismos socioculturales a través de los cuales operan.

Examinando la influencia del contexto social sobre la salud, podemos reconocer el papel que tiene la familia, las redes sociales, el lugar de trabajo, por mencionar algunos y su influencia diferencial en la determinación de la salud y la enfermedad en distintas etapas de la vida.

Estudiando las consecuencias de la salud y la enfermedad sobre los diferentes niveles sociales (a nivel individual, familiar, comunitario) tenemos una visión más integral de los fenómenos, el proceso de envejecimiento también se enriquece cuando se estudia desde diferentes niveles.

Estudiando los factores institucionales, sociales y culturales que influyen sobre los individuos, sobre sus decisiones y comportamientos.

Mejoramiento de la salud

Realizando estudios sobre aspectos sociales y culturales relacionados a la adherencia terapéutica, la interacción médico-paciente, comportamientos saludables, etc.

Realizando estudios sobre servicios de salud y factores que influyen en la utilización de servicios de salud, acceso, calidad, evaluación de programas, prevención, promoción de la salud.

Entendiendo cómo los procesos de riesgo y prevención operan en contextos diferentes.

Apoyo al desarrollo de la ciencia

Proponiendo y mejorando métodos de recolección de información y análisis.

Incorporando diferentes niveles de estudio: individual, institucional, comunitario, familiar.

Aportando bases para el desarrollo de programas interdisciplinarios de intervención.

Finalmente, la metodología cualitativa aporta al estudio de nociones complejas que se ubican en el ámbito de la salud tales como, equidad, derecho, redes sociales, discapacidad, todas ellas fuertemente vinculadas al tema de envejecimiento.

Referencias

Di Incola, P. (1994). Las dimensiones socioculturales en las prácticas relativas a la salud. En P. Donati. Manual de sociología de la salud. (pp. 33-47). Madrid: Díaz de Santos, S.A.

Conrad, P. y Schneider, J. (1980). Deviance and medicalization: From badness to sickness. Saint Louis: C.V. Mosby.

- Garrido-Latorre, F., et.al. (1996). Age of natural menopause among women in Mexico city. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 53: 159-166.
- Foucault, M. (1990). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Habermas, J. (1968). *Conocimiento e interés*. Col. Ensayistas No. 163, Madrid: Taurus, 1982.
- Ibáñez T, ed. *Ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona: Sendai, 1988.
- Kusnir, L., Jusidman, C., Townsed, J. y Mijares, E. (1997). Consideraciones para la elaboración de un estado del arte sobre las políticas públicas y la mujer. En J Alatorre, G Careaga, C Jusidman, V Salles, C Talamante y J Townsend. *Las mujeres en la pobreza*. México: GIMTRAP/COLMEX.
- NIH Office of Behavioral and Social Sciences Research.(2001). Executive Summary. Progress and Promise in Research on Social and Cultural Dimensions of Health: A Research Agenda. NIH.http://obssr.od.nih.gov/Publications/HigherLevels_Final.pdf
- Menéndez, E. (1990). *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. México: Alianza.
- Miller, M.Y. (1997) (Reporteur Working group 4: Perimenopausal/postmenopausal). *Beyond Hunt Valley: Research for Women's Health in the 21st Century*. New Orleans, LA, June 11-13.
- Organización Mundial de la Salud (1948). *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. Disponible en: http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf
- Pelcastre, B., Garrido, F. y De León, V. (2001). Menopausia: representaciones sociales y prácticas. *SaludPublicaMex*, 43 (5), 408-414.
- Rouse, J. (1987). *Knowledge and power. Toward a political philosophy of science*. New York: Cornell University Press.
- Salleras, L. (1995). La salud y sus determinantes. *Anthropos*, 118/119, 32-39.
- Strauss, A. & Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research*. Newbury Park, CA: Sage.
- Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1986). La entrevista en profundidad. En S.J. Taylor y R. Bogdan. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. (pp. 100-132). España: Paidós.
- Vela, F. (2001). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés (coord.). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp.63-95). México, D.F.: FLACSO/COLMEX.

Acercamiento metodológico cuantitativo en los estudios de vejez en contextos indígenas

Susana Villasana Benítez

Instituto de Estudios Indígenas-UNACH

s1vb@yahoo.com.mx

Resumen

Vejez y envejecimiento en la diversidad sociocultural. Acercarse al conocimiento del perfil sociodemográfico de una población en el que destaca la diversidad cultural requiere primero identificar los distintos grupos sociales que la conforman y encontrar alguna variable que nos acerque a esas diferencias.

Durante el siglo XX, en los censos de población se han utilizado diversos criterios para identificar a los grupos indígenas de México, tales como el uso de indumentaria local, el tipo de alimentación basada en el consumo de maíz, la pertenencia étnica, los menores de 0 a 4 años cuyo jefe de hogar habla alguna lengua indígena o el declarar hablar alguna lengua indígena; este último criterio ha sido el más común y capta a una parte de la población indígena en el país, sólo la que declaró hablar lengua nativa a partir del grupo de edad de 5 y más años (en el Censo de Población 2010 se amplió el rango de edad cuyo criterio fue de 3 y más años).

El reconocer hablar alguna lengua indígena ha sido, hasta el momento, el indicador más operativo y práctico (INEGI), con este indicador, se han registrado grupos de hablantes indígenas que representan a un sector de habitantes en el país culturalmente distintos y que por inferencia, de la condición de habla, se reconoce como población indígena.

Un problema al que nos enfrentamos al estudiar adultos mayores en contextos indígenas es la identificación de este sector de la población en las fuentes estadísticas ¿el hablar alguna lengua indígena es lo que posibilita el reconocimiento de esta población? como lo caracteriza el INEGI, o ¿el vivir en municipios donde más del 40% de la población habla una lengua indígena o en grupos parentales de los hogares censales donde alguno de sus miembros hable la lengua indígena? como lo plantea CDI, o ¿hay algún otro indicador que nos permita acercarnos a la información estadística del envejecimiento en contextos indígenas? En este trabajo se busca dar respuesta a estos cuestionamientos.

Introducción

El estudio del envejecimiento de la población nos ayuda a reconocer el conjunto de modificaciones demográficas que ha tenido la población en el mundo: descenso de la fecundidad, descenso de la mortalidad

y aumento en la esperanza de vida al nacer; modificaciones poblacionales que en el trayecto histórico se explican como componentes de la transición demográfica y epidemiológica esta última debida a la revolución sanitaria del siglo XX (Villasana, 2011:62).

Desde la perspectiva cuantitativa en un trabajo anterior dimos a conocer una investigación de corte etnodemográfico en el que se realizó un primer acercamiento a la población adulta mayor indígena en México.

En el trabajo denominado *Diagnóstico sociodemográfico de los adultos mayores en México* (Villasana y Reyes, 2006), se presentaron una serie de datos estadísticos que permiten conocer el perfil sociodemográfico de los adultos mayores indígenas (hombres y mujeres). Define la población de estudio en el contexto del hogar indígena conformado por hablantes y no hablantes de lengua nativa; analiza el impacto del envejecimiento en la organización social y expresiones culturales de los pueblos indios.

En síntesis, el diagnóstico mostró que en el año 2000 la población adulta mayor indígena del país, tenía el siguiente perfil: diez de cada cien adultos mayores indígenas (10.5%) sufría al menos una discapacidad; setenta y cinco de cada cien (75.5%) declaró no tener servicio médico de alguna institución de salud (IMSS, ISSSTE, PEMEX); sesenta y dos de cada cien (62.4%) no cuenta con alguna ocupación remunerada, y de los treinta y ocho de cada cien adultos mayores indígenas con alguna ocupación (37.6%) más de la mitad sobrevive con menos de un salario mínimo (Villasana y Reyes, 2006: 31-35).

Envejecimiento de la población

Los estudios demográficos en México nos muestran que durante las décadas de los años 30 y 40, la esperanza de vida al nacer pasó de 33.9 años en 1930 a 38.8 años en 1940 y se fue incrementando en las décadas siguientes hasta llegar alcanzar 70.6 años por vivir en promedio en 1990. Durante las décadas que corresponde a los años 2000 y 2010, se mostró un incremento de los años por vivir, en promedio 73.9 (en el 2000) y 75.4 (en el 2010), ampliándose la brecha en años entre hombres y mujeres con una diferencia de 4.7 años de más esperanza de vida entre las mujeres (INEGI, 2012:7).

La ampliación del período de vejez, entre 30 y 40 años produce cambios en las formas de vivir esta etapa del ciclo vital, más prolongada en años por vivir, con estilos de vida medicalizados que requieren largos tratamientos de enfermedades crónico degenerativas, conformación de un grueso de población que exige sistemas de seguridad social para el retiro, feminización del envejecimiento, y formas de organización social distintas como la creación de grupos de la tercera edad, entre otros cambios (Ham, 2003:39; Villasana, 2011:62-63).

“En México, datos censales de 2010 señalan que residen 112.3 millones de personas, monto que lo coloca como el onceavo país más poblado del planeta...” En cuanto al proceso de envejecimiento, éste ha provocado “cambios importantes en la estructura por edad: en 1970 el porcentaje de la población infantil (menor de 15 años) alcanza un nivel máximo (46.2%) para posteriormente experimentar un descenso significativo; paralelamente, la población en edad de trabajar (15 a 59 años) inicia en ese año un aumento en su participación relativa pasando de 48.2% en 1970 a 60.9% en 2010; mientras que la proporción de adultos mayores empieza hacer notorio su incremento al iniciar la década de los noventa: de 1970 a 1990 esta proporción se incrementa de 5.6% a 6.1%, en tanto que en las siguientes dos décadas aumentó casi tres puntos porcentuales al ubicarse en 9% para el año 2010” (INEGI, 2012:3).

Población indígena, criterios de identificación censal

Con fines de propiciar la reflexión respecto a la metodología cuantitativa en estudios sobre población indígena y la pertinencia de ese acercamiento en un grupo etario específico: adulta mayor, se presenta un trabajo realizado con datos del Censo de Población y Vivienda 2000 donde se destacan características sociodemográficas de la población que habita en Chiapas.

Los principales grupos indígenas en la entidad son tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, zoques, mames y lacandones, siendo éstos los que representan a las diversas sociedades indias que han ocupado, de tiempo atrás, el vasto territorio chiapaneco. De esos, sólo los zoques pertenecen a la familia lingüística mixe-zoque-popoluca y los demás al tronco lingüístico de la familia mayence.

Algunos grupos indígenas tienen una población minoritaria, como es el caso de los lacandones de quienes quedan pocas familias; los hay quienes guardan una arraigada tradición y son muy conservadores en sus prácticas y usos culturales, como es el caso de los tzeltales y tzotziles; y otros más, están fuertemente endoculturados, como los zoques, quienes de tiempo atrás han dejado de usar la indumentaria tradicional por la imposición de políticas integracionistas y la entrada de nuevos elementos modernizadores a la región.

En este trabajo se plantea una reflexión en torno a la población que habita en los hogares indígenas de Chiapas, trazando el perfil sociodemográfico y su situación de marginación con base en las siguientes fuentes estadísticas: XII Censo general de población y vivienda del año 2000, II Conteo de población y vivienda del año 2005, Índices de marginación municipal de los años 2000 y 2005, y Sistema de indicadores sobre la población indígena de México de los años 2000 y 2005.

POBLACIÓN INDÍGENA, CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN CENSAL

Los grupos indígenas de México constituyen parte importante de la población. En el país se reconocen 62 lenguas indígenas en uso, número que aumenta al identificar las variantes dialectales que se hablan en las regiones étnicas (Serrano, Embriz y Fernández, 2002).

En los censos de población en México se han utilizado diversos criterios para identificar a la población indígena, como la indumentaria, el tipo de alimentación basada en el consumo de maíz, la pertenencia étnica o el declarar hablar alguna lengua indígena, este último criterio ha sido el más común.

El peso porcentual de los hablantes de lengua indígena en el país ha representado menos del 10% del conjunto de población de 5 y más años de edad. Así, en el año de 2000 se registraron 6,044,547 personas de 5 y más años de edad que declararon hablar alguna lengua indígena (INEGI, 2001), lo que representó el 7.13% del total de habitantes de ese grupo de edad en el país; y en el año 2005, sumó la cantidad de 6,011,202 hablantes de lengua indígena (INEGI, 2005), representando el 6.66% respecto al total de habitantes de 5 y más años de edad.

Sin embargo, el criterio de hablante de lengua indígena de 5 y más años de edad sólo capta una parte de la población en el país, la que declara hablar alguna lengua nativa; quedando fuera aquellos que hablan lengua indígena pero no la declaran, la población de 0 a 4 años y otro conjunto de personas que sin ser hablantes de lengua indígena se identifican como tal, viven en hogares donde habitan hablantes de lengua indígena o preservan prácticas culturales propias de la etnia.

Para el caso de Chiapas, en este trabajo, la población de estudio incluye un universo mayor⁴⁴⁸ representado por la población que habita en hogares donde hay hablantes de lengua indígena. Para identificar a la población indígena en los hogares de Chiapas, se utilizaron los criterios demográficos y antropológicos, cuyos referentes fueron las variables censales “hablante de lengua indígena” y “hogar”. Se definió a la población indígena como aquella que habita en hogares donde el jefe de hogar, cónyuge o ascendente declaró hablar alguna lengua nativa (Serrano, Embriz y Fernández: 2002).

Bajo estos criterios, en el año 2000, el total de población indígena en Chiapas sumó 1,118,758 personas, representando el 28.56% de población total de la entidad (CDI-PNUD, 2000); y en el año 2005, el total de población en hogares indígenas de Chiapas sumó 1,263,474 personas, representando el 29.43% respecto a la población total de la entidad (CDI-PNUD, 2005). Véase cuadro 1.

Cuadro 1. Criterios socio demográficos que definen a la población indígena. México, 2000 – 2005

Tipo de población	Total 2000	Total 2005	Criterios
Total de México	97,483,412	103,263,388	Población total del país
5 y más	84,794,454	90,266,425	
Hablante de lengua indígena en México	6,044,547	6,011,202	Población de 5 y más años de edad que habla lengua indígena. Criterio INEGI
Indígena de México	10,256,664	9 866,190	Población que habita en hogares indígenas donde el jefe de hogar, cónyuge o ascendente declaró hablar una lengua nativa; población hablante de lengua indígena en otro tipo de hogares y en viviendas colectivas. Criterio INI-PNUD-CONAPO
0-4	1,251,164	1,113,763	
5 y más	8,969,698	8,740,538	
Edad no especificada	35,802	11,889	
Total de Chiapas*	3,917,757	4,293,459	Población total de Chiapas
5 y más	3,288,963	3,677,979	
Hablante de lengua indígena en Chiapas	809,592	957,255	Población de 5 y más años de edad que habla lengua indígena. Criterio INEGI
Indígena de Chiapas	1,118,758	1,263,474	Población que habita en hogares indígenas donde el jefe de hogar, cónyuge o ascendente declaró hablar una lengua nativa; población hablante de lengua indígena en otro tipo de hogares y en viviendas
0-4	170,648	179,874	

⁴⁴⁸ En Chiapas se reportaron como hablantes de lengua indígena de 5 y más años de edad 957,255 personas (26.03 % de hablantes de lengua indígena de 5 y más años de edad) (INEGI, 2005).

5 y más	944,738	1,081,878	colectivas. Criterio INI-PNUD- CONAPO.
Edad no especificada	3,372	1,722	

Fuente: Elaboración propia con base en:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Tomos I, II, III. México.

Serrano C. E., Embriz O. A., Fernández H. P. (Coordinadores) (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*. México: Instituto Nacional Indigenista, INI, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, y el Consejo Nacional de Población, CONAPO.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, CDI, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. *XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000* (<http://www.cdi.gob.mx>).

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, CDI, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. *II Conteo de Población y Vivienda, México, 2005* (<http://www.cdi.gob.mx>).

* En los tabulados del año 2000 se calculó la cantidad de 3,115 habitantes del municipio Nicolás Ruiz, para fines de este trabajo no se incluyó puesto que no hay datos para las demás variables, dado a que no permitieron acceso a los encuestadores en ese municipio.

Población indígena de Chiapas

En el año 2000 la distribución de la población en hogares indígenas según grupos quinquenales de edad tuvo una forma piramidal con una base muy ancha de población joven; del total, más de la mitad (57.5%) se concentró en las edades de 0 a 19 años. La población adulta representó una tercera parte (33.7%) cuyas edades fueron entre 20 a 49 años y la población mayor de 50 años representó menos de una décima parte (8.8%). Situación que se mantuvo similar en el año 2005. Véase cuadro 2.

Cuadro 2. Población que habita en hogares indígenas según grupos quinquenales de edad (total y por grupo etnolingüístico). Chiapas, 2000

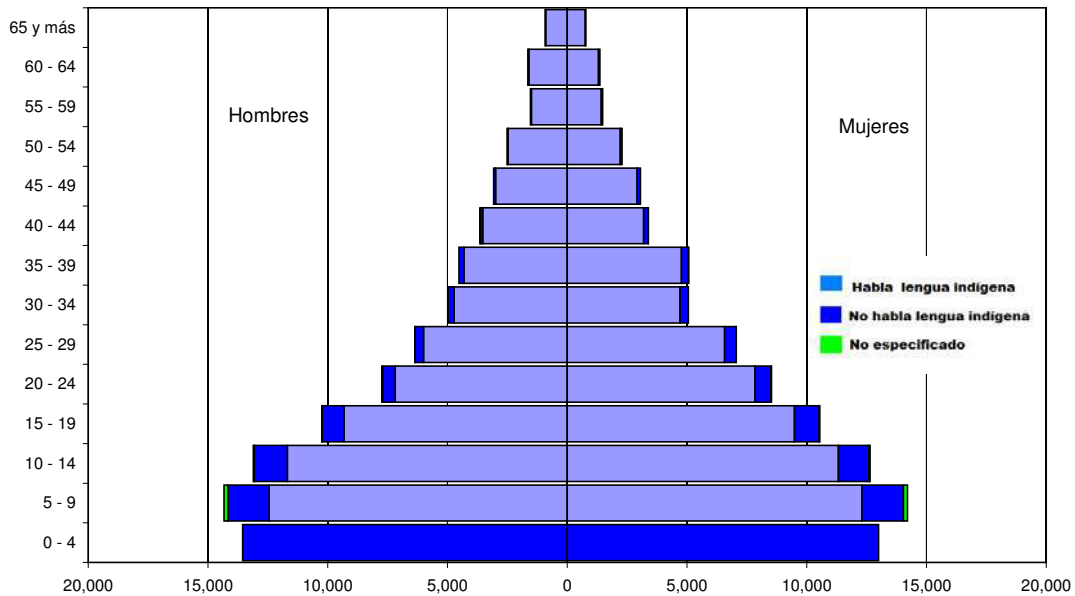
Grupo quinquenal de edad	Población en hogar indígena	%	% en hogar chol	% en hogar tojolabal	% en hogar tzeltal	% en hogar tzotzil	% en hogar zoque
0 a 4 años	170648	15.3					
5 a 9 años	177672	15.9					
10 a 14 años	158129	14.2					
15 a 19 años	132519	11.9					
(Acumulado 0-19 años)		(57.5)	(56.5)	(56.3)	(57.6)	(58.2)	(56.0)
20 a 24 años	102140	9.2					
25 a 29 años	79368	7.1					
30 a 34 años	59678	5.4					
35 a 39 años	56991	5.1					
40 a 44 años	40815	3.7					
45 a 49 años	35690	3.2					
(Acumulado 20-49 años)		(33.7)	(34.7)	(35.0)	(33.9)	(33.5)	(34.5)
50 a 54 años	26777	2.4					
55 a 59 años	19619	1.8					
60 a 64 años	18188	1.6					
65 a 69 años	11022	1.0					
70 y más años	22758	2.0					
(Acumulado 50 y más años)		(8.8)	(8.8)	(8.7)	(8.5)	(8.3)	(9.5)
Subtotal	1112014	(100%)					
No especificado	3372	0.3					
Total	1115386	100					

Fuente. Elaboración propia con base en: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, CDI, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. *XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000* (<http://www.cdi.gob.mx>).

Como ejemplo, las pirámides de población de los cinco grupos indígenas de mayor peso demográfico en Chiapas, en el año 2000 presentaron esa forma piramidal, mostrando además diferencias por grupo

etnolingüístico, así entre los hogares de habla chol la base de edad ancha es ligeramente menor al promedio estatal (56.5%), se observa mayor concentración de población adulta (34.7%) y similar porcentaje al promedio estatal de mayores de 50 años (8.8%). La mayoría habla chol. Véase cuadro 2 y gráfica 1.

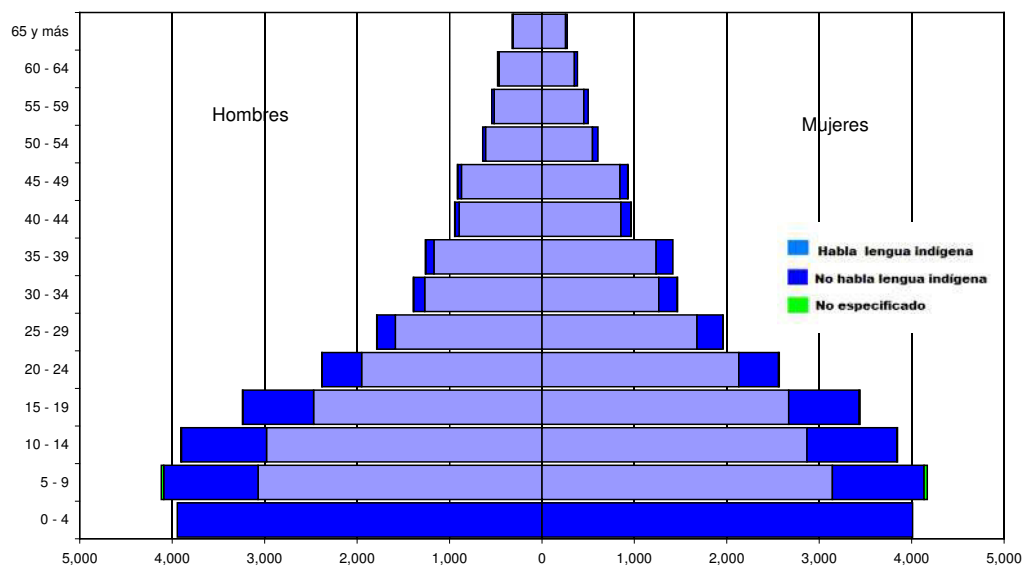
1. Población en hogares de habla chol por edad y sexo, 2000



Fuente. Elaboración propia con base en: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

En los hogares tojolabales también la base de la pirámide es menor al promedio (56.3%), es el grupo que tiene mayor concentración de adultos (35.0%) y la población de 50 y más es cercana al promedio estatal (8.7%). La pirámide demográfica muestra el inicio de una tendencia hacia la pérdida de la lengua en las edades de 5 a 19 años, mostrando un adelgazamiento de la pirámide entre los hablantes. Véase cuadro 2 y gráfica 2.

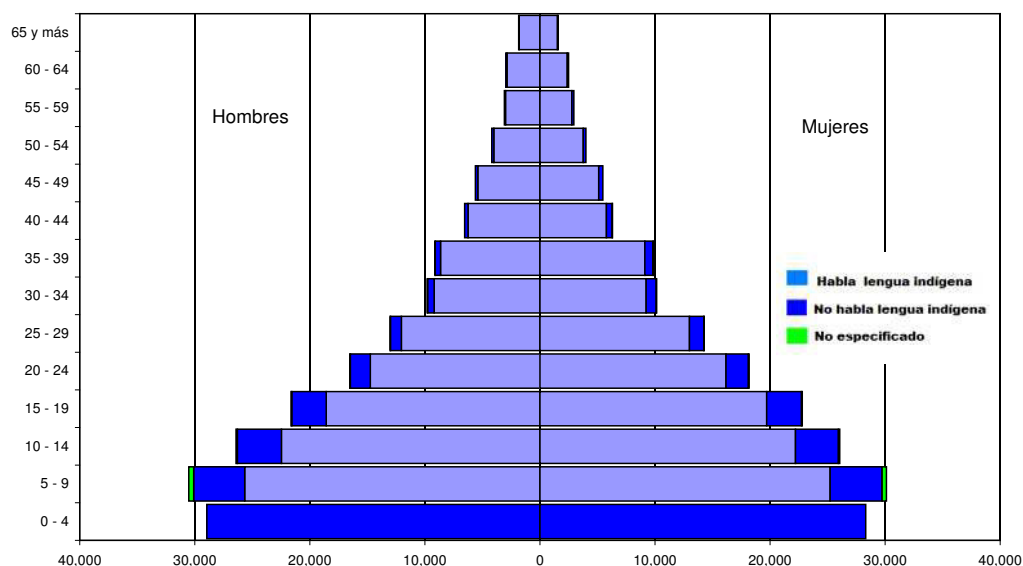
2. Población en hogares de habla tojolabal por edad y sexo, 2000



Fuente. Elaboración propia con base en: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

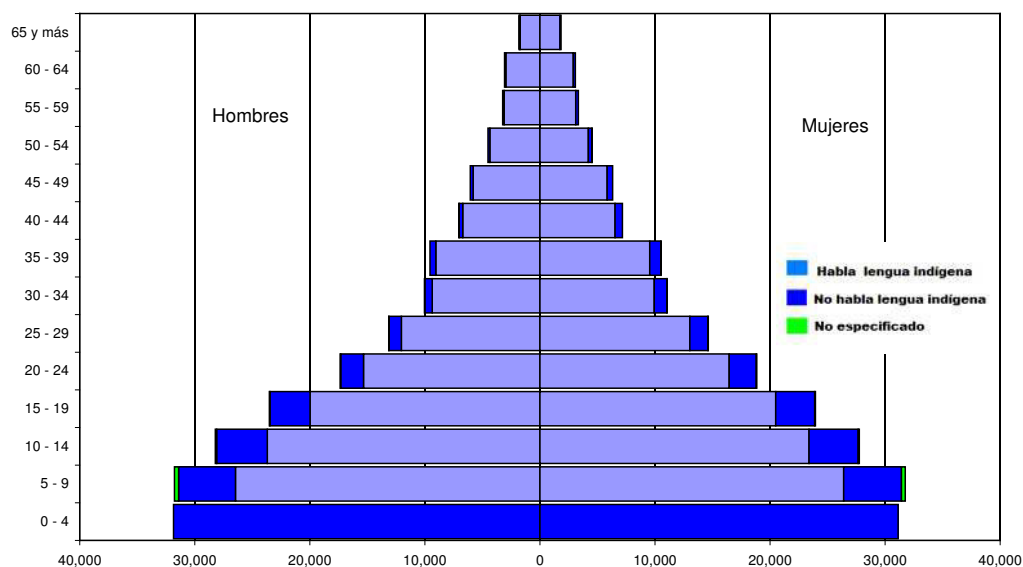
En los hogares de habla, tzeltal y tzotzil se observa mayor concentración de población joven (57.6% y 58.2%, respectivamente). En ambos grupos se mantiene el uso de la lengua. Véase cuadro 2 y gráficas 3 y 4.

3. Población en hogares de habla tzeltal por edad y sexo, 2000



Fuente. Elaboración propia con base en: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

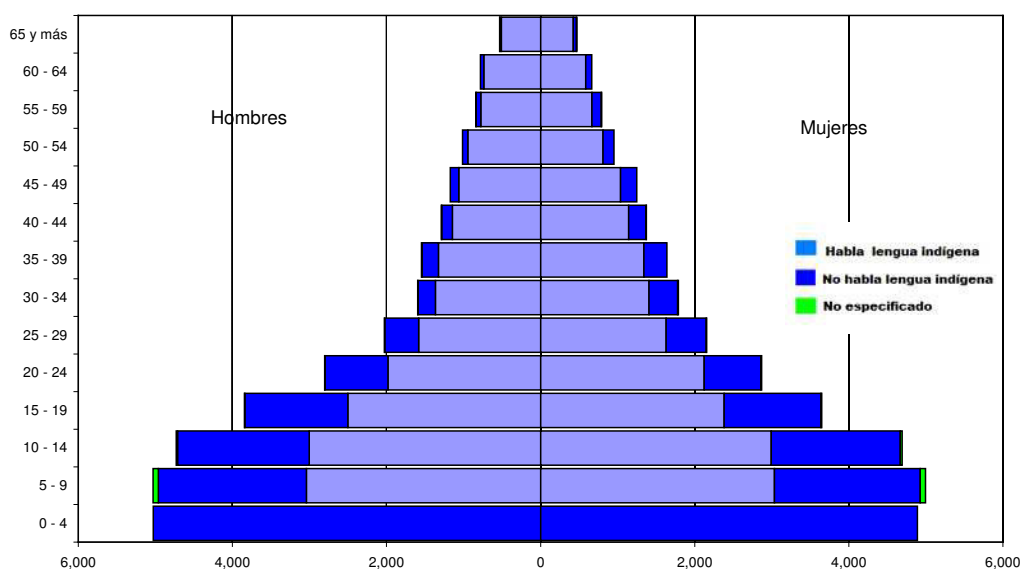
4. Población en hogares de habla tzotzil por edad y sexo, 2000



Fuente: Elaboración propia con base en: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

La pirámide de edades de población zoque mostró mayor concentración en los grupos de edad adulta, de 20 a 49 años (34.5%), y de 50 y más años (9.5%), siendo este último el porcentaje más alto entre los cinco grupos etnolingüísticos. En los hogares zoques se observó, en todos los grupos de edad, población no hablante de zoque, principalmente en las edades jóvenes de 5 a 19 años, resultando una pirámide de hablantes más angosta, lo que implica un proceso de pérdida de la lengua. Véase cuadro 2 y gráfica 5.

5. Población en hogares de habla zoque por edad y sexo, 2000



Fuente: Elaboración propia con base en: CDI-PNUD. Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

Municipios de Chiapas y población indígena

Prácticamente en todos los municipios de Chiapas habita población indígena, el proceso de movilidad interna es constante pero en muchos casos en número reducido como se presenta en algunos municipios de la región Soconusco: Mazatán, Metapa, Acacoyagua, Suchiate, Acapetahua, Huehuetán, Frontera Hidalgo y Tuxtla Chico, además de Chicomuselo municipio de la región Fronteriza.

Sin embargo, en los regiones donde tradicionalmente ha vivido esta población su distribución se mantiene conformando un núcleo lingüístico consistente. El peso demográfico de los hablantes de lengua indígena según el tipo de lengua se distribuyó en las regiones de Chiapas de la siguiente manera:

Los hablantes de tzotzil se encontraron en diversos municipios de la entidad mostrando mayor dispersión en el estado, y el mayor número de población se concentró en la región Altos. Los hablantes de tzeltal se agruparon en municipios de las regiones Altos y Selva. Los hablantes de zoque se ubicaron principalmente al noroeste del estado en municipios de la región Norte. El mayor número de población hablante de chol se registró en municipios de la región Selva y los hablantes de tojolabal se concentraron en su mayoría en municipios ubicados en las regiones Fronteriza, Selva y Altos.

Los municipios donde se concentró en mayor número población tzotzil fueron Santiago del Pinar, Mitontic, Larrainzar, Chamula, Aldama, Zinacantán, Chenalhó, Chalchihuitán, Huixtán, San Andrés Duraznal y el Bosque, en estos municipios más del 90% de los habitantes de 5 y más años de edad habla tzotzil, sólo en los casos de Huixtán y Chenalhó habita también un número importante de hablantes de tzeltal. Hay además municipios donde predominaron los hablantes de tzotzil y se observó también presencia importante de hablantes de otras lenguas principalmente tzeltal, chol, zoque y tojolabal. Véase cuadro 3.

Cuadro 3. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de tzotzil de 5 y más años. Chiapas, 2000

Municipio / Lengua	Tzotzil % 5 y más	Tzotzil % Municipio	Tzeltal	Chol	Zoque	Tojolabal	Otra
Santiago del Pinar	99.78	100	-	-	-	-	-
Mitontic	99.62	100	-	-	-	-	-
Larrainzar	99.45	99.9	-	-	-	-	-
Chamula	99.32	99.4	-	-	-	-	-
Aldama	99.24	98.2	-	-	-	-	-
Zinacantán	99.01	99.4	-	-	-	-	-
Chenalhó	98.13	94.4	5.3	-	-	-	-
Chalchihuitán	96.70	99.3	-	-	-	-	-
Huixtán	95.41	64.9	35.0	-	-	-	-
San Andrés Duraznal	94.51	99.1	-	-	-	-	-
Bosque, El	94.38	99.5	-	-	-	-	-

Simojovel	73.40	71.2	26.1	1.6	1.1	-	-
Jitotol	73.13	73.1	-	-	26.2	-	-
Huitiupán	71.44	59.8	-	39.6	-	-	-
Bochil	50.97	97.8	-	-	-	-	-
Pueblo Nuevo Solistahuacán	47.98	98.2	-	-	-	-	-
Teopisca	42.75	84.5	-	-	-	-	-
Ixhuitán	41.74	77.5	-	-	21.7	-	-
Maravilla Tenejapa	40.65	35.1	24.1	8.0	-	19.7	*
San Cristóbal de Las Casas	37.11	72.6	25.9	-	-	-	-
Soyaló	30.77	97.6	2.2	-	-	-	-
Ixtapa	23.76	97.3	-	1.2	-	-	-
Tecpatán	22.30	35.8	-	-	60.8	-	-
Venustiano Carranza	20.78	68.0	31.7	-	-	-	-
Amatán	17.72	71.9	-	6.9	18.4	-	-
Ocozocoautla de Espinoza	16.99	96.1	1.5	-	-	-	-
Coapilla	16.19	88.8	-	-	9.7	-	-
Solosuchiapa	15.47	64.0	1.3	1.1	33.6	-	-
Ixtapangajoyá	12.93	85.9	1.4	1.9	10.6	-	-
San Lucas	12.76	98.5	1.5	-	-	-	-
Chicoasén	10.96	94.5	1.2	1.4	1.2	-	-
Osumacinta	10.21	91.2	2.6	1.8	-	-	**

Fuente: Elaboración propia con base en:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Tomos I, II, III. México.

* Kanjobal 9.5% y Mame 2.5%.

** Mixe 1.1%, Mixteco 1.5%.

Los municipios en donde más del 90% de los habitantes de 5 y más años de edad hablan tzeltal fueron Chanal, Tenejapa, Oxchuc, San Juan Cancuc, Chilón, Sitalá y Pantelhó, en este último municipio convive también un número importante de tzotziles. Además de otros municipios con presencia de tzeltales donde también se registraron hablantes de tzotzil, chol, tojolabal y zoque. Véase cuadro 4.

Cuadro 4. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de tzeltal de 5 y más años. Chiapas, 2000

Municipio / Lengua	Tzeltal % 5 y más	Tzeltal % Municipio	Tzotzil	Chol	Tojolabal	Zoque	Otras
Chanal	99.80	99.8	-	-	-	-	-
Tenejapa	98.85	98.8	-	-	-	-	-
Oxchuc	98.29	98.7	-	-	-	-	-
San Juan Cancuc							
Chilón	98.05	99.9	-	-	-	-	-
Sitalá	95.34	98.9	-	-	-	-	-
Pantelhó	93.10	99.9	-	-	-	-	-
Ocosingo	90.34	50.2	49.5	-	-	-	-
Amatenango del Valle	80.17	89.0	1.8	7.6	-	-	-
Altamirano	78.18	98.9	-	-	-	-	-
Yajalón	66.70	57.9	1.3	-	38.9	-	-
Marqués de Comillas	63.84	78.8	-	20.9	-	-	-
Benemérito de Las Américas	39.35	44.6	20.6	21.4	-	-	*
	31.27	38.1	5.0	34.9	-	11.4	**

Fuente: Elaboración propia con base en:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Tomos I, II, III. México.

*Chinanteco 8.1% y Kekchi 2.2%.

*Chinanteco 6.8%.

Respecto a los municipios donde se registró más del 90% de hablantes de lengua indígena según los habitantes de 5 y más años de edad fueron en el caso de los zoques: Ocoatepec y Tapalapa; en el caso de los hablantes de Chol fueron los municipios de Tumbalá y Tila, y los hablantes de Tojolabal se registraron en mayor número en el municipio Las Margaritas sólo que el porcentaje de hablantes según los habitantes de 5 y más años en el municipio fue menor (52.6%). En algunos de los municipios donde predominan esas lenguas habitan también en número importante tzotziles y tzeltales. Véase cuadros 5, 6 y 7.

Cuadro 5. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de zoque de 5 y más años. Chiapas, 2000

Municipio / Lengua	Zoque % 5 y más	Zoque % Municipio	Tzotzil	Tzeltal	Chol	Otra
--------------------	-----------------	-------------------	---------	---------	------	------

Ocoatepec	98.67	99.9	-	-	-	-
Tapalapa	96.78	99.9	-	-	-	-
Chapultenango	79.45	99.5	-	-	-	-
Francisco León	78.69	93.2	-	-	-	-
Pantepec	52.70	93.2	4.6	-	-	-
Rayón	40.07	87.8	9.8	1.2	1.2	-
Tecpatán	22.30	60.8	35.8	2.7	-	-
Ixtacomitán	19.43	85.0	5.7	4.4	4.2	-
Tapilula	12.28	82.3	14.4	2.6	-	-
Acala	11.35	59.9	30.0	5.7	-	*
Copainalá	10.57	57.8	38.0	1.8	1.1	**

Fuente: Elaboración propia con base en:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Tomos I, II, III. México.

*Tojolabal 2.4%.

** Tojolabal 1.1%

Cuadro 6. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de chol de 5 y más años. Chiapas, 2000

Municipio / Lengua	Chol % 5 y más	Chol % Municipio	Tzeltal	Tzotzil	Otra
Tumbalá	97.2	95.8	4.1	-	-
Tila	95.7	88.7	10.9	-	-
Salto de agua	83.4	90.0	9.7	-	-
Sabanilla	80.6	84.3	1.1	14.6	-
Palenque	40.3	69.3	28.6	1.3	-

Fuente: Elaboración propia con base en:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Tomos I, II, III. México.

Cuadro 7. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de tojolabal de 5 y más años. Chiapas, 2000

Municipio / Lengua	Tojolabal % 5 y más	Tojolabal % Municipio	Tzotzil	Tzeltal	Chol	Otra
Margaritas,						

Las	52.6	85.1	6.3	2.9	1.0	*
-----	------	------	-----	-----	-----	---

Fuente: Elaboración propia con base en:

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI

Bibliografía

- Ham-Chande, Roberto. 2003. El envejecimiento en México: el siguiente reto de la transición demográfica. Miguel Ángel Porrúa, El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. INEGI. 2012. “Estadísticas a propósito del día mundial de la población”, noticias 11 de julio de 2012. En línea: <http://www.inegi.org.mx/>
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados básicos*. Tomos I, II, III. México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2005). *II Conteo de Población y Vivienda 2005* (<http://www.inegi.org.mx>).
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Chiapas 2005. *Regiones de Chiapas* (Mapa). Extraído el 30 de agosto de 2008 desde <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/pres.htm#est>
- Manrique C. L. (1995). *La población indígena mexicana*. Tomo III, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.
- Serrano C. E., Embriz O. A., Fernández H. P. (Coordinadores) (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*. México: Instituto Nacional Indigenista, INI, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, y el Consejo Nacional de Población, CONAPO.
- Villasana B. S. (2000). “Perfil demográfico de la población indígena de Chiapas. Un breve recuento”. *ANUARIO 1999*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. CESMECA-UNICACH, 321-351.
- Villasana Benítez, Susana y Reyes Gómez, Laureano. 2006. *Diagnóstico sociodemográfico de los adultos mayores indígenas de México*. CDI-PNUD, México.
- Villasana Benítez, Susana. 2011. “Diversidad en población indígena envejecida de Chiapas”, en Laureano Reyes Gómez y Susana Villasana Benítez (editores) *Gerontología social. Estudios de Argentina, España y México*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 61-77.

**El quehacer del CIEAP en la investigación social;
desarrollo de la línea población envejecida**

Zoraida Ronzón Hernández

Pablo Jasso Salas

B. Jaciel Montoya Arce

Universidad Autónoma del Estado de México

Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población

Resumen

Bajo la perspectiva de realizar un balance sobre el trabajo que han realizado las Ciencias Sociales alrededor de la población envejecida, la propuesta que se presenta tiene la intención de evaluar tres elementos importantes dentro de la trayectoria del Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población (CIEAP) de la Universidad Autónoma del Estado de México, el cual se ha preocupado por realizar proyectos alrededor de esta temática desde hace aproximadamente diez años. De manera que de primera instancia este trabajo pretende evaluar las investigaciones que se han desarrollado en el CIEAP para distinguir entre los aciertos, las fallas, así como los alcances y los límites de las mismas.

En segundo término se evidenciarán las necesidades de la población envejecida del Estado de México como producto del envejecimiento demográfico, de manera que se hace hincapié en las líneas que urge desarrollar para la entidad.

Por último el trabajo pretende realizar propuestas de investigación posibles a desarrollar a corto, mediano y largo plazo en el Estado de México pero considerando el contexto nacional.

Es entonces que el trabajo contribuye a la generación de nuevas investigaciones que respondan a necesidades no sólo de las Ciencias Sociales sino de la sociedad misma.

El Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población de la Universidad Autónoma del Estado de México

El CIEAP es un centro de Investigación con una trayectoria de 20 años, en los cuales ha contribuido al desarrollo de los estudios de la población bajo las tendencias locales, regionales e internacionales, respondiendo a las necesidades sociales que se modifican a través de la Historia.

El Centro de Investigación depende directamente de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad, y fue creado el 8 de mayo de 1993, y nació de “la necesidad de conocer y estudiar la dinámica demográfica que durante los últimos cincuenta años se venía presentando en el Estado de México, caracterizada por el crecimiento natural de la población y por la intensa inmigración (Montoya; 2013:5)”, el antecedente inmediato del centro fue la Academia Institucional de Estudios de la Población que estuviera vigente durante 1991 y 1992.

La trayectoria del CIAEP en investigación se dedicó durante una década a dos de las actuales líneas de investigación: la migración (nacional e internacional) y la población indígena, aunque a lo largo de su trayectoria han estado temas como la mortalidad y la fecundidad entre otros característicos de la teoría demográfica, y si bien se ha caracterizado por ser un centro regionalista, ya que ha centrado la gran parte de su producción a realizar proyectos dentro del Estado de México, no ha dejado de lado la vinculación con la dinámica demográfica internacional, ya que es innegable que los hechos sociales se encuentran interconectados entre los distintos grupos sociales.

De esta manera, el CIEAP ha conseguido fortalecerse en dos décadas con la visión no por casualidad, sino porque ha tenido el acierto teórico–metodológico de observar problemáticas no sólo contemporáneas, sino importantes para la construcción del futuro de la sociedad.

Los primeros años del siglo XXI serían los que marcaran el inicio de la investigación en envejecimiento dentro del CIEAP, ya que al observar el crecimiento demográfico de la Entidad resaltaría el tendiente envejecimiento demográfico, sin embargo sería observado alrededor de otras aristas demográficas, ya mencionadas; de manera que la investigación alrededor de la población envejecida se inició aproximadamente hace diez años y se ha mantenido como vital desde hace aproximadamente ocho, cuando fue imperante abordar a ésta población bajo distintos argumentos, entre los que destacan que el Estado de México presenta un índice elevado de población envejecida así como ser la entidad más densamente poblada. De aquí que la investigación con población envejecida se haya vuelto una necesidad para la Universidad Autónoma del Estado de México.

Línea sobre Envejecimiento

La necesidad de incluir una línea sobre envejecimiento dentro de un Centro de Investigación no debería de tener ninguna justificación, ya que por sí misma la dinámica social que se desarrolla en la actualidad evidencia los motivos, sin embargo fue un proceso que debió consolidarse no sólo dentro del CIEAP, sino también dentro de la Universidad Autónoma del Estado de México.

A nivel nacional, fue a partir de la década de 1980 cuando se incrementó el interés por la exploración de un campo de estudio inexistente en México: observar la vejez y el envejecimiento como tema de investigación demográfico.

La realidad social que fundamenta este interés se podría resumir en palabras de Ham, quien afirma que “al igual que el resto del mundo, el panorama poblacional de México es muestra de un envejecimiento inevitable y cada vez más impactante social y económicamente” (1999:5), por lo que resulta necesario aproximarnos a este tema no solamente con la intención de mostrar la situación actual de este sector, sino para promover el conocimiento de carácter científico y preparar a la sociedad para los posibles escenarios

dentro de ese contexto, ya que la calidad de vida es lo que hoy preocupa a muchos investigadores sociales, y que debería preocupar a todos como población en general, población que envejece.

De esta manera la trascendencia de la temática radica en el hecho de elaborar reflexiones en torno a un segmento de la población con dinámicas que tienen ramificaciones no sólo para un grupo de edad determinado (las personas mayores de 60 años) sino que se difunde en todos los ámbitos socioculturales de una sociedad y que repercute en la vida individual de los sujetos al mismo tiempo que trasciende a las condiciones socioeconómicas y políticas de una Nación.

Luego entonces la trascendencia del tema radica en las diferentes consecuencias que el aumento de la población envejecida tiene en todos los ámbitos de la vida cotidiana de cualquier población: sociales, políticos, familiares, culturales, de salud y económicos, todos relacionados en torno a la vejez, como resultado de la Transición Demográfica⁴⁴⁹, ya que se considera al envejecimiento demográfico como consecuencia de ésta.

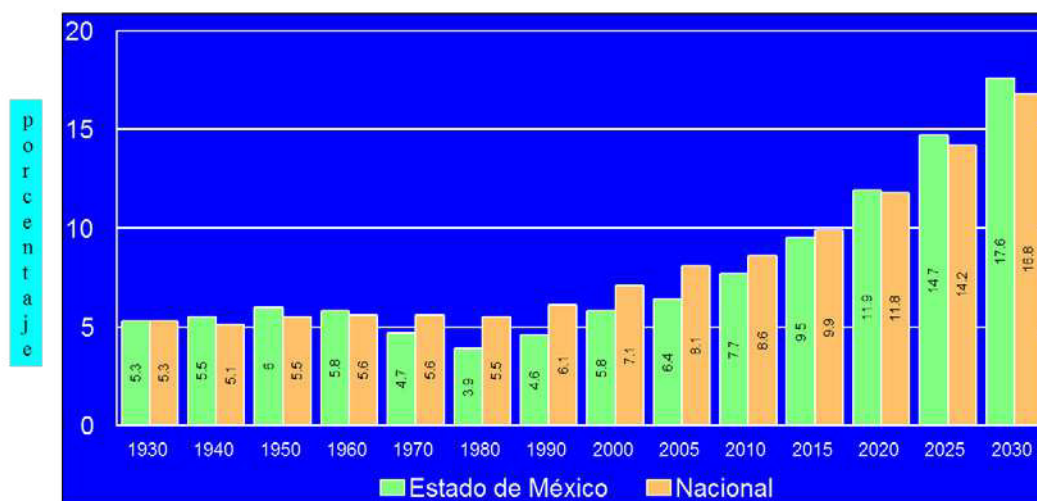
La población envejecida del Estado de México

En el momento en que nace el CIEAP, en la década de los noventa, no se presentaba la investigación en envejecimiento como una necesidad imperiosa, pues se calculaba que para 1990 uno de cada veinte habitantes tenía más de 60 años de edad, lo que representaba un envejecimiento mínimo, pero tendría un cambio progresivo y acelerado en las siguientes dos décadas, de manera que en veinte años, para 2010, la población de 60 años y más sería el 7.7% de la población, pues de los 15,175,862 de mexiquenses, 1,137,647 tienen actualmente 60 años y más (Inegi, 2010).

En la siguiente gráfica Montoya y Montes de Oca (2011) hacen evidente la manera en que el envejecimiento se puede observar la manera en que se comportó la población del Estado de México a lo largo del siglo XX y cómo, a través de proyecciones, se comportará durante las tres primeras décadas de éste siglo XXI, para dar cuenta de que el Estado de México será una población con un grado de envejecimiento alto.

⁴⁴⁹ La transición demográfica puede ser explicada en 3 etapas: 1ª) La población experimenta una alta natalidad y mortalidad; 2ª) Las tasas de mortalidad comienzan a descender antes que la tasa de fecundidad lo que genera un considerable aumento de la población, sin embargo después desciende la fecundidad hasta alcanzar el nivel de la mortalidad; 3ª) Se caracteriza por mantener un descenso de la mortalidad y fecundidad.

Porcentaje de la población de 60 años y más de edad: 1930- 2030



Fuente: INEGI, Estadísticas Históricas de México. CONAPO: Proyecciones de Población 2005-2050

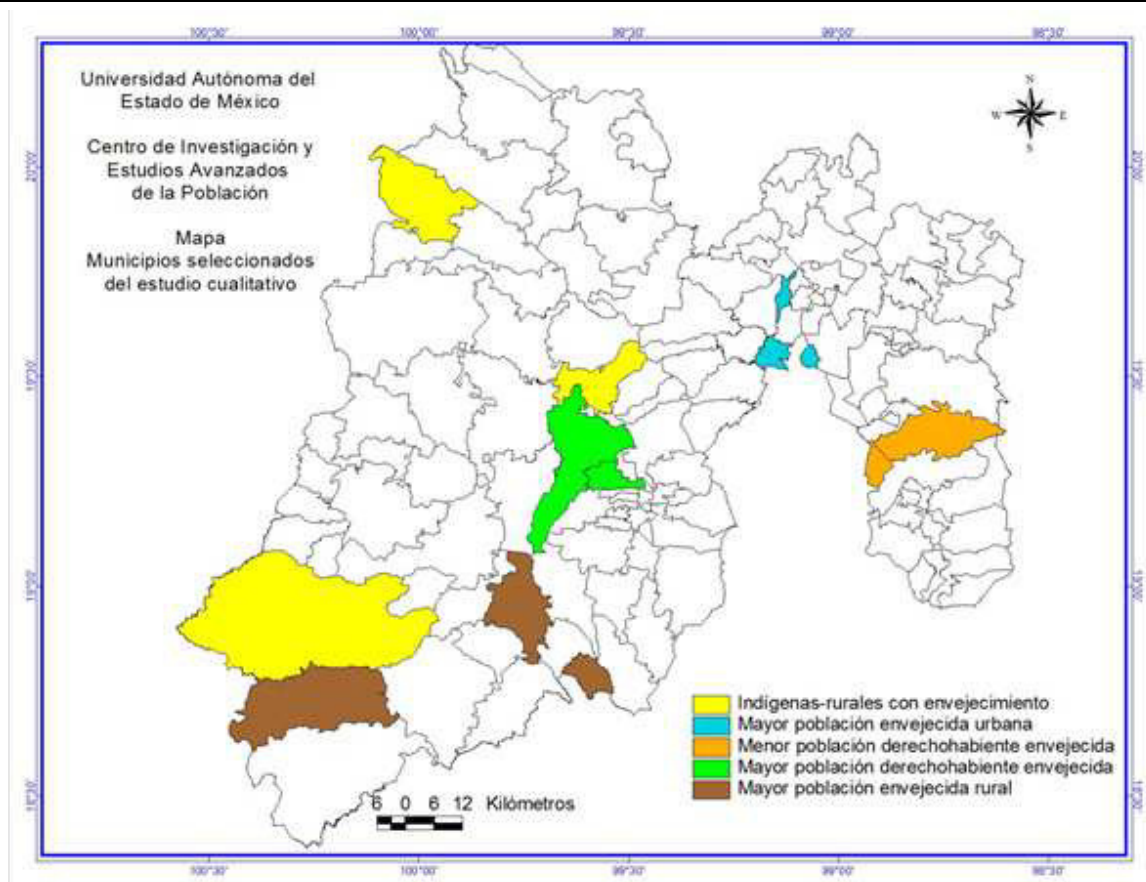
Hugo Montes de Oca Vargas

En el siguiente cuadro se presentan los tres municipios que presentan un alto índice de envejecimiento así como los tres con más bajo según el censo del 2010.

Municipio	Total Mayores de 60 años
Tlatlaya	14.3
Amatepec	13.6
Tonatico	12.5
Chicoloapan	4.6
Cuautitlán	4.3
Huehuetoca	3.6

Fuente: Tabulados del Cuestionario Básico; Población total por municipio, sexo y grupos quinquenales de edad según tamaño de localidad INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010

En el siguiente mapa se presentan doce municipios en los que se ilustran tanto los municipios más envejecidos, los menos envejecidos, los que tienen mayor concentración de población envejecida, los que tienen mayor porcentaje de población (mayor de 60 años) con derechohabencia a alguna institución de salud, así como municipios envejecidos con población indígena .



El mapa anterior ilustra la heterogeneidad de la población envejecida del Estado de México, en donde el mayor envejecimiento no tiene relaciones territoriales, ni culturales o étnicos, sino que debe responder a otro tipo de factores entre los que se encuentra la migración y la concentración de población en zonas urbanas.

La entidad se encuentra en la fase final de su transición demográfica, la cual se completará en el corto plazo. Cabe mencionar, que este proceso de transición ha sido muy heterogéneo tanto entre las distintas regiones de la entidad, como entre los municipios (Morelos, 1999, Montoya y Montes de Oca, 2006), lo que se explica por las condiciones socioeconómicas claramente diferenciales al interior del Estado.

Los proyectos de Investigación

El interés del CIEAP en la investigación con población mayor de 60 años de edad tuvo algunos intentos fallidos, y el primer inconveniente con el que se encontró al pretender hacer investigación fue la falta de fuentes de información, pues a pesar de que a nivel nacional e internacional ya se encontraban algunos trabajos importantes con información pertinente para la investigación en población envejecida⁴⁵⁰, se volvió un reto para el CIEAP realizar el esfuerzo propio para contribuir a la generación de información.

⁴⁵⁰ La Encuesta Nacional de Salud y Envejecimiento en México (Enasem) realizada en 2001 y 2003 fueron los primeros esfuerzos en obtener información específica de la temática para nuestro país, así como la Encuesta de Salud, Bienestar y Envejecimiento en América Latina (2003 y 2005) lo fuera para los países latinoamericanos.

De esta manera la Línea de Investigación Dinámica y tendencias demográficas logró consolidar la perspectiva de la investigación en población envejecida con un ambicioso proyecto a escala estatal, que mediante la planeación adecuada, la incorporación del conocimiento previo, la medición y la estimación demográfica, se logró realizar la Encuesta Sobre Envejecimiento Demográfico del Estado de México (ESEDEM), desprendida del proyecto: Diagnóstico Integral de la Situación Actual del Envejecimiento Demográfico en el Estado de México.

La ESEDEM logró recabar información de 3,095 viviendas, de las cuales se concentró en 2,300 que tenían en su seno a, por lo menos, una persona mayor de 60 años de edad. Así se aplicaron cuestionarios para las viviendas y todos sus miembros y por otra parte se aplicaron cuestionarios exclusivos para los individuos de más de 60 años.

Este proyecto resultó ser uno de los más fuertes tanto metodológica como teóricamente, ya que arrojó información necesaria para el conocimiento de la situación de la población envejecida.

Por otra parte, pero derivado del mismo proyecto, se encuentra la producción del videodocumental “A contracorriente: el envejecimiento mexiquense”, que plasma la percepción de los sujetos envejecidos del Estado de México alrededor de temáticas vitales para este sector: la salud, la familia y sus condiciones sociales. Si bien éste videodocumental cuenta con la facilidad de poder proyectarse a una gran cantidad de población al mismo tiempo, y se ha presentado en innumerables eventos académicos como congresos, coloquios, seminarios nacionales e internacionales, así como en eventos culturales, lo cierto también es que la debilidad del trabajo es que no ha sido posible proyectarse en alguna televisora de difusión nacional, lo cual limita la difusión adecuada de lo que debiera ser, un instrumento de divulgación del conocimiento, para que se logre la vinculación entre la academia y la sociedad.

El proyecto “Seguridad social y condiciones de vida de los adultos mayores en el Estado de México” es otro de los proyectos sobresalientes del CIEAP en torno a la población envejecida, pues resaltó que debe relacionarse con diferentes variables que permean el desarrollo y la estabilidad de este grupo poblacional, enfocando, por una parte a la familia y por el otro a la seguridad social, dos elementos que pueden hacer que la vejez sea o no considerada como una etapa estable en cuanto a la cobertura de sus necesidades básicas elementales entre las cuales encontramos la alimentación, el vestido y la salud.

La aportación principal de este proyecto es que complementó la metodología cuantitativa que venía distinguiendo a las investigaciones en el CIEAP con una perspectiva cualitativa que dejaría ver las percepciones de los sujetos respecto a la vejez y variables como la seguridad social, la familia y la salud. Sin embargo, el punto débil de este proyecto es que la única variable de medición para la seguridad social fue la derechohabencia a instituciones de salud, ya que dentro de los Censos de Población y vivienda no existe la información pertinente para realizar un diagnóstico más completo de dicha variable.

El proyecto vigente en la temática es “Vulnerabilidad Social y políticas públicas de la población envejecida”, cuyo objetivo es ofrecer un diagnóstico sociodemográfico que identifique los factores que hacen que la población envejecida del Estado de México sea vulnerable, así como observar y analizar las políticas sociales vigentes en la Entidad que recaen directamente en la población envejecida, para así evidenciar deficiencias y aciertos.

En la actualidad la mayoría de los investigadores del CIEAP trabajan en menor o mayor medida la temática, ya sea desde la migración, el trabajo o a partir del envejecimiento demográfico, de manera que en este año 2014 se propondrá a la Secretaría de Investigación la creación del Cuerpo Académico en Envejecimiento.

Los métodos y técnicas del CIEAP

El Centro de Investigación se ha caracterizado por desarrollar, presentar e instrumentar estrategias que permitan una evaluación objetiva del trabajo científico que se lleva a cabo en líneas de investigación, así como impulsar actividades de investigación acordes con la realidad demográfica mundial, nacional, regional y estatal.

De esta manera, las actividades de investigación que desarrolla el CIEAP se desarrollan y sistematizan bajo estándares de rigor científico que combinan enfoques multidisciplinarios e interdisciplinarios, sobre todo de la Sociología, la Economía, la Antropología, el Urbanismo, la Ciencia Política y la Historia.

Es así que metodológicamente los trabajos de investigación del CIEAP han privilegiado las herramientas de la investigación demográfica, sin embargo en la actualidad el cuerpo académico que trabaja envejecimiento está convencido de la necesidad de presentar una perspectiva holística del fenómeno social en cuestión, lo que implica la combinación y/o alternancia de métodos tanto cuantitativos como cualitativos, donde los estudios diacrónicos se vuelven no una elección sino una necesidad para entender el proceso de envejecimiento demográfico, y sin embargo es asimismo imperante la investigación de tipo sincrónica para conocer la realidad de la población que actualmente tiene más de 60 años de edad y que se complementa con trabajos prospectivos que brinden opciones sobre recursos tanto materiales como intangibles de la población.

Los resultados de la investigación

Dentro de los resultados importantes de las investigaciones realizadas en el CIEAP es importante destacar las cualidades obtenidas como:

- Publicación de libros
- Publicación de artículos científicos
- Producción de videodocumental
- Participaciones en eventos académicos y culturales nacionales e internacionales
- Difusión nacional e internacional
- Gran relevancia académica.
- Contribuyen al desarrollo de proyectos de investigación teórico-empíricos.
- Su desarrollo confirma la necesidad de conocer aspectos de un grupo de población que necesita la creación de políticas públicas.
- Evidencia y resalta que el desarrollo demográfico del Estado de México presenta la necesidad de este tipo de investigaciones, no sólo para la prevención de problemáticas socioeconómicas que puedan surgir sino para la actual situación de la población envejecida de la entidad.

-Generación de recursos humanos

-Realización de un congreso de carácter internacional que tuvo como una de tres temáticas básicas el envejecimiento.

-Consolidación del Seminario de envejecimiento con la participación de distintas universidades del país

Sin embargo la mayor restricción o debilidad mostrada a lo largo de la trayectoria de la investigación del Centro puede resumirse en una sola: la falta de realizar ciencia aplicada, entendida como la manera en que los proyectos deberían contribuir a la solución de problemáticas identificadas en la sociedad no sólo desde la perspectiva académica sino percibidos como tales por los protagonistas del envejecimiento demográfico, logrando la vinculación entre los trabajos académicos y la sociedad.

Propuestas y necesidades

Las principales propuestas que deben hacerse en este momento para contrarrestar las debilidades de los proyectos realizados en el CIEAP tienen que ser centradas en la creación de políticas públicas enfocadas en la visión de que somos una sociedad heterogénea, lo cual implica que el Estado debe asumir el compromiso de responder a las múltiples necesidades que la población presenta.

Los diferentes sectores de la población reclaman sus derechos, no solamente la población económicamente activa sino los jóvenes, los niños y las personas envejecidas.

De esta manera hablar sobre el envejecimiento en México implica poner en el tintero una serie de variables a las cuales hay que observar con atención, dentro de las que podrían discriminarse elementos tales como el género, la profesión o la clase social. Es decir que, para hablar de envejecimiento primero tendríamos que ponernos de acuerdo en qué es envejecer, qué implica ese proceso que deriva de un contexto sociocultural particular así como la manera en que se deben construir las políticas públicas para este sector.

Es entonces que la importancia de atender al envejecimiento en México debe radicar no solamente en la asistencia social destinada a las personas de más de 60 años de edad, sino que debe de tener, de primera instancia, la intención de contribuir de manera impactante en el desarrollo de la sociedad mexicana que necesita de bases sólidas, cimentadas en el conocimiento de la realidad social que lleve a concebir a cada individuo como parte de una sociedad que envejece y que necesitará de políticas públicas viables para la calidad de vida de la población mayor de 60 años y no solamente de su sobrevivencia.

El estado de México es una entidad que se ha mantenido a lo largo de las últimas dos décadas un creciente número de personas de más de 60 años de edad, lo que hace que sea una sociedad en proceso de envejecimiento, y que conlleva una serie de necesidades sociales, económicas, políticas y culturales, por lo cual la seguridad social resulta de vital importancia para atender a la población; sin embargo alrededor de esto se encuentran una serie de problemáticas que dificultan no sólo la aplicación de políticas públicas adecuadas sino también la observación misma de la realidad.

Es bajo este marco que ofrecemos las siguientes propuestas para las políticas públicas en torno al envejecimiento de la población en México:

1. Reestructuración de la Ley de los derechos de las personas Adultas Mayores, donde no sólo sea foco de interés la vulnerabilidad de este grupo social sino que vigile la ejecución de los derechos sociales, económicos, políticos y de salud.
2. Creación de programas sociales en el área laboral en donde se promueva la integración de la población envejecida al mercado de trabajo formal en donde sean sujetos de seguridad social.
3. Construcción de un sistema de pensiones que permita la incorporación de fondos de retiro para personas que no trabajan en el sector formal, con apoyo del Estado.
4. Es necesaria la ampliación, reestructuración y planeación del programa 65 y más; donde focalice necesidades de población envejecida rural y población envejecida urbana.
5. Dentro de la construcción de la cultura de la vejez es necesario que las políticas públicas integren a toda la población para que se reconstruya la concepción social de la vejez como una etapa de la vida que puede ser productiva y funcional.
6. La atención a la salud debe ser integral, es decir, en los aspectos físicos, mentales y sociales, de manera que urge una revisión de las políticas establecidas para el Seguro Popular donde se incluya atención a enfermedades y padecimientos que prevalecen en la vejez, así como de las principales Instituciones que brindan atención a la salud en el País, el IMSS y el ISSSTE.

Es así que la corta trayectoria en el área de estudios de la vejez del CIEAP, debe ser el comienzo de una larga vereda por andar para contribuir a una adecuada construcción de un México envejecido, porque resulta innegable que todos queremos vivir más.

Bibliografía

- Ham Chande, Roberto (1996) “Las reformas a la seguridad social” en **DEMOS**, México.
- Ham Chamde, Roberto (1999) Sistemas de pensiones y perspectivas de seguridad social. En *Estudios Demográficos y Urbanos*.
- Ham Chamde, Roberto (2004) La supervivencia más allá de cien años y mas, *Estudios Demográficos y urbanos* Vol. 20, num. 1 (58), pp.103-124
- INEGI. 2010. Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2009. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México.
- JIMENES LARA ANTONIO, MARTHA QUEZADA GARCÍA (Eds.) 2008. Extensión de la protección social a poblaciones en condiciones especiales de vulnerabilidad (adulto mayor y dependencia). Consorcio EUROsocial Salud. Documento Técnico.
- LÓPEZ PANIAGUA, ROSARIO, 2004 Pobreza Urbana y neoliberalismo en México. Formas de acceso a la vivienda y alternativas de política social. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias entre ciencias y humanidades.
- MORELOS, JOSÉ B. 1999. México: apuntes sobre la demografía regional, 1950, 1970, 1990. *Estudios Sociológicos*.: XII, 51 pp. 683-702
- MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS, 2006, “Envejecimiento poblacional en el Estado de México: situación actual y perspectivas futuras”, en *Papeles de Población* No. 50 octubre-diciembre. UAEM-CIEAP, Toluca.

MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS, 2009, “Situación laboral de la población adulta mayor en el Estado de México”, en Papeles de Población No. 59 enero-marzo, UAEM-CIEAP, Toluca.

MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS, 2010, “Los adultos mayores del Estado de México en 2008. Un análisis sociodemográfico”, en Papeles de Población No. 65 julio-septiembre, UAEM-CIEAP, Toluca.

MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS, 2011a, “Perfil sociodemográfico del envejecimiento en el Estado de México”, en MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS (Compiladores) *Análisis sociodemográfico del envejecimiento en el Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, 2011.

MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS, 2011b, “Mercado laboral y envejecimiento en el Estado de México”, en MONTOYA-ARCE B. Jaciél y Hugo MONTES DE OCA VARGAS (Compiladores) *Análisis sociodemográfico del envejecimiento en el Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, 2011.

MONTOYA Arce, B. Jaciél y Hugo Montes de Oca

2011 Encuesta sobre envejecimiento demográfico en el estado de México. UAEM. Toluca, México.

RONZÓN Hernández, Zoraid y B. Jaciél Montoya Arce. La Seguridad Social entre la Población envejecida del Estado de México, en Papeles de Población. Año 19, N°77. P.p. 81-102. Toluca, México. 2013.

Análisis de los factores sociales relacionados al desarrollo de dependencia en el adulto mayor

Blanca Mirthala Tamez Valdez

Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano. Universidad Autónoma de Nuevo León

blancamtamez@hotmail.es

Resumen

El estudio de la situación enfrentada por el adulto mayor ha sido realizado centrando la atención particularmente en aquellos factores demográficos y biológicos relacionados con las condiciones de vida de este grupo etario. Respecto a la salud del adulto mayor, el análisis ha sido realizado con base principalmente en indicadores de mortalidad, que permiten una estimación de la esperanza de vida al nacer o a determinada edad, es decir, el número de años promedio que se espera viva la población o cierto grupo etario.

Es necesario por tanto, realizar estudios con un enfoque en Derechos, que al centrarse en el análisis de los factores sociales relacionados con la calidad de vida en el adulto mayor, así como incorporando en ello indicadores de morbilidad, más que de mortalidad; además de la participación social y de el bienestar subjetivo, permitan adentrarse en el análisis del proceso de envejecimiento enfrentado por estos grupos. Asimismo, es necesario enfatizar el análisis diferencial entre los grupos de adultos mayores, mismo que difiere tanto en relación con el contexto socio-histórico y cultural, así como por cohortes de edad y por género.

El documento plantea la necesidad de realizar estudios que incorporen una visión integral en el análisis de la situación enfrentada por el adulto mayor, particularmente en el desarrollo de la dependencia, haciéndolo desde un enfoque basado en derechos como es el propuesto por el Marco Político del Envejecimiento Activo, propuesto por la OMS a partir de la Segunda Asamblea Mundial sobre Envejecimiento realizada en 2002. Para ello, se muestra un breve análisis del desarrollo de dependencia en el adulto mayor en Monterrey, señalándose la relevancia de incorporar la revisión de los factores sociales de la mano con los biológicos y demográficos, de tal forma que el análisis se vea enriquecido con la integración del contexto socio-cultural.

Palabras clave: tendencias, estudio, envejecimiento.

Summary

The study of the situation faced by the elderly has been conducted focusing particularly on those demographic and biological factors related to this age group living conditions. Regarding the health of the elderly, the analysis has been carried out based primarily on mortality indicators that allow an estimate of life

expectancy at birth or at a certain age, it is to say, the expected average number of years that population or a certain age group lives.

It is therefore necessary, implement studies focusing on Rights than focusing on the analysis of social factors related to quality of life in the elderly, as well as incorporating it morbidity indicators, rather than mortality; besides the social and subjective well participation, allow deeper analysis of the aging process faced by these groups. It is necessary to emphasize the differential analysis between groups of older adults; it differs in relation to the socio-historical and cultural context, as well as by age cohort and gender.

The paper discusses the need to realize studies that incorporate an integral vision on the analysis of the situation faced by the elderly, particularly in the development of the dependence, doing it from an approach based on rights proposed by the Political Frame of the Active Aging, proposed by WHO from the Second World Assembly on Aging realized in 2002. To do this, a brief analysis of the development of dependence is shown in the elderly in Monterrey pointing out the importance of incorporating the review of social factors in hand with biological and demographic, such that the analysis is being enriched with the integration of sociocultural context.

Keywords: trends, study ,aging.

Introducción

Hablar de envejecimiento, desde la gerontología social, implica referirse a la doble dimensión de este fenómeno social, por un lado, al envejecimiento poblacional o demográfico, es decir la dimensión macrosocial observada en los cambios mostrados por el comportamiento poblacional de una sociedad. Por otro lado, al proceso biopsicosocial, caracterizado generalmente como una fase de deterioro presente en la última etapa de la vida.

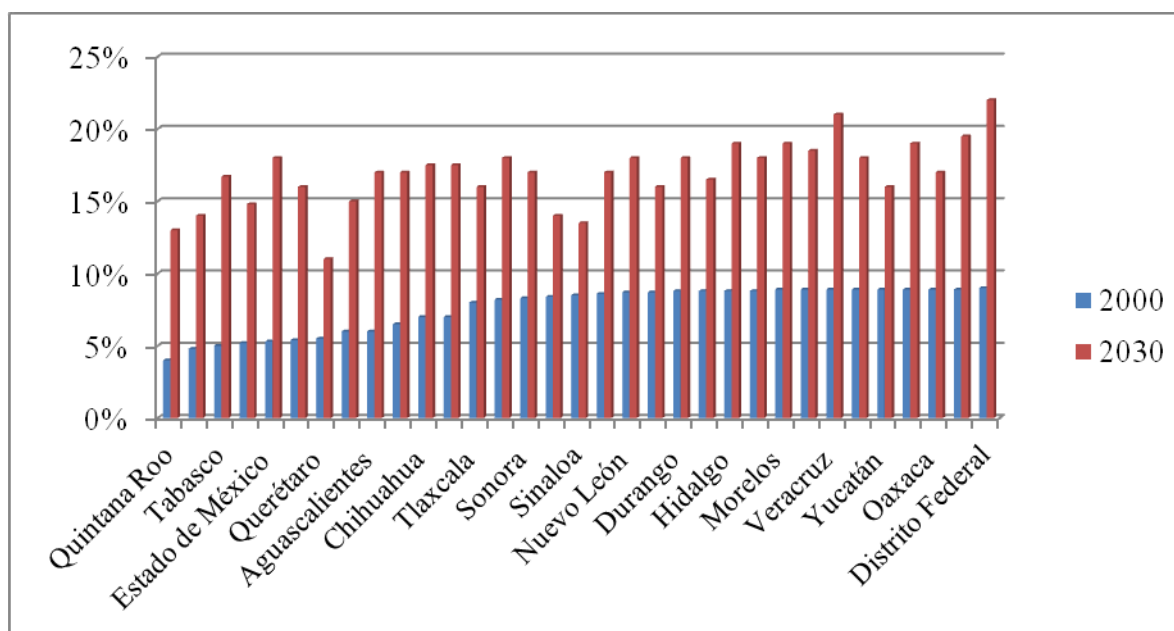
El análisis del envejecimiento poblacional o demográfico, generalmente es realizado con base en la teoría de la transición sociodemográfica, buscando describir el comportamiento de la población en una determinada zona o región, por lo general un país. Desde dicha teoría, la transición consiste en el incremento tanto en números absolutos como porcentuales de la población de adultos mayores, mismo que se presenta tras una gradual y constante disminución de las tasas de natalidad y de mortalidad, acompañado por un incremento en la esperanza de vida al nacer.

De esta manera, el envejecimiento es considerado un signo evidente de evolución y progreso, con un determinismo lineal, mismo que se torna evidente principalmente en la transformación de la pirámide poblacional, la cual ve reducirse gradualmente su base de manera paralela al incremento paulatino y constante de su cúspide, lo que indica una reducción en términos porcentuales de la población en los rangos de menor edad y el aumento en el mismo término de la población con 60 y más años de edad.

Se considera como envejecimiento poblacional o demográfico a partir de que una determinada sociedad presenta un 14% o más de personas con 60 y más años de edad en relación al total de la población (Romero, 2004). En el caso de México, aún cuando todavía no se puede hablar de envejecimiento poblacional, en tanto aún no llega a la proporción señalada, se ha hecho notar que la misma viene aumentando de manera paulatina desde las últimas décadas del siglo XX, encontrándose actualmente en el 9 % de la población total del país, de acuerdo con los datos oficiales arrojados por el último censo de población y vivienda (INEGI, 2011). No obstante, la situación difiere entre las regiones, especialmente en torno a las entidades federativas,

y será aún más diversa a partir del 2030, como puede observarse en la gráfica 1, que nos muestra la proporción de adultos mayores en la población total de cada estado.

Gráfica 1. Envejecimiento poblacional por entidad federativa en 2000 y 2030



Fuente: Estimaciones de CONAPO con base en el XII Censo de Población y Vivienda 2000

Cabe señalar, que lo más relevante, en torno a este fenómeno social, es el incremento que se observará durante las próximas décadas, de acuerdo a las estimaciones de los expertos estudiosos del tema llegará al 28% en el 2050, de continuar las tendencias observadas hasta el momento y en función de nuestro historial poblacional (Ham, 2003; Romero, 2004).

El envejecimiento poblacional, visto desde este enfoque, representa un logro de la política pública implementada en una determinada sociedad, en particular de las políticas sociales, puesto que se asocia con la generalización de servicios de salud, en especial, los preventivos, mismos que aunados a la urbanización, el incremento de la educación de la población y las mejoras en alimentación y estilo de vida conlleva al incremento de los años de vida en la población. Con base en esta visión, se señala que el fenómeno de envejecimiento, se ha observado de manera anticipada en los países desarrollados, en tanto los países con un desarrollo atrasado, lo muestran como un fenómeno social creciente, y que en el caso de algunas regiones, se verá incentivado por el incremento en las tasas de migración de la población joven.

Un aspecto señalado como relevante en el estudio del envejecimiento poblacional, es que no solo se denota el incremento de la población con 60 y más años de vida⁴⁵¹ en una sociedad, sino que además, ante el aumento de la esperanza de vida al nacer y los años promedio de vida poblacional, se evidencia un notorio aumento de las personas con 75 y más años de vida, denominada generalmente como “cuarta edad”, el cual será más significativo durante las próximas décadas.

⁴⁵¹ Para referirse a esta población generalmente se utilizan los términos de “adulto mayor” y “tercera edad”, aunque en el caso de esta última se hace referencia de manera específica quienes presentan entre 60 y 74 años de edad, mientras que aquellos con mayor edad son considerados como “cuarta edad”.

Desarrollo

El envejecimiento poblacional en México

El envejecimiento poblacional en nuestro país muestra un ritmo acelerado en el momento actual, notorio particularmente durante las últimas dos décadas; el cual surge de la herencia poblacional del siglo pasado, éste observa un alto crecimiento demográfico ocurrido entre 1954 y 1974, gracias al cual elevados contingentes de población serán adultos mayores entre el 2020 y 2050. La población mexicana inició el presente milenio con una tasa de crecimiento similar a la del principio del siglo XX, pero con una población siete veces mayor (Partida, 2005). De esta forma, las personas con 60 años y más de edad, que constituían el 6.8% de la población total en el año 2000, conformarán el 28% en 2050; es decir, para mitad del presente siglo, 1 de cada 4 habitantes será adulto mayor (Ham, 2003).

Desde el enfoque de la transición sociodemográfica, se han venido señalando los cambios observados en el comportamiento poblacional, evidenciados en la transformación de la pirámide poblacional. Con base en esta perspectiva, el estado de Nuevo León presenta características demográficas de una etapa de transición muy avanzada (con bajas tasas de fecundidad así como de mortalidad) y un incremento pronunciado en la esperanza de vida, mayor al promedio nacional, lo cual conlleva a un vertiginoso proceso de envejecimiento poblacional (Castillo y Vela, 2005).

Sin embargo, durante los últimos años, no basta con el estudio de la pirámide poblacional y con el análisis de su grado de transformación, para entender el proceso en el que está ocurriendo dicho fenómeno; por ello se ha requerido la incorporación de nuevos indicadores demográficos, como el índice de envejecimiento⁴⁵² y la relación de dependencia por vejez⁴⁵³, de tal forma que se dé cuenta de las características particulares del mismo, como son el nivel de dependencia demográfica y la relación presente entre la población envejecida y la niñez. De esta manera, por ejemplo, es posible observar las diferencias entre una determinada región y el promedio nacional, como en el cuadro 1 se presentan las diferencias entre el estado de Nuevo León y el promedio nacional.

⁴⁵² Índice de envejecimiento se refiere al número de personas adultas mayores (60 y más años de edad) por cada 100 niños y jóvenes (0-14 años de edad).

⁴⁵³ La relación de dependencia por vejez se refiere al número de personas dependientes de 65 y más años de edad por cada 100 personas en edad económicamente productiva (15-64 años).

Cuadro 1. Indicadores de envejecimiento y dependencia

Indicador	Nacional	Nuevo León
Índice de envejecimiento 2000	21	24
Índice de envejecimiento 2005	26	28
Índice de envejecimiento 2010	31	32
Relación de dependencia por vejez 2000	8	9
Relación de dependencia por vejez 2005	9	10
Relación de dependencia por vejez 2010	9	11

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI (2011).

El análisis del envejecimiento demográfico, desde este enfoque ha permitido principalmente realizar comparaciones entre regiones, ubicando en términos globales la situación observada. No obstante, éste sigue siendo bajo un parámetro homogenizador que no permite profundizar en la comprensión de las características particulares presentes en el fenómeno, de manera particular, por cada región, así como en la integración de esta visión con el estudio del contexto socio-histórico, cultural y económico. Se hace necesario, que en el estudio del envejecimiento poblacional, se incorporen indicadores más precisos, de tal manera, que nuestros análisis ofrezcan una visión más holística e integral del proceso enfrenado, de tal forma que ello permita delinear la situación enfrentada de manera particular por cada región, de tal manera que sea posible precisar las necesidades de ésta en cuanto a política social. Especialmente, ante el reto que representa el fenómeno para la sociedad, especialmente durante las próximas décadas.

El proceso de envejecimiento

La vejez, desde el paradigma tradicional, ha sido considerada como la etapa final del ciclo de vida, constituida por un proceso biopsicosocial que se caracteriza principalmente por su heterogeneidad, mismo que en el transcurso de las últimas décadas ha venido alargándose como efecto del incremento en la esperanza de vida, esta última pasó de 59 años en 1960 a 75 en el año 2000, siendo mayor en las mujeres, quienes sobreviven mayor cantidad de años (INEGI, 2001).

Uno de los aspectos más discutidos en torno al tema es si debe considerarse como viejo(a) o adulto(a) mayor a una persona por el solo hecho de llegar a cumplir un determinado número de años (edad cronológica⁴⁵⁴), o bien, si además de ello, deben ser tomados en cuenta aspectos como el nivel de funcionalidad y autonomía mostrado (edad funcional), así como el nivel de integración social mostrado por la persona (edad social) tanto en la definición y el estudio de la vejez, como en el establecimiento del inicio de dicha etapa (Arber y Ginn, 1996; Kalish, 1996; Laslett, 1996, citado por Engler, 2002).

⁴⁵⁴Pese al constante debate en torno a ello, no existe aún consenso al respecto, en algunos estudios se considera que el inicio de la vejez corresponde a los 60 años de edad, mientras que en otros son señalados los 65 años e incluso hay algunas propuestas de que en algunas sociedades éste sea extendido hasta los 70 años, a partir del incremento en la esperanza de vida al nacer.

Un aspecto crucial en el análisis de la vejez es su naturaleza heterogénea, en tanto se puede observar a personas instaladas en la tercera y en la cuarta edad mostrando niveles óptimos de salud, al no enfrentar enfermedades de tipo crónico degenerativo, así como tampoco disminución notoria en su nivel de funcionalidad. Mientras que por otro lado, es posible observar a personas de edad temprana que presentan padecimientos crónico-degenerativos, e incluso los ven sumarse de forma independiente a su incremento de edad.

Los análisis realizados respecto al proceso de envejecimiento, parten generalmente de la perspectiva de la transición epidemiológica, cuyo planteamiento señala que con el avance médico, particularmente las medidas preventivas que se han generalizado en las sociedades conforme éstas se modernizan, se presenta de manera paulatina una sustitución de los padecimientos de tipo infeccioso como principales causas de morbilidad y especialmente de mortalidad, por los padecimientos de tipo crónico degenerativo, presentes principalmente entre la población de adultos mayores, mismos que implican mayores costos de atención por el requerimiento de estudios clínicos y tratamientos en mayor cuantía y de forma especializada, demandando incluso mayor atención médica de segundo y tercer nivel.

Pese a este enfoque, presente en el discurso hegemónico, se ha hecho necesario reconocer que particularmente en ciertos contextos, durante los años recientes, se ha hecho notoria la aparición conjunta de los padecimientos crónico-degenerativos y los problemas de tipo infeccioso, lo que ha sido denominado “polarización epidemiológica”, conjunción presente tanto entre las causas de morbilidad, como de mortalidad en la población, asimismo, se ha señalado un progresivo deterioro físico y mental, incluso social y económico, en la población de adultos mayores, lo cual conlleva, en muchos casos, a la pérdida de autonomía y funcionalidad, apareciendo alguna(s) limitante(s) y/o discapacidad(es) (García, 2009; INEGI, 2005; SINAIS, 2006, en Montes de Oca, 2007; Robles, 2005).

Cabe señalar, que la discapacidad, no siempre es producto del proceso de deterioro previamente señalado, sino que ésta también puede presentarse como resultado de un accidente o caída sufrida por la persona mayor, regularmente al perder equilibrio; situación enfrentada en mayor medida por quienes mantienen un nivel satisfactorio de salud y funcionalidad (por lo cual realizan actividades físicas), pero que a pesar de ello, enfrentan signos de rigidez y pérdida de flexibilidad muscular, situación asociada con el incremento de edad. Esto último, coloca a este grupo en mayor riesgo de sufrir alguna limitante (Ávila y Aguilar, 2007; Ávila y Cruz, 2004; Robles, 2005).

Independientemente de la fuente de origen (patología⁴⁵⁵ o accidente), una vez que la persona muestra una limitante o deficiencia⁴⁵⁶, es frecuente que ella conlleve a cierto grado de disfuncionalidad⁴⁵⁷ (parcial o total), mismo que puede dar el salto a lo social, momento en el que se considera minusvalía⁴⁵⁸ en la Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías publicada por la Organización Mundial de la Salud (CIDDDM) (OMS, 1980).

⁴⁵⁵ Definida como cualquier interrupción o interferencia con los procesos normales y esfuerzos del organismo para recuperar el estado normal (Naggi, 1964).

⁴⁵⁶ Deficiencia o limitante es definida como cualquier pérdida o anomalía de la estructura psíquica, fisiológica o anatómica o de la función a nivel del órgano (CIDDDM, 1980).

⁴⁵⁷ Limitación en la ejecución al nivel del organismo en conjunto o de la persona (Naggi, 1964). Llamada discapacidad y definida como restricción o falta de habilidad para ejecutar una actividad de una forma normal (CIDDDM, 1980).

⁴⁵⁸ Desventaja debida a una deficiencia o discapacidad que limita o impide la realización de un papel normal, según edad, sexo o factores socioculturales (CIDDDM, 1980).

La presencia de discapacidad, especialmente si resulta en minusvalía, muestra disminución en el grado de autonomía de la persona y por tanto, incremento en su nivel de dependencia, al no poder realizar sí mismo algunas de sus actividades de la vida diaria, o bien cubrir necesidades básicas para su sobrevivencia como el tomar sus alimentos, tomar medicamentos, asearse o bañarse y levantarse de su cama (Arroyo, Ribeiro y Mancinas, 2011; Ávila y Cruz, 2004; Huenchuan 2009; Robles, 2005).

En algunos estudios (Kittay, 1999, en Robles 2007; Laforest, 2002; Nagi, 1964, en Wunderlich, Rice y Amado, 2002) se ha enfatizado que el proceso de la vejez, al mostrar enfermedad o trastorno de tipo crónico, genera una o más deficiencia(s) (situación intrínseca), la cual puede producir discapacidad(es) (situación exteriorizada), a la vez que esta última puede derivar en la presencia de minusvalía(s) (situación socializada), relacionándose a esta última con el surgimiento de dependencia en la vejez.

Es así que el proceso de deterioro enfrentado frecuentemente por la persona al envejecer, mismo que conlleva regularmente a la dependencia, impacta también el aspecto social, de tal manera que el contexto en el que se desenvuelve el adulto mayor, además de los roles y tareas que éste ejerce pueden verse seriamente afectados al tornarse dependiente el adulto mayor (Laforest, 2002; Mendoza, Martínez y Correa 2009; Kittay 1999, en Robles, 2007; Péres, Jagger y Matthews 2008). La situación también puede ser inversa, es decir, el contexto social en el que la persona se desenvuelve juega un papel crucial en su nivel de funcionamiento, especialmente al aumentar su fragilidad física y mental, de tal manera, que por ejemplo, un cambio de ambiente puede llevar a la persona envejecida a perder funcionalidad. Puede observarse a un adulto mayor siendo funcional en el área rural, pero encontrarse en una situación distinta al emigrar a la ciudad, y viceversa, un adulto mayor que funciona sin limitaciones en el área urbana puede ver aumentado su nivel de dependencia al vivir en el campo.

Algunos factores más que han sido señalados en el desarrollo de dependencia durante el envejecimiento son el estilo de vida y la ocupación. Estudios en la región (Ávila y Cruz 2004; Villarreal et al. 2010) muestran en sus resultados una fuerte relación entre actividad física y menores grados de discapacidad, enfatizando de manera específica que a partir de la disminución o pérdida de actividad en la persona, particularmente la de caminar, es que el proceso de declive se acelera, perdiendo funcionalidad en mayor grado. Otros estudios (Carmona y Ribeiro, 2010; Mendoza, Martínez y Correa, 2009) apuntan como la integración social de la persona, especialmente su participación en actividades sociales y cognitivas, así como una buena satisfacción con la vida se correlacionan con un estado saludable y niveles óptimos de funcionalidad.

Un factor relevante entre las diferencias observadas en el proceso de envejecimiento se refiere al sexo del adulto mayor, en tanto hombres y mujeres muestran diferencias al envejecer; las últimas no solo sobreviven por más años (cinco años más en *esperanza de vida al nacer*), sino que además viven solas por más tiempo (viudez, soltería, madres solteras, separación o divorcio), enfrentan en mayor medida problemas de tipo crónico-degenerativo y muestran de manera anticipada y en mayor proporción que los varones cierto grado de dependencia, especialmente de tipo económico (Mota, 2000; Palloni, Pinto y Pelaez 2002; Fericgla, 1992). Lo cual es explicado en parte por el rol asumido por las mismas, quienes generalmente dependieron de su padre, posteriormente del cónyuge y finalmente dependen en mayor medida que los hombres de su(s) hijo(s), con excepción de quienes se emanciparon logrando autonomía e independencia en el aspecto económico y/o en la toma de decisiones (Lamas, 1996).

El análisis del proceso de envejecimiento, por tanto, implica profundizar en el estudio y medición de la calidad de vida que se tiene, es decir, no basta con conocer el incremento del número de años de vida *esperanza de vida al nacer*, también es necesario analizar las condiciones en que ello ocurre, es indispensable el estudio del nivel bienestar que presentan las personas mayores durante la vejez *esperanza de vida saludable o libre de discapacidad*. Para ello, es importante analizar los datos no solo en torno a la mortalidad y sus principales causas, sino especialmente respecto a la morbilidad enfrentada por este grupo etario, es decir, las principales causas de morbilidad, su combinación y la manera en que éstas inciden en el desarrollo de dependencia. De tal manera que avancemos en el entendimiento del proceso de deterioro y en el surgimiento de dependencia al perder funcionalidad el adulto mayor (Escobar, Puga y Martín 2012; 331; Lozano, Franco y Solís 1993; Martín, Pereira y Torres, 1995).

Asimismo, es necesario realizar estudios longitudinales que permitan entender la influencia de los diversos factores socioeconómicos en el proceso de envejecimiento, así como las tendencias mostradas al analizar las diferencias entre las distintas cohortes generacionales. Un aspecto de particular relevancia será entender las diferencias mostradas por este proceso entre diversos contextos regionales y culturales. Por lo anterior, es necesario incentivar el número de estudios, así como diversificar su tipo, de tal manera que ello permitan avanzar en las medidas que coadyuven al logro de un mayor bienestar en la vejez.

Algunos de los indicadores que permiten avanzar en este sentido es el cálculo de los *años de vida ajustados por calidad* (AVAC)⁴⁵⁹, así como los *años de vida ajustados por discapacidad* (AVAD)⁴⁶⁰, además, de la *esperanza de vida libre de discapacidad* (EVSD)⁴⁶¹. En México, son escasos los estudios realizados en torno a la calidad de vida en el adulto mayor (Rodríguez, 2006; ENASEM, 2001; SABE, 2010). Sin embargo, datos oficiales obtenidos por la Encuesta Nacional en Salud y Nutrición con una muestra nacional de 8,874 adultos mayores con 60 y más años de edad, muestra que la *esperanza de vida saludable o libre de discapacidad* es apenas de 65.8 años para la población en general, mientras que la *esperanza de vida al nacer* se encuentra en este momento en los 76.4 años. Lo anterior, indica que en promedio, se enfrenta un total de 10 años de vida con discapacidad y dependencia en este grupo etario, lo que pone un signo de alarma a la política social en el país.

Cabe señalar, que una de las limitantes de este indicador consiste en no discriminar por tipo y nivel de discapacidad enfrentado por el adulto mayor, mismo que puede ser leve, pero también moderado o incluso severo, resaltándose que solamente el último conlleva la pérdida de funcionalidad y total dependencia de otros. Lo que demanda más estudios que profundicen en el entendimiento del proceso de envejecimiento y desarrollo de dependencia.

Cabe señalar que el término *dependencia* tiene una connotación amplia en el presente análisis, implicando tanto la pérdida de autonomía y/o de funcionalidad en el adulto mayor en su aspecto físico, pero también en

⁴⁵⁹ Siendo una herramienta estándar con reconocimiento a nivel internacional. Un AVAC es el producto aritmético de la esperanza de vida combinado con una medida de la calidad de vida en los años restantes. El cálculo es simple; se calcula la cantidad de tiempo que es probable que una persona pase en un estado de salud en particular con una puntuación de utilidad originada en valoraciones estándar. En dicho sistema de valoración “1” equivale a una salud perfecta y “0” a la muerte; mientras que algunos estados de salud que presentan discapacidad y dolor grave, son considerados peor que la muerte, recibiendo valores negativos.

⁴⁶⁰ Es una herramienta alternativa surgida en los noventa para cuantificar la carga de la enfermedad. AVAD suman los años de vida perdidos debido a la mortalidad prematura y los años perdidos por enfermedad/discapacidad.

⁴⁶¹ Es un indicador que considera señala el número de años que se espera la persona viva sin enfrentar discapacidad o perder en algún grado funcionalidad.

los aspectos mental, social, e incluso en el financiero, aún cuando este último puede estar o no relacionado con el proceso de deterioro previamente señalado, pero sí con las características y recursos (materiales y sociales) del adulto mayor.

En el campo gerontológico se define a la dependencia como el resultado de las limitaciones surgidas tras el envejecimiento, mismas que conllevan déficits que limitan el funcionamiento de la persona (Moragas, Allués y G.I.E., citados por Arroyo, Ribeiro y Mancinas, 2011). Para analizar el tipo de dependencia observado por la persona que envejece, en el presente documento se parte de la clasificación de las actividades de la vida diaria establecida por Trombly (1990), misma que determina una clara diferencia entre las actividades básicas de la vida diaria (ABVD)⁴⁶² y las actividades instrumentales de la vida diaria (AIVD)⁴⁶³ discriminándose además, por tipo de dependencia, que en las primeras corresponden a dependencia para caminar o trasladarse al interior de su casa, para levantarse y/o acostarse en su cama, para tomar sus medicamentos, para asearse o bañarse, para utilizar el sanitario, así como para tomar sus medicamentos; mientras que en las segundas corresponde a las dependencias: material y/o económica, para realizar actividades domésticas, así como para trasladarse a sus actividades fuera del hogar.

Dependencia en el adulto mayor

En este apartado, se pretende realizar un análisis de la dependencia desarrollada por el adulto mayor en relación con la presencia de problemas crónico degenerativos, para ello se parte de los resultados obtenidos por un estudio cuantitativo, transversal, realizado en la ciudad de Monterrey, capital del Estado de Nuevo León, ubicado en el noreste de México, mismo que utilizó una muestra aleatoria de 1057 adultos mayores de ambos sexos, con 65 y más años de edad.

A partir de estos resultados es posible observar que 92% de los participantes señalan enfrentar por lo menos un tipo de dependencia, siendo ésta proporción mayor en el grupo de las mujeres quienes la presentan 93%, mientras que en el caso de los varones equivale al 89%. Sin embargo, la(s) dependencia(s) mostrada por el adulto mayor es principalmente de tipo instrumental (AIVD), la cual se encuentra presente en 91% de los entrevistados, siendo también mayor en las mujeres, en tanto 93% de ellas señala enfrentarla, mientras que en los varones esta situación se presenta en 89% de ellos. Situación muy diferente se presenta en el desarrollo de dependencia funcional (ABVD), el cual es mostrado únicamente por el 18% de los participantes, siendo también significativamente mayor en las mujeres, quienes la han desarrollado en 20% de los casos, mientras que los varones lo han hecho solo en 16%.

Cuadro 2. Modelo que explica o predice la dependencia en el adulto mayor

Indicadores	Valor	Nivel de significancia
R	.504	
R Square	.249	

⁴⁶² ABVD son aquellas tareas ocupacionales básicas en las que el individuo se cuida a sí mismo en función de los roles que vaya a desempeñar, mismas que han sido relacionadas con las actividades necesarias para la sobrevivencia como alimentarse, tomar sus medicamentos, levantarse o acostarse en su cama, asearse o bañarse, utilizar el sanitario, etc. (Trombly, 1990 y 1995; Foti y Pedretti, 1996).

⁴⁶³ AIVD son actividades más complejas, relacionadas con las tareas que una persona hace para mantener la independencia en su casa y en la comunidad, como preparar sus alimentos, realizar compras, acudir a sus citas médicas y otras actividades extradomésticas (Trombly, 1990 y 1995; Foti y Pedretti, 1996).

Error estándar de la estimación	3.427	
Grados de libertad	7	
F	50.387	.000
Beta de:		
Edad	.317	.000
Suma de enfermedades	.134	.002
Escolaridad	-.147	.000
Enfermedades incapacitantes	.127	.000
Diabetes	.084	.006
Osteoporosis	.071	.019
Depresión	.072	.038

Fuente: Creación propia con resultados de estudio sobre envejecimiento en Monterrey (2005)

Respecto a los factores asociados con el desarrollo de dependencia, utilizando el modelo de regresión lineal a través del método *stepwise*, se observa que el conjunto de variables conformado por el incremento en la edad, de la mano con la suma de padecimientos crónico-degenerativos, particularmente las de tipo incapacitante como osteoporosis, enfisema pulmonar y embolia, con una baja escolaridad, así como presencia de diabetes y depresión es lo que predice en mayor medida el desarrollo de dependencia y deterioro del adulto mayor (véase cuadro 2).

Los resultados arrojados por el modelo muestran significancia estadística y de acuerdo con los valores obtenidos, explican el 25% de la varianza en la variable dependiente estudiada, es decir, a partir de estos datos se puede señalar que la combinación de variables arrojada por el modelo expuesto predice o explica en uno de cada cuatro casos el desarrollo de la dependencia mostrada por el adulto mayor.

Cuadro 3. Modelo predictor de la dependencia funcional ABVD en el adulto mayor

Indicadores	Valor	Nivel de significancia
R	.406	
R Square	.161	
Error estándar de la estimación	2.148	
Grados de libertad	5	
F	40.805	.000
Beta de:		
Edad	.249	.000
Enfermedad incapacitante	.190	.002
Osteoporosis	.112	.000
Depresión	.117	.000
Diabetes	.068	.018

Fuente: Creación propia con resultados de estudio sobre envejecimiento en Monterrey (2005)

Es importante subrayar que en la búsqueda específica de los factores asociados al desarrollo de dependencia funcional (ABVD) se advierte un ligero cambio en las variables que conforman el modelo predictor, en tanto siguiendo la misma técnica y método estadísticos se observa que tanto la escolaridad del adulto mayor como la suma de enfermedades acumuladas son excluidas del modelo; mientras que las variables de mayor edad, presencia de enfermedades incapacitantes, especialmente osteoporosis, así como depresión y diabetes es lo que conlleva al desarrollo de dependencia en las ABVD, relacionadas con la pérdida de funcionalidad en el adulto mayor (véase cuadro 3). Sin embargo, es notorio que los valores arrojados por el modelo son bajos y tienen escaso poder predictivo, al explicar tan solo 16% de la varianza.

La situación difiere al realizar la búsqueda del modelo predictor en el desarrollo de dependencia instrumental (AIVD) del adulto mayor, en tanto ésta surge al conjuntarse el incremento de edad y un mayor número de enfermedades crónico-degenerativas con una menor escolaridad, prevalencia de diabetes y el pertenecer a estratos socioeconómicos bajos. Situación que de acuerdo con los resultados de la prueba es explica en 21% de la varianza. Lo anterior muestra que en el desarrollo de dependencia instrumental se combinan elementos fisiológicos como la edad y prevalencia de padecimientos crónicos, especialmente la diabetes con los recursos sociales y materiales del adulto mayor, en tanto una menor escolaridad y pertenecer a estratos bajos se relacionan con una posición vulnerable que conlleva a desarrollar dependencia instrumental y con ello necesidad de apoyos de este tipo (véase cuadro 4).

Cuadro 4. Modelo predictor de la dependencia instrumental (AIVD) en el adulto mayor

Indicadores	Valor	Nivel de significancia
R	.466	
R Square	.213	
Error estándar de la estimación	2.207	
Grados de libertad	5	
F	57.396	.000
Beta de:		
Edad	.254	.000
Suma de enfermedades	.217	.002
Escolaridad	-.184	.001
Diabetes	.067	.027
Estrato socioeconómico	-.063	.049

Fuente: Creación propia con resultados de estudio sobre envejecimiento en Monterrey (2005)

Cabe señalar, que la dependencia desarrollada por el adulto mayor muestra una tendencia creciente durante los últimos años, especialmente a nivel nacional, en tanto de acuerdo con la ENSANUT (2012) la proporción que presenta por lo menos una dependencia funcional (ABVD) equivale al 27% de la población con 60 y más años de edad, mientras que en la dependencia instrumental, ésta ha sido desarrollada por 25%, siendo igualmente mayor de forma significativa en las mujeres, quienes presentan la primera (ABVD) en 30% del grupo, en tanto la segunda (AIVD) la muestran 28%; mientras que los varones lo hacen en 24% respecto a la primera y 20% en la segunda. Además, es importante señalar, que la dependencia en ambos casos se ve notoriamente incrementada conforme aumenta la edad del participante (ENSANUT, 2012).

A partir de estos resultados, es posible señalar que la pérdida de autonomía y de funcionalidad muestra una tendencia creciente en el proceso de envejecimiento observado en las generaciones actuales, situación que implica una mayor demanda de apoyos en esta etapa. Otro aspecto que resalta es la situación divergente entre los sexos, en tanto es posible hablar de una feminización de la dependencia, al ser significativamente mayor en el grupo de las mujeres. Esta realidad se agrava si se considera que no solo es mayor en las mujeres, sino que además los factores desencadenantes en la dependencia incluyen tanto aspectos de desgaste fisiológico y prevalencia de enfermedades crónico degenerativas, también presentes principalmente en las mujeres, así como menores recursos sociales y materiales, particularmente baja escolaridad y pobreza, lo que coloca a estos grupos en una situación particularmente vulnerable, lo que resulta alarmante si se considera que son quienes viven un mayor número de años, pero que éstos son enfrentados en enfermedad y dependencia.

Es necesario establecer medidas que coadyuven a incrementar el bienestar del adulto mayor, en particular, a mejorar su calidad de vida por un mayor número de años, de tal manera que no solo se viva por más años, sino que éstos sean con salud y niveles óptimos de autonomía y funcionalidad.

Marco político del envejecimiento activo: como propuesta de intervención social

Se ha denominado como envejecimiento activo al proceso de optimización de las oportunidades de salud, participación y seguridad que conllevan la finalidad de mejorar la calidad de vida durante el proceso biopsicosocial de envejecimiento. El término ha sido utilizado tanto para referirse al envejecimiento individual como al social. Conlleva la búsqueda de estrategias que permitan aumentar el bienestar tanto físico, como mental y social del individuo durante todo el ciclo de vida, de acuerdo con sus necesidades, deseos y capacidades, por lo tanto es un enfoque basado en derechos.

El envejecimiento activo tiene la finalidad de coadyuvar en la extensión de la *esperanza de vida saludable* (EVS) o *esperanza libre de discapacidad* (EVLVD) al incentivar las estrategias y programas que conlleven a una mejora en la calidad de vida de todas las personas, así como el cuidado tanto de la salud física, como la salud mental y social. Considera la necesidad de mantener la autonomía y funcionalidad de las personas durante el proceso de envejecimiento, buscada tanto individualmente como por los responsables políticos; para lograrlo se requiere de la corresponsabilidad social, reconociendo sus principios: la interdependencia y la solidaridad intergeneracional, mismos que son promovidos desde este marco. Las medidas a implementar requieren no limitarse a quienes son ya adultos mayores, sino incluir a toda la población, en tanto la calidad de vida que se tiene en la vejez es construida desde las primeras etapas de la vida, así como de los apoyos y soporte mutuo entre las generaciones (Regalado, 2002).

El término ha sido tomado como un marco político de acción por la Organización Mundial de la Salud desde finales de los años 90, aún cuando se institucionaliza a partir del 2002 durante la Segunda Asamblea Mundial de las Naciones Unidas sobre el Envejecimiento realizada en Madrid, en la cual se expone como un Programa de Envejecimiento y Ciclo Vital desarrollado por la OMS. De manera previa, en el 2001 ya había sido publicada como documento preliminar con el título *Salud y envejecimiento: un documento para el debate*. El planteamiento se basa en el reconocimiento de los derechos humanos de las personas mayores y en los Principios de las Naciones Unidas de independencia, participación, dignidad, asistencia y realización de los propios deseos, el mismo busca sustituir la planificación estratégica basada en las necesidades del adulto mayor, a un enfoque fundamentado en el reconocimiento de los derechos de estos adultos mayores a la igualdad de oportunidades y de trato en todos los aspectos de la vida durante la vejez, promoviendo además, su integración social y política a través de la participación activa en la vida comunitaria y política (OMS, 2002).

El planteamiento de *envejecimiento activo*, por tanto, trasciende las estrategias y los programas dirigidos a la promoción del autocuidado y el apoyo a las necesidades específicas del adulto mayor, reconociendo tanto la heterogeneidad del proceso de envejecimiento y con ello la diversidad de expectativas y necesidades en la vejez, así como la necesidad de incidir en los recursos estructurales que conlleven a una mejora efectiva de la calidad de vida y el bienestar no solo en las generaciones actuales de adultos mayores, sino también y particularmente, en las futuras; además de promover la salud integral de los individuos, al no limitarse al desarrollo de condiciones que permitan la prolongación de la salud física, sino coadyuvando la necesidad de que ésta sea acompañada de salud mental e integración social.

En este planteamiento, el Trabajo Social tiene un papel crucial, puesto que demanda tanto del diseño, como de la implementación y evaluación de estrategias y programas que superen las formas tradicionales de

acción y promuevan la intervención de forma creativa, flexible y multidisciplinaria; con un conocimiento social y político del contexto, que además sea cercano y crítico.

Trabajo Social, desde su quehacer profesional, cuenta con la cercanía necesaria con los grupos poblacionales de tal manera que puede considerar las necesidades, preferencias y capacidades de las personas mayores, así como para el estudio y diagnóstico de los factores sociales y culturales que influyen e impactan en la situación actual. De esta manera, tiene una visión amplia y crítica que le permite elaborar diagnósticos sociales de la realidad enfrentada, además de contar con un acervo metodológico para el diseño, implementación y evaluación de programas y estrategias de acción. Este acervo metodológico, además, permite trabajar de manera cercana con la población promoviendo la corresponsabilidad y el compromiso socio-político, de tal forma que se estimula la participación activa de la población y su autogestión, bases indispensables para el trabajo continuado y los objetivos a mediano y a largo plazo del marco establecido por la OMS.

Referencias bibliográficas

- Arber, S. y J. Ginn. 1996. *Relación entre género y envejecimiento*. Enfoque sociológico. Madrid: Narcea, S. A. de Ediciones.
- Arroyo, M. Ribeiro, M. y Mancinas, S. 2011. *La vejez avanzada y sus cuidados. Historias, subjetividad y significados sociales*. Monterrey, N.L.: Universidad Autónoma de Nuevo León y Universidad Juárez de Durango.
- Ávila, H. y Cruz, J. 2004. *Nivel de actividad física en el adulto mayor de Matamoros, Tamaulipas. Tesis para optar por el grado de Maestría en Ciencias de Enfermería con énfasis en Salud Comunitaria*. Presentada en la Facultad de Enfermería. Subdirección de Posgrado e Investigación de la Universidad Autónoma de Nuevo León. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/te/1020149332.pdf>(Recuperado el 22 de Agosto de 2012).
- Ávila, J. y Aguilar, S. 2007. El síndrome de fragilidad en el adulto mayor. En *Antología Salud del Anciano. Parte 2*. Coords. José Ávila y Sara Aguilar. Departamento de Salud Pública. Facultad de Medicina. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.facmed.unam.mx/deptos/salud/censenanza/spivsa/antol%202%20anciano/avila.pdf>(Recuperado el 20 de agosto de 2012)
- Bury, M. (1996). Envejecimiento, género y teoría sociológica. En: Arber, S. y Ginn, J. (Comp.). *Relación entre género y envejecimiento*. Enfoque sociológico. Madrid: Narcea, S. A. de Ediciones.
- Carmona, S. y Ribeiro, M. 2010. Interacción y bienestar social de los adultos mayores en Monterrey. En: Ribeiro, M. y Mancinas, S. (Coords.) *Textos y Contextos del Envejecimiento en México. Retos para la familia y el Estado*. Monterrey, N. L.: Plaza y Valdés. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Castillo, D. y Vela, F. (2005). Envejecimiento demográfico en México. Evaluación de los datos censales por edad y sexo, 1970-2000. En: *Papeles de población*. Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población. UAEM. Estado de México: Nueva época Año 11 No. 45 (Julio-Septiembre, 2005).
- CIDDM. 1980. Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud. Organización Mundial de la Salud. Organización Panamericana de la Salud.
- ENASEM. 2001. Encuesta Nacional de Salud y Envejecimiento en México. http://www.mhas.pop.upenn.edu/english/documents/Methodological/Doc_metodologico-v2.pdf (Recuperado el 08 de agosto de 2012).

- Engler, T. 2002. *Marco conceptual del envejecimiento exitoso, digno, activo, productivo y saludable*. En: *Más vale por viejo. Lecciones de longevidad en un estudio en el Cono Sur*. Washington: Ed. Banco Interamericano de Desarrollo y Organización Panamericana de la Salud.
- ENSANUT (2012). *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición*. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- Escobar, M., Puga, M., Martín, M. 2012. Análisis de la esperanza de vida libre de discapacidad a lo largo de la biografía: de la madurez a la vejez. En: *Gaceta Sanitaria*. 26 Núm. 4. Pags. 330-335. <http://www.elsevier.es/es/revistas/gaceta-sanitaria-138/analisis-esperanza-vida-libre-discapacidad-lo-largo-90143323-originales-2012>(Recuperado el 20 de Agosto de 2012)
- Fericgla, J. 1992. Relaciones sociales en la cultura de la ancianidad. En: *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Barcelona: Editorial De Hombre (Anthropos).
- Foti, D & L, Pedretti (1996). *Activites of daily living*. In L, P. Pedretti (Ed.) *Occupational therapy practice skills for physical dysfunction*. St. Louis, MO: Mosby.
- García, C. 2009. Envejecimiento poblacional: Implicaciones en salud. Ponencia presentada en FORO NACIONAL *Las políticas de población en México. Debates y propuestas para el Programa Nacional de Población 2008-2012* México: CONAPO.
- Ham, R. 2003. *El envejecimiento en México. El siguiente reto de la transición demográfica*. México: Porrúa y El colegio de la Frontera Norte, A. C.
- Huenchuán, S. 2009. Envejecimiento, familias y sistemas de cuidados en América Latina. En: *Envejecimiento y sistemas de cuidado: ¿Oportunidad o crisis?* CEPAL. http://www.eclac.org/publicaciones/xml/1/36631/W263_Envejecimiento_y_cuidados.pdf(Recuperado el 12 de Agosto de 2012).
- INEGI (2011). *Censo de población y vivienda en México*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía
- INEGI. 2005. *II Conteo de Población y Vivienda 2005*. Aguascalientes: INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (Recuperado el 8 de septiembre de 2008).
- INEGI. 2001. *XII Censo general de población y vivienda*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. 2004. <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/tematicos/mediano/med.asp>(Recuperado el 6 de marzo de 2007).
- Kalish, R. 1996. *La Vejez. Perspectivas sobre el Desarrollo humano*. Psicología Madrid: Editorial Pirámide.
- Laforest, J. 2002. *Introducción a la gerontología. El arte de envejecer*. Barcelona: Editorial Herder.
- Lamas, M. 1996. *Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, Miguel Ángel Porrúa.
- Lozano, R., F. Franco-Marina, y P. Solís. 1993. El peso de la enfermedad crónica en México. Ponencia presentada en *Simposio XIII Salud pública de México/ Vol. 49, edición especial*. Washington: Banco Mundial. Informe sobre el Desarrollo Mundial 1993.
- Martín, J., J. Pereira y A. Torres. 1995. Una agenda a debate: El informe del Banco Mundial “Invertir en Salud”. *Revista Española de Salud Pública* 69: 385-391.
- Mendoza, V., M. Martínez y E. Correa. 2009. Implementation of an active aging model in Mexico for prevention and control of chronic diseases in the elderly. Publicado en la revista *BMC Geriatrics* 9:40. Agosto 2009. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2739527/>(Recuperado el 5 de Agosto de 2012).

- Montes de Oca, V. 2007. La crisis en el sistema de pensiones y empobrecimiento (Síntesis de relatoría), En *Propuestas Alternativas de Desarrollo Socioeconómico*. Cátedra Konrad Adenauer, ITESO, USEM, 2007, 114-123.
- Mota, R. 2000. Las consecuencias sociales y familiares del envejecimiento. En *Mayores y Familia*. Coord. Salomé Adroher Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Naggi, S. (1964). «A Study in the Evaluation of Disability and Rehabilitation Potential», *American Journal of Public Health*, vol. 54-9 1568-1579.
- OMS (2003). Boletín sobre el envejecimiento activo. Organización Mundial de la Salud. Organización de las Naciones Unidas. Rescatado: 04/09/2012. <http://www.who.int/features/factfiles/ageing/es/index.html>
- OMS. 1980. Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías (CIDDDM) puesta en marcha y publicada por la Organización Mundial de la Salud, como un instrumento para la clasificación de las consecuencias de las enfermedades y sus repercusiones en la vida del individuo.
- Palloni, A., G. Pinto-Aguirre y M. Peláez. 2002. Demographic and health conditions of ageing in Latin America and the Caribbean. *Int J Epidemiol* 31: 762-771.
- Partida, V. 2005. La transición demográfica y el proceso de envejecimiento en México. En: *Papeles de población*. UAEM. Estado de México: Nueva época, Año 11, N° 45.
- Perés, K., C. Jagger and F. Matthews. 2008. Impact of late-life self-reported emotional problems on Disability-Free Life Expectancy: results from the MRC Cognitive Function and Ageing Study. In *International Journal of Geriatric Psychiatry*. 23: 643-649.
- Regalado, P. (2002). Envejecimiento activo: Un Marco Político. *Revista especializada en Geriatria y Gerontología*. No. 37 (S2): 74-105.
- Robles, L. 2005. La relación cuidado y envejecimiento: entre la sobrevivencia y la devaluación social. En *Papeles de Población*. Centro de Investigación y Estudios avanzados de la población Estado de México: Universidad Autónoma del Estado de México. Revista Nueva Época, Año 11, No.45 Julio-Septiembre 2005.
- Robles, L. 2007. *La invisibilidad del cuidado a los enfermos crónicos. Un estudio cualitativo en el barrio de Oblatos*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias de la Salud/Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez, G., J. Escobedo, B. Zurita y T. Ramírez. 2006. Esperanza de vida saludable en la población mexicana con seguridad social. *Revista Perinatología y Reproducción humana*. Vol. 20, No.1-3 México: Enero-septiembre.
- Romero, M. 2004. Demografía de la vejez. En: Nélica Asili. *Vida plena en la vejez*. México: Editorial Pax, Librería Carlos Cesarman, S. A.
- SABE. 2001. Encuesta sobre Salud, Bienestar y Envejecimiento. Universidad de Wisconsin-Madison y Organización Panamericana de la Salud. http://www.mhas.pop.upenn.edu/english/documents/Methodological/Doc_metodologico-v2.pdf (Recuperado el 3 de Octubre de 2012).
- Trombly, C. (1990). "Terapia Ocupacional para enfermos incapacitados físicamente". México. Ed. Prensa Médica Mexicana, 1990.
- Villarreal, D.T., G.I. Smith, D.R. Sinacore, K. Shah, y B. Mittendorfer. 2010. Regular multicomponent exercise increases physical fitness and muscle protein anabolism in frail, obese, older adults. *Obesity* 20, pp. 345-349.
- Wunderlich, G., D. Rice, and N. Amado. 2002. *The Dynamics of Disability. Measuring and monitoring disability for social security programs*. Washington, D.C.: Institute of Medicine and Committee on National Statistics.

Envejecimiento, apoyo familiar y bienestar subjetivo. Satisfacciones e insatisfacciones en adultos mayores⁴⁶⁴

María Concepción Arroyo Rueda

Facultad de Trabajo Social, Universidad Juárez del Estado de Durango

Liliana Vázquez García

Pasante de Trabajo Social y tesista en el Proyecto Redes de apoyo, dinámica familiar y envejecimiento

Sagrario Garay Villegas

Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano, Universidad Autónoma de Nuevo León

Jorge Enrique Bracamontes Grajeda

Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Juárez del Estado de Durango

I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha incrementado el interés por el tema del bienestar personal o bienestar subjetivo. Distintos autores coinciden en que en el logro del bienestar personal confluyen condiciones socioeconómicas, psicosociales, la salud biológica y el bienestar social, pero también los propios recursos personales como es la actitud ante la vida y la historia personal. Según Viniegras y González (2000; en Molina y Meléndez (2007), el bienestar puede ser entendido como el equilibrio entre expectativas, esperanzas, sueños, realidades conseguidas o posibles, que se expresan en términos de satisfacción, contento, felicidad, capacidad de afrontar los acontecimientos vitales, con el fin de conseguir ajuste.

De igual forma, las relaciones familiares, el apoyo entre sus integrantes y la percepción de que "siempre se puede contar con la familia", son elementos que se consideran fuentes de bienestar. Tradicionalmente se concibe a la familia como una institución que permite el intercambio entre sus miembros de afecto, apoyo, aceptación, intimidad, comprensión, compañerismo, crecimiento personal, paz emocional, serenidad, amor y respeto incondicional (Musitu, 1999). Las relaciones familiares positivas representan la solidaridad, la estima y la valoración del otro; el cariño, la alegría y el gozo del compartir la vida, la cual, permitirá el desarrollo de la vida plena y de la salud, al constituir un lugar privilegiado de humanización, socialización, realización, gratificación. En cambio, las relaciones familiares negativas suponen abandono, marginación, desprecio, maltrato o negligencia; entonces las relaciones familiares se convierten

⁴⁶⁴ Ponencia que integra resultados cualitativos del proyecto: Redes de apoyo, dinámica familiar y envejecimiento, financiado por Paicyt y realizado en colaboración UANL-UJED.

en un lugar de decaimiento y tristeza, de disgusto externo e interno y en definitiva repercuten negativamente en el bienestar personal e integral de los individuos. (Salinas, 2000).

Numerosos estudios han mencionado que el cónyuge y los hijos son los principales apoyos de las personas mayores. No obstante, la literatura sobre el bienestar subjetivo también incluye a los actores sociales como las instituciones, la comunidad y al Estado como proveedores de satisfacción y bienestar en la vejez. En este sentido, y de manera a general existe un predominio de discursos positivos sobre estas instancias de provisión de bienestar. Pero existen pocos análisis sobre lo que pasa con las personas mayores cuando dichas instancias no responden de manera adecuada a sus necesidades de bienestar.

En este estudio, nos planteamos algunas preguntas que giran en torno a: ¿Qué sucede cuando la familia y el entorno social no provee bienestar a las personas mayores? ¿Cómo evalúan los adultos mayores la carencia de estos apoyos? ¿Cuáles son sus percepciones y sentimientos acerca de su familia y entorno social? ¿Siguen siendo la familia considerada como la única fuente de bienestar para ellos? Algunas respuestas nos las dieron los participantes de este estudio, pero más que eso, la investigación nos proporcionó una mejor comprensión sobre el papel que la familia representa para ellos y la reflexión acerca de la necesidad de reconfigurar la imagen familiar que ahora se nos presenta en la vejez. Adicionalmente, se vertieron opiniones respecto de otras fuentes de bienestar a la que hace alusión la literatura: la propia historia personal y las instituciones sociales que apoyan a la población mayor.

- **Objetivo general:**

1. Analizar los significados del bienestar subjetivo en adultos mayores de contextos urbanos y rurales de Durango, México a partir de su percepción de la familia y de las instituciones sociales que les brindan apoyo.

- **Objetivos particulares:**

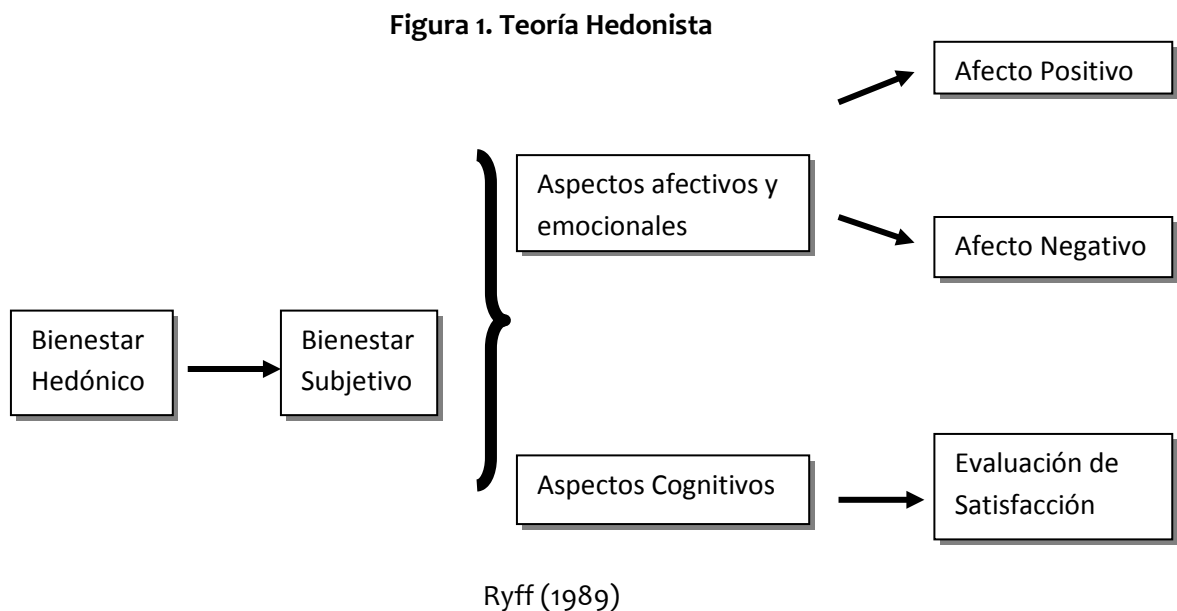
1. Explorar la percepción de familia de los adultos como proveedora de bienestar en los adultos mayores de contextos urbanos y rurales.
2. Describir la percepción que las personas mayores tienen acerca de las instituciones de seguridad social y de salud como proveedoras de bienestar subjetivo.

II. PRECISIONES TEÓRICAS

Existen diferentes teorías acerca del bienestar subjetivo. Algunos autores definen el bienestar subjetivo como la vivencia subjetiva relativamente estable que se produce en relación con un juicio de satisfacción con la vida (balance entre expectativas y logros), particularmente, en las áreas de mayor significación para cada individuo y las cuales poseen un carácter positivo, de disfrute personal, donde predominan los estados emocionales positivos (Victoria, 2004; en Riverón y Jockic, 2013). Así mismo, el bienestar subjetivo (Diener y Lucas, 2000), es un concepto que incluiría el estado emocional en un determinado momento, la satisfacción respecto a cada dominio de la vida o una valoración global respecto a la propia vida. Triado (2003) considera que podemos hablar de dos grandes componentes del bienestar subjetivo: componente emocional o afectivo y componente cognitivo.

Una teoría sobre el bienestar subjetivo es la de la concepción hedonista de bienestar subjetivo. Desde este punto de vista, se asocia bienestar a la experiencia subjetiva de felicidad que surge como resultado de un balance global entre las situaciones *de placer* y *de displacer*, entre los buenos y los malos

elementos de nuestra vida. En concreto, y como señala Ryff (1989), el bienestar subjetivo comenzó a usarse como un indicador del efecto de ciertas diferencias y cambios sociales o de la efectividad de programas de diversa naturaleza aplicados en ciertas comunidades. Así, se ha utilizado en investigaciones que intentan determinar, entre otras cosas, el grado en el que ciertas desventajas socioeconómicas (pobreza, desigualdades políticas, falta de recursos educativos, etc.) pueden afectar a la calidad de vida de la persona, así como si ciertas pérdidas y sucesos vitales de carácter negativo (muerte de la pareja, jubilación, divorcio, accidentes, etc.) afectan y en qué medida tienen repercusión directa sobre el bienestar subjetivo y finalmente, si algunos programas destinados a paliar situaciones desventajosas tienen efecto positivo en el bienestar subjetivo. En el siguiente esquema según Ryff (1989) muestra la tradición investigativa sobre el bienestar subjetivo basado en la teoría hedónica, en dónde se incluyen los aspectos afectivos y emocionales (positivos y negativos) de las personas y los grupos, así como los cognitivos.



Es así como la satisfacción con la vida se refiere a una evaluación o juicio que hace la persona tomando en consideración sus recursos, experiencias y circunstancias. Por otro lado la felicidad se refiere a la evaluación que hace la persona sobre sus efectos (positivos y negativos) basados en experiencias que le son inmediatas (Ryff, 1989).

Por otra parte, una considerable bibliografía sobre el bienestar subjetivo, destaca la importancia que tiene la familia y la sociedad para el bienestar de los ancianos. Ambas, familia e instituciones sociales deben satisfacer las expectativas y las necesidades de las personas adultas mayores, proporcionando los espacios necesarios que permitan a hombres y mujeres mayores sentirse aceptados, reconocidos y útiles como personas, contribuyendo de esta manera a su bienestar.

Las personas mayores traducen el bienestar en su vida personal en experiencias como tranquilidad espiritual y material. Esta tranquilidad comprende aspectos, tales como: “paz interior” traducida en “ausencia de problemas”, “llevarse bien con todos”, “tener salud”, “tener una familia unida”, “amar todo lo

que te rodea” y “tener todas las necesidades satisfechas”. Esta percepción de bienestar que poseen los sujetos, tiene puntos en común con los postulados teóricos de autores como Diener (1999) y Victoria (2004), pues establecen la relación dialéctica entre lo cognitivo y lo afectivo, recorriendo las tres áreas de satisfacción del individuo, así como, la presencia predominante de procesos afectivos tanto positivos como negativos (Riverón y Jocik, 2013:4).

Por otra parte, en tanto hablamos de bienestar subjetivo, tenemos en cuenta que está presente la subjetividad, la forma singular de pensar y sentir de las personas respecto de lo que les produce bienestar. Pero también el pensamiento, el modo de ver y hacer las cosas de cada individuo está condicionado o determinado en grado decisivo por todas las instituciones y formas de instaurarlas. Por ejemplo, los individuos se sienten condicionado por la cultura a reproducir la institución familiar, dado el peso que esta tiene en la sociedad Castoriadis (1988).

Para el enfoque cualitativo de esta investigación, se toma la perspectiva subjetiva que pretende especificar la naturaleza del sentido el cual separa de la palabra y se delimita en espacios simbólicamente producidos por la cultura que son los referentes del proceso de subjetividad de la experiencia humana. Aquí se especifica una cierta autonomía de lo emocional que no aparece como resultado de la mediación semiótica, sino que lo acompaña. Es a esta complejidad unidad dentro de la que circulan tipos diferentes de emociones que se asocian de múltiples formas con diversos procesos simbólicos a lo que se llama sentido subjetivo (González, 2007), mencionando algunas de sus características, que se relacionan en el desarrollo del enfoque cualitativo de este estudio con personas adultas mayores.

- Esta subjetividad está constituida tanto en el sujeto individual como en los diferentes espacios sociales en que este vive.
- Se encuentra en las representaciones sociales, los mitos, las creencias, la moral, la sexualidad, los diferentes espacios en que vivimos y otros aspectos.
- Sus interpretaciones expresan síntesis y nivel simbólico y de sentido subjetivo del conjunto de aspectos objetivos macro y micro, que se articulan en el funcionamiento social.
- La subjetividad existe como organización comprometida de forma permanente con la expresión diferenciada de los sujetos y los escenarios sociales, por lo tanto los aspectos generales que acompañan.
- El carácter relacional e institucional de la vida humana implica la configuración subjetiva no solo del sujeto y de sus diferentes momentos interactivos, sino también de los espacios sociales en que esas relaciones se producen (Gózales, 2007).

Dentro de los discursos de los adultos mayores, emerge lo subjetivo como signos que le dan un sentido a las imágenes y representaciones de la familia, de las instituciones y de sí mismos, pues a través de ellos, se deja ver toda una realidad social, síntesis de historias y experiencias vividas donde se abre la posibilidad de poder descubrir la percepción y expresión del bienestar subjetivo, de las satisfacciones e insatisfacciones que giran en torno a esta dimensión.

III. METODOLOGÍA

Se trata de un estudio de caso que se desarrolló con metodología cualitativa y cuantitativa. Los resultados que se muestran en esta ponencia corresponden a la fase cualitativa donde se destaca el análisis de los discursos subjetivos del adulto mayor acerca de las representaciones que tanto individual como socialmente se tienen de la familia, y las satisfacciones e insatisfacciones que le genera el contar o no con apoyo familiar. La muestra fue de tipo intencional y selectiva en donde participaron 21 personas mayores de contextos urbanos de la ciudad de Durango y localidades rurales cercanas a la ciudad mencionada. La participación fue voluntaria y se buscó que fueran adultos mayores con lucidez mental para rescatar su discurso lo mejor posible. Los datos se recolectaron a través de entrevistas profundas y observación participante, previa a la elaboración de guías tanto de entrevista como de observación, así como la firma de hoja de consentimiento informado.

IV. RESULTADOS

Si bien en este estudio se privilegia la percepción de bienestar subjetivo de personas mayores en relación con su familia, no fue posible dejar de analizar las otras dos dimensiones que son fuentes de bienestar: la relación consigo mismo y la relación con la sociedad. De tal forma que iniciamos con algunos hallazgos que se relacionan con experiencias de bienestar en relación consigo mismos.

- **Bienestar/malestar consigo mismo**

Socialmente la vejez es representada como la etapa de pérdidas, tanto físicas como mentales, así como la necesidad de depender de otras personas para realizar actividades que ¿ontes hacían de manera independiente. Acontecimientos que están muy ligados con la forma en que se perciben las personas mayores. Es decir, uno de los principales problemas entre la edad y la autopercepción que tienen las personas es la idea de concebirse como “viejos”, sobre todo porque esta etapa se estereotipa con la disminución de capacidades, posibilidades y de la actividad (Hunter, Linn y Harris, 1982 ; en Meléndez, 1996).

Pocas fueron las expresiones en las que los entrevistados mencionaron percibirse satisfechos con la imagen que tienen de sí mismos. De las expresiones de auto percepción positiva que se manifiestan en los relatos, son el poder sentirse activos, el seguir realizando algunas actividades de la vida diaria y ayudar a solucionar alguna situación familiar, igualmente, se sienten satisfechos con sus logros a lo largo de la vida.

“Pues si me siento ¿verdad? digo con lo que se ha logrado sí, porque como le digo todavía, todavía puedo si puedo solucionar cualquier cosita verdad digo aunque sea la... y así ya le digo así convive, así se la pasa uno”. (Eloísa 75 años, contexto rural).

“No sí, sí me siento bien, porque dicen que a mi edad... pues tengo sesenta y ocho años, ay! a poco vas a tener esos años [le dice la gente], si, si tengo, aunque en veces me siento me pongo y barro toda la calle y aquí adentro y; hay mire ande no yo quisiera tener que andar así como usted que esto y que lo otro, que no paro me dice [su marido], no pero es que a mí me gusta andar” (Sagrario 68 años, contexto rural).

Las personas intentan sentirse bien consigo mismas, incluso siendo conscientes de sus propias limitaciones, pero otorgan una alta valoración a contar con un mínimo de movilidad y autonomía. Tener actitudes positivas hacia uno mismo es una característica fundamental del bienestar subjetivo positivo. A su vez, se relaciona con lo mencionado por Peterson (2000), las personas necesitan sentirse optimistas con

respecto a algunos asuntos, mantienen las esperanzas y desarrollan estrategias de acción y afrontamiento de la realidad sin negar sus problemas, lo que les permite seguir adelante.

Mientras que para la mayoría de los adultos mayores, percibirse como “viejos” hace alusión a que ya no “sirven para nada”, y que el estar enfermos y dependientes es un factor clave para que se puedan presentar sentimientos negativos como baja autoestima o tristeza. Enseguida se muestra la auto percepción negativa de una de las participantes quien al tener una enfermedad crónica (úlceras en el estómago), refiere experiencias de dolor y sufrimiento, si bien aún se mantenía con cierta autonomía y movilidad, el hecho de verse con arrugas y enferma, la hacía auto-devaluarse:

“... Pos fea (ella misma), es feo, es feo, (envejecer) si, porque mejor quisiera uno morirse, ¡yo mejor me quiero morir!” (Ma. Agustina 93 años, contexto rural).

“... a lo bárbaro, pero estábamos jóvenes, como le digo estaba joven, yo me les "meniaba" [moverse] para un lado y nos "meniabanos" para el otro, que mi comadre que para acá, comadre usted va a una parte y yo voy a otra y así y ahora vieja para qué sirve, ya ahora uno no sirve uno para nada” (Manuela 79 años, contexto urbano).

Algunos adultos mayores muestran un estado de ánimo negativo en la vejez, diferente a los estados de ánimo de su juventud. Cuando la condición física deja de ser óptima y cuando la percepción de que estar viejos significan pérdidas, la actitud ante la vida es de falta de esperanza y entusiasmo. Las personas con baja auto-percepción no se sienten satisfechos con ellos mismos, están en desacuerdo con lo ocurrido en su vida pasada, se sienten inseguros respecto a ciertas cualidades personales, les gustaría ser diferentes de cómo son (Ryff, 1989). Para las personas mayores, la autoestima es clave, debido a que el anciano debe valorar sus habilidades y características, las cuales han sufrido cambios objetivos en comparación con años atrás (Trujillo, 2005).

Por su parte, la auto percepción negativa de los hombres entrevistados, se relacionan al hecho de no seguir trabajando, recordándose en su juventud, y los sentimientos que les causa el hecho de no sentirse productivos por el estado físico y de salud.

“Porque yo ya no puedo trabajar, yo ya no puedo hacer nada, ya no puedo ni siquiera hacerles un mandado” (Francisco 74 años, contexto urbano).

“ya estoy viejillo yo creo que ya ni voy a poder ayudar a nadie, veda, pienso yo eso porque pos que, que se puede hacer, pa hacer lo único por ejemplo si, si me hallara un trabajito pa que me dieran un algo el gobierno se podía veda pero ya no puedo, ya mis pies no me ayudan” (Juan 77 años, contexto urbano).

Algunas investigaciones muestran que para las mujeres, la familia, la salud, y el entorno general en el que viven, tienen mayor peso en el bienestar que para los hombres, para ellos en cambio, el trabajo, el ser productivo y útil laboralmente, adquiere mayor importancia. Son representación de la vejez, vigentes en el imaginario colectivo, y que tienen peso en la auto-valoración del adulto mayor y consecuentemente en el sentimiento de bienestar.

- **Bienestar/malestar que proviene de la familia**

A partir de lo social, se construye la imagen de cada sujeto y también la imagen de bienestar. Dicha imagen corresponde con el imaginario colectivo, como la creencia de que la familia debe estar unida por siempre, y

que debe ser el principal apoyo en la vejez. Sin embargo, existen casos en que las emociones y sentimientos de las personas contradicen el discurso social y en esos casos puede presentarse ambivalencia respecto a la familia. En los participantes se identificaron algunos discursos contradictorios en la percepción de la familia como fuente de bienestar y satisfacción. A continuación mostramos los relatos que contienen opiniones positivas de la familia, en otro apartado mostramos opiniones distintas que expresan incluso los mismos participantes.

“No, ¡muy contento, ufi!, porque hay "rendimiento" en la vejez, porque la familia es riqueza, si, ¡es riqueza!”(Margarito, 84 años, contexto urbano).

“Pos yo doy gracias a dios porque a pesar de tener tanta familia me siento contenta y feliz, porque están todos mis hijos, que yo diga, se murieron, se murieron, no, uno nada mas el que le digo que se murió y gracias a dios todos vivos y todos grandes todos en mayor edad y con sus familias con sus mujeres y todo y yo me siento contenta” (Petra 70 años, contexto urbano).

En los relatos se aprecian aspectos de la subjetividad de los participantes. La representación que se tiene de la familia la posiciona como factor benéfico para sentirse "contentos". Es innegable que el apoyo que ofrece la familia a las personas mayores, genera en éstas bienestar subjetivo y satisfacción personal. Autores como Inga y Vara (2006) plantean que para el adulto mayor, la familia sigue siendo la principal fuente de apoyo emocional, de seguridad, cuidado y afecto, ya que constituye un mecanismo natural de atención. Dichas expresiones de bienestar y satisfacción son también congruentes con un discurso sobre la familia, que se defiende y se mantiene socialmente.

“¡Ah! pos sí, sí como no, eh! me dan felicidad de perdido, como les digo, si ya no quiero que me den, no quiero que me den [los hijos] muchacha, ya que no me den, que no me den dinero, que no me den la ayuda, si yo ya lo que quiero es verlos, tener su visita de ellos de perdido un rato” (Manuela 79 años, contexto urbano).

“Que le doy gracias a Dios que todavía tengo a mis hijas que tengo a mis hijas que me vienen ayudar ¿si no tuviera que hiciera yo sola? Mis hijas gracias a Dios que ellas dejan su que hacer en su casa, para venir acá conmigo, verdad (Nestora 77 años, contexto rural).

La felicidad y las relaciones afectivas cercanas se correlacionan, "las personas reportan mayores sentimientos de felicidad cuando están con otros" (Myers, 2000). Vemos como los mayores de edad expresan sentir felicidad si tienen presencia de su familia, por ejemplo, el contacto frecuente, las visitas, las llamadas son fuente de bienestar y generan un sentimiento-emoción que se produce espontáneamente en la personas mayores, pero también es un sentimiento socialmente construido.

- **La presencia de la contradicción: el malestar subjetivo**

En el bienestar subjetivo también se presentan afectos negativos, el cual involucra síntomas de malestar general inespecíficos, los cuales representan el grado en que la persona experimenta estados aversivos como angustia, enojo, temor, tristeza, preocupación, autocrítica, quejas de salud, inquietud, culpabilidad y tendencia a un auto concepto negativo (González et al, 2004). En este estudio se observó que los afectos negativos son en torno a quejas o insatisfacciones por las relaciones familiares negativas, falta de reciprocidad en los apoyos, insuficientes apoyos sociales, pérdida de autonomía y rol familiar. Es decir, también la familia ocasionalmente es fuente de malestar, si no cumple con las expectativas de las personas mayores. Veremos a continuación algunas dimensiones en donde los mismos participantes que en un

momento de la entrevista opinaron de manera positiva, expresan también discursos negativos sobre su familia.

- **Relaciones familiares negativas**

A pesar de la representación de la estructura familiar que los ancianos tienen en forma de proyección emotiva, de referente social, de ayuda y cooperación, etcétera, muchas veces la familia cumple únicamente con la función de resolver algunos problemas materiales a los que se enfrenta el individuo y poco más. A menudo, la red familiar no constituye una auténtica red de apoyo social dentro de la cual los individuos se ayudan, cooperan, se socializan entre ellos de forma espontánea y otros aspectos que acontecían en la familia tradicional de los ancianos actuales (Fericgla, 1989).

En el discurso de un mismo adulto mayor, surgen relatos subjetivos que parecen contradecirse entre sí. Por un lado, se exalta la solidaridad y el apoyo familiar, por el otro, se identifican algunas “quejas” o insatisfacciones de que este apoyo no es suficiente.

“si, si, si, pero les metí una mangana [regaño] a la familia porque la familia es familia y a la familia no le importa que se muera uno, que se quede retorcido como una culebra en la lumbre, que se muera uno de un coraje, no, la familia no tiene ese admiramiento” (Margarito, 84 años, contexto urbano).

En este participante, se identifica además que su historia de vida no ha sido sencilla, situación que influye también para que se muestre con sentimientos de malestar. Margarito procede de un contexto rural pobre y trabajó desde niño para ayudar a su familia, por lo que nunca asistió a la escuela. Desde muy joven se distanció de sus padres, y fue en la etapa de la vejez de los padres, en donde él se hizo cargo de ellos. Actualmente es un adulto mayor viudo, pensionado, procreó ocho hijos, y hoy reside en casa de su hija mayor y su familia. Mencionó tener mejor relación con sus hijas, quienes lo han apoyado más que los hijos varones, pues con ellos existe cierto distanciamiento. El entrevistado refiere también haber estado distante afectivamente de sus propios padres, por lo que ahora parece que se reproduce la historia. De sus hijos no espera pedir, ni recibir apoyo. Dentro de sus creencias, piensa que son las mujeres de quienes se recibe más apoyo en la vejez, como lo muestra el siguiente relato:

“Son ocho, dos hombres y seis mujeres, pero he tenido más ayuda de las mujeres que de los hombres, no, los hombres no... ¡No, no, no, la mujer cien por ciento!.. (Margarito 84 años, contexto urbano).

Algunos estudios reportan que los hombres en la vejez, están más desprotegidos de la red de apoyo, porque en su rol de padre, la pasaron trabajando, lo que ocasiona una menor cercanía afectiva con los hijos, por lo tanto, no tienen la misma respuesta de sus descendientes en contraste con las mujeres. Por su parte, las mujeres mayores también muestran sentimientos negativos hacia relaciones familiares insatisfactorias, sienten que no han sido valoradas como madres y existe frustración por no recibir lo que esperaban merecer.

“No ande de eso ni se acuerdan “uno crea cuervos para que le saquen los ojos” sí, estoy hablando eso, pero todo eso es cierto, ellos cuando están chiquitos todos les da, pero ya nomas crecen se casan y ya es como luego dicen “ya es harina de otro costal”, ya ellos van a pelear por su familia de ellos”. (Petra 70 años, contexto urbano).

“Bueno mire pos... no, no me ayudan, porque pos ellos tienen su compromiso... y yo ya lo que digo pos que no me ayuden, pero que no me pidan, trabajan y cada quien lo suyo” (Eloísa 75 años, contexto rural).

La entrega abnegada de las madres, propia de la representación social que predomina de las mujeres en su rol familiar, con una actitud de ocuparse y preocuparse de los otros, aspectos que se aprenden en una socialización primaria de la propia imagen materna, lo que implica una representación de la experiencia femenina misma (Meier, 2001). Además, influyen también factores externos como el cambio cultural de la dinámica familiar actual, donde se privilegia el apoyo a la familia actual y se desvaloriza la solidaridad familiar hacia las generaciones de mayores (Ribeiro, 2004).

- **Pérdida del rol familiar**

Otro aspecto que puede favorecer o no el bienestar subjetivo el rol que las personas mayores asumen en la familia. Para el adulto mayor, el que se les siga tomando en cuenta como cabeza de la familia es grato pues así se sienten con la capacidad de aun poder liderar u opinar ante alguna situación, pero cuando esto no sucede, surgen emociones negativas debido a que su rol familiar es afectado, viéndose desplazados, los participantes perciben que no son tomados en cuenta:

“pues no ya no los visito [a los hijos] tampoco señorita porque antes cerraba yo mi puesto y me iba un rato con ellos pero ahora veo yo, que pues ya son ellos muy fríos conmigo a mí nadie me toma en cuenta, ellos si bueno, yo no sé si, ellos tienen sus fiestas de sus niños que bautizan que esto que lo otro que se casan los hijos, yo no convivo con ellos” (Guadalupe 69 años, contexto urbano).

“Pues sí, no nos toman en cuenta [los hijos] no, no los toman en cuenta fíjese... No, no, no me piden opinión yo sé alguna cosa pero a veces por otra gente por amistades de ellas así. Bueno “pos ya pos ni modo ya no me visitan Dios las ayude, Dios las ayude y ni modo que le hacemos” (Ma. Asunción 75 años, contexto urbano).

Los relatos van acompañados de contenidos emocionales que configuran su identidad, que ha sido construida en sus relaciones en este caso familiares. Mencionan que en tiempos pasados había más convivencia y de alguna manera ellos se sentían tomados en cuenta. Ahora perciben el cambio negativo, y que a pesar de las múltiples situaciones con los hijos, los padres siempre tienen algo para ofrecer, el tener compañía y convivencia y sentir que su papel como padres es valorado, le da un significado importante a esta etapa de su vida. Esto también nos habla de la representación que la propia familia tiene de la vejez, parece que en estas familias está presente la desvalorización y el abandono de las personas mayores.

- **A pesar de todo: la justificación**

Algunas de las participantes se manifiestan insatisfechos con la relación familiar debido a que perciben un apoyo débil o inexistente. No obstante, las personas justifican a sus descendientes, para no aceptar la vulnerabilidad de sus redes, para negar que la familia ha dejado de cumplir con la expectativa social que nos remite a que “nadie nos podrá ayudar más que la familia”. lo cual pone en entredicho la imagen ideal de la institución familiar.

“Sí fíjese que sí, que vengan pues me siento bien aunque vengan ahí nada mas de pasadita llegó y vino y como están, pues bien aunque no me den, aunque no me traigan, aunque no me den siquiera que, hasta un mes duran sin venir estando aquí mismo fíjese hay porque será, yo tampoco les pregunto fíjese si vienen bienvenidas si no igualmente” (Manuela, 79 años. contexto rural).

Parece que el llegar a la vejez, a las mujeres les hace conformarse con poco, pareciera que no se merecen más a pesar de que ellas todo lo dieron. El temor al abandono y al aislamiento social está presente en la subjetividad de las personas mayores y en el discurso social. Justificar a los hijos forma parte de la mitificación de los padres y de la familia. En nuestra cultura no es común "hablar mal de la familia". Por una parte se reconoce que no se tiene el apoyo, pero por otra, trata de justificar esta falta de apoyos. Este justificar a la familia está instalado también en un imaginario social, en dónde hay participación de la creencia y modos de pensarse a la familia como la única fuente de soporte en la vejez. Se requiere reflexionar que la familia en la modernidad sufre de alguna manera el impacto de fuertes transformaciones, atraviesa una suerte de crisis de representación y de legitimidad. Las nuevas problemáticas sociales nos muestran las significativas dificultades de las estructuras familiares en cuanto a la transmisión de valores y de patrones culturales (Solís, 2001).

- **Falta de reciprocidad**

Los cambios en las estructuras familiares actuales, afectan de alguna manera a los mayores por ser una población vulnerable, quienes esperan contar en esta etapa de la vejez con el apoyo de la familia. Su creencia radica en que los hijos tienen la "obligación" de estar presentes y dar apoyo ahora, así como ellos en su rol de padres lo hicieron, incluso algunos lo siguen haciendo. Para muchos padres, la idea de ayudar a los hijos no se acaba en toda la vida, lo consideran un "deber" como padres.

"Sí, como una obligación porque pos yo les ayudé cuando estaban chiquitos y los crié, ahora que me ayuden ahora a mí, ahora que ellos pueden trabajar, que ganan su dinero, pues una ayuda es buena" (Gregorio 73 años, contexto urbano).

"Yo digo que es su obligación, porque todavía vivo, todavía, y luego yo soy la mamá de ellos, ¡digo yo! [Risas] pues quién sabe, pero sí me ayudan con muy buena voluntad, sí me ayudan con muy buena voluntad, porque, una de ellas... me ayuda, con, cada dos meses me está mandando, uno de mis hijos este, cada mes, cada quince, pues yo digo que bien gracias a Dios, púes es su obligación ayudarme, verdad". (Nestora 77 años, contexto rural).

Se han tomado relatos de participantes tanto de contextos rurales como urbanos, en los que no se observan diferencias notables en cuanto a su forma de pensar en este aspecto. Si bien los participantes urbanos en su mayoría proceden del contexto rural y se fueron a vivir a la ciudad. Esto nos hace suponer que ellos no dejaron de tener sus ideales y formas de pensar propias de un contexto rural.

La falta de reciprocidad desencadena sentimientos contradictorios en los mayores. Aceptar que la familia no cumple a esta "obligación" que ellos mencionan, no deja de ir acompañada de sentimientos de enojo y frustración:

"... cada quien, y si ellos [los hijos] tienen voluntad y algo les queda, o recogen un peso, dos, tres o otro poquito más, yo digo que es justo que ellos "tenga ama" o eso, o el otro igual si yo no les pido "vengan manténganme", no y yo les he dicho muchas veces, mientras yo pueda caminar yo hago mi lucha..." (Petra 70 años, contexto urbano).

Como padres, el haber formado una familia, tiene muchos significados, y entre ellos está el recibir algún tipo de apoyo por parte de los hijos. Sin embargo, están conscientes en caso de no tenerlo, de que tienen que hacer algo por ellos mismos hasta que sus condiciones de salud lo permitan. Así, las personas

esperan ser correspondidas de forma proporcional a su propia inversión de tiempo y esfuerzo (Homans, 1974 citado en Lara, 2009), las relaciones de ayuda que contribuyen en mayor medida al bienestar son aquellas en las que se da tanto como se recibe, así la reciprocidad rige la obligación de devolver de alguna manera lo que previamente se ha recibido (Gouldner, 1960 en Lara, 2009).

Pero también la propia auto-marginación, esa imagen devaluada de sí mismos que se definen como un "estorbo", esta y otras imágenes, surgen en función de sus historias, construidas socialmente, narradas continuamente a los otros y así mismo. Son expresiones muy particulares en donde se refleja la insatisfacción, y que en relatos anteriores los mismos adultos mayores, expresaban estar contentos y sentirse bien con la familia, es como si se aferraran a ese bienestar a partir de la fuerza de un discurso social, pero en su experiencia subjetiva, el sujeto no sabe qué hacer con esas contradicciones y con los sentimientos que no se reconocen (ante sí mismos y ante los otros) donde surge la reflexión sobre sí mismos, ubicar los significados y poner en palabras el malestar que causa, la debilidad, impotencia, vergüenza, frustración que se experimenta ante la dificultad de anclarse al modelo tradicional de la familia (Castoriadis, 1988).

Es así que surgen también emociones negativas a partir de no contar con el apoyo de la familia, pero también a partir de su biografía:

“Yo soy, pobre, ¡mucho!, desde antes que naciera ya era pobre yo, nací y hasta ahorita, pero orgulloso, yo a mis hijos nunca les he pedido un peso, me da vergüenza pedirles yo a mis hijos, “deme pa’ comprarme una cigarrera, no, présteme”, me da vergüenza, mejor ocupo otras gentes que a ellos, porque que vayan a decir mis hijos “huy que mi papá no se puede mantener ni solo... van a pensar que es dado, que es dado y me da vergüenza, y no, no les pido nada, nada, y a mis hijas sí” (Margarito 84 años, contexto urbano).

Esta emoción de **vergüenza** que presenta el adulto mayor, se relaciona con lo que menciona Lazaruz (2000), en donde la persona no se siente a la altura del ideal personal o del ego, el objetivo subyacente que funciona en la vergüenza es evitar la crítica, el rechazo o el abandono social, en este caso, evitar la crítica de los propios hijos, de alguna manera también está defendiendo su propia representación masculina, como el hombre y el padre que siempre trabajó, tomándole mayor importancia al "qué dirán los hijos", después de haber sido un hombre productivo y autosuficiente.

En el caso de las mujeres vemos sentimientos de **tristeza**, al sentir que los hijos no han sabido valorar lo que dieron como madres. Ellas lo entregan todo por los hijos y esperan verse recompensadas cuando se sienten vulnerables y cuando la capacidad de seguir dando se ve mermada por su condición de salud o de pobreza.

“Pues siento sentimiento, tristeza que no vean lo que yo superé con ellos [los hijos] porque si vieron ya estaban grandes, que no valoren lo que yo hice por ellos” (Guadalupe 69 años, Contexto Urbano).

Conforme los años pasan, se observan cambios notables en la estructura familiar, y son los adultos mayores, los que más resienten estos cambios, ello a través de sus percepciones, manifiestan que ya el cariño y el afecto no es el mismo, hay momentos en que se sienten **olvidados e incomprensidos**. Sentimientos de este tipo se han encontrado en algunas de nuestras entrevistadas.

“No, ya no es igual, sí se quiere, pero ya no es igual, la van olvidando a uno, aunque sea poquito, mire... no enojados ni nada, pero se olvidan [hijos] no ve que no lo ven a unos ni uno a ellos” (Ma. de la luz, 107 años Contexto Rural).

“Incomprendida, que no lo comprenden a uno y les pregunta la gente oiga y su mamá ¿cómo está? -la gente que me conoce-, como está su mamá cómo?, “mi mamá está bien” [responden los hijos], sin saber sin verme y me dicen cuando me ven [conocidos] oiga yo le pregunté a su hija que como estaba me dijo que estaba bien” (Ma. Asunción 75 años, contexto urbano).

La tercera edad es afectada en un principio por un abandono social y familiar, es decir, se rompe la comunicación dentro del grupo familiar, los sentimientos pasan al olvido en combinación con el aislamiento y desplazamiento. Los lazos afectivos se rompen ocasionando un quiebre dentro de una familia al igual que las personas afectadas. La comunicación se interrumpe cortando la relación e interacción entre los componentes familiares y el sujeto de la tercera edad. Sus emociones por tanto, también sufren un cambio, transformándose (adultos mayores) en personas sensibles y que se ven afectadas emocionalmente o en un extremo pueden caer en depresión, afectando con esto su salud y su bienestar (Gutiérrez, 2005).

- **Bienestar/malestar que provienes de lo social**

El apoyo social también es fuente de bienestar subjetivo en la vejez, y abarca todas aquellas acciones o ayuda material que el Estado y los diferentes grupos sociales, le brindan al anciano para satisfacer necesidades básicas de alimentación y salud, así como la participación en espacios culturales y recreativos. Para el anciano resulta esencial el acceso de manera gratuita a instalaciones de salud como: policlínicos, hospitales y salas de rehabilitación, debido a que en esta etapa es más palpable el desgaste físico y psicológico, por lo que necesitan con mayor frecuencia de estos servicios para sentirse bien y “tener fuerzas para enfrentar los problemas” (Riverón y Jocik, 2013).

Dentro de lo social, la pensión a jubilados y pensionados constituye un elemento esencial dentro de la noción de apoyo, debido a que con el dinero tienen la posibilidad de acceder a los alimentos y las medicinas, así como satisfacer sus necesidades cotidianas y de auto-cuidado. Los relatos que se describen a continuación, muestran percepciones positivas de bienestar a causa de la satisfacción por contar con una pensión y acceso a la atención de salud.

“Pos mire, yo no tengo qué hablar, gracias a dios nada, porque aquí gracias a dios este doctor me atiende “re bien”, yo voy y saco mi ficha ahí con Moni que da las fichas, y me toca mi consulta, él me da mi medicamento, y me dice esto, esto y esto, según como vea, -“se saca una tomografía, una radiografía”-, me dio la orden y me manda, me la hacen, y sí me la cubre el seguro [Seguro Popular]” (Petra, 70 años, contexto urbano).

“A no, no, no, claro, claro, claro es lo que estamos diciendo, es poco pero pa’ otros pobres que no tienen nada, no es que ahorita a estas alturas como le digo, a estas alturas en las que estamos, lo que sea es bueno, lo que sea es bueno porque pos imagínese usted si no tuviera yo esa ayuda [Pensión de IMSS] como estaría yo, a lo mejor yo ya me hubiera muerto, porque fíjese qué me animaría a mí, quién me animaría a mí” (Federico, 73 años, contexto urbano).

Otro participante comenta: *“el Seguro, sí, hasta la fecha el seguro es muy bueno, aunque me da poquito [Pensión] porque yo siempre, yo nunca gané mucho dinero, pero me da poquita pensión, pero de todas maneras con el seguro [IMSS] tiene uno muchas prestaciones oiga” (Loreto, 86 años, contexto urbano).*

Como vemos, muchas personas mayores en condiciones de pobreza, reconocen que los montos de la pensión y la atención médica es más de lo que hubieran podido tener si no cuentan con eso. Sabemos que en

circunstancias extremas, hay gente que no cuenta con absolutamente ningún apoyo. De ahí, que el tener lo poco que tienen, eso se constituye en suficiente para ellos.

Por otra parte, otra dimensión que genera bienestar en la vejez, es recibir un trato adecuado, digno y respetuoso del personal institucional con quienes interactúan. De tal forma que también existen opiniones contradictorias al respecto. Veamos los siguientes relatos:

"¡Ah! me quitó de la silla, me quitó, sí, dijo quítese usted, esa silla no va ahí, siéntese en otra parte [Asegura que eso le dijo un empleado de SEDESOL] y yo me senté porque ya iba con mi bordoncito, por irme a sentar ahí, y me levantó de la silla, me levantó de la silla..."

Sí, en fin de semana... [Buscó atención médica] entonces dígame usted, ¿a dónde lo mandan a uno? a morirse? o a sobrevivir, pero a qué precio... porque simplemente como le digo, vaya usted como por ejemplo el sábado, el domingo [al IMSS] no hay, [personal] entonces ya de ahí, nos fuimos a la cruz azul y ahí me atendieron luego, luego..."

A continuación vemos opiniones positivas de experiencias institucionales y comunitarias, donde por supuesto se genera bienestar a través de pertenecer a un grupo, de ser parte de una red social o comunitaria y vecinal, donde pueden surgir relaciones de amistad y expresiones de respeto y reconocimiento.

"Allá en la presidencia tenemos un grupo de la tercera edad y la que nos orienta es la esposa del presidente. Pues hacemos, nos enseñamos a hacer flores, hacemos este así, bueno la que sabe una cosa ahí no la enseña no la enseña y hacemos, hacemos piñatas... pues se divierte uno un ratillo".

"(...) porque miren muchachos, así como me ven aquí, pero toda la gente pobrecita me ve, pero toda la gente... gracias a mi padre Dios que toda la gente me procura [procura] y toda la gente me da el apoyo -ay doña Chole ¿cómo le va?- Bien, ay doña Cholita pa'ca, hasta niñitos así [Extiende la mano para referirse a un niño pequeño que la saluda o le muestra algún interés] y así he sido ¿dónde? Donde quiera que he estado porque yo no tengo problemas con mis vecinos ni con nadie yo no tengo problemas..."

"Y ya convivimos más, pos si esta uno nada más aquí encerrado, serio, pos más pronto se acaba, es bueno uno convivir con la gente, yo aquí con toda la gente la llevo muy bien, ahí'toy [Ahí estoy] y pos toda la gente, mujeres, hombres, niños, niñas, me saludan, nos saludan y pos sentimos bien".

Los significados de los relatos muestran que estos participantes están evidenciando un cambio en la percepción que tienen de sí mismos (opuesta a quienes se perciben con una imagen negativa). Es de suponerse que tanto su historia, como sus relaciones familiares y comunitarias tienen otras características que como mencionan Riverón y Jocik (2013), los hace sentirse como individuos, con capacidades para tomar decisiones, personas dignas de respeto y en igualdad de derechos.

DISCUSIÓN

Como hemos podido ver en los hallazgos de esta investigación, la percepción de bienestar subjetivo está matizada por elementos de la biografía, por el imaginario social y el contexto de los participantes. Observamos también percepciones de bienestar diferenciadas por el género, pues los sentimientos acerca de las relaciones familiares y del apoyo en la vejez no son las mismas para hombres que para mujeres mayores.

Si bien se encuentra similitud en las percepciones de entrevistados urbanos y rurales, es cierto que las posibilidades de acceso a recursos institucionales es mayor en la ciudad, no así, a las redes vecinales y comunitarias, donde éstas surgen de manera más espontánea y generan bienestar subjetivo a los adultos mayores.

En el discurso de los ancianos emergen contradicciones fundamentales, pues plantean por una parte una imagen ideal de la familia que les produce bienestar y por otra, sentimientos de frustración enojo y tristeza por no recibir lo que se espera.

De igual forma, la dimensión social, en este caso conformada por las instituciones de apoyo a la vejez (seguridad social), forman parte de las fuentes de bienestar/malestar subjetivo. Se encontraron también contradicciones al respecto, por lo que las experiencias que cada uno vive en estos contextos, determinan sus percepciones de bienestar y las matizan.

VI. CONCLUSIONES

- Las teorías de bienestar subjetivo plantea que debe existir un balance entre los afectos positivos y negativos. En este estudio diríamos más bien que encontramos la presencia de ambivalencia en los sentimientos que se generan hacia la familia y hacia las instituciones de apoyo social.
- En buena proporción se percibe insatisfacción a causa de la inadecuada respuesta de apoyo familiar, aún cuando simultáneamente refieren sentirse contentos con la presencia familiar. Las mujeres mayores muestran emociones de tristeza, soledad y abandono por la ausencia de la familia, y los varones muestran más sentimientos de enojo y vergüenza por necesitar el apoyo de sus descendientes.
- Respecto a la ambivalencia acerca del bienestar que se genera por parte de contar con apoyo social o no, vemos que la percepción de bienestar varía según las vivencias con estas instituciones, tales como las instituciones de salud y de seguridad social. Queda de manifiesto que existe una clara deficiencia en la calidad de la atención a las personas mayores y también que muchos de ellos reflejan que es mejor "algo que nada". En este sentido, la reflexión surge para las políticas de envejecimiento en tanto deberán replantearse si de verdad están ofreciendo bienestar para la población mayor.
- Finalmente, podemos dejar un cuestionamiento en el aire: ¿Qué futuro tiene la reciprocidad intergeneracional? ¿La satisfacción de los mayores por sus familias y sus instituciones irá en aumento o en decremento? Debemos hacer un balance de estos elementos para prepararnos ante los nuevos retos que demanda el fenómeno poblacional.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, C. (1988) La institución imaginaria de la sociedad. España, Gedisa. Tomo I Y II.
- Csikszentmihalyi, M. (2005). *Fluir (Flow)*. Una psicología de la felicidad. (1era edición 1990). (Undécima edición 2005). Barcelona: Kairós. [Versión original en inglés: *Flow. The Psychology of Optimal Experience*, 1990]
- Diener, E.(1984).Subjetive Well-Being. *Psychological Bulletin*,95, 542-575

- Diener, E.; Lucas, R.E.; Smith, H.L. y Suh, E. M. (1999) "Subjective well-being: Three decades of progress". *Psychologica Bulletin*. 1999.
- Diener, E. y Lucas, R. E. (2000). Subjective emotional well-being. En M. Lewis y J. M. Haviland (Eds.), *Handbook of emotions* (pp. 325-362). Nueva York: Guilford.
- Fericgla, J. M. (2002). *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Barcelona: Herder.
- González, R. (2002). Efectos de intervención de un programa de promoción a la salud sobre la calidad de vida en ancianos. Tesis de doctorado. México: Facultad de Psicología.
- González, F. (2007) Investigación Cualitativa y Subjetividad: Los procesos de construcción de la información. México: Ed McGRAW-HILL INTERAMERICANA EDITORES, S.A. de C.V (ISBN-13:978-970-10-6160-2)
- Gutiérrez, L. y García (2005) [En línea]. Salud y Envejecimiento de la Población En México. United Nations Expert Group Meeting on Social and Economic.
- Inga, J. y Vara, A.(2006) "Factores asociados a la satisfacción de vida de adultos mayores de 60 años en Lima Perú", *Universitas Psychologica*, 5, pp. 475.
- Lara, M. (2009). "Las creencias sobre la reciprocidad de los cuidados al final de la vida, sus efectos moduladores sobre el bienestar de las personas adultas mayores". Tesis Doctoral. Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación. Facultad de Psicología. Universidad de Salamanca.
- Lazaruz, R. (2000). *Pasión y Razón. La comprensión de nuestras emociones*. Buenos Aires: Padós.
- Maier, E.(1998) El mito de la madre. En *Revista Iztapalapa*, 1998; No.45, 79-106
Disponible en <http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/search.php?op=s...>
- Meléndez, J. C. (1996). La autopercepción negativa y su desarrollo con la edad. *Revista Geriátrika*, v. 12, n. 8.
- Molina, C. y Meléndez, J.C. (2007). Análisis cualitativo de bienestar en la vejez. *Revista Española de Geriatria y Gerontología* 42 (5) 276:84. Facultad De Psicología, Universidad de Valencia, España.
- Musitu., G. (1999). Las redes de apoyo social en la persona mayor. En: Medina, M. y M. Ruiz (Eds.). *Políticas sociales para las personas mayores en el próximo siglo*. Murcia: Universidad de Murcia: Actas del Congreso: 10-2.
- Myers, D.G. (1995). Who is happy? *Psychological Science*, 6, 10-19.
- Peterson, C. (2000). The future of optimism. *American Psychologist*, 55, 44-55.
- Ribeiro, M. (2004) *Hacia una política Social de la Familia*. Primera Edición: Senado de la República, México. (ISBN: 970-727-029-2)
- Riverón, H.K. y Jock, H.G. (2012) *Sociedad y bienestar subjetivo en el adulto mayor. Una mirada desde lo sociocultural*. Editorial Académica Española.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality & Social Psychology*, 57(6), 1069-1081.
- Salgado, V. y Wong, R. (2006) *Envejecimiento, pobreza y salud en población urbana. Un estudio en cuatro ciudades de México*. Instituto Nacional de Salud Pública. Primera Edición, México. (ISBN 970-9874-22-5).
- Salinas., L. (2000). La perspectiva ética del envejecimiento. En: Adrocher, S. (Coord.). *Mayores y Familia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas: 131-55.
- Triado, C. (2003). *Envejecer en entornos rurales*. Madrid: IMSERSO, Estudios I+D+I, nº19.

Trujillo, S. (2005). *Agenciamiento individual y condiciones de vida*. Bogotá: Universidad de Psicología de Bogotá

Victoria, C. R. (2004) “Construcción y validación de una técnica para evaluar bienestar psicológico”. [Tesis para optar por el Título de Dra. en Ciencias de la Salud]. Ciudad de La Habana: Instituto Superior de Ciencias Médicas.

Adulthood indigenous: human rights and public policies

Elisa Cruz Rueda

Universidad Autónoma de Chiapas

elisacruzrueda@hotmail.com

Introducción

Existe una postura generalizada, de que al hablar de los derechos de los indígenas y sus pueblos, nos refiramos a sus derechos colectivos como la autonomía, el territorio, el autogobierno, el etnodesarrollo y el desarrollo propio, así como el fomentar e impulsar la educación propia (intercultural) y sus culturas. Incluso, cuando se hace referencia a sus derechos individuales, inmediatamente pensamos en sus derechos al uso de sus lenguas maternas u originarias, al derecho a un debido proceso jurisdiccional con la asistencia de intérpretes y traductores.

No obstante poco nos detenemos a pensar hasta dónde la influencia de la cultura dominante ha provocado una cadena de causa-efecto, que plantea un problema de mayor impacto y envergadura, donde se entrecruzan políticas públicas encaminadas al cumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) en distintos planos: de la diversidad, de acceso a la salud y de atención a la adultez mayor.

Con ello, cuando nos planteamos el cumplimiento de un derecho como el acceso a la educación, sin considerar las variables étnicas y culturales, observamos que uno de sus efectos ha sido, por ejemplo, que muchos de los jóvenes indígenas o con padres indígenas, ya no se reconozcan como tales, o bien, ya no hablen su idioma materno u originario, fomentando el rechazo de ser “indígena”. Esto nos lleva a reflexionar, hasta donde ese rechazo provoca que esos jóvenes, dejen de lado la valoración de la memoria histórica, de la historia y tradición oral, y por tanto a sus depositarios, los más viejos y más viejas de sus comunidades. Muchas veces ese rechazo, radica más en una convicción heredada de sus padres para dejar de ser discriminados y menospreciados, por no hablar bien español o por no haberse insertado “adecuadamente” a las dinámicas de la cultura nacional. Esto ha sido parte de la reflexión de muchos y muchas estudiosos, sobre los efectos de la política indigenista (Bonfil Batalla 2005 y Natalio Hernández 1998).

De esta manera, puedo decir que el trabajo del Dr. Laureano Reyes Gómez y de la Dra. Susana Villasana, me han acercado a este tipo de reflexiones, y admito que mi militancia por los derechos humanos y de los indígenas y sus pueblos (como emblemas de la diversidad), no había contemplado que el modelo discriminatorio de lo “indígena”, puede incluso tener el efecto de invisibilización del valor del adulto mayor,

del anciano y la anciana en la cultura indígena actual, condenando literalmente a un pueblo etnolingüístico a la extinción.

Para abundar sobre esas reflexiones y dar cuenta de la manera como se asume en el marco jurídico mexicano los derechos humanos en y para la vejez, y su expresión en la política pública, este trabajo se compone de los siguientes apartados:

La vejez y los DESC: Marco jurídico internacional

Los derechos humanos en/de la vejez en México

Políticas Públicas y Vejez

Conclusiones

Lo anterior, tiene además el propósito de hacer un balance del reconocimiento de los derechos en y para la vejez, en el contexto de los estudios sobre la temática. De acuerdo con el esquema de exposición, comenzamos con los Derechos Económicos Sociales y Culturales, ubicando los derechos de las personas adultas mayores o en la vejez, en el marco jurídico internacional. Posteriormente se pasa al nivel interno o nacional, abordando el caso mexicano, para después reflexionar sobre las políticas públicas y la vejez. Como se ha apuntado, para esto, me baso en los trabajos de la Dra. Susana Villasana y del Dr. Laureano Gómez Reyes en el estado de Chiapas.

La vejez y los DESC: Marco jurídico internacional

Partimos que los derechos humanos, son propios a todos los seres humanos, hombres y mujeres, y por tanto son aplicables a los adultos mayores. Sin embargo, de alguna manera se ha convenido o existe cada vez más, un acuerdo de que en la aplicación y cumplimiento de esos derechos, deben considerarse indiscutiblemente la especificidad y las circunstancias de cada persona en su entorno social y cultural, sobre todo si pertenece a minorías étnicas, lingüísticas y religiosas y, en particular a pueblos indígenas, lo cual, en términos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, nos remite directamente al Sistema Internacional de Derechos Humanos y, específicamente al ordenamiento internacional contra la Discriminación.

De esta manera el Sistema Internacional de Derechos Humanos, como conjunto de normas (que establecen derechos y obligaciones) y de organismos enfocados a su promoción y defensa son aplicables a los y las adultos mayores.

A la cabeza de ese Sistema Internacional de Derechos Humanos, tenemos la Carta de Derechos Humanos integrada por los siguientes documentos:

La Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948 en París.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2200A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, entrada en vigor el 23 de marzo de 1976.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2200A (XXI), de 16 de diciembre de 1966 y entrada en vigor el 3 de enero de 1976.

Los protocolos facultativos correspondientes (el Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, destinado a abolir la pena de muerte)

De estos, tienen especial relevancia la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, conocido como PIDESC, porque justamente se refieren a los derechos humanos vinculados a la satisfacción de las necesidades básicas de las personas en ámbitos como el trabajo, la alimentación, la salud, la vivienda, la seguridad social, la educación, la cultura, el agua y el medio ambiente. Derechos que al ser aplicados o exigibles, involucran amplios sectores de la población con ciertas características y elementos de identificación social, cultural y económica. Por ejemplo los trabajadores, los campesinos, los estudiantes, las mujeres, los niños y niñas, los indígenas, adoptando una dimensión colectiva y social importante.

Es decir, en la exigibilidad y cumplimiento de estos derechos, se considera la dimensión individual en estrecha relación con la dimensión social y colectiva, por ejemplo en el caso de la vejez, la especificidad de cada persona por su género y pertenencia a su grupo etnolingüístico y de edad (o grupo etario). Lo que nos obliga a hablar justamente de los derechos de todo ser humano en la vejez, más cuando diversos estudios (Reyes Gómez 2011) han dado cuenta, de que es uno de los grupos que se va ampliando cada vez más, en relación al resto de la población en México y a nivel mundial (INAPAM 2006).

La vida digna en la vejez como un derecho social y humano

Para comprender la relación de la vida digna en todas las etapas de la vida, y sobre todo en la vejez como un derecho social y humano, es indispensable remitirnos a la concepción de las ramas del Derecho mexicano. Grosso modo, se compone de tres ramas: el derecho privado, el derecho público y el derecho social. El primero, a su vez integrado por el Derecho civil y el Derecho mercantil; dentro del derecho público, el derecho penal, el derecho administrativo y el derecho económico; y como parte del derecho social, el derecho laboral, el derecho de la seguridad social y el derecho agrario.

En términos esquemáticos y didácticos, la distinción entre estas ramas del Derecho, radica fundamentalmente en el tipo de intervención del Estado y sus instituciones, para salvaguardar los derechos de los directamente beneficiados. En algunos casos le toca al Estado intervenir directamente estableciendo las condiciones formales (normativos y procedimentales), para compensar las desigualdades reales, sociales y económicas que existen entre los distintos sectores a quienes corresponden derechos igualmente exigibles.

En términos del Derecho internacional, los Derechos económicos, sociales y culturales o DESC, implican no sólo la intervención directa del Estado sino de la ciudadanía, es decir, a diferencia del Derecho social mexicano, los DESC no implican una tutela exclusiva del Estado aunque si una intervención central.

De esta manera, tenemos que la vida digna en la vejez es un derecho social, que requiere la rectoría e intervención central del Estado ya que en la medida en que la población mexicana envejece, se requiere toda una ingeniería jurídica, institucional y de políticas públicas, que no queden en acciones asistencialistas y que abarquen una multitud de directrices, ámbitos y niveles de atención: los adultos mayores son hombres y mujeres (políticas con visión de género), que pertenecen a pueblos y comunidades indígenas y no indígenas,

con especificidades concretas (políticas públicas de y para la diversidad), que viven en medios rurales y urbanos (políticas públicas de seguridad social, desarrollo urbano y social).

Otra razón más de por qué los derechos en la vejez y, sobre todo de la vida digna en esta etapa de la vida es un derecho social, es porque distintos estudios (Cfr. Reyes y Villasana 2011) dan cuenta de que la deficiencia en los servicios a este sector, se debe a la ignorancia y falta de capacitación de las personas cuidadoras (en su mayoría familiares) y que asisten a las personas adultas mayores, además de los pocos recursos económicos que les dificultan el acceso a información y a tiempo de calidad para su labor (Ruelas et al 2011). Esto, aunado a la circunstancia de que en los primeros niveles de clínicas y hospitales no se cuenta con personal especializado, presenta a la larga un escenario crítico de salud pública, tan solo por lo que respecta al cumplimiento y respeto de los Derechos Humanos.

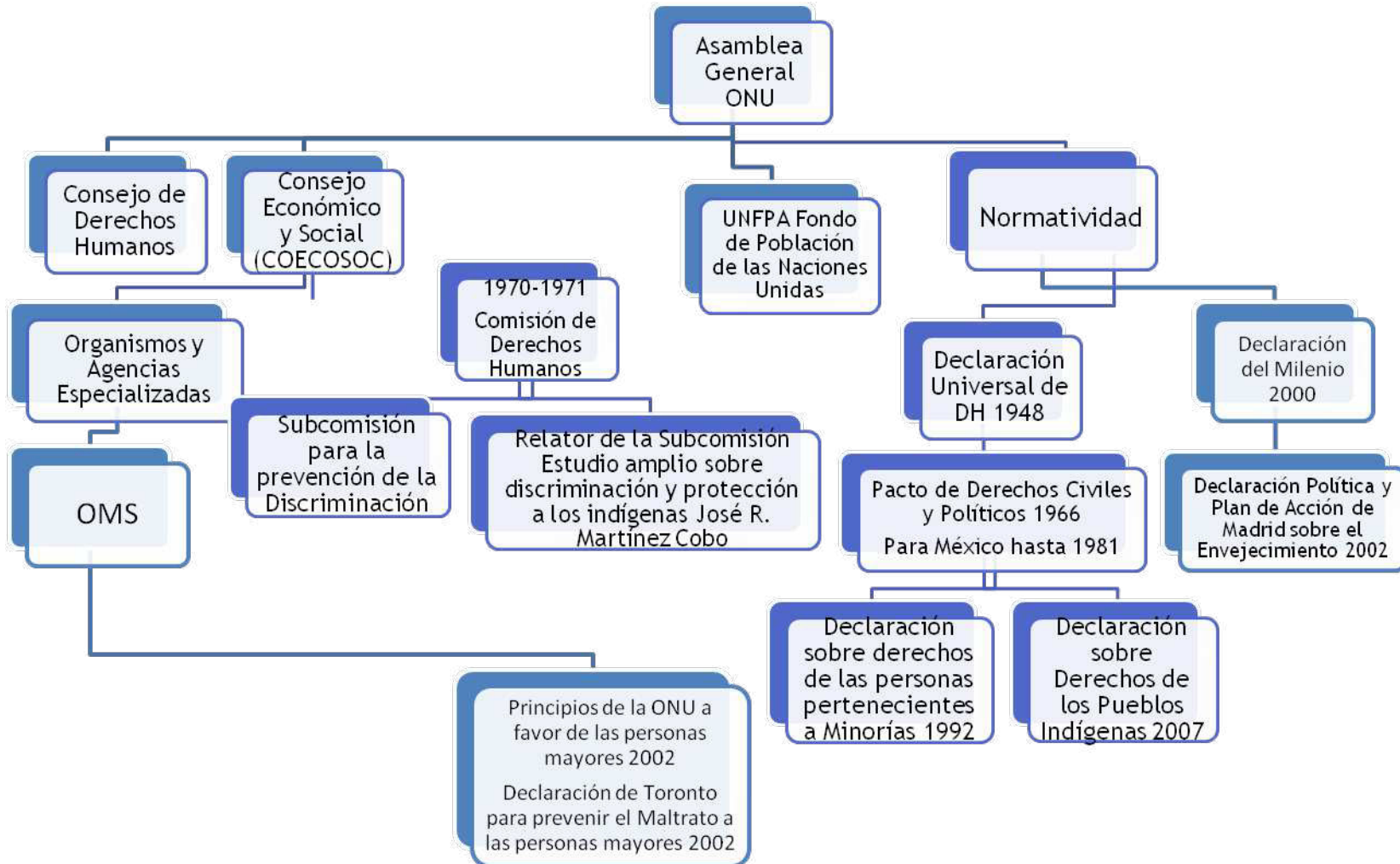
Organismos e instrumentos internacionales en materia de derechos de la vejez

Además de la Declaración Universal de Derechos Humanos y el PIDESC, se tiene la Declaración del Milenio conocida como los Objetivos del Milenio (ONU 2000), con respecto a la promoción del establecimiento de entornos internacionales y nacionales, con miras a lograr una sociedad equitativa e inclusiva para todas las edades.

Adicionado a lo anterior, está el Plan de Acción Internacional sobre el Envejecimiento, que la Asamblea de las Naciones Unidas adoptó en 1982, y los principios de las Naciones Unidas en favor de las personas de edad aprobados por la Asamblea General en 1991, que ofrecieron una orientación sobre las cuestiones de la independencia, la participación, los cuidados, la autorrealización y la dignidad. El último instrumento que plantea directrices de políticas públicas (de acción) es la Declaración Política y Plan de Acción Internacional de Madrid sobre el Envejecimiento, aprobado por la segunda Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento, llevada a cabo en Madrid, España, del 8 a 12 de abril de 2002.

Como lo hemos apuntado, los derechos humanos en la vejez como parte del derecho social, implica la participación de un conjunto de instituciones, de las cuales a nivel internacional, algunas de ellas son: el Consejo de Derechos Humanos de la ONU —con dependencia directa de la Asamblea General—, el Comité Contra la Discriminación, la Organización Mundial de la Salud, el Fondo de Población de Naciones Unidas, todos dependientes del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas (COECSOC).

El siguiente esquema del Sistema Internacional de Derechos Humanos (normatividad y organismos), nos permite visibilizar y entender lo anterior, de igual forma nos permite dar cuenta de que a partir de la década de los ochenta del siglo pasado se han dado pasos muy importantes por el reconocimiento de los derechos de los adultos mayores, lo cual de una u otra manera, nos hace presumir que los Estados parte de Naciones Unidas se preparan para el 2050, momento en el que se considera que la población adulta mayor ascenderá a más de 600 millones de personas en todo el mundo (Cfr. Huanchuan y Rodríguez 2010). Sin embargo, los datos proporcionados por estudiosos como Villasana y Reyes (2011), nos indican que falta mucho por hacer, más allá del reconocimiento formal de los derechos de y para la vejez, sobre todo cuando se trata de indígenas en entidades federativas como Chiapas, con alto rezago de desarrollo humano.



Esquema 1. Elaboración de la autora (Cfr. Huanchuan y Rodríguez-Piñero 2010 y ONU 2013).

Este esquema 1, es una pequeña muestra del Sistema Internacional de Derechos Humanos, por lo que toca a los adultos mayores. Del lado izquierdo tenemos lo que denomino la parte orgánica, del otro lado tenemos la parte normativa o normatividad (declaraciones, principios, pactos).

Los Organismos directamente involucrados con la temática de Derechos Humanos de la vejez, son la Asamblea General, de la cual dependen directamente el Consejo de Derechos Humanos y el Fondo de Poblaciones de Naciones Unidas. Al mismo nivel del Consejo de Derechos Humanos, tenemos el Consejo Económico y Social del cual dependen un conjunto de Agencias especializadas en distintas temáticas sobre Derechos Humanos, entre ellas tenemos a la Organización Mundial de Salud que ha impulsado el reconocimiento de derechos y las acciones en pro de los derechos de los adultos mayores. Hasta principios de este siglo, se crea el Consejo de Derechos Humanos, antes de éste funcionaba la Comisión de Derechos Humanos de la cual dependían subcomisiones, como la constituida para la prevención de la Discriminación, directamente relacionada con el tema de pueblos indígenas y también de la vejez.

México, como Estado parte de las Naciones Unidas ha firmado y ratificado los instrumentos relativos a los Derechos Humanos, por consiguiente se obliga a cumplirlos y promover su cumplimiento. Para ello, se han promovido una serie de modificaciones y adecuaciones al marco jurídico nacional que a continuación abordaremos.

Los derechos humanos en/de la vejez: El marco jurídico mexicano

De manera análoga al sistema internacional de derechos humanos, a nivel interno o nacional, tenemos un bloque de normas e instituciones que dirigen sus acciones al cumplimiento y salvaguarda de los Derechos Humanos, y en específico de la vejez o de los adultos mayores. Encabezando la parte normativa, tenemos la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), seguida por leyes reglamentarias o secundarias como la Ley de Seguridad Social y la Ley Federal del Trabajo y, más específicamente la Ley de los derechos de las personas adultas mayores.

La vejez y el desarrollo nacional: La CPEUM

Como se puede observar en la parte superior de la pirámide (ver Figura 1), la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) es la Ley Suprema de toda la Unión de entidades federativas, y las Constituciones locales de cada una de ellas se sujetan a esa Ley Suprema (esto, conforme a los artículos 133 y 124 de la CPEUM). La expresión gráfica de la jerarquía de las normas mostrada en la pirámide, así como lo que se deriva de la lectura de los artículos constitucionales, se concretiza en el principio de supremacía constitucional que se resume en la oración: “nada ni nadie por encima de la Constitución”. Justamente el artículo 133 de la Constitución Federal, nos obliga a considerar otros artículos que obligan a la aplicación de los Convenios y Tratados en materia de Derechos Humanos, y por lo tanto de los derechos humanos en y para la vejez, concretamente nos referimos al artículo 1º Constitucional que se encuentra en el Capítulo 1 “De los Derechos Humanos y sus garantías”, que a la letra señala:

Artículo 1º.- En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales sobre derechos humanos de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales sobre derechos humanos antes señalados.

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley.

En virtud de esta razón jurídica, se debe considerar como parte del marco jurídico mexicano en materia de Desarrollo y de la Vejez, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, conocido como PIDESC; así como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

En la CPEUM (conocida también como Pacto Federal, Constitución Federal), están establecidos los derechos y obligaciones de todos los mexicanos, así como las facultades, competencias y atribuciones de los gobiernos federal, estatal y municipal, en materia de Adultos Mayores, y concretamente el tipo de Estado que nos rige en materia de Desarrollo (Cfr. artículos 25, 26, 27, 28 de la CPEUM).

En otro trabajo (Cruz 2012) hacíamos referencia al marco jurídico del desarrollo que sin lugar a dudas está en relación estrecha con los derechos humanos y concretamente de los Adultos Mayores. En el marco jurídico del desarrollo, están incluidos los artículos 25 y 26 de la CPEUM, el primero hace referencia a la rectoría del Estado en el desarrollo nacional y el 26 a la facultad del Estado en la Planeación democrática del Desarrollo Nacional.



Figura 1. Pirámide Jurídica

Dado el panorama que se prevé para el año 2050, es significativo observar que en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, no hay ninguna referencia a los Adultos Mayores (como sí lo hay a los jóvenes, a los indígenas y a la perspectiva de género). Pese a esto y considerando la importancia del tema, en la pirámide de arriba se incluye el Plan Nacional de Desarrollo, pues justamente aquí se tendrían que establecer las directrices del hacer o no hacer del Estado hacia el sector de los Adultos mayores, en materias como: Salud, Alimentación, Trabajo, Vivienda, etcétera.

Lo anterior, dado que en cumplimiento del artículo 26 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y de la Ley de Planeación que lo regula, el Presidente de la República elabora el Plan Nacional de Desarrollo (PND), que debe ser aprobado por el Congreso de la Unión. El PND se constituye como norma y parte del Estado de Derecho, que debe entenderse como las normas que regulan y limitan la acción del Estado y protege a los particulares. Este Plan Nacional de Desarrollo representa el compromiso que el Gobierno Federal establece con los ciudadanos y que obliga a la rendición de cuentas que entre otras cosas es condición indispensable para un buen gobierno. De igual forma, el Plan establece los objetivos y estrategias nacionales que serán la base para los programas sectoriales, especiales, institucionales y regionales que emanan de éste, entre ellos los que tienen que ver precisamente con los Adultos Mayores. La elaboración de este plan se hace de acuerdo con el art. 12 de la Ley de Planeación, en donde se establece el Sistema Nacional de Planeación Democrática, que contempla la consulta a diversos grupos sociales como fundamento para la elaboración de ese Plan.

La figura de la pirámide es una representación del Marco Jurídico mexicano en materia de adultos mayores en su relación con el desarrollo nacional, ya que contiene la normatividad que regula la acción del Estado en ambas materias. Como parte de ese mismo marco, también se considera la parte orgánica o la estructura institucional del Estado. Esta parte orgánica o estructural —que también podemos llamar ingeniería institucional (Ver Tablas 1 y 2)— está compuesta por las dependencias o instituciones que ejecutan las acciones conducentes a cumplir el Plan Nacional de Desarrollo y las políticas públicas que se derivan de éste. Algunas de estas instituciones a nivel Federal son: Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SH y CP), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (SAGARPA, encargada entre otros ámbitos del Desarrollo Rural) y, por supuesto el Instituto Nacional de las Personas Adultas mayores.

Tabla 1.

Estructura del Estado y el modelo de Desarrollo

Poder de la Federación Artículo 49 CPEUM		
Ejecutivo a. Secretaría de Desarrollo Social, quien fungirá como Presidente. b. Secretaría de Gobernación. c. Secretaría de Hacienda y Crédito Público. d. Secretaría de Educación Pública. e. Secretaría de Salud.	Legislativo elabora y aprueba la Ley de Planeación	Judicial conoce de las controversias derivadas por los actos de autoridad en contra de los particulares, o las que se susciten entre estos.

f. Secretaría del Trabajo y Previsión Social. g. Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia. h. Instituto Mexicano del Seguro Social. i. Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado. j. Secretaría de Comunicaciones y Transportes. Art. 30 LEY DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS ADULTAS MAYORES		
--	--	--

Tabla 2.
 Niveles de Gobierno
 Artículos 39, 40, 41 y 115

Niveles (Poder Ejecutivo)	Competencias (aspectos o materias en las que puede y debe intervenir cada nivel)	Facultades (lo que la autoridad puede y debe hacer en cada materia o aspecto) que se plasman en distintos instrumentos
Federal	Las que señalan la leyes como materia federal	Planeación del Desarrollo a nivel Federal Leyes Federales Tierras, Aguas, Bosques Equilibrio Ecológico
Estatal	Las que se señalan como materia que deben regular los Estados → Materia indígena, Adultos Mayores Secretaría de Desarrollo y Participación Social y el DIF Chiapas.	Planeación del Desarrollo a nivel local. Protección Civil Materia Indígena y Adultos Mayores.
Municipal	Recolección de basura Recaudación de impuestos	Bandos de Policía y Buen gobierno

Ley de los derechos de las personas adultas mayores

De acuerdo con esta Ley, el Ejecutivo Federal y en las entidades federativas asumen directamente la vigilancia y promoción de los derechos humanos de los adultos mayores, entendido como parte del Poder Ejecutivo Federal, las distintas Secretarías de Estado que conforman el gabinete presidencial. La Ley de derechos de las personas adultas mayores crea el Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores (INAPAM).

Artículo 24. Se crea el Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores como un organismo público descentralizado de la Administración Pública Federal, con personalidad jurídica, patrimonio propio y autonomía técnica y de gestión para el cumplimiento de sus atribuciones, objetivos y fines.

Artículo 25. Este organismo público es rector de la política nacional a favor de las personas adultas mayores, teniendo por objeto general coordinar, promover, apoyar, fomentar, vigilar y evaluar las acciones públicas, estrategias y programas que se deriven de ella, de conformidad con los principios, objetivos y disposiciones contenidas en la presente Ley.

El Instituto procurará el desarrollo humano integral de las personas adultas mayores, entendiéndose por éste, el proceso tendiente a brindar a este sector de la población, empleo u ocupación, retribuciones justas, asistencia y las oportunidades necesarias para alcanzar niveles de bienestar y alta calidad de vida, orientado a reducir las desigualdades extremas y las inequidades de género, que aseguren sus necesidades básicas y desarrollen su capacidad e iniciativas en un entorno social incluyente.

Teniendo su correlativo en el estado de Chiapas, la Ley para la protección de los derechos de las personas adultas mayores del estado de Chiapas, que constituye al Instituto de desarrollo humano del estado de Chiapas.

Dentro del marco jurídico estatal también tenemos:

Código de atención a la familia y grupos vulnerables para el estado libre y soberano de Chiapas

Reglamento Interior del Instituto de Educación para Adultos

Ley del instituto de seguridad y servicios sociales de los trabajadores del estado

Finalmente, como lo hemos apuntado, el conjunto de normas establecen las facultades y obligaciones que las distintas instituciones del Estado tienen para cumplir los DESC que se refieren a los Adultos Mayores, y que en última instancia tendrían que estar acordes con las políticas públicas derivadas de los Planes sectoriales de cada Secretaria e Instituciones, siguiendo las grandes directrices dictadas por el Plan Nacional de Desarrollo, que como vimos, no hace ninguna referencia a la materia.

Políticas Públicas y Vejez

Dentro del marco jurídico mexicano por lo que toca a la materia de Adultos Mayores, tienen especial relevancia la Ley Federal del trabajo, la Ley del instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado y la Ley de Seguridad Social, porque establecen derechos en caso de invalidez o bien, el derecho al retiro y pensión, para los trabajadores y trabajadoras al llegar a cierta edad. Esto quiere decir que los Adultos Mayores que no cotizan (o están registrados por sus patrones) al ISSSTE o al IMSS, no tienen estos derechos. Lo cual considerando el desempleo y que muchas personas aun estando en edad económicamente activas, no cuentan con empleo, nos hace presumir, que muchos Adultos Mayores quedan fuera del círculo de los DESC, que a nivel nacional le tocaría al Estado mexicano cumplir.

En ese mismo orden de ideas y por lo que toca a la seguridad social Reyes Gómez (2011) señala:

México es uno de los países de América Latina que menos recursos destina para la protección social de los adultos mayores. De los 22.6 millones de hogares, uno de cada 12 cuenta con un adulto mayor que no goza de servicios de seguridad social en alguna institución del Estado. En las entidades de mayor pobreza y marginación los porcentajes se elevan, llegando a representar 13 por ciento de los hogares en Puebla y en Guerrero, y 15 por ciento en Oaxaca. (Reyes Gómez 2011:138)

Lo anterior, para el caso de los Adultos Mayores Indígenas en el Estado de Chiapas, es más dramático, porque muy poca población indígena de Adultos Mayores son derechohabientes de los servicios de salud, de acuerdo con Villasana (2011)

Menos del 17% de los hogares indígenas tiene derecho a servicio médico, destacando los tojolabales con el mayor porcentaje de adultos mayores derechohabientes (16.27%) y los tzotziles con el menor porcentaje (8.13%) [Villasana 2011:67]

Lo anterior, solo es en cuanto a la asistencia social en materia de salud y servicio médico, sin considerar otras áreas como, la alimentación, vivienda, ambiente y, sin considerar que el servicio médico que sí tiene el resto de esta población, realmente sea de calidad y que el acceso al mismo sea adecuado y en tiempo.

En otras palabras, si bien existe un avance considerable en cuanto al reconocimiento de derechos de las personas adultas mayores, la política pública tanto federal como en el estado de Chiapas, ha sido insuficiente. Tal vez esto se deba a que existe una incoherencia cuando a nivel internacional México ha signado todos los instrumentos internacionales en la materia, pero al momento de aterrizarlos a nivel nacional, no existen las grandes directrices que debieran conducir la acción e inacción de las instancias gubernamentales, así como los niveles y ámbitos de coordinación institucional. Es decir, el Plan Nacional de Desarrollo no hace referencia a la temática en su interrelación con otras políticas y sectores como salud, seguridad pública, género, educación, trabajo, juventud, indígenas, infancia, etcétera.

Conclusiones

Como lo planteamos al principio de este trabajo, la materia de los derechos humanos de los Adultos Mayores, implica la puesta en marcha de directrices y agendas de Estado basados en los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos, donde las variables sociales, económicas, culturales y de género se consideren entrecruzadas e interrelacionadas en una complejidad dinámica y diversa.

Del Sistema Internacional de Derechos Humanos el principio central para su aplicación y cumplimiento, es justamente el de no discriminación y convivencia en la diversidad con respeto a las diferencias. Justamente, el género y la edad son dos de las categorías que han sido utilizadas para argumentar de manera injustificada la discriminación, por ello, los instrumentos internacionales y nacionales que hacen referencia a la no discriminación, la sancionan y la prohíben de manera categórica en todas sus formas.

Se trata entonces de visibilizar las diferencias para no incurrir en acciones que ahonden o provoquen desigualdades por razones económicas, sociales y culturales. De esta manera, y como se ha expuesto, en términos formales y normativos, es significativo el avance sobre el reconocimiento de los derechos de los Adultos Mayores, sin embargo, hace falta considerar las variables étnicas y culturales, tal como lo sugiere Villasana (2011) cuando se refiere a los perfiles sociodemográficos que proporciona el INEGI en cuanto a las condiciones de vida de los Adultos Mayores:

Todos estos indicadores nos muestran un perfil sociodemográfico homogeneizado que no reconoce la diversidad étnica de la población mexicana, cuyos grupos sociales viven el envejecimiento de manera distinta y tienen, en cada grupo etnolingüístico, crecimientos disímiles en este grupo etario (Villasana 2011: 65)

Lo anterior, también implica abundar en los impactos de las políticas sociales asistencialistas en la condición de los Adultos Mayores, y en sus entornos familiares y sociales, por ejemplo, si los vuelve dependientes ya no de sus familias si no de las políticas institucionales, sobre todo gubernamentales; y si hay condiciones reales para el ejercicio por ellos mismos, no solo de sus derechos sino de sus obligaciones.

De esta manera, una reflexión inicial nos conduce a suponer que el impacto de una política pública, puede traer consigo efectos en los individuos y sus entornos, más cuando las políticas públicas se diseñan y ejecutan, sin considerar las variables étnicas y culturales, o bien, considerando las diferencias de género, étnicas y etarias como un lastre para el progreso y el desarrollo. Ejemplo de esto lo ha sido la política indigenista, que por más de sesenta años promovió que los indígenas dejaran de serlo para volverse mexicanos. En este sentido afirmamos que uno de sus efectos ha sido, por ejemplo, que muchos de los jóvenes indígenas o con padres indígenas, ya no se reconozcan como tales, o bien, ya no hablen su idioma materno u originario, fomentando el rechazo de ser “indígena”. De alguna manera, esto lo observamos en jóvenes estudiantes en la Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas, cuando en materias como Historia y Tradición Oral, se sorprenden que la recopilación de la Historia y Tradición transmitida de manera oral por sus padres y abuelos, sobre determinadas prácticas culturales y eventos históricos de sus pueblos, son valiosos para entender la historiografía y la historia oficial sobre procesos de mayor envergadura: regionales, estatales y globales.

Es evidente que el indigenismo implicó una serie de acciones gubernamentales y no gubernamentales, que impactaron la vida de indígenas y no indígenas en muchos ámbitos, entre otros el reparto agrario y el apoyo al campo. De esta manera, al igual que en el ejemplo que mencionábamos de que muchos de los jóvenes indígenas o con padres indígenas, ya no se reconozcan como tales, o bien, ya no hablen su idioma materno u originario, fomentando el rechazo de ser “indígena”, rechazando por consiguiente a los depositarios de esta representación —sus padres y abuelos—, en materia agraria nos encontramos con comunidades o ejidos (indígenas y no indígenas), donde los hijos (más los hombres que las mujeres), literalmente despojan a sus padres o madres ancianos, de sus tierras y de lo que en ellas se encuentre. Obviamente la tarea implicará discernir hasta donde la discriminación por cuestiones étnico-culturales y etarias están presentes o influyen en esa dinámica.

Sin lugar a dudas, los efectos de las políticas públicas como el indigenismo en las condiciones de vida de ciertos sectores como los Adultos Mayores, es una línea de investigación que puede proporcionar datos interesantes para reorientar y redefinir la acción no solo estatal, sino de la ciudadanía y de la iniciativa privada hacia la construcción de sociedades más incluyentes.

Finalmente, no queda más que señalar que en el contexto actual de reconocimiento y sobre todo de cumplimiento de los derechos humanos de los indígenas y sus pueblos (Cfr. Cruz en dictamen), no se vislumbra un futuro positivo ni promisorio para los Adultos Mayores y sobre todo de las Personas Mayores indígenas.

Nos encontramos con una suerte de combinación fatídica: ignorancia, racismo, discriminación e intolerancia, aunado a la falta de personal medianamente calificado para la atención de personas con idiomas maternos distintos al español, con percepciones del mundo y cosmovisiones, diferentes a las que tiene el resto de la sociedad nacional. Todo ello presente en un Estado como el de Chiapas, cuya atención médica en hospitales y clínicas públicas, deja mucho que desear para el público en general (indígena y no indígena), deficiente por falta de adiestramiento, actualización, infraestructura y recursos —como lo han denunciado los propios trabajadores del sector— (Rodríguez y Gómez 2009 y Mandujano 2013).

Por lo cual, el aspecto étnico-cultural como los impactos de las distintas políticas públicas dirigidas al sector, en los términos señalados, se plantean como líneas de investigación necesarias dentro de los estudios sobre

Adultos Mayores, no sólo en el acceso a la Salud sino por lo que toca al conjunto de los Derechos Humanos, del resto de los DESC y de los Derechos Civiles y Políticos.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo (2005) *México profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo.
- Cruz Rueda, Elisa (2012). “Derechos humanos y derecho: el marco jurídico del desarrollo”, en: Héctor Fletes, Elisa Cruz Rueda, Paola Ortelli, Perla Vargas (Coords.), *Debates contemporáneos del desarrollo y miradas desde el sureste mexicano*, Editorial Chiapaneros. San Cristóbal de las Casas.
- _____ (en dictamen). *Derecho y reformas indígenas: ¿Crisis o reafirmación del sistema jurídico mexicano?* Colegio de Michoacán. Zamora
- Hernández, Natalio ed. (1998). *In tlahtoli, inohtli, la palabra, el camino: memoria y destino de los pueblos indígenas*. Plaza y Valdés. México.
- Huenchuan, Sandra y Luis Rodríguez-Piñero (2010) *Envejecimiento y derechos humanos: situación y perspectivas de protección*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe/ ONU. Santiago.
- Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores INAPAM (2006) *Modelos de Atención Gerontológica*, en: http://www.inapam.gob.mx/work/models/INAPAM/Resource/Documentos_Inicio/Libro_Modelos_de_Atencion_Gerontologica_web.pdf (consulta del 10 de febrero de 2014). México.
- Mandujano, Isaín (2013). “Médicos de Chiapas amenazan con paro laboral por falta de insumos”, *Revista Proceso* 5 de abril de 2013, en: <http://www.proceso.com.mx/?p=338203> (consulta del 18 de febrero de 2014)
- Organización de Naciones Unidas (2013). *Organización y Estructura*. Organigrama, en: http://www.un.org/es/aboutun/structure/org_chart.shtml (consulta del 17 de febrero de 2014).
- Organización de Naciones Unidas (2000). *Declaración del Milenio*, en: <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552s.htm> (consulta del 16 de febrero de 2014).
- Organización de Naciones Unidas (2002). *Declaración Política y Plan de Acción Internacional de Madrid sobre el Envejecimiento*, en: <http://social.un.org/ageing-working-group/documents/mipaa-sp.pdf> (consulta del 16 de febrero de 2014).
- Reyes Gómez, Laureano y Susana Villasana Benítez (2011). *Gerontología Social. Estudios de Argentina, España y México*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas.
- Rodríguez, Ruth y Thelma Gómez Durán (2009). “Sistema de Salud en México por los suelos”, *Sección Metrópoli, El Universal*, 14 de mayo de 2009 en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/597916.html> (consulta del 18 de febrero de 2014)
- Ruelas González, María Guadalupe, Blanca Estela Pelcastre Villafuerte y Tonatiuh González Vázquez (2011). *Percepción de médicos de consulta externa respecto al maltrato en el adulto mayor*, pp. 175-195, en: *Gerontología Social. Estudios de Argentina, España y México*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas.
- Villasana Benítez, Susana (2011). “Diversidad en población indígena envejecida de Chiapas”, pp. 61-77, en: Laureano Reyes Gómez y Susana Villasana Benítez *Gerontología Social. Estudios de Argentina, España y México*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas.

Viejos "enteros", con salud de roble

Laureano Reyes Gómez

Instituto de Estudios Indígenas

Universidad Autónoma de Chiapas

Introducción

El periodo de vejez -60 y más años de edad- está asociado a padecimientos de una colección de enfermedades crónico-degenerativas (cuadros depresivos agudos, infartos, cánceres malignos, demencias, incontinencias, obesidad, osteoporosis, cuadros reumáticos agudos, sordera, paraplejía, diabetes, hipertensión, etcétera) que, por efectos etarios, se cree "natural" sufrir padecimientos mórbidos en la edad avanzada. Se trata, desde luego, de una asociación que conjuga edad, y la declinación de funciones orgánicas; sin embargo, los padecimientos crónicos pueden manifestarse desde edades tempranas y, en casos excepcionales, nunca o en forma tardía. Así, hay individuos que no obstante la edad, llegan a conquistar la vejez extrema gozando de una salud, tanto física como mental, de roble.

Además de los padecimientos crónicos en la salud, el anciano está expuesto a otros factores de riesgo que lo marginan socialmente. Al respecto Giraldo y Torres (2010: 316) dicen: "se reconoce que las personas adultas mayores experimentan vulnerabilidad al estar más expuestas que otros grupos de edad a enfermedades (declive fisiológico), a la pobreza (reducción de ingresos), jubilación o discriminación laboral) y a la marginación social (disminución del flujo de relaciones sociales), que lo exponen ante la sociedad como grupo de riesgo y marginación social, exclusión e incluso discriminación.

La vejez llena de privaciones y deterioro en la salud podría inducir que el viejo se sienta una carga para la familia, muy en especial si está desprotegido de los sistemas de salud, o en su defecto si la atención resulta muy cara, prácticamente incosteable para la familia. Si el viejo, además, no cuenta con una sólida red de apoyo afectivo, podría sufrir maltrato de muy diversa naturaleza.

En medicina, la ausencia de achaques en la vejez es conocida como *agerasia*, y descrita como "aspecto juvenil de la vejez" o "vejez libre de achaques" (Diccionario Médico). Son personas muy sanas, activas, lúcidas y longevas; conocidas también como viejos-jóvenes. De ahí nuestro interés de estudiar el lado opuesto de la cara de la vejez llena de padecimientos crónico-degenerativos. Nos interesa, entonces, estudiar la *agerasia*, donde el anciano es capaz de pensar adecuadamente, con capacidad de recordar,

razonar y tomar decisiones y actuar en consecuencia en su papel de adulto mayor en la comunidad indígena, con una participación activa en la vida social.

La vejez con salud de roble es percibida como una bendición, pues este tipo de ancianos vive una vejez además de activa, saludable y participativa en diversas esferas de la vida social, ejerciendo muchas veces influencia en la vida cultural del grupo. Evidentemente la vejez saludable y activa influye para que los individuos gocen de una longevidad que supera en mucho el promedio nacional de esperanza de vida en México (cerca de 77 años). Es factible encontrar viejos-jóvenes con edades superiores a los 85 años y, rara vez, centenarios lúcidos.

El primer componente de la llamada vejez "exitosa", según Rowe y Kahn (1977), la integra: baja probabilidad de padecer enfermedad o invalidez. No solamente se refiere a la ausencia o presencia de enfermedad en sí, sino también a la ausencia o presencia o severidad de factores de riesgo asociados a la enfermedad, como lo son: hipertensión arterial, colesterol, glucosa en sangre, tabaquismo, alcoholismo, obesidad, vida sedentaria, entre otros muchos factores de riesgo.

El segundo componente, un alto funcionamiento físico y cognitivo, hace referencia a lo que una persona puede hacer. El mantenimiento de un estado de salud física y mental es un elemento clave para medir la autonomía, la calidad de vida y la capacidad funcional de los adultos mayores, tanto en el hogar como en la comunidad.

El tercer y último componente, se refiere al compromiso activo con la vida, misma que puede tomar diversas formas, entre ellas:

- El soporte afectivo de la familia y los amigos, que son fuente de contacto, intercambio, apoyo y asistencia directa.
- El aprovechamiento del tiempo en actividades productivas y de servicio a los demás.
- Involucramiento en las diversas esferas de la comunidad: social, económica y cívica.

"En relación con este componente del modelo de envejecimiento exitoso de Rowe y Kahn está la teoría de la actividad, la cual parte de la hipótesis de que la realización de un elevado número de roles sociales o interpersonales se correlaciona de forma significativa con un elevado nivel de adaptación y satisfacción vital percibido por la persona mayor. Esta teoría señala que un estilo de vida activo y con suficientes roles sociales, mantiene a las personas mayores social y psicológicamente adaptadas".⁴⁶⁵ Las actividades se analizan en tres ámbitos de la vida cotidiana:

Actividades sociales informales: Cuidan a los nietos, visitan a los enfermos, platican con los amigos, asisten a fiestas.

- **Actividades sociales formales:** Asisten a cultos religiosos, hacen trabajos colectivos gratuitos y solidarios (tequio, vuelta-mano), elaboran discursos cívicos, sociales y religiosos, son maestros "costumbristas". Asisten a reuniones de asamblea comunitaria.
- **Actividades solitarias:** Ven televisión, escuchan radio, leen la Biblia.

⁴⁶⁵ Francke, et al.

Por "viejos con salud de roble" entenderemos, entonces: a personas de 60 y más años de edad que:

- a) Gozan de salud física envidiable. Este ámbito es observado por la capacidad de trabajo sea en el campo o en el hogar. Muchos de ellos aún son proveedores de hijos en edad adulta y de nietos.
- b) En el campo cognitivo tienen la capacidad de recordar, pensar, razonar y tomar decisiones. Especialmente deben tener una lucidez extraordinaria, y
- c) Participan en la vida social como adultos mayores, evaluada a través de su papel que el estatus social que la edad le brinda.

Las políticas de salud, específicamente en geriatría, están promoviendo la vejez saludable y activa, toda vez que la población ya entró en un franco proceso de envejecimiento. Es decir, "de acuerdo con el observatorio Global Age Watch de Help Age International, de un total de 195 países, México ocupa el lugar 47, con una esperanza de vida al nacer de 76.4 años. La esperanza de vida a los 60 años es de 22 años más, tan sólo cuatro menos que una persona nacida en Japón". Sin embargo, no todo es noticia buena al considerar el mismo informe que "la esperanza de vida sana al nacer es de apenas 65 años, es decir, 10 años menos que en la nación nipona" (Gutiérrez y Caro, 2014).

La preocupación, entonces, es instrumentar una política de salud que permita a los adultos mayores gozar una vejez en estado funcional, pues según "la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (Enasud) 2012, la mayoría de las personas adultas mayores goza de una salud y es independiente (55%); un menor porcentaje padece alguna enfermedad crónica no transmisible -diabetes, hipertensión arterial, alguna cardiopatía o enfermedad cerebrovascular-, pero sin ser dependiente (20%); otro porcentaje tiene multimorbilidad, padece algún síndrome geriátrico -como malnutrición, sarcopenia o haber sufrido alguna caída-, lo que produce dependencia en algún grado. Solamente 5% de la población es totalmente dependiente (Gutiérrez y Caro, *op cit.*).

El interés que persigue este trabajo es, justamente, buscar "contraejemplos" del estereotipo de una ancianidad débil, enferma, dependiente, triste y caduca, y analizar cómo estos ancianos, tanto hombres como mujeres, se insertan en la vida social comunitaria. Estos viejos-jóvenes son dignos de admiración, pues llegan a la vejez "enteritos",⁴⁶⁶ a diferencia de sus coetáneos que pudieran vivir la vejez llena de sufrimientos y privaciones, especialmente si consideramos que viven en una sociedad empobrecida, marginada, sin servicios médicos y sociales de apoyo en la edad adulta mayor. A pesar de todas las limitaciones sociales hay ancianos muy longevos.

Los resultados de esta investigación nos brindarán elementos que nos permitan conocer cómo los pueblos indígenas perciben a los ancianos, especialmente para "mantener, prolongar, y recuperar la funcionalidad física, emocional y social de las personas mayores" (Camacho, *et al*, 2010: 397).

Para trabajar con ancianos que llegan "enteritos" a edades muy avanzadas (superior a los 80 años), deben reunir tres características:

⁴⁶⁶ Se refiere a una percepción personal del sujeto respecto a un tercero cuando, a su juicio, considera que el individuo está sano tanto física como mentalmente.

a) declaren (autopercepción) estar sanas físicamente (sin discapacidad), que tengan capacidad de trabajar sea en actividades agropecuarias o en el hogar, b) En el campo cognitivo tendrán la habilidad de recordar, pensar, razonar y tomar decisiones. La lucidez mental deberá ser extraordinaria, y

c) Deberán participar en la vida social como adultos mayores en la comunidad. La combinación de estas tres habilidades nos permitirá detectar si una persona cuenta o no con salud de roble.

En lengua zoque existe un concepto que define a las personas que han llegado a la vejez "enteritas", y es "Pitse'a". Este término hace referencia a la edad avanzada sana y activa, productiva, lúcida. Su traducción literal es "claro-oscuro". Se trata de una analogía expresada en lengua nativa, donde compara la claridad (salud, fuerza, lucidez, integridad) con la oscuridad (horarios del sol, donde la mañana es la infancia, el medio día la juventud, la tarde la madurez y la noche la vejez). Lo claro-oscuro representa, entonces, un tránsito donde no obstante la edad avanzada hay lucidez, salud y fuerza. Estas personas en edad *pitse'a* se caracterizan porque:

- Trabajan hasta el límite de sus capacidades y habilidades.
- El hombre se retira del trabajo productivo a edades muy avanzadas.
- La mujer difícilmente se retira del trabajo doméstico.
- Cumplen funciones sociales muy importantes.
- Generalmente gozan de alto estatus social y son respetados.
- Hay ancianos indígenas muy longevos que superan, en mucho, el promedio nacional de esperanza de vida.

Así, tanto hombres como mujeres que llegan a conquistar la edad *pitse'a*, se caracterizan porque desarrollan aún más sus habilidades en diversos artes y oficios, como veremos más adelante:

- **Músicos, danzantes y artesanos**

Crean arte, entretenimiento o protagonizan rituales protocolarios de muy diversa naturaleza. Gozan de alto prestigio y estatus social; son queridos y respetados

- **Los médicos tradicionales**

Este tipo de especialistas, dada la naturaleza terapéutica en que desarrollan sus actividades, son muy respetados y gozan de alto prestigio social, y se dividen en varias "especialidades". Así, los hueseros son los encargados de atender problemas del sistema óseo. Las parteras (*oko nana*) en su acepción reverencial, atienden el embarazo, parto y puerperio. Hay especialistas que se dedican a "levantar espanto" cuando el cuerpo ha perdido el equilibrio térmico a causa de un susto mayúsculo. Los hueseros, por su parte, se dedican a la atención del sistema óseo; los sobadores, del sistema muscular, y los "culebreros", a la atención de picaduras y mordeduras de animales ponzoñosos.

- **Los de actividades mágicas**

En este rubro existen magos, hechiceros, adivinos, intérprete de sueños, lectores de oráculo, protectores de envidias. Es un área de especialidades de prácticas ocultas o al menos no abiertas. Los

especialistas en hechicería más que respetados son temidos, por la amenaza de ser víctimas de su conjuro. Los magos tienen por oficio actos de encanto que buscan beneficios para el solicitante de los servicios.

- Los que manejan especialidades discursivas

Oradores para actos cívicos y sociales (bodas, políticos, aniversario, fúnebres, etcétera), casamenteros, albaceas, consejeros, cuentistas, mediadores de conflictos. Son una especie de líderes de opinión, cabildeo e intermediarios de litigios de carácter civil. Usan el concurso de la exquisitez del lenguaje hablado “para ablandar corazones” y lograr concilios.

- Los que tienen una posición económica desahogada

Aquellas personas que gozan mayor solvencia económica generalmente ocupan un lugar importante en la estructura social comunitaria, estatus que mantienen en tanto den muestras del prestigio económico y bonhomía, especialmente si han desempeñado cargos civiles o religiosos con transparencia.

- Especialidades religiosas

Estos especialistas pueden ser identificados según su especialidad, por ejemplo, rezadores de ritos cristianos, rezadores de cerros propiciatorios de lluvias, rezadores para construcciones nuevas, los que encausan las “almas” al Inframundo. Su actividad es sumamente respetada.

- Viejos "comunes", sin especialidad alguna

Este tipo de viejos "comunes", que no evidencian especialidad alguna, son ancianos que se caracterizan por gozar una salud de roble, pero sin mayor influencia en la comunidad.

Evidentemente que en los pueblos indígenas los ancianos no cuentan con vigilancia geriátrica y/o gerontológica para un régimen de cuidado en la vejez. Los servicios de salud son, en el mejor de los casos, de primer nivel de atención. Es la carga genética lo que los hace tener salud de roble. Sin embargo, es preciso trabajar en métodos profilácticos que nos induzcan a tener cada vez mayor número de viejos sanos y activos, y brindar los servicios hospitalarios a toda la población envejecida.

Un parámetro usado para delimitar en buena medida la vejez sana y activa es justamente la declaración de las demencias, especialmente la pérdida de memoria de corto y largo plazos. Es la demencia la marca, en definitiva, el ingreso a la vejez completa disfuncional, dependiente. Si el anciano no cuenta con sólidas redes afectivas y solidarias, puede sufrir maltrato de muy diversa naturaleza. El deterioro cognitivo (pérdida de memoria a corto y largo plazos) es uno de los males más temidos; los ancianos pueden sufrir burla. Cuando el viejo sufre abandono por parte de la familia, es la comunidad la que se encarga del cuidado.

La situación de salud de los adultos mayores es preocupante, toda vez que cada vez más personas entre los 30 y 45 años de edad padecen infartos, enfermedades crónico degenerativas y obesidad, cuyas secuelas predisponen un panorama difícil para su vejez, ya que entre las principales causas de muerte de los adultos mayores están los padecimientos cardiovasculares y la diabetes.

- Las personas que se encuentran en la etapa de la medioscencia⁴⁶⁷ (50-60 años) tomen en serio el control de su salud y adquieran conciencia de que las enfermedades y deterioros físicos y cognitivos, son fruto del estilo

⁴⁶⁷ Medioscencia es semejante a adolescencia y se define como un grupo que no está preparado para la siguiente etapa.

de vida que han llevado y actualmente viven. Problemas de tabaquismo, bebidas alcohólicas, vida sedentaria, falta de actividad cognitiva, etc.

Bibliografía

- Camacho, R., Gámez, C., Flores, A., y Guerrero, G. (2010), Programa de envejecimiento activo. *Envejecimiento humano. Una visión transdisciplinaria*, Gobierno federal, Instituto de Geriátría, pp. 393-402.
- Diccionario médico. Disponible en línea: <http://www.diccionario-medico.com.ar/agerasia-p-36.html>
- Francke, Lourdes; González, Beatriz; Lozano, Leobardo. Envejecimiento exitoso, una tarea de responsabilidad individual.
- Disponible en línea: <http://psicogerontologia.maimonides.edu/wp-content/uploads/2011/12/PAPER-INV-AMA-Y-TRASCIENDE-...pdf>
- Giraldo Rodríguez, Liliana y Torres Castro, Sara (2010), "Envejecimiento, vulnerabilidad y maltrato", *Envejecimiento humano, Una visión transdisciplinaria*, Gobierno Federal, Instituto de Geriátría, Red temática Envejecimiento, Salud y Desarrollo Social, pp. 315-324.
- Gutiérrez, Luis Miguel y Caro, Elizabeth 2014. "México en el umbral del envejecimiento", *Revista Este País*. Disponible en línea: <http://estepais.com/site/?p=48137>.
- Rowe, J y Kahn, R. (1997), Successful aging. *The Gerontologist*, 37(4), pp. 433-440.

Más allá del beneficio, lo que por derecho corresponde: pensión universal

Gabriela Fuentes Reyes

Facultad de Derecho. Universidad Autónoma del Estado de México

gafure@hotmail.com

Introducción

México es un país de profundos contrastes. En la actualidad, prácticamente todos los países desarrollados y en desarrollo cuentan con ciertos sistemas de cobertura universal de pensiones. El derecho a la pensión universal ciudadana significa que todos los ciudadanos de determinada edad reciben una pensión hayan o no trabajado en el sector formal de la economía, o bien realizado aportaciones a un fondo de pensiones.

En este trabajo se pretende reconocer la importancia de las aportaciones que a lo largo de su vida han realizado mujeres y hombres en beneficio de nuestro país, y que una de las mejores formas para reconocer este trabajo, es el proporcionarles una pensión universal, no como ayuda ni paliativo, sino como un derecho exigible. Razón por la cual, se intenta dar a conocer las características de la universalidad, y la interpretación de los beneficios universales versus los derechos sociales.

Pobreza y Envejecimiento

Nuestro país se encuentra en un proceso de transición demográfica donde la presencia de personas mayores de 60 años es cada vez mayor. De acuerdo con el Consejo Nacional de Población (CONAPO), este grupo es el que crece de manera más rápida desde hace 20 años y, en proyección, duplicará su tamaño en menos de dos décadas. El envejecimiento demográfico provocará en el largo plazo un desequilibrio entre la población trabajadora y la de las edades avanzadas, lo que impondrá fuertes presiones a los sistemas de jubilación y a los servicios de salud.

Mientras la población nacional crece a una tasa anual de 1.02 por ciento, las personas con 60 años o más se incrementan en 3.6 por ciento. En 2005, residían en territorio nacional 8,188,898 adultos mayores, que representan 7.7 por ciento de la población total. Esta proporción llegará a 15.8 por ciento en 2025 y a 28.0 por ciento en 2050.

De la población adulta mayor, 29.1 por ciento participa en la PEA ocupada. Sólo 19.5 por ciento desempeña actividades en el sector formal de la economía, 51.1 por ciento trabaja por su cuenta y 51.3 por ciento recibe por su trabajo menos de un salario mínimo.

De los adultos mayores, sólo 20.1 por ciento reciben una pensión. En el caso de los adultos mayores en situación de pobreza en las ciudades, esta proporción es de 7 por ciento, y de 1 por ciento en el medio rural.

De acuerdo con la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), entre las personas de 70 años o más, 23 por ciento cuenta con una pensión; en el medio urbano, esta proporción es de 31 por ciento y en el rural, de 11 por ciento; entre los adultos mayores de 70 años que viven en situación de pobreza, esta proporción es de 5 por ciento.

El Banco Mundial señala que 37.6 por ciento de los adultos mayores están en situación de pobreza.

De acuerdo con la información de la Encuesta Nacional de Ingreso-Gasto de los Hogares -ENIGH- 2002, el 52% de los hogares que tienen al menos un miembro mayor a 65 años se encuentra en condición de pobreza. Es decir, existen 2.79 millones de personas mayores de 65 años que viven en hogares bajo algunas de las líneas oficiales de pobreza, y 2.55 millones son considerados no pobres.⁴⁶⁸

Casi una cuarta parte de los adultos mayores de 65 años, 1.28 millones, vive en condiciones de pobreza alimentaria, la más severa. Todos ellos no cuentan con el ingreso necesario para satisfacer sus necesidades alimentarias y probablemente no lograrán salir de tal condición hasta el final de sus vidas.

Una razón que explica tal nivel de pobreza en los adultos mayores, es la escasa cobertura de seguridad social, pues la mayoría de ellos no cuenta con algún tipo de pensión. El 60.5 por ciento de los adultos mayores más envejecidos carece de algún tipo de prestación de seguridad social, con lo que la atención a sus problemas de salud (a los que son especialmente propensos a estas edades) deberán ser enfrentados por ellos mismos o sus familiares, a través del uso de servicios médicos en instituciones que brindan servicios de salud a la población abierta o aquéllas de carácter privado. (INEGI, 2005: 37)

Al respecto, el Plan de Acción Internacional sobre el Envejecimiento (2002) establece varios temas ligados a las metas, objetivos y compromisos establecidos y acordados en las principales conferencias y reuniones en la cumbre de las Naciones Unidas (...) se recomendó a los gobiernos establecer un marco desde el cual cumplan su responsabilidad con las generaciones presentes y futuras, aseguren la equidad en las generaciones, garanticen la sustentabilidad de los sistemas de protección social, apliquen estrategias múltiples de reforma para dotar a los sistemas de pensiones de una base financiera sólida, entre otras medidas como los siguientes:

I) La plena realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas de edad.

II) El envejecimiento en condiciones de seguridad, lo que entraña reafirmar el objetivo de la eliminación de la pobreza en la vejez sobre la base de los Principios de las Naciones Unidas a favor de las personas de edad.

⁴⁶⁸ El Comité Técnico para la Medición de la Pobreza convocado por la SEDESOL determinó de 3 líneas oficiales de pobreza, con las siguientes características:

- Pobreza de Patrimonio: hogares cuyo ingreso por persona es menor al necesario para cubrir el patrón de consumo básico de alimentación, vestido, calzado, vivienda, salud, transporte público y educación. Ingreso por persona urbano menor a \$1,366.85 y rural menor a \$946.93 mensuales de agosto de 2002.

- Pobreza de Capacidades: hogares cuyo ingreso por persona es menor al necesario para cubrir el patrón de consumo básico de alimentación, salud y educación. Ingreso por persona urbano menor a \$792.29 y rural menor a \$587.56 mensuales.

- Pobreza Alimentaria: hogares cuyo ingreso por persona es menor al necesario para cubrir las necesidades de alimentación, correspondientes a los requerimientos establecidos en la canasta alimentaria INEGI-CEPAL. Ingreso por persona urbano menor a \$672.25 y rural menor a \$492.77 mensuales.

III) La garantía de los derechos económicos, sociales y culturales de las personas de edad...

Además de los temas enunciados, se establece que la promoción y protección de todos los derechos humanos y libertades fundamentales, incluido el derecho al desarrollo, es esencial para la creación de una sociedad incluyente para todas las edades. La promoción y protección de todos los derechos humanos y libertades fundamentales es importante para lograr una sociedad para todas las edades.

La concepción socio-jurídica del beneficio

A la luz de la teoría iusnaturalista del Derecho, los individuos por el simple hecho de nacer contraen un cúmulo de derechos y obligaciones⁴⁶⁹; sin embargo, éstos no le son otorgados *per se*, sino que pueden y deben ser reclamados.

A partir de la Revolución Francesa de 1789, dichos derechos se reconocen en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, que posteriormente serán incorporados y reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Dicha declaración señala en el artículo 22 que “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”

A partir de esta visión histórica de protección, resulta una referencia obligada hacer mención del hoy erosionado Estado de Bienestar, concebido en un principio como “... Un estado en el que el poder organizado es usado deliberadamente (a través de la política y la administración) en un esfuerzo para modificar el juego de las fuerzas del mercado en al menos tres direcciones –primero, garantizando a los individuos y a las familias un ingreso mínimo independientemente del valor de su trabajo en el mercado o de su propiedad; segundo, limitando el grado de inseguridad haciendo posible que individuos y familias, vejez y desempleo) que, de no ser así, conducirían a crisis individuales y familiares; y tercero, asegurando que a todos los ciudadanos sin distinción de status o clase se les ofrezca los mejores estándares disponibles en relación a cierta variedad acordada de servicios sociales.”⁴⁷⁰

Ante este escenario de vulnerabilidad jurídica, cabe reflexionar sobre cómo conciben los individuos sus derechos. Si atendemos a las condiciones mínimas de bienestar de una sociedad como los pueden ser: contar con una vivienda digna, acceso y atención a los sistemas de salud, una adecuada alimentación y el derecho a la educación.

Pero, ¿Cómo es que el Estado garantiza a los individuos y a las familias un ingreso mínimo? Es razonable debatir hasta qué punto puede un gobierno volcarse sobre los problemas de la sociedad. ¿Qué pretende un gobierno al hacer política social?

Estas percepciones son fundamentales, ya que determinan el sentido de pertenencia que tienen los individuos y los grupos a la sociedad como un todo. Inciden en la exclusión las brechas sociales y sus diversas

⁴⁶⁹ En las declaraciones de derechos del siglo XVIII se refleja esta concepción, y el artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos afirma que “ Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

⁴⁷⁰ Pérez Nieto, Enrique G. *El Estado del Bienestar y las Políticas Públicas*, en Myriam Irma Cardozo Brum, *La evaluación de políticas y programas públicos. El caso de los programas de desarrollo social en México: Cámara de Diputados – Porrúa, México, 2006*, pp. 13-14

dimensiones, que abarcan la desigualdad de ingresos, la exclusión de oportunidades económicas, la pobreza, el monto y la desigualdad de recursos efectivamente destinados a la inversión social.

Además ¿cómo es que los individuos pueden reclamar estos derechos? La respuesta no es sencilla, si bien es cierto existen disposiciones que protegen las garantías individuales: de libertad, igualdad, propiedad y seguridad jurídica; también lo es que su reclamo o cumplimiento ha quedado sujeto a la esfera eminentemente jurídica, o en el peor de los casos, a una exigibilidad de papel, o a las iniciativas del gobierno en turno.

Razones para la universalización

Hasta el momento no se puede asegurar a ciencia cierta que las políticas de corte social estén ampliamente vinculadas con la política económica del país; ya que la historia demuestra que la generación y aplicación de programas sociales sexenales, es decir, con una visión a corto plazo, tan sólo mitiga, mas no erradica las condiciones de pobreza.

Al respecto, se señala que “La recaudación impositiva de México en relación al PIB es la más baja de la OCDE. Si excluimos los ingresos petroleros, es de las más bajas del mundo. Ningún gobierno de ninguna tendencia política puede gobernar así con éxito. Lo hemos repetido una y otra vez: mientras México siga recaudando sólo el 12% de su PIB en impuestos (sin petróleo), no podrá invertir lo necesario ni en materia social ni en infraestructura, que son las dos turbinas del crecimiento competitivo”.⁴⁷¹

“Universalizar un beneficio requiere de acciones complementarias, pues de otro modo se puede generar un problema de grandes dimensiones en aras de mejorar las condiciones de vida de la población adulta. Las alternativas aquí planteadas permitirían que la transición demográfica fuese una oportunidad en vez de una carga para la sociedad: Si reorganizamos la seguridad social, aprovechamos el esquema de administración privada, y logramos mayor conciencia sobre la necesidad de ahorro para el retiro, es posible construir un sistema de protección social moderno. De otro modo, si solo pensamos en otorgar pensiones, al margen de lo que ya existe, es muy probable que nuestras finanzas públicas no lo permitan. En ese caso, estaremos abonando el camino para que la transición demográfica convierta a México en un país de viejos pobres.”⁴⁷²

También cabe mencionar que la propia CEPAL recomienda la aplicación de pensiones universales para mitigar el problema de la pobreza “han demostrado ser un poderoso medio para disminuir estos flagelos, así como un instrumento de reinserción social para las personas excluidas (...) las pensiones universales son un instrumento clave para disminuir las desigualdades y dotar de mayor autonomía económica a los sectores más vulnerables de la población.”⁴⁷³

Asimismo, la combinación de intervención de acceso generalizado y de intervenciones focalizadas con criterios de selección específicos será determinante en logro de los objetivos de equidad. Lo anterior debe hacerse de manera que sea neutral a la inserción laboral de los individuos y de manera que no implique un “costo” por el abandono de la condición de pobreza (...) Es imperativo establecer un esquema de

⁴⁷¹ Ponencia dictada por Ángel Gurría, secretario general de la OCDE en el Foro *Políticas Públicas para el Desarrollo*, documento en línea: www.foropoliticaspUBLICAS.org.mx, 7 de febrero de 2007)

⁴⁷² Azuara, Oliver, *Análisis económico de la pensión universal en México del populismo a la realidad fiscal*, documento de trabajo, Centro de Investigación para el Desarrollo A. C., México, 2005, p. 45 disponible en: <http://www.cidac.org/vnm/libroscidac/Pension%20Universal%20%20Final.pdf>.

⁴⁷³ Ibid.

aseguramiento universal en materia de salud básica y una pensión mínima, financiados mediante impuestos generales. Por razones de eficiencia, se podría establecer un co-pago en el caso del beneficio de salud, a la vez que se establezcan mecanismos para incentivar esquemas contributivos de pensión adicionales a la pensión básica.⁴⁷⁴

“Algunas estrategias complementarias para transitar de la seguridad social polarizada y segmentada vigente hoy en día hacia un sistema integral de protección universal. Esto implicaría: 1) una reforma de los sistemas del sector público para homogenizarlos e integrarlos al sistema reformado de los trabajadores del sector privado, asegurando su viabilidad financiera y reduciendo significativamente el costo global de la seguridad social (y liberando recursos para el componente no contributivo); 2) una reducción significativa del costo para trabajadores y patrones del componente contributivo obligatorio de este sistema, reduciendo el nivel de beneficios (tasas de reposición y paquete de salud cubierto) y aumentando el financiamiento por medio de impuestos al consumo; 3) un componente contributivo voluntario de beneficios incrementales en función de las preferencias y posibilidades económicas de los trabajadores, y d) un componente no contributivo que garantice protección básica, con cobertura universal.”

Oliver Azuara (2005) propone un esquema similar al de la pensión universal, utilizando para su financiamiento los recursos acumulados de cuentas individuales en las que se deposite una *cuota social universal*, similar cuota social recibida por los trabajadores afiliados al IMSS. El financiamiento de dicha cuota provendría de los recursos obtenidos mediante el cobro generalizado del impuesto al valor agregado. Ahora bien, como condición inicial para esta iniciativa se requeriría la reorganización de los sistemas de pensiones vigentes, lo que en sí podría representar un ahorro neto para las finanzas públicas.

“Con el objeto de liberar parte recursos necesarios para el financiamiento de la pensión universal, se pueden tomar las siguientes medidas:

1. Consolidar los sistemas de pensiones actuales y los pasivos a cargo del gobierno federal.
2. Lograr plena portabilidad de derechos entre sistemas cuando un individuo cambie de empleo incluso del sector público al privado.
3. Establecer una base única de beneficiarios, con el objeto de identificar los derechos que han obtenido a lo largo de su vida laboral y evitar duplicidades.

(...) Lograr que cada persona, y no únicamente los afiliados al IMSS, tengan una cuenta individual, en donde se les deposite una “cuota social universal” similar a la que hoy en día otorga el gobierno federal a los trabajadores que cotizan al IMSS. Con ello, todo mexicano tendría derecho a una cuota social mensual destinada a su pensión, desde su nacimiento hasta el momento que cumpliera 70 años. La cuenta individual estaría a su nombre, sería irrenunciable e inalienable y no podría ser utilizada sino hasta el momento de retiro”.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ México y la agenda pendiente: ¿Porqué empezar por la desigualdad?, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2007, pp. 23-24.

⁴⁷⁵ Para ello resulta indispensable contar con una base de datos única, similar a la que desde hace ya casi 10 años se ha pensado con el Registro Nacional de Población –RENAPO–, mediante la utilización de la Clave Única de Registro de Población –CURP–.

El derecho ciudadano a una pensión universal: adultos mayores

La seguridad económica de los adultos mayores se está convirtiendo en un problema social de primer orden en México. De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) México es uno de los países de América Latina más rezagado en la cobertura de pensiones para mayores de 70 años “Mientras que en la región, en promedio, 4 de cada 10 ancianos tiene pensión, en México la cifra es de dos de cada 10”⁴⁷⁶.

John Scott, investigador del Centro de Investigaciones y Docencia Económicas y miembro del Comité Técnico para la Medición de la Pobreza en México de la Secretaría de Desarrollo social, demostró⁴⁷⁷ que es “factible y sostenible eliminar la pobreza en este sector de la población por medio de una pensión universal”.

“La pobreza en la tercera edad en México es un problema muy urgente, es una población vulnerable (...) México destina apenas una décima parte de lo que los países de América Latina dedican, en promedio, a programas de pensiones no contributivos dirigidos hacia la población pobre. Nuestro país destina 0.04 por ciento del producto interno bruto (PIB) a ello, cuando el promedio regional va de 0.4% a 1% del PIB. El problema es muy serio, en México las personas de la tercera edad han sido particularmente desprotegidas”.⁴⁷⁸

Una pensión universal, dice Scott, tiene “virtudes múltiples”: garantiza la cobertura prácticamente total de la población pobre y es la única estrategia que garantiza la eliminación de la pobreza extrema... una pensión universal no afectaría los incentivos laborales, de ahorro privado o de incorporarse a sistemas público-contributivos de seguridad social, al no condicionarse el ingreso de los beneficiarios. Finalmente, una pensión universal prácticamente eliminaría los altos costos administrativos, al no suponer procesos de identificación y seguimiento.

Hoy, de acuerdo con datos oficiales, sólo dos de cada 10 mexicanos mayores de 65 años tienen acceso a una pensión. Siete millones que viven en condiciones de extrema pobreza se encuentran excluidos de los beneficios de una pensión a la que, por simple sentido humanitario, les correspondería.

La sociedad mexicana no ha asumido esta nueva realidad que requiere de soluciones colectivas y públicas. En un país como el nuestro, que acusa severos y exasperantes rezagos sociales, siempre será necesaria la formulación y articulación de estrategias orientadas a combatirlos, pero ninguna política social irá más allá de un mero paliativo si se deja intocado el modelo económico que genera miseria, desigualdad y marginación.

En términos generales, el *apoyo social* se podría definir como el apoyo recibido o interacción entre las personas (familiares, amigos, vecinos y miembros de organizaciones sociales) con la finalidad de dar y recibir ayuda de diversa índole, básicamente apoyo espiritual, emocional, instrumental e informativo.

⁴⁷⁶ *Descuida México a viejitos*, Periódico Reforma, dirección electrónica: <http://www.reforma.com>, fecha de publicación: 6 de enero de 2008.

⁴⁷⁷ A través de una investigación intitulada *Seguridad Social y Desigualdad en México: de la polarización a la universalidad*, documento publicado en BIENESTAR Y POLÍTICA SOCIAL, vol 1, Núm. 1, pp. 59-82.

⁴⁷⁸ *Pensión Universal para la Tercera Edad*, La Jornada, dirección electrónica: <http://www.jornada.unam.mx>, fecha de publicación: 12 de febrero de 2007

La intervención del Estado: la iniciativa de Ley de Pensión Universal para Adultos Mayores

La lógica paternalista que adquirieron diversas políticas sociales en México generó resultados no del todo satisfactorios, y en algunos casos adversos a los objetivos de una verdadera política social: la asignación de recursos al área social alimentó crecientemente los presupuestos de los cada vez más importantes grupos de interés (burocracias, líderes corporativos y clientelas), en lugar de desarrollar mejores instituciones y programas sociales que dotaran de capacidades básicas a mexicanos en la peor situación.

Más aún, nuestro país no cuenta aún con una política social eficaz y eficiente en la formación de capacidades básicas para la población que no las tiene; desafortunadamente, no formó parte de las consideraciones de la agenda desde un primer momento.

En un inicio, se acuñaron los términos de asistencia social, beneficencia, o políticas para los grupos de menores ingresos, más allá de considerar estas prácticas como un capítulo obligado de política social y distinto de cualquier agenda gubernamental.

Gran parte de los programas sociales aplicables en nuestro país son de transferencias condicionadas que consisten en transferencias de recursos a familias pobres que deben comprometerse a cumplir ciertas metas en los ámbitos de la educación, la salud y la nutrición.

A pesar de los esfuerzos institucionales, hoy día, la aplicación de una política de desarrollo social resulta necesariamente incierta, si se parte de que los criterios de medición de la pobreza pueden estar sujetos al rediseño de acuerdo a las necesidades de los gobiernos en turno; es decir, la situación de pobreza en ningún momento debe observarse a partir de indicadores, sino como una situación de exclusión.

Al respecto, en fecha 8 de septiembre de 2013, el Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Enrique Peña Nieto, presentó al H. Congreso de la Unión, la iniciativa de ley que tiene como objetivo la creación de una Pensión Universal para Adultos Mayores en México.

Dicha propuesta forma parte del paquete de iniciativas que conforman la Reforma Social y Hacendaria que la Administración actual ha considerado fundamental, con el objeto de fortalecer la seguridad social en beneficio de los mexicanos.

Dicha propuesta establece que “con base en los nuevos derechos que se ha propuesto incluir en nuestra Constitución, para establecer la protección universal durante la vejez, se presenta la iniciativa que nos ocupa para emitir las respectivas leyes reglamentarias y reformar diversas leyes, las cuales tienen como objeto lograr, por un lado, que los nuevos mecanismos de seguridad social garanticen a los mexicanos una red mínima de protección de seguridad social”. (Presidencia de la República, 2013)

Iniciativa de Ley de la Pensión Universal

Las pensiones tienen por objeto contribuir a moderar la pérdida o disminución del ingreso de un individuo al final de su vida productiva. En ese contexto, los programas universales de pensiones de vejez ayudan a mitigar la pobreza y generan menor desigualdad de ingresos.

Por su parte, el Programa de Pensión para Adultos Mayores (65 y Más) busca atender a los adultos mayores que no cuentan con una pensión de retiro mediante la entrega de apoyos económicos y de protección social y es, sin duda, el programa más importante en México de pensión a la vejez por su cobertura y presupuesto.

Dicha pensión aplicará a aquellas personas cumplan 65 años de edad en el año 2014 y no tengan el carácter de Pensionados, que residan en el territorio nacional, se encuentren inscritos en el Registro Nacional de Población y tengan un ingreso mensual igual o inferior a quince salarios mínimos (Ley de la Pensión Universal, 2013)

De acuerdo con los objetivos descritos y tomando en consideración la situación y la experiencia internacional, las características que debe tener la nueva Ley de la Pensión Universal propuesta son:

1. Universalidad. Se ha observado que los programas de protección social de carácter universal presentan ventajas significativas sobre los focalizados, tanto del lado de la eficacia para combatir la pobreza, como en los gastos administrativos para el Estado.

2. Equilibrio Financiero. Debe ser un esquema con una estrategia clara de mediano y largo plazo que permita distribuir eficientemente en el tiempo la carga sobre las finanzas públicas.

3. Elementos para incentivar el ahorro de largo plazo. Para garantizar un rendimiento inmediato representado por la participación gubernamental y motivar la acumulación de patrimonio.

4. Monto de la Pensión Universal. Se propone que el monto del beneficio mensual sea de 1,092 pesos, actualizados anualmente conforme al Índice Nacional de Precios al Consumidor. Esta cantidad se determina a partir de la Línea de Bienestar Mínimo (LBM) del mes de julio de 2013 y proviene del valor promedio de las canastas alimentarias urbana y rural por persona al mes, calculadas por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, ponderadas por los porcentajes de población urbana y rural, estimados por el INEGI, con base en el Censo de Población y Vivienda 2010.

5. Flexibilidad. Revisar periódicamente esa edad para que, con base en los estudios demográficos que determine la ley, se incremente en función de la esperanza de vida de la población.

6. Individualización de los beneficios. Con la finalidad de transparentar el uso y destino de los recursos, así como dotar de sostenibilidad financiera a la Pensión Universal, el Gobierno Federal aportará a un fondo financiero recursos presupuestales que serán individualizados a favor de cada mexicano.

Se prevé que los adultos mayores que, hasta el presente año, han recibido apoyos del Programa de Pensión para Adultos Mayores, continuarán recibiendo los recursos a través de la Pensión Universal, ajustándose gradualmente hasta igualar el monto establecido en términos generales para la Pensión Universal; la misma regulación aplicará para los ciudadanos mexicanos que cumplan 65 años a partir del año 2014.

La presente reforma, no modifica lo establecido por los Gobiernos de los Estados ni por el Distrito Federal, con el objetivo de que estos mantengan sus programas de adultos mayores y que sigan operando en los mismos términos.

El 24 de Octubre de 2013, el Pleno de la Cámara de Diputados aprobó, en lo general y en lo particular, el dictamen que eleva a rango constitucional la pensión universal para adultos mayores y lo turna al Senado de la República.

En lo general se aprobó con 417 votos a favor, 19 en contra y tres abstenciones, posteriormente se rechazaron casi en su totalidad 15 reservas presentadas por el PRD (siete), PAN (tres), MC (tres) y PT (dos) y finalmente fue avalado en su totalidad por 340 votos a favor, 36 en contra y tres abstenciones. (Comunicación Social, Cámara de Diputados, 2013)

El 29 de Octubre de 2013, el Senado de la República dio entrada a la minuta de la Cámara de Diputados que eleva a rango constitucional la pensión universal para adultos mayores y el seguro de desempleo. La minuta fue turnada para su estudio y dictamen a las comisiones unidas de Puntos Constitucionales, Seguridad Social y de Estudios Legislativos Primera. (Comunicación Social, Senado de la Republica, 2013).

Actualmente dicha reforma que es de carácter constitucional, no ha sido aprobada por el Senado de la Republica y se encuentra en discusión, toda vez que algunos senadores, entre ellos **Lorena Cuéllar Cisneros** y **Dolores Padierna Luna** integrantes del grupo parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, han manifestado lo siguiente:

“Resulta claro que el alcance de la pensión como la propone el Ejecutivo es muy limitado, al aplicarse sólo a los adultos mayores que cumplan 65 años a partir de 2014. De acuerdo con las proyecciones de población por edad del Consejo Nacional de Población (CONAPO), sólo se aplicaría la pensión universal al 0.3% de los adultos mayores, siendo que la cobertura máxima se alcanzaría hacia 2035 con sólo 4.0% y después volvería a decrecer. Estos datos demuestran que la propuesta del ejecutivo está muy lejos de ser una pensión universal.” (Cuellar y Padierna, 2013)

De lo anterior han solicitado lo siguiente:

“**ÚNICO.** El Senado de la República exhorta respetuosamente a la Cámara de Diputados para que el análisis de la *iniciativa de Decreto por el que se expiden la Ley de la Pensión Universal y la Ley del Seguro de Desempleo, así como se reforman, adicionan y derogan diversas leyes para establecer mecanismos de seguridad social universal*, se realice con base en principios de universalidad y progresividad, eficaces, mismos que sean respetados en su financiamiento para la construcción de un verdadero sistema de seguridad social universal.” (Cuellar y Padierna, 2013)

Derivado de lo antes visto, se ha solicitado a la Cámara de Diputados, a que se haga una revisión minuciosa en lo que respecta a dicha reforma. Dentro de otras observaciones más que han sido realizadas por otros senadores.

El análisis que se ha realizado de la iniciativa, nos compete a todos los mexicanos, augurando que en el mejor de los casos más de la mitad de la población envejecida podría gozar de este derecho. Resta, por el momento observar la discusión de la misma en la Cámara de Senadores y estar atentos a las condiciones de su aprobación.

A manera de conclusión

La universalidad de los apoyos o beneficios sociales, a partir del reconocimiento de las garantías que como ciudadanos tenemos al amparo de la Constitución Federal obedece, desafortunadamente, a la iniciativa de los gobiernos en turno para diseñar tanto políticas como programas sociales que benefician a la población, en este caso, adulta mayor.

El actual sistema de pensiones permitirá asegurar una pensión de aproximadamente un salario mínimo a una cuarta parte de los adultos mayores mientras que la iniciativa de la Ley de Pensión Universal, como está actualmente beneficiaría solo al 0.3% de los adultos mayores, al considerar como beneficiarios a aquellos que cumplen 65 años en el 2014.

La pensión universal ciudadana no es la única política que se requiere para solucionar la compleja problemática de los adultos mayores pero es una primera medida indispensable.

Fuentes consultadas

Azuara, Oliver, (2005) *Análisis económico de la pensión universal en México del populismo a la realidad fiscal*, documento de trabajo, Centro de Investigación para el Desarrollo A. C., disponible en: <http://www.cidac.org/vnm/libroscidac/Pension%20Universal%20%20Final.pdf>.

Boletín 571, Área de Comunicación Social, Senado de la Republica, (2013).

Descuida México a viejitos, Periódico Reforma, dirección electrónica: <http://www.reforma.com>, fecha de publicación: 6 de enero de 2008.

Gurría, Ángel, secretario general de la OCDE, Ponencia dictada en el Foro *Políticas Públicas para el Desarrollo*, documento en línea: www.foropoliticaspUBLICAS.org.mx, 7 de febrero de 2007)

Iniciativa de Decreto por el que se expiden la Ley de la Pensión Universal y la Ley del Seguro de Desempleo, (2013).

INEGI (2005) *Los adultos mayores en México*. Perfil Sociodemográfico al Inicio del Siglo XXI. consultado en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/adultosmayores/Adultos_mayores_web2.pdf

Latin America: a Problem in Development, Hackett Memorial Lecture, Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin, citado por Lustig, Nora, et. al. *Reducción de la pobreza y crecimiento económico: la doble causalidad*, artículo en línea: <http://www.eclac.cl/prensa/noticias/comunicados/8/7598/NLustig280102.pdf>

México y la agenda pendiente: ¿Porqué empezar por la desigualdad?, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2007, pp. 23-24.

Nebot, Manuel, et.al. *Efecto Protector del Apoyo Social en la Mortalidad en población anciana: un estudio longitudinal*. Revista Española de Salud Pública. Noviembre-diciembre. Vol. 76. número 6. Ministerio de sanidad y consumo. España. 2002, p. 674, dirección electrónica: <http://redalyc.uaemex.mx>, fecha de consulta: 25 de abril de 2008.

Nota Número 4772, Área de Comunicación Social de la Cámara de Diputados (Notilegis), (2013).

Padilla Nieto, Ernesto, *La pensión universal para adultos mayores: un derecho humano fundamental* ponencia presentada en el Panel "La pobreza como fuente de vulnerabilidad para el ejercicio de derechos en la vejez" organizado por Caritas-RLG en el marco de la Reunión Regional de la Sociedad Civil sobre Envejecimiento, Santiago de Chile, 17-20 de junio del 2003, disponible en: http://www.e-mexico.gob.mx/wb2/eMex/eMex_Seguridad_Economica_de_los_Adultos_Mayores_en

Pensión Universal para la Tercera Edad, Periódico La Jornada, dirección electrónica: <http://www.jornada.unam.mx>, fecha de publicación: 12 de febrero de 2007

Pérez Nieto, Enrique G. El Estado del Bienestar y las Políticas Públicas, en Myriam Irma Cardozo Brum, *La evaluación de políticas y programas públicos. El caso de los programas de desarrollo social en México: Cámara de Diputados – Porrúa, México, 2005. pp.13-14*

Revista Papeles de Población, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población, UAEM, año 5, n. 19, Toluca, Estado de México, enero-marzo 1999, pág. 11.

Scott, John, *Seguridad Social y Desigualdad en México: de la polarización a la universalidad*, documento publicado en BIENESTAR Y POLITICA SOCIAL, vol 1, Núm. 1, pp. 59-82.

Violencia de género en la cultura musical

Carmen Itzel Hernández Santiago

Estudiante de ciencias sociales y desarrollo regional en el

Instituto De Investigaciones, UABJO

INTRODUCCIÓN

Se realiza este trabajo por la inquietud de analizar la cultura musical en la que la sociedad actual está inmersa. Esta inquietud nace al escuchar canciones “boom” en prácticamente cualquier lado donde caminaba, en la radio, en la calle, al entrar a un negocio, inclusive al escuchar a niñas y niños cantar tales letras. Lo que es sorprendente es que muchas de las personas que cantan ni siquiera saben qué es lo que repiten, el tono, la música es “pegajosa” y entra en la mente para actuar más tarde.

Si bien este trabajo es pequeño, recopila parte del análisis que lleva y da pauta para una investigación próxima a fondo.

PARA COMENZAR A HABLAR DEL TEMA

Se tiene que tomar primero la definición de género desde la cual se trabajará, en este caso es la de Francisco Cabello, teórico de la sexología.

-Género: construcción social y cultural (por lo tanto contextual) que alude a los roles de como debemos compartamos dentro de una sociedad dada como "hombres" y "mujeres".

El género siendo así una construcción social pues, es el eje alrededor del cual organizamos nuestra personalidad. Los roles de género pues, son los comportamiento y las actitudes prescritas socioculturalmente para hombres como sujetos de poder y mujeres, subordinada al hombre.

La violencia entonces, es una manera de ejercer el poder, por medio de la fuerza en distintas variables, en la simbólica se enfoca este análisis, donde la violencia del poder simbólico va adoptando formas que se pueden palpar.

Se define *violencia de género* como:

• Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, inclusive las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública o privada.⁴⁷⁹.

Fue la Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Pekín en el año 1995, la que acuñó el término violencia de género, diciendo que “la violencia contra la mujer impide el logro de los objetivos de la igualdad de desarrollo y Paz, que viola y menoscaba el disfrute de los deberes y derechos fundamentales” e instaba a los Gobiernos a “adoptar medidas para prevenir y eliminar esta forma de violencia.

VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA CULTURA MUSICAL

Si bien la música es una forma de expresión artística y para dar a conocer sentimientos y emociones, también lo es para reproducir pensamientos, críticas e ideologías es una de las actividades que aparecen relacionadas con el surgimiento y desarrollo de la sociedad. En este análisis lo vemos como un medio ideal para llegar a petrificar y seguir construyendo la dominación patriarcal en una sociedad donde a diario se escuchan los gritos que violentan a los géneros, donde se desvaloriza y cosifica a las mujeres principalmente, pues las relaciones entre sus partes transmiten información estética: más fácil de quedar grabadas en la mente.

Es esta cotidianidad en los oídos la que especifica los roles de cada género que la sociedad espera, dejando con una libertad coartada a las personas, sin capacidad real de elegir que desean ser y como actuar. Violencia que con actitudes, gestos, patrones de conductas y creencias se abre paso para seguir oprimiendo y subordinando a las féminas en este caso, que seguido de eso asegura cualquier otro tipo de violencia después o a la par de estos, ya que en efecto, lo que parece sutil llega hasta lo más profundo. Pues generalmente la mujer es vista como objeto sexual y subordinada por el hombre, pues esto es un producto muy vendido, más aún si se tiene en cuenta que la mayoría de las y los cantantes son hombres, por ende la cultura musical nuevamente es dominada por ellos.

En algún punto la música deja de ser cultura o nunca lo fueron ciertos géneros musicales, para convertirse en armas, en especial aquellas canciones de moda que disparan a grandes masas poblacionales. Es cierto que estas canciones “boom” no discriminan aparentemente, pues todas y todos podemos cantarlas justamente por lo pegajoso que resulta el ritmo, sin siquiera saber qué dice o sin que importe el género musical. Por ejemplo el reguetón que es evidente la mofa hacia el cuerpo de las mujeres desde una posición de hegemonía masculina, donde se hace énfasis en la manera de vestirse o bailar para provocar el placer del acto sexual del hombre, reduciéndose así a un mero objeto hedónico. Se estereotipa a las féminas como un modelo social donde siempre se vende por dinero o traiciona. Letras que se reproducen con mayor facilidad en momentos vulnerables para generar una situación revanchista lo cual trae como consecuencia que las y los jóvenes en especial tengan conductas sumamente violentas al expresar sentimientos, comportamientos y actitudes con su pareja, amistades o entre la familia misma.

CONCLUSIONES

El vocabulario utilizado pues, es intenso como a continuación algunos ejemplos de letras de canciones que vamos, no es necesario explicarlos para darse cuenta de cuánta violencia existe pues son bastante explícitas. En general, encontré que el género musical de reguetón y corridos son los que suelen enviar grandes cargas

⁴⁷⁹ Artículo 1º de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Naciones Unidas, 1994.

violentas, pero no solo es cuestión de quien escribe las letras, sino de las disqueras mismas y de nosotras las personas, al escucharlas con tanta cotidianidad y no levantar la voz. Al escribir los compositores o compositoras las letras de las canciones se deberían tener en cuenta los problemas que nos aquejan como los feminicidios, como toda la oleada de violencia que acarrea la aceptación de la misma.

“(…) Ahora resulta muñequita

Ahora resulta

Maldita puta

Antes de mi tú no eras nada”

Barreras, Ariel. “Ahora resulta”. *_Y Ahora Resulta_*. Universal Music Latin Entertainment, 2012.

“Te estoy engañando con otra

Aquí estoy ya en el hotel

Y ya le quité el pantalón

Y los calzones también

Está re buena la plebe

El cuerpo lo tiene al cien (…)”

Chávez Espinoza Isidro. “Te estoy engañando con otra”. *_De Sinaloa Para el Mundo_*. Universal Music Latin Entertainment, 2011.

“(…)Pienso en desnudarte, y te la voy a pasar

Por tu pecho, tu espalda y de pronto hacer

Que grites mi nombre una y otra vez

Llevarme tus labios de mis pies a mi cara

Detenerte en el medio

Y me des una maaaa... nera, distinta de querer

Ponerte la mano donde sabes bien

Seré una vestía que sin respetar

Tomare tu cintura y te daré por

Detrás de tu cuello, morderte hasta hacerte llorar

Que rasguñes mi espalda y me digas que ya

Que te duele hasta el alma y no puedes mas

Mientras gravo un video así, con mi celular...”

“El tierno se fue”. *_De Sinaloa Para el Mundo_*. Universal Music Latin Entertainment, 2011.

“Mírala-síguela-píllala

Ya tú sabes qué hacer

Pégala-tócala-castígala

No lo dejes caer

Mírala-síguela-píllala (...)"

Morera Luna, Juan Luis y Malavé Sálazar Llandel Veguilla. "Minifalda"

Procesos identitarios: reconfiguración y ruptura en jóvenes indígenas ante los procesos globales. El caso La Cuesta, Cd. Mendoza; Veracruz

Julia Tepetla Montes

José Cruz Agüero Rodríguez

José Rosas Antonio

Universidad Veracruzana

Abstract.

El contexto globalizante actual coloca a los jóvenes indígenas en una vulnerabilidad cultural sin precedente debido a los cambios profundos de sus contextos regionales y la transgresión comunicacional a la que están sometidas las comunidades étnicas. Los jóvenes entran en un estado de individualización e interiorización de los patrones de vida occidental constante que tiene como resultado la falta de continuidad del patrón socio-cultural tradicional. Esto significa el alejamiento a la vida comunitaria y la reproducción cultural del grupo étnico al que se pertenece. Los jóvenes son el elemento más importante de la reproducción y del engranaje fundamental de esa continuidad o ruptura.

Los siguientes factores influyen en la afirmación o ruptura del proceso identitario: A) El crecimiento urbano que poco a poco traga a la zona rural en un proceso etnofágico. B) Los procesos migratorios tanto de movilidad o desplazamiento exógeno y endógeno hacen que los jóvenes tengan nuevas o quizás diferentes expectativas donde su cultura étnica no tiene cabida; C) La educación como proceso socializador dentro y fuera de la comunidad y; D) El trabajo como medio por el cual los jóvenes entran en contacto con relaciones diferenciadas de producción social. Los anteriores elementos ponen en tensión percepciones y normas tradicionales que provocan una re-configuración y/o una re-significación del repertorio cultural material/simbólico (lengua, vestimenta, cosmovisión, etc.) que constituyen elementos identitarios de los jóvenes nahuas y conflictos intergeneracionales en la comunidad. Dentro de esta perspectiva analizaremos el caso de la Cuesta, comunidad nahua en la región central del Estado de Veracruz; México.

Palabras clave. Identidad cultural, repertorio cultural y simbólico; Vulnerabilidad cultural.

Introducción.

El presente trabajo tiene la finalidad de analizar los procesos de identidad cultural de los jóvenes indígenas de la comunidad La Cuesta perteneciente al municipio Cd. Mendoza Veracruz, tomando como referencia datos empíricos y estadísticos para la de-construcción del problema de investigación.

Los fenómenos estructurales de carácter exogeno son de vital importancia para la continuidad o ruptura de la vida etnico-comunitaria ya que intervienen en los procesos identitarios indígenas condicionado la movilidad social, la educación y trabajo que se encuentran sujetos a un contexto globalizado y haya un

acercamiento hacia el modelo occidental de la zona urbano-mestiza. También se analizará por medio del estudio de caso el aspecto de las representaciones sociales del ser indígena.

Se consideró estudiar la comunidad de La Cuesta, municipio de Camerino Z. Mendoza, Veracruz, debido a su cercanía con la cabecera municipal de Ciudad Mendoza, enclave de la industria textil desde inicios del siglo pasado, lugar de movimientos obreros textiles. Es un municipio integrante de la zona metropolitana de Orizaba, donde se desarrolla un importante comercio tradicional y moderno contrastante que hace converger a comerciantes de la región, cadenas transnacionales, el intercambio indígena local y de los estados cercanos de Puebla y Oaxaca (García, 1981; INEGI, 2012). Inmerso en esta modernidad globalizada y avasalladora es importante reconocer como las identidades indígenas permanecen o se transforman y que papel juegan los jóvenes en su definición.

Los jóvenes indígenas de La Cuesta se ven involucrados en procesos de movilidad y transformación social por diversas razones entre las que destacan las expectativas de mejoras económicas, educativas y sociales inmersas en procesos el desarrollo que trascienden el marco local a partir de las nuevas tecnologías y la revolución de la informática, así como nuevos procesos de movilidad social nacional y transnacional (Castell, 1999) que seguramente impactan en los procesos identitarios de los mismos, así como la organización familiar y comunitaria.

El problema de investigación

El crecimiento urbano, los patrones migratorios y la educación ponen en tensión percepciones y normas tradicionales, provocando una re-configuración o re-significación del repertorio cultural que constituyen la identidad de los jóvenes Nahuas, así como conflictos intergeneracionales en la comunidad de La Cuesta, del municipio Camerino Z. Mendoza Ver. Dichos fenómenos también ponen en riesgo la continuidad del patrón socio-cultural a cambio de una mayor individualidad y alejamiento de la vida comunitaria, siendo los jóvenes el engranaje fundamental de esta continuidad o ruptura.

Marco teórico: Conceptos básicos utilizados en la investigación.

Para el análisis de los Procesos identitarios se tomaran los siguientes conceptos y autores: Identidad (Giménez, 1995,2005) el concepto juventud y dominación masculina (Bourdieu,2002, 2010), etnofagia (Díaz Polanco, 2006), la era de la información (Castells 2004), género (Martha Lamas 2002), repertorio cultural y subjetivo (Luckmann y Berger, 2003), el grupo domestico y sistema familiar mesoamericano (Robichaux, 2002) y (Rodríguez,1996) (Monterrosas 2003) Migración local e internacional (Aguirre Beltrán, 1987) Zonas de refugio (Durkheim,2001)Solidaridad: mecánica/orgánica (Moscovici1979). Representaciones sociales (Wallerstein,1991) Racismo Estigmatización (Goffman, 2006) y resistencia étnica (Yemy, 2000).

Metodología

La realidad se nos presenta como una película extranjera y sin subtítulos, compleja, es difícil entender todos los elementos que la articulan; comprender sus dinámicas, relaciones, fenómenos dentro y fuera lleva consigo cierto grado de complejidad, por lo cual debemos atender a cierto aparato metodológico-práctico para tratar de entender su lenguaje y adquirir o construir un conocimiento objetivo, basado en técnicas científicas de análisis social tanto cuantitativas como cualitativas, para no caer en una sociología espontanea y dar por asentada la naturaleza de nuestro objeto de investigación. Esto implica que la realidad no puede

entenderse sin un aparato teórico y viceversa. La realidad fáctica debe ser develada por la interpretación y esta debe alimentarse de la vida cotidiana y la realidad objetiva (Berger, 2003)

En el presente trabajo se abordan autores que proponen un marco epistemológico desde la complejidad y el constructivismo tales como Zemelman y Rolando García.

Para abordar nuestro objeto de investigación se tomo en cuenta algunas recomendaciones metodológicas para la construcción de la realidad a estudiar de Hugo Zemelman (2000) el cual nos plantea que el conocimiento se construye con diferentes técnicas y métodos epistemológicos, necesarios para alcanzar un conocimiento más objetivo de la realidad a transformar mismo que debe cumplir con algunos elementos que son los siguientes:

a) La apertura del pensamiento hacia lo real objetivo, por medio de la articulación de procesos y. b) Observar la realidad con objetividad, y hacer un recorte de ella con lo que queremos investigar; el objeto de investigación debe ser concreto, esto con el fin de no perderse en el todo social. También se tiene que poner énfasis en lo que se quiere estudiar del trozo de la realidad ya delimitado.

Los fenómenos sociales no se presentan de manera aislada por lo cual un problema social se encuentra articulado a varios a la vez y Zemelman nos da una categorización para el análisis de las tres dimensiones que según el forman la totalidad, estas son dimensiones de análisis que articulan al problema en la sociedad: el área económica, el área política, y el área psicocultural.

Por otro lado Rolando García (2006), coincide desde una perspectiva constructivista e incorporando conceptos de la teoría de sistemas complejos, argumenta que el problema de investigación tiene que construirse o crearse. Es decir, la percepción de la realidad debe pasar por un campo conceptual que rebase la vida cotidiana y poder aprender su dinámica interna.

Es necesario que para este trabajo consideremos algunas recomendaciones elaboradas por la teoría de la complejidad o de sistemas. Una de las primeras recomendaciones es evitar la simplificación de la realidad o su visión funcional: la imposibilidad de simplificar la realidad, “surge allí donde la unidad compleja produce sus emergencias, allí donde se pierden las distinciones y claridades en las identidades y causalidades, allí donde los desórdenes y las incertidumbres perturban los fenómenos, allí donde el sujeto-observador sorprende su propio rostro en el objeto de observación, allí donde las antinomias hacen divagar el curso de razonamiento” (García, 2006:17) por lo tanto los fenómenos sociales no son simples, en todos encontramos dentro de su aparente simplicidad un problema social con múltiples factores causales interrelacionados unos con otros. Según esta visión varios factores se articulan dentro de sí mismos ante una cantidad de fenómenos que lo construyen como una totalidad.

Esta teoría nos da un panorama más amplio para abarcar a los fenómenos sociales y nos imposibilita descontextualizarlos, por lo que hace al pensamiento y análisis más objetivos, al romper con un pensamiento maniqueo, lo que aquí tratamos de establecer no es lo positivo, ni tampoco lo negativo de los fenómenos sociales sino el proceso que se vive en ellos, sus dinámicas, sus transformaciones y reconfiguraciones

Lo que queremos hacer en este trabajo es plantear el problema de la construcción de las identidades inserto dentro de un sistema social y cultural que abarca los procesos endógenos y exógenos, mismos que determinan y condicionan la producción y reproducción de las identidades locales. Estas relaciones dependen de otros subsistemas que forman al todo social y la realidad de los grupos étnicos en la

preservación o resistencia étnica. Por ello el pensamiento complejo entra en concordancia con lo que queremos plantear respecto a la constitución de la identidad en los jóvenes de una comunidad indígena inmersos en un contexto global y modernizante y la necesidad de reproducir sus patrones de comportamiento socio-cultural. Es necesario entender que no estamos ante un proceso simple de tránsito de lo moderno a lo tradicional, de la cultura íntima o local a una modernización lineal, estamos ante una transformación de la identidad individual y socio-cultural que se construye y reconstruye de manera cotidiana e histórica. Los jóvenes no dejan de ser indígenas para mestizarse de una vez por todas y esto vale para la forma en que hombres y mujeres u otras entidades de género y generacionales se autodefinen. Como lo plantea Canclini, pueden transitar de una cultura a otra sin perder sus valores fundamentales e incorporar en una valoración continua elementos de ambas culturas en una nueva fusión que es necesario caracterizar.

A.- El crecimiento urbano

El Censo de Población y Vivienda del 2005, señala que La Cuesta tenía un total de 1,503 habitantes, 740 hombres (49%), y 763 mujeres (51%). Para el 2010, el Censo de Población y Vivienda (INEGI) muestra un crecimiento demográfico de 2,095 pobladores de los cuales 1,040 son hombres y 1,055 son mujeres. Si bien la proporción entre hombres y mujeres se mantiene relativamente estable, hay un incremento de la población de un 39% en 5 años. Cabe hacer notar que el incremento de población, en primera instancia se debe al crecimiento urbano de la cabecera municipal (Cd. Mendoza), que se extiende hacia la parte baja de esta localidad. Implica por lo tanto, que existe una movilidad poblacional no solo del campo a la ciudad, sino también de la ciudad al campo. Asimismo, se advierte una movilidad regional de los habitantes de La Cuesta debido a la cercanía con Cd. Mendoza en primera instancia y con la zona metropolitana Córdoba-Orizaba como principales centros de atracción política, servicios y comercio.

Las dinámicas poblacionales aquí localizadas involucran factores económicos que promueven la llegada de nuevas familias mestizas a la parte baja de La Cuesta, más cercana a la ciudad y la salida o emigración temporal o definitiva de miembros de familias indígenas. Por lo que los riesgos culturales y sociales de transformación radical están presentes, ya sea que afecten o transformen la vida de las personas de las que se van y de las que llegan.

B.- Migración. Movilidad endógena-exógena.

Ante las condiciones de alta marginalidad, aunado a la falta de oportunidades en el ámbito local, jóvenes y adultos se han visto obligados a buscar nuevas fuentes de trabajo en el ámbito regional, estatal, nacional o internacional para poder subsistir; desempeñando otros trabajos que chocan con la práctica tradicional de la explotación de la tierra. La agricultura campesina tradicional es un sistema en descomposición, acelerado por las reformas neoliberales en el campo durante los años 90's que dieron pie a la privatización y quiebre del ejido, el abandono de los subsidios al campo y la fluctuación de precios ante el tratado de libre comercio. La migración campesina, propia de la nación, desde entonces, ha golpeado la economía local, por lo tanto hay una reconfiguración de estas actividades, un abandono de la tierra. Sin embargo, algunos pobladores todavía siembran pedazos pequeños de tierras teniendo como principales productos para la siembra: maíz, frijol, y calabaza, claro que esto es solo para consumo familiar ya que esta actividad no produce satisfactores suficientes para considerarla como actividad económica preponderante, por lo cual la mayoría de la gente se moviliza a otras ciudades para buscar empleos más o menos remunerados que les permita sobrevivir. Esta

transición económica es un factor que rompe con la cosmovisión local de relación con la tierra y de expulsión de la comunidad:

“Es triste ver como somos muy pocos los que nos preocupamos por recuperar el bosque que tuvimos lleno de vida hace muchos años, la migración es un problema muy grave porque la gente al tener dinero ya no le pone las mismas ganas al trabajo de campo” (Enlaceveracruz2012.com.mx Martes, 22 de marzo de 2011: “Ciudad Mendoza, Ver)

La opinión anterior fue externada por el agente municipal de la localidad, se refiere al cambio de la percepción que se tenía en cuanto al campo, a esa vocación de respeto y cercanía hacia la tierra, nos relata que en un pasado a la naturaleza se le consideraba como a la Madre tierra que daba de comer a sus hijos, por ello es que se encontraba muy arraigada en las actividades de agricultura en la cultura indígena; pero esto ha cambiado, hay una negación de la gente joven con respecto a esas actividades que para ellos son arcaicas o primitivas, hay una percepción de que el campo no servirá para progresar, por lo tanto esta población se moviliza hacia las zonas cercanas a las grandes ciudades. Ciudad Mendoza, para muchos es la primera puerta a ese mundo exterior. Desde aquí se accede a los servicios que les sirvan como medio de progreso, quedarse en el campo es símbolo de no progreso; por lo tanto notamos fuertemente marcada una desvalorización del campo. Los jóvenes ya no quieren reproducir las actividades tradicionales de la comunidad.

La migración, según la percepción del agente municipal, es un problema, ya que la gente que se moviliza a la ciudad tiene mayores ingresos económicos, empleo seguro y esto les permite cambiar su percepción al campo, que es un elemento importante de su cultura indígena.

Movilidad endógena.

Podemos notar que hay un proceso de movilidad endógena en la comunidad, los pobladores de la zona conocida como La Cuesta Alta durante muchos años se han ido trasladando paulatinamente hacia la zona media y más aún hacia la zona conocida como La Cuesta Baja; debido a varios factores: uno de ellos es la educación a la cual nos referiremos en el capítulo siguiente; otro factor sería el de los servicios médicos y la percepción que se tiene de que cerca de la ciudad el individuo se puede desarrollar o progresar satisfactoriamente ya que contara con los medios suficientes para ello, mismos que no se cuentan en la comunidad. El siguiente relato es un indicador de esta situación:

“yo llegue, yo vivía más arriba de la comunidad pero (mas) por cuestiones de llegar a un escuela más cercana por llegar a un trabajo” (Entrevista: Sr. Francisco. Mayo, 17-2012)

Sin embargo también podemos identificar una movilidad de algunos pobladores muy tradicionalistas hacia la parte más alta de la comunidad, pero no es significativa esta tendencia. Hay que empezar por delimitar en qué consisten los patrones de migración de la población indígena a la ciudad; Lourdes Arizpe (1979) sostiene que la migración rural-urbana en América Latina no es una cuestión de falta de capacidad o de la “cultura de la pobreza” de los migrantes. La migración se asocia, por un lado, al proceso de empobrecimiento de las áreas rurales que producen expulsión y empobrecimiento de campesinos, al desarrollo de una agricultura capitalista y la mecanización de la producción junto con la comercialización monopolística de la producción de la economía de subsistencia. En este caso, estamos ante un nuevo proceso de expulsión motivado por medidas neoliberales, como lo señalamos antes. Por otro lado, la migración también es producto de un

proceso de atracción debido al incremento de los servicios y la urbanización, en este caso hacia Cd. Mendoza.

En cuanto a los factores económicos que derivan para que se efectúe un proceso de migración o movilidad social La Cuesta tiene un bajo porcentaje de empleo en el sector primario. La actividad agrícola, siembra de básicos, explotación forestal, y ganadería apenas emplea al 20.48%, de la PEA. Esto significa que, históricamente, siendo una comunidad étnica nahua con vocación al campo, actualmente carece de ella. En el sector secundario se ubica el 54.76% de la PEA; siendo la construcción o albañilería la actividad predominante empleándose fuera de la localidad; el sector terciario tiene 24.76%. Por lo anterior podemos notar que hay un ejercicio de migración local del campo hacia la ciudad de ida y vuelta debido a la falta de medios de producción en la comunidad y a que los pobladores no cuentan con solvencia económica para quedarse en la comunidad a trabajar la tierra, incrementando la movilidad a la ciudad. La movilización hacia la zona urbana trae consigo varios aspectos. Uno de ellos es que “la estancia en la ciudad es penosa y difícil y puede prolongarse durante un mes o dos hasta agotar la mercancía; por este motivo son generalmente jóvenes solteros quienes realizan esta actividad principalmente en el comercio” (Rodríguez. 1996:313) la industrialización de la zona urbana y la conurbación metropolitana con Orizaba, también atrajo en su momento a algunos pobladores de La Cuesta, aunque no de manera significativa:

“Llegamos a ser como veinte yo los jalé, los lleve (y) platicando con mis representantes sindicales abrimos el paso y llegamos unos 20 llegamos a ser obreros, actualmente algunos de mis hijos y otros, a lo mejor unos cien, son maestros” (Entrevista: Sr. Francisco. Mayo, 17-2012)

En primera instancia hay que establecer que los integrantes del grupo doméstico se trasladan hacia otros lugares en busca de empleos, vender sus productos, o para emplearse. Aquí podemos establecer un patrón en el proceso migratorio: el padre o jefe familiar y los hijos son lo que salen a trabajar continuamente, y en tercer lugar sale toda la familia, a desarrollar las diversas actividades.

Movilidad hacia la ciudad.

Entendiendo el proceso de migración como “desplazamiento de la población de una localidad a otra. Las personas migran, voluntaria o involuntariamente, dentro del mismo país o de un país a otro, debido a causas muy diversas y complejas” (Spicker, y Gordon. 2009: 200-201). Para la población indígena la ciudad se convierte en un espacio de profundo reto, puede generar condiciones para vivir, pero culturalmente es un espacio de discriminación y rechazo étnico-social, Significa también el acceso a esa modernidad difusa y opresiva y a la vez, fascinante y provocadora por el acceso a las nuevas tecnologías.

Bernardo García (1981) relata los orígenes de Cd. Mendoza llamada antes Santa Rosa y dice que antes de la llegada de la industria textil el poblado era más pequeño que la de los pueblos indígenas de Necoxtla y La Cuesta, en estas mencionadas comunidades los indígenas se quedaban al margen del proceso industrializador. Es importante saber que la población indígena regional tuvo una inserción marginal a su incorporación en calidad de obreros, para lo cual trajeron obreros de otras partes de la república principalmente de Puebla, Hidalgo, Oaxaca, Tlaxcala, Querétaro, Hidalgo, Michoacán, Guanajuato y del propio estado de Veracruz y también extranjeros; esta mezcla creó nuevos usos y costumbres que hicieron nacer a la ciudad que es hoy.

El proceso migratorio más intenso de las comunidades indígenas es en la última década del siglo pasado con el crecimiento de la zona conurbada metropolitana Córdoba-Orizaba; también vemos una migración hacia estados como Oaxaca, Tabasco, y Monterrey entre otros. Al referirse a los lugares de destino donde la gente comúnmente trabaja cabe mencionar que los lugares antes mencionados son los de más fácil acceso para trabajar.

Dentro de los datos arrojados por la encuesta realizada aleatoriamente a 43 personas de la comunidad de estudio pudimos notar que existe una migración hacia las zonas cercanas. La migración de ida y vuelta a las cercanas ciudades de Cd Mendoza, Orizaba y Río Blanco con un total de diez personas que equivale al 23% del total de encuestados.

Una migración a otros estados de la República, la encuesta arrojó un total de dieciocho personas que son el 42% de los encuestados quienes migran específicamente a los siguientes estados: Oaxaca, una persona que equivale al 2%; Tabasco, igualmente una persona, 2%; Monterrey con tres personas, 7%. El resto de las personas encuestadas no salen a trabajar fuera, un total de diez personas que equivale al 23% de los encuestados.

Lo que podemos notar de los anteriores datos es que existe una migración y una movilidad, por diferentes cuestiones como ya lo vimos arriba: cuestiones económicas y sociales, específicamente debido a la alta marginalidad que prevalece en la zona y a la falta de oportunidades de trabajo por lo cual casi la mitad de los encuestados se traslada a otras zonas en busca de trabajo y mejores oportunidades de vida.

Migración hacia los Estados Unidos.

En cuanto a la migración internacional, diarios de la zona registran una migración hacia los Estados Unidos cada vez mayor: tan sólo en febrero de 2011 entre 20 y 25 habitantes originarios de la comunidad de La Cuesta tuvieron que emigrar a Estados Unidos en busca de una oportunidad laboral que les permita mejorar las condiciones de vida para sus familias. Cabe hacer mención que, de acuerdo a las estadísticas que manejan en esa congregación, cuando las personas que permanecen en la comunidad empiezan a recibir dinero de sus familiares, dejan a un lado la actividad del campo. Los campos son abandonados frecuentemente, se venden áreas boscosas para obtener dinero y trasladarse o sobrevivir. Deforestación y abandono del campo son fenómenos recurrentes en la comunidad (Enlace Veracruz, 2011),

Las migraciones se dividen en dos: temporales y definitivas, la primera es de tipo estacional para trabajar en las cosechas, regresando después a sus lugares de origen; las migraciones definitivas, cuando los emigrantes se establecen fuera del lugar de origen o fuera del país por tiempo indefinido. Los habitantes de La Cuesta que trabajan en los Estados Unidos regresan anualmente a sus poblaciones de origen para las fiestas del pueblo (San Martín de Porres), en Navidad o a fin de año. Siendo Todos Santos la fecha más arraigada en la comunidad, por lo cual los migrantes regresan en esa temporada con más frecuencia. Los migrantes de nivel internacional establecen relaciones o redes sociales que les permite establecerse y conseguir empleos de manera más permanente, según Mario Pérez Monterrosas (2003).

Dentro de los datos arrojados se puede observar que los hombres y jóvenes empiezan a trabajar una vez terminando su secundaria o bien dejan de estudiar para trabajar, son pocos los que ingresan al siguiente nivel educativo pues la falta de recursos económicos generan la necesidad de integrarse al campo laboral dentro o fuera de su comunidad, afectando esta migración a los más jóvenes. La mayoría de la gente de esta

localidad se dedica a la albañilería, agricultura y a la elaboración de muebles rústicos de madera, las mujeres elaboran comales, pero al irse a los Estados Unidos desempeñan otros oficios completamente diversos a los suyos en su comunidad de origen por ejemplo:

“La gente que se va a EEU solo se dedica a carpintería y albañilería, son lo que ellos hacen, como son albañiles acá ahí trabajan de eso, yo tuve un hermano que llegó también allá y dice que allá no es de lo que sepas es en lo que te den si te dieron de jardinero pues de eso, si te dieron para limpiar la caballería el establo, limpiar donde duermen los caballos o como sea, así porque hay que trabajar”
(Entrevista: Sr. Francisco. Mayo, 17-2012)

Lo que podemos inferir atendiendo este proceso de movilidad endógena y exógena es un continuo proceso de transculturación o como plantea Salles “la vida comunitaria puede sufrir una suerte de desterritorialización en la medida en que una parte de la familia emigra, lo que tiene como consecuencia un debilitamiento de las redes establecidas con los familiares y con la comunidad” (1991:82) este debilitamiento hacia la comunidad es un factor muy importante en la pérdida y/o reconfiguración de la cultura indígena de La Cuesta, en la medida en que se vayan perdiendo los vínculos con la comunidad y los lazos de las unidades domésticas trascendentales para la continuidad de la identidad étnica.

C.- Education.

Es importante observar los desniveles educativos entre La Cuesta que alcanza 2.74 grado medio de escolaridad frente al 7.86 municipal o el 6.42 en el estado, mientras el número sea más alto indica una población con mayor formación educativa formal. Para obtener este indicador se suman los años aprobados desde primero de primaria hasta el último año que cursó cada habitante; posteriormente, se divide entre el número total de habitantes de la localidad. La población total que va de 15 a 24 años es de 236, que equivale a la población joven de la comunidad (INEGI: 2010) de estos se mantiene la mediana escolaridad en 3 años promedio.

Los procesos identitarios en una comunidad indígena entre hombres y mujeres son diferentes, los roles asignados y asumidos para los hombres están más vinculados a las actividades del campo, la elaboración de artesanías y madera, el comercio y el trabajo formal, en tanto las mujeres más ligadas a las actividades domésticas y la crianza. Por lo tanto las oportunidades y expectativas también se reducen para las mujeres con menos acceso a la educación y el trabajo formal.

Proceso de Trabajo

La educación y el trabajo fuera de la comunidad abren las expectativas hacia un mundo globalizado a los jóvenes indígenas fuera del contexto local. A su vez, la lógica de la modernidad y el contexto occidentalizado entra en franca confrontación con la cultura local, como bien lo expone Canclini (1989). La cultura íntima es invadida por nuevos supuestos de la realidad que la hacen aparecer como caduca, tradicional y estática. Nuevos valores y percepciones son asumidos e interiorizados por los sujetos en transición que marcan un rechazo y alejamiento paulatinos de la cultura íntima local. Patrones de mayor individualización, la tendencia al consumismo y la lógica de la ganancia propia del capitalismo imperante invaden el otro mundo de vida local, cambiando las actitudes y patrones tradicionales de comportamiento y socialización (Berger. 2003) Muchos jóvenes optan por imitar a los jóvenes de la ciudad y mimetizarse en ella para no ser percibidos como diferentes o estigmatizados en su condición de indígenas.

El papel el trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo “forzado” (Fromm,1962: 108) Este planteamiento de trabajo forzado al individuo se antepone por ejemplo con la idea de trabajo que tienen los grupos étnicos, para ellos esto se encuentra articulado con su sentido cultural relacionado en gran medida con su cosmovisión, en donde el trabajo no constituía un mecanismo de enajenación, sino por el contrario encontrábamos un arraigo en cuanto a la idea de el individuo como producto de la tierra y por lo cual tenía que cultivarla como herencia de los antepasados y así continuar con la línea cultural indígena. Otro de los aspectos cambiantes debido al tráfico de la mano de obra de la cuesta hacia otras zonas, es la desestructuración del sistema u organización social que se encontraba regulado una división del trabajo en la sociedad local, con escasa diferenciación social. Priva la división social del trabajo en base a la adscripción sexual, mientras en el mundo modernizado, esta se vuelve compleja y se rompe con los esquemas internos aprendidos en la comunidad. Al no haber mano de obra suficiente dentro de la comunidad el campo se encuentra en total abandono y con ello se rompe la íntima relación mutua entre el hombre y la naturaleza (Paz, 1999: 210)

El sistema social dominante ejerce una dominación simbólica y a veces hasta frontal sobre las sociedades alternativas o subordinadas. Existen diversos mecanismos de mediación, instituciones mediadoras del discurso legitimador del estado que trata de articular a todas las diversas culturas étnicas en una identidad nacional, esto tiene implicaciones desfavorables ya que las diferentes etnias tienen diversas costumbres normas y valores irreconciliables con otras; dentro de las instituciones mediadoras podemos encontrar a las instituciones educativas, a los monopolios televisivos e instituciones de desarrollo, entre otras.

Pero como en todo sistema social, se crean mecanismos de defensa desde la misma comunidad, resistencia étnica, para marcar las diferencias culturales para que la comunidad se desarrolle en un lugar/tiempo pero sin dejar de lado su pasado y su presente indígena.

CONCLUSIONES

En primera instancia consideramos que la cercanía que existe entre la comunidad de estudio (indígena) y una zona urbana, es un factor relevante para la creación de relaciones de poder, estos se crean mediante la interacción cara a cara, por ende los jóvenes entran en un procesos de re-significación de su identidad étnica que ponen en constante consideración para una posterior aculturación significativa.

La reactivación de la cultura tiene sus bases en la memoria de la comunidad esta es la encargada de mantener a la identidad cultural del grupo étnico, ella se aprende y transfiere a través del tiempo y se da generacionalmente. Podemos considerar que no hay una constante reactivación de la memoria cultural debido a mecanismos mediadores que no lo permiten, el más importante es la televisión que rompe considerablemente con al dialogo entre los integrantes del grupo domestico.

En cuanto a una perspectiva sistémica pudimos observar como en cuanto a la economía su sistema tiene límites difusos ya que hay movilidad hacia otras zonas en busca de empleo, pero hay cierto sector de la población que todavía se aferra a actividades productivas tradicionales, en el marco de estas tendencias sistémicas analizadas se desenvuelve la vida cotidiana de La Cuesta, haciéndose difícil la sólida identidad cultural, no solo como un proceso íntimo, más bien tiende a lo multidimensional en la que los jóvenes juegan un rol de suma importancia en esta transformación ya que ellos son los encargados de la reproducción de la identidad cultural étnica de su comunidad, por ello lo trascendental de los procesos que viven.

El contexto actual es una época globalizada, por lo que se constituye en un factor de cambio en los procesos identitarios de los jóvenes de la Cuesta, debido a que abre las fronteras étnicas socio-culturales. Esto implica que se adopten prácticas y hábitos occidentales que se van introyectando a través de hábitos en la vida cotidiana. Por lo que, podemos inferir que la globalización trae consigo aspectos desfavorables. Uno de ellos es el proceso de etnofagia que tiene como característica esencial tragarse a las culturas subalternas o socialmente débiles para dar una nueva identidad global. Otro proceso que viven los jóvenes a causa de la globalización es el hibridismo cultural que al entrar en contacto con otros círculos sociales estos se apropian de algunos de sus elementos de sus repertorio cultural, con el fin de pasar desapercibidos como indígenas.

Con lo anterior podemos concluir que los jóvenes tienen un proyecto político económico y socio-cultural, en el que tienen que preservar y a la vez transitar por un modelo enajenante culturalmente, haciéndose difuso su perspectiva futura cultural. Además no hay propiamente dicha un carácter de apropiación completa de la cultura o identidad étnica pero sí hay un interés por parte de ellos hacia su pronta reactivación. La generación y época que les tocó vivir a los jóvenes de La Cuesta es muy compleja y ellos tienen la responsabilidad histórico-social de su permanencia o de su difuminación en entorno globalizante.

Referencias.

- Lamas, Marta. (2002) *Cuerpo y diferencia*. Editorial Taurus. México. D.F.
- Pérez Monterosas, Mario. (2003) *Las redes sociales de la migración emergente de Veracruz a los Estados Unidos*, p, 157: *Migraciones internacionales*, Vol. 2, Núm. 1, Enero-Junio de.
- Durkheim, Emile. (2001) *La división del trabajo social*. Ediciones AKAL, S.A. Madrid, España.
- Moscovici, Serge. (1979) *El psicoanálisis su imagen y su público*. Editorial: Huemul. Buenos Aires. Argentina.
- Wallerstein, Immanuel, y Balibar, Étienne. (1991) *Raza, nación y clase. Las identidades ambiguas*. Iepala. Madrid.
- Goffman, Erving (2006) *Estigma: la identidad deteriorada*. 1ª ed. 10ª reimp. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- Yemy, Skeme de Zonana. (2000) *La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas*. El cotidiano, enero-febrero, año/vol. 16 número 099. Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, Distrito Federal, México. Pp. 92-102.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, (2003). *La Construcción social de la realidad*. 1ª ed. 18ª reimp. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.
- Zemelman, Hugo. (2000) *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México. Centro de estudios sociológicos.
- García, Rolando (2006) *Sistemas complejos*. Edit. Gedisa.
- Arizpe, L. 1979 "Migración y marginalidad" en Díaz Polanco, H. et al. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica* (México DF: Juan Pablos).
- Paul Spicker; Sonia Álvarez Leguizamón; David Gordon. 2009. *Pobreza: Un glosario internacional*. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO,. Traducido por: Pedro Marcelo Ibarra y Sonia Álvarez Leguizamón.
- García Díaz, Bernardo. (1981) *Un Pueblo Fabril del porfiriato: Santa Rosa*. Veracruz. FCE.
- Salles, Vania. (1991) *Cuando hablamos de familia ¿de qué familia estamos hablando?* *Revista nueva de antropología*, junio, año/vol. XI, número 039 *nueva antropología AC*. México, D.F., México. pp. 53-87

Paz, Octavio. (1999) *El laberinto de la soledad*, Postdata, vuelta a *El laberinto de la soledad*. /3ª ed.- México. FCE.

CONAPO (Consejo Nacional De Población) 2010, 2011.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) 2005, 2010, 2012. Encuesta 2011-UV (Universidad Veracruzana) SEA. Sociología. Orizaba- Córdoba.

Una estrategia de investigación y educación para un mundo culturalmente diverso

José Manuel del Val Blanco

UNAM

Introducción

La relevancia nacional, americana y mundial de la temática de la multiculturalidad y, sobre todo, de la interculturalidad a la que se han adherido paulatinamente los organismos multilaterales como la Organización de las Naciones Unidas y todas sus agencias, los gobiernos, las instituciones académicas de docencia e investigación, las más diversas instancias gubernamentales y legislativas, los partidos políticos y sectores públicos y privados impulsada en gran medida desde los movimientos sociales y organizaciones de líderes e intelectuales indígenas- testimonia la acertada decisión de las autoridades superiores de la UNAM de crear el Programa Universitario México Nación Multicultural. En efecto, el PUMC-UNAM nació como un espacio para la investigación y la educación superior, la difusión y la gestión cultural e interinstitucional, especializado en las cuestiones relativas a la diversidad cultural, la multiculturalidad, la interculturalidad y sus patrimonios en las sociedades contemporáneas, con énfasis reiterado en las demandas y expectativas de los pueblos originarios.

El proyecto de creación del programa reposa sobre un principio teórico fundamental: que la diversidad cultural y la interculturalidad son dominios vinculantes, tanto de las ciencias de la cultura, como de las de la naturaleza, y operan socialmente como factores estructurantes de los conocimientos y de las prácticas de numerosos campos del saber y del desarrollo de las sociedades del planeta.

Para México –y de manera directa para la universidad y el programa- el reconocimiento explícito de que “la Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”⁴⁸⁰ constituye un referente teórico-político, y el corazón temático de la investigación, la docencia y la gestión cultural. Pero, también, un indicador de la necesidad de profundizar y actualizar el mapa de la multiculturalidad mexicana que había sido impuesto y definido por el indigenismo de Estado, en los estrechos marcos de la concepción dicotómica indígenas-mestizos, excluyendo u ocultando la enorme diversidad de pueblos y los numerosos segmentos de población cuya existencia, desarrollo y dinámicas sociales específicas resultan esenciales para comprender la diversidad del México histórico y actual animada por la presencia significativa, aunque ensombrecida y negada todavía, de africanos, europeos, asiáticos, norteamericanos, centroamericanos y sudamericanos.⁴⁸¹

⁴⁸⁰Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Art. 2º.

⁴⁸¹ En México se dispone de una abundante cantidad de investigaciones (incluidos trabajos realizados en la propia UNAM y, dentro de ella, en el PUMC) sobre migraciones de españoles, africanos, judíos, libaneses y de otros pueblos del Levante, chinos, japoneses,

En la decisión de crear el programa estaba implícita la necesidad de responder a los procesos generados por la notable expansión de las temáticas de la interacción entre los pueblos indígenas y las Universidades públicas, las culturas y sus actores sociales, las relaciones interétnicas, las identidades, las migraciones y el reconocimiento de la diversidad y pluralidad social y natural de México, América y el mundo: fenómeno identificado por las ciencias del hombre en estrecha relación con las disciplinas que se ocupan de la diversidad biológica y ambiental, las etnociencias, los saberes tradicionales y el diálogo de epistemologías.

Constituida en el núcleo central de nuestro programa, la *cultura* aparece hoy dotada de nuevas significaciones y responsabilidades (por ejemplo, respecto de la paz, el desarrollo, las comunicaciones, el derecho, el medio ambiente y el cambio climático, por mencionar sólo algunas) que la investigación interdisciplinaria debe revelar, tanto por su significación, como por su importancia en las relaciones sociales, en las conformaciones identitarias y en las políticas públicas.

Definida en su máximo nivel de comprensión, la cultura puede ser caracterizada como el *patrimonio singularizador de los grupos humanos, en función de sus prácticas simbólicas, normas y valores; como la organización social del sentido que se objetiva en una materialidad simbolizada; y como el sistema de representaciones de formas objetivadas e interiorizadas de un grupo social en procesos históricos concretos.*

Por la enorme diversidad de temas, disciplinas y materias que aborda en su quehacer cotidiano, la Universidad Nacional Autónoma de México aparece como una institución idónea para impulsar sistemáticamente el desarrollo de nuevos campos del conocimiento, la articulación de saberes diversos, y la formación de recursos humanos, especializados para ser capaces de abordar la construcción de la interculturalidad de saberes, de analizar las políticas y proyectos culturales, y contribuir a la significación de los movimientos etnopolíticos y, de crucial importancia, para el avance en el conocimiento, preservación y desarrollo de los patrimonios culturales.

Así mismo la universidad está, por su carácter y vocación nacional, obligada y decidida a establecer y consolidar relaciones orgánicas, y a desarrollar las sinergias necesarias, con el conjunto de iniciativas y estrategias de formación universitaria que desde épocas recientes se desarrollan tanto en las diversas regiones de nuestro país, como en el subcontinente, como son la red de universidades interculturales e indígenas, o los bachilleratos interculturales, etc. establecidos en la últimos años .

Sin embargo, es necesario ver con toda crudeza y claridad los datos numéricos que nos muestran la presencia actual de los pueblos indígenas en nuestras universidades: el censo de 2010 reconoce la cifra de 15,703,474 ciudadanos indígenas, que constituyen el 15% de la población nacional y por lo tanto debían ser acreedores al 15% de las plazas disponibles.

En primer lugar, debe reconocerse la brutal desigualdad de acceso a la educación superior de miembros de los pueblos originarios de México. Las estimaciones de la DGEIB, referidas a la demanda de educación superior de población indígena en edad de estudiar, (entre 17 y 23 años), en las regiones en las cuales radica alguna de las 10 universidades interculturales⁴⁸² o indígenas interculturales, alcanzó la cifra de

coreanos, alemanes, franceses, italianos, ingleses, griegos, hindúes, norteamericanos, centroamericanos, sudamericanos, gitanos, menonitas, etcétera, diversas en número y características, pero indicativas de la importancia del tema de la inmigración asociada a la diversidad cultural mexicana.

⁴⁸²Universidad Intercultural de Chiapas, Universidad Intercultural de Tabasco, Universidad Intercultural de Puebla, Universidad Intercultural del Estado de México, Universidad Veracruzana Intercultural, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán,

713 615 lugares, y su capacidad de admisión es actualmente de 5355 cupos, es decir, un potencial de respuesta de 0.8 %.

El programa de apoyo de becas a miembros de pueblos indígenas en universidades estatales, establecido por la ANUIES, registra 9562 becarios, en el año 2012.

Así mismo, el Pronabes, de la Secretaría de Educación Pública, afirma destinar el 12.7 % de sus becas a miembros de pueblos indígenas.

En el caso de la UNAM, un estudio realizado en el año de 2009, por la Coordinación General de Planeación, nos indicó que los aspirantes indígenas, (por auto adscripción) para el nivel de licenciatura en el ciclo 2008-2009, fueron 169 individuos a través del procedimiento de pase reglamentario, y 1165 por concurso de selección. Estas cifras dan un total de 1334, lo que significa el 1% de la demanda total, y lograron ser aceptados en la modalidad de P.R. 117 y por C.S. 139, un total de 246, lo que representó el 1.3% de los admitidos.

Esto supone, ni mas ni menos, que el sistema universitario de educación superior, tanto de las universidades indígenas o interculturales como de la UNAM y resto del sistema de educación superior está muy lejos de ofrecer una oferta justa, equitativa y democrática, de acceso a la educación superior en México para los miembros de los pueblos indígenas.

La importancia de redoblar de manera urgente los esfuerzos y compromisos presupuestales de las instituciones educativas, para garantizar de manera rápida y creciente el acceso de los miembros de los pueblos indígenas a la educación superior, y lograr un ingreso adecuado numérica y cualitativamente, que dé cumplimiento a sus derechos constitucionales, debe convertirse en uno de los objetivos y prioridades de la necesaria reforma a la educación superior en nuestro país.

Coexistir en la diversidad: Un desafío mayor para las sociedades del siglo XXI

A finales del siglo XX y en los albores del siglo XXI, el reconocimiento en México y en numerosos países de América y el mundo, de su naturaleza de naciones pluriculturales, estableció un horizonte de responsabilidades y retos, al reconocer y poner de manifiesto la importancia crucial que cobraban las manifestaciones sociales, la reflexión y el debate sobre la diversidad étnica, lingüística y cultural, en el mundo contemporáneo: *coexistir en la diversidad* pasó a convertirse –y todo indica que lo será de manera duradera- en uno de los desafíos fundamentales para las democracias, y en un reto sin precedentes para las políticas públicas y las reformas institucionales, las organizaciones no gubernamentales, los partidos políticos y los movimientos etno-políticos, las estructuras educativas en todos sus niveles, las iglesias y los medios de comunicación, y, sobre todo, para los comportamientos sociales de todos y cada uno de los ciudadanos, en nuestra nación o en el exterior. La posibilidad de disponer de un programa universitario que diera puntual seguimiento a estos procesos, se valoró como una perspectiva no sólo pertinente, sino imprescindible.

La interculturalidad con y sin historia

Resulta sencillo verificar que la temática de la interculturalidad se manifiesta actualmente en todo el mundo, cargada de muy diversos contenidos y significaciones según quien la reivindique, la condene o simplemente la describa. Asumida como un anhelo de relaciones igualitarias o vituperada por quienes la identifican como fuente de conflictos y amenaza de “la destrucción de valores esenciales”, es clara la universalización de “la interculturalidad” y “lo intercultural”. La generalización del concepto ha hecho que el adjetivo “intercultural” sea usado hoy, tanto para calificar una política educativa o lingüística, un sistema mixto de atención médica o un fenómeno migratorio, como para una representación diplomática, un foro internacional de pueblos originarios, una universidad para indígenas, un modelo de comunicación o una selección de fútbol, una estrategia de mercadotecnia o un desfile de modas.

Pero más allá de los usos oportunistas de la interculturalidad, es preciso admitir que se trata de un fenómeno y un concepto de una notable vigencia y complejidad. Al reconocerse que prácticamente todas las sociedades del planeta son conjuntos multiculturales, la pregunta acerca de cómo interaccionan, se influyen (o ignoran) mutuamente, se hibridan, se sincretizan, definen campos de armonización o hacen emerger situaciones conflictivas, hace que el estudio de la interculturalidad sea hoy una tarea ineludible para las ciencias sociales y, como en nuestro caso, para el quehacer académico universitario.

Es por ello que al definir los objetivos del PUMC-UNAM, al diseñar proyectos e impulsar iniciativas, explorar modelos de información, de investigación, docencia, comunicación o gestión cultural, al buscar la asociación con comunidades indígenas o negras, con instituciones e investigadores, lo hacemos guiados por una doble apuesta que es, a la vez, teórica, metodológica y política. En primer lugar, es prioritaria la reflexión que permita distinguir entre multiculturalidad e interculturalidad, la primera como un *dato de hecho*, como una característica de las sociedades que estudiamos, sobre todo y prioritariamente, en México y América.

En segundo lugar -y en esto México es nuestro referente esencial-, hay que considerar que las políticas que impulsaron la interculturalidad y las instituciones que fueron creadas a partir de reconocerla, no son nuevas; tienen una historia que en nuestro país se remonta al menos a los años 50 del siglo XX, en que el denominado indigenismo fue ejemplo paradigmático de formulación teórica y aplicación programática de ideas interculturales. Autores como Manuel Gamio, Gonzalo Aguirre Beltrán⁴⁸³, Julio de la Fuente o Ricardo Pozas, nos legaron una herencia que, después de un ejercicio crítico y actualizado, nos revela su vigencia, tan problemática como enriquecedora.

Y es que, en efecto, la difusión relativamente reciente e intensa de investigaciones, debates, documentos gubernamentales, declaraciones y pronunciamientos políticos que invocan la interculturalidad, tiende o parece ignorar esa historia y el hecho, para nosotros fundamental, de la existencia de una corriente que fue a la vez teórica, metodológica, política y programática surgida, en buena medida, como consecuencia del proceso de la revolución mexicana, que derivó en la creación y desarrollo de las ideas y proyectos de la antropología aplicada. Esta corriente encontró su formulación más sólida en el *indigenismo*

⁴⁸³Es preciso recordar, por ejemplo, que el libro de Gonzalo Aguirre Beltrán *Programas de salud en la situación intercultural* fue publicado en 1955, y que el Instituto Nacional Indigenista definía como el universo de su acción prioritaria las llamadas *regiones interculturales de refugio*. Más aún, el antecedente puede llevarse hasta, por lo menos, los años 1915 y 1916, cuando Manuel Gamio, presidiendo la delegación mexicana al II Congreso Científico Panamericano efectuado en Washington, afirmaba que era “indispensable analizar las influencias interculturales” en los territorios habitados por “las razas indígena, mezclada y blanca” a comienzos del siglo XX.

mexicano, y, si bien es cierto que la “situación intercultural” era identificada en “las zonas indígenas en las que viven en estrecha interdependencia socioeconómica indios y mestizos”⁴⁸⁴, planteó problemas fundamentales en los campos de la educación, la lingüística, la salud o la economía, que constituyen sin duda alguna un antecedente esencial para los análisis y las propuestas actuales.

De allí la preocupación del PUMC-UNAM, no sólo de recuperar de manera crítica y rigurosa esa memoria histórica, sino de sugerir a estudiantes y maestros, intelectuales y movimientos etnopolíticos la revisión de una experiencia nacional (y en buena medida, continental) que fue sensible a las relaciones armónicas o asimétricas de las situaciones interculturales.

Dos principios ineludibles: Interculturalizar a nuestra propia universidad y desarrollar modelos de asociación con actores sociales

Numerosas áreas de la UNAM incursionan ya por múltiples vías en problemáticas que asocian la labor universitaria con el pluralismo cultural. Como elementos básicos de la vocación académica y social del PUMC y de la propia UNAM, aparecen: potenciar el impacto social de los proyectos, identificar modalidades de articulación interdisciplinaria, formalizar nuevos campos de reflexión y creación, abrir los espacios universitarios a temas estratégicos no suficientemente explicitados, consolidar las experiencias de acceso de sectores que han resentido la discriminación social en general, y educativa en particular, en otras palabras, desarrollar los procesos de reflexión sobre el significado, las implicaciones y la pragmática para *interculturalizar* nuestra propia casa de estudios y proyectar los resultados al conjunto de la sociedad. La percepción de que había que *transitar del reconocimiento de las realidades multiculturales al desarrollo de modelos interculturales aplicados*, se convirtió en la guía principal de las iniciativas, proyectos y acciones de nuestro programa.

Los *modelos interculturales* (por ejemplo, en salud, educación, comunicación, ecología, desarrollo o derecho) tienen como referente las *realidades multiculturales*, pero requieren –y de allí el papel relevante de las universidades- del diálogo y la colaboración interdisciplinaria en materia de construcción y reflexión epistemológica, de la profundización en los diálogos de saberes, de modelos de investigación, de estrategias docentes y formación profesional, así como del desarrollo de las pedagogías y tecnologías emergentes, y de igual forma y con no menor importancia, de la elaboración de nuevos marcos jurídicos que los sustenten, en especial cuando constituyen las bases para nuevas políticas públicas. La contribución universitaria a la identificación de sectores y líneas estratégicas permeadas por la interculturalidad, y al desarrollo de modelos que puedan ser asumidos por sectores sociales específicos o aplicados institucionalmente, constituye la preocupación mayor del PUMC-UNAM. De allí la necesidad de explorar y concretar mecanismos de asociación, dentro y fuera de la UNAM, con instituciones, investigadores y comunidades, para la generación de nuevos conocimientos y la transferencia dialogal de información hacia actores sociales insertos en las problemáticas identificadas.

La respuesta universitaria a las demandas sociales dispersas y específicas

Se partió de una minuciosa revisión bibliográfica de los textos publicados por la UNAM en el periodo 1930-2000, así mismo se realizó un análisis de las tesis e investigaciones vigentes sobre temas indígenas y se

⁴⁸⁴ Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Introducción a la primera edición” de *Programas de salud en la situación intercultural*, México, FCE, 1994, p. 33 (el original, de 1955).

revisó los *pensum* de las carreras universitarias. El resultado, sin duda alguna sorprendente por su escasez y ausencia, nos estableció una situación plena de carencias y necesidades de cambios de todo orden en las estructuras institucionales de la UNAM.

Acorde con el principio fundamental que se estableció para el Programa, de desarrollar la reflexión, la investigación y las prácticas derivadas para interculturalizar a la Universidad, procedimos con el criterio maestro que abarca todas nuestras acciones, el proyecto debería establecerse como resultado de un diálogo y un compromiso intercultural. Para ello, en el año 2002 se convocó a una reunión a más de 30 de los líderes y pensadores indígenas más connotados de nuestro continente, expresamente para dialogar en torno a las expectativas que como Pueblos Indígenas tenían en relación con las universidades públicas, y particularmente con la UNAM, con el objetivo de definir unos compromisos y acciones que ellos consideraran pertinentes y necesarios para dotar a la relación pueblos indígenas - universidades de un contenido intercultural compartido y verificable.

Dicho compromiso se estableció y se conoce como el “Pacto del Pedregal” del cual derivan tanto las acciones como las estrategias y los modelos de trabajo, que conducen el trayecto del programa.

El principio fundamental que guía el desarrollo de investigaciones y actividades del programa, se funda en el imperativo normativo de construir y desarrollar las investigaciones y proyectos, en relaciones dialógicas equitativas, en razón de las necesidades y demandas de los pueblos originarios, pueblos negros y grupos sociales concretos y, con mucho menor énfasis, en las solicitudes expresas y aun en menor medida, en los intereses particulares de los investigadores.

Desde su creación, el PUMC-UNAM ha comprobado que esos requerimientos se expresan de dos maneras, con modalidades diferenciadas: por un lado, lo que denominamos “la demanda dispersa” que hay que reconocer y cristalizar, recogida tanto en el estudiantado como en otros segmentos sociales e institucionales (por ejemplo, las múltiples aspiraciones de jóvenes indígenas para el acceso efectivo a las estructuras académicas universitarias, los diagnósticos socioeconómicos y la transferencia de información de interés, o el abordaje de ciertos temas que están ausentes en el *pensum* en la UNAM o en otras instituciones de educación superior) y, por otro lado, “la demanda específica” que hacen los pueblos y sectores a la universidad (como es el caso del reconocimiento constitucional a la población negra o el diagnóstico de las empresas de productores indígenas).

El principio rector que preside el desarrollo de proyectos o iniciativas, ya sea como respuesta a demandas dispersas o como corolario a solicitudes específicas, es que el PUMC-UNAM, como instancia universitaria, debe diseñar, operar y evaluar los instrumentos analíticos para la generación y difusión de nuevos conocimientos, impulsar la generación de estructuras que garanticen la viabilidad de los modelos aplicados, y mantener de manera constante el diálogo y la interacción con los sectores sociales que identifican a la universidad como un interlocutor competente, responsable y confiable. En otras palabras, asumir el papel que le corresponde en la responsabilidad de construir cotidianamente nuevos modelos interculturales, despojados de asimetrías, univocidades y desigualdades.

Un organismo universitario experto en la interculturalidad

La intención de dotar a la Universidad de un organismo experto en las cuestiones de la interculturalidad implica, al menos, hacer realidad los siguientes propósitos:

- 1) Consolidar un *cuerpo de conceptos teórico-metodológicos* que guíen el análisis de la multiculturalidad y de la interculturalidad, y el diseño de proyectos, iniciativas y acciones aplicadas del Programa;
- 2) Definir un conjunto de *líneas estratégicas del Programa*, acorde al propósito mayor de la UNAM de contribuir al estudio y solución de los grandes problemas nacionales, particularmente en el campo de las relaciones interculturales;
- 3) Disponer de una *estructura académico-administrativa* funcional a las tareas del Programa;
- 4) Generar el más completo *sistema de información y documentación* sobre la multiculturalidad y la interculturalidad en temáticas fundamentales de México y América;
- 5) Desarrollar una *capacidad de identificación y diagnóstico de nuevas problemáticas* que determinen la elección de proyectos de investigación y aplicación, y confirmen la vocación universitaria de generar nuevos conocimientos e instrumentos teóricos y prácticos de trascendencia social.

Líneas estratégicas del Programa

Es a partir del reconocimiento de las realidades multiculturales y de la necesidad de transitar hacia modelos interculturales, que el PUMC-UNAM ha definido sus líneas estratégicas en cinco áreas temáticas y operativas principales⁴⁸⁵:

- 1) INVESTIGACIÓN
- 2) DOCENCIA Y FORMACIÓN PROFESIONAL
- 3) DIFUSIÓN, COMUNICACIÓN Y PRODUCCIÓN EDITORIAL
- 4) RELACIONES NACIONALES E INTERNACIONALES
- 5) SISTEMAS DE INFORMACIÓN.

Los proyectos emanados de acuerdos con sectores sociales específicos v. gr. El “Pacto del Pedregal”, el “Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas. Estudios estatales”, “Empresas indígenas”, la “Encuesta sociodemográfica de la población negra de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero”, así como las estrategias definidas colectivamente: la materia transdisciplinaria “México, Nación Multicultural” o el “Sistema de Becas para Estudiantes Indígenas”, por mencionar sólo algunos de los que están en pleno desarrollo y evaluación, constituyen una modalidad de respuesta universitaria a demandas sociales explícitas.

A continuación unos comentarios en torno a alguno de los proyectos principales, no me extenderé en todos ellos, los cuales se pueden consultar, en texto o en línea. Para esta ocasión, considero pertinente realizar algún señalamiento puntual que me permita poner en evidencia los retos, criterios, lecciones y aprendizajes a que nos obliga el proceso en estos pocos años.

Por ejemplo, el programa de becas permanentes para miembros de Pueblos indígenas de la UNAM, que ha tenido un crecimiento anual sistemático, que a la fecha otorga 550 becas y que esperamos llegue a la

⁴⁸⁵Una línea temática fundamental es la de la GESTIÓN CULTURAL. No le destinamos un apartado especial para evitar repeticiones de información, en el entendido de que prácticamente la totalidad de los proyectos implican actividades de gestión cultural, como condición *sine qua non* de las políticas del PUMC. Aclaramos también que gran parte de esta gestión es realizada por la Coordinación de Proyectos Especiales.

cifra de 1000, en los 2 próximos años, parte de un consejo de selección intercultural, y está apoyado en un intenso acompañamiento también intercultural permanente, que garantiza una bajísima tasa de deserción, y una alta tasa de egreso, lo cual sería suficiente para legitimar su funcionamiento. Sin embargo, es destacable el hecho de que los miembros del sistema se constituyen naturalmente como una red autónoma de apoyos horizontales, que trasciende su etapa de formación y cuya consecuencia es un fortalecimiento de sus especificidades culturales y una mejor comprensión de la vida social.

Este proceso verificable, se contrapone a las muy generalizadas tesis, que consideran que la formación en nuestra universidad produciría, en los miembros de un pueblo indígena, una pérdida neta de identidad, tópico que funcionó como obstáculo intelectual extra para garantizar el acceso de los integrantes de los pueblos indígenas a las universidades públicas.

Esta falsa ideología de paternalismo protector, se hace acompañar, en ocasiones, con la singular exigencia de esperar y hasta solicitar compromisos firmados,⁴⁸⁶ de que los estudiantes indígenas están obligados al terminar sus estudios a regresar a sus comunidades de origen, como si la formación universitaria los obligara, por ser indígenas, a tener que resolver el conjunto de limitaciones estructurales de todo orden en las que viven la mayoría de las comunidades indígenas mexicanas.

Este tipo de opiniones se fundamenta en una idea de cultura absolutamente ideologizada, que ve en los complejos procesos de interculturalidad un atentado a la pureza cultural, sometida a sincretismos, hibridaciones, deculturaciones y confunde, lábilmente, los aspectos específicos duros y crudos de la discriminación, homogeneizante y simplificadora, con los límites que imponen férreamente las determinaciones económicas políticas y sociales del sistema capitalista vigente.

El entramado ideológico que se ha impuesto a la imagen y situación de los pueblos indígenas de México y del mundo entero, constituye un obstáculo formidable para comprender y desarticular el conjunto de imposiciones y determinaciones, que imposibilitan el desarrollo de una interculturalidad justa y equitativa.

Una de sus determinaciones más características, es el discurso de confrontación radical, entre lo que unos definen como cultura occidental, y las denominadas culturas indígenas, achacando todos los males y excesos del mundo actual a la primera y todas las virtudes y bondades a las segundas, como núcleo de las contradicciones contemporáneas, de lo cual se deriva naturalmente lo que algunos suponen como el peligro que acecha a los miembros de los pueblos indígenas al acceder a una educación superior, en los marcos de una universidad occidental.

Este ejemplo es uno de muchos que pudiéramos exponer, en donde la construcción de una sociedad interculturalmente equitativa, tiene enormes obstáculos que vencer en todos los órdenes de la comprensión de la realidad, y nuestras universidades constituyen un espacio privilegiado para encabezar y encauzar la necesaria transformación plena de la realidad.

Permítanme, terminar mi intervención citando in extenso un párrafo, de una de las últimas cartas escritas por Paulo Freire⁴⁸⁷ en su libro póstumo *Pedagogía de la Indignación*. Decía Freire: "... El sueño de un mundo mejor nace de las entrañas de su contrario. Por esto, corremos el riesgo tanto de idealizar el mundo

⁴⁸⁶ Reciente programa CIS_CIESAS_SEP.

⁴⁸⁷ Freire, Paulo, *Denuncia, anuncio, profecía, utopía y sueño. Pedagogía de la indignación*, Madrid, Morata, 2001, p. 133.

mejor, desligándolo del nuestro concreto, como –demasiado adheridos al mundo concreto-sumergirnos en un inmovilismo fatalista.

Ambas posturas son alienadas. La postura crítica , consiste en que distanciándome epistemológicamente de lo concreto en lo que estoy, con lo que puedo apreciarlo mejor, descubro que la única forma de salir de ello esta en concretar el sueño, que adquiere entonces una nueva concreción. Por eso aceptar el sueño de un mundo mejor y adherirse a él es aceptar entrar en el proceso de crearlo, proceso de lucha, profundamente anclado en la ética, de lucha contra cualquier tipo de violencia, de la violencia contra la vida de los árboles, de los ríos, de los peces, de las montañas , de las ciudades, de las huellas físicas de las memorias culturales e históricas, de la violencia contra los débiles, los indefensos, contra las minorías ofendidas de la violencia contra los discriminados...lucha contra el desprecio de la cosa pública, contra la mentira, contra la falta de escrúpulos. Y todo eso con momentos de desencanto, pero sin perder nunca la esperanza. No importa en qué sociedad estemos ni a qué sociedad pertenezcamos: urge luchar con esperanza y denuedo.

**Bats'i rock: El problema del control cultural a la luz
del caso de una banda de rock tsotsil**

Edgar Joaquín Ruiz Garza

FCPS-UNAM

edgarruiz55@gmail.com

Introducción.

Algo inusual debe estar ocurriendo, pues en el número 129 de la famosa revista Rolling Stone, en su edición de febrero de 2014, está documentado algo fuera de lo común en el complejo mundo de las industrias culturales y de las políticas culturales de corte indigenista en México: En su apartado “Información clasificada”, que busca enganchar al lector con algunos *datos curiosos* de la XV Edición de la Cumbre Tajín (“La revelación de lo posible” – reza el *slogan* –), en la parte inferior de su página 63, aparece una fotografía recortada de cuatro sujetos enmascarados, miembros de una agrupación de rock denominada Vayijel; al pie de foto puede leerse: “*Máscara barata, Vayijel con su Halloween adelantado*”, y en la esquina inferior derecha, se aprecian las siguientes líneas:

“Vayijel, que en Tsotsil significa ‘Espíritu animal guardián’, son una banda de rock indígena de San Juan Chamula, en los Altos de Chiapas [...] Vayijel trabaja para fortalecer y valorar su identidad como banda cantando en tsotsil que es la lengua materna de todos sus integrantes” (Trigo, Alberto; 2014:63).

Por otra parte, en la recién relanzada revista Mosca, antes mejor conocida como “La Mosca en la Pared” (revista mexicana de rock lanzada en 1994 y sacada de circulación en 2008), se incluye en su número 6, en su edición de enero de 2014, un apartado titulado “*Lo + mejor y lo + peor del 2013, un año de transición*”, en el que destacan los supuestos diez mejores discos hechos en México. En dicha lista, figura en el número siete, el disco homónimo de la agrupación tzotzil, sólo por abajo de bandas como La Barranca o Los Músicos de José e, increíblemente, por encima del exitoso grupo de rock pop, Zoé. Si bien el disco homónimo de la agrupación tsotsil fue producido entre 2010 y 2011, resulta llamativo que en el relanzamiento de esta revista aparezca este material, como simiente de una nueva fase en el complejo mundo del rock en México.

Se trata pues de una de las manifestaciones más visibles del movimiento *Bats'i Rock*, por muchos otros considerado ya sea como *ethnrock*, *rock indígena*, *world music* o sencillamente un producto *híbrido* originado por prácticas *liminales* de *musical crossover*. Como Vayijel, existen pues al menos otras seis agrupaciones vigentes. En Zinacantán, cuna de la primera banda de rock en tsotsil, existen desde 1996

bandas como Sak Tzevul (precursores de la práctica), además de otras de creación más reciente como Lumaltok y Hektal. Por su parte, en San Juan Chamula, existen desde 2006, además de Vayijel, agrupaciones como Slajem K'op, Yibel Jme'tik Banamil y, hasta 2012, Xkukav, quienes fueron los primeros en alternar con bandas independientes por fuera de los circuitos de foros para la promoción y preservación de “lo indígena”.

Sin embargo, no se trata de un movimiento homogéneo y románticamente solidario al interior. El movimiento *Bats'i Rock* pone de manifiesto que se trata del producto de un proceso complejo de tensiones, disputas, acuerdos y negociaciones. De hecho, no todas las bandas tienen los mismos objetivos y ni siquiera son musicalmente homogéneos. Por ejemplo, mientras Vayijel tiene por discurso la revaloración de la lengua madre y la cultura propia a través del rock, Sak Tzevul por su parte ha entrado en un discurso *transculturalista* que busca generar, más que fusiones lingüísticas, fusiones en el plano estético entre la música culta y la popular, la tradicional y la moderna, y la occidental con la oriental. Así también, mientras Lumaltok se orienta hacia un ácido blues pleno de interesantes improvisaciones, Slajem K'op hace *hip hop* para visibilizar conflictos sociales e identitarios en San Juan Chamula.

Entonces, ¿qué tienen en común las agrupaciones musicales contemporáneas tsotsiles y por qué aglutinarlas bajo el signo del *Bats'i Rock*? fundamentalmente, el hecho de que producen una lírica que se enuncia en tsotsil y no en castellano (aunque su *leit motiv* no sea en todos los casos “el rescate” o “la revalorización” de la lengua). *Bats'i Rock*, que podría literalizarse como “rock verdadero”, no hace referencia al hecho de que estas bandas arroguen para sí la autenticidad de un género *tradicionalmente* angloparlante, sino la autenticación de dicho género a través del uso de la lengua madre: el *bats'i k'op* o “palabra verdadera”; es decir, no sólo el uso de la lengua tsotsil, sino la apropiación de la música rock, como elemento que agencia los usos y las costumbres de la cultura propia a través de un proceso de reapropiación cultural.

Es aquí precisamente donde entramos en materia. El fenómeno del *bats'i rock* es sin duda, espontáneamente visto como un producto cultural híbrido; sin embargo, comenzar por aquí, resulta problemático, pues el paradigma de la *hibridez cultural*, no termina de partir sólo del análisis sincrónico de un conjunto de *objetos culturales* registrados etnográficamente, sin trascender a una mirada crítica e históricamente procesual de las relaciones sociales que engendran dichos productos culturales. Si bien es cierto que no puede tenerse una mirada aglutinante y homogénea de la perspectiva *hibridista*, es un hecho que, desde la práctica de una sociología espontánea de los procesos culturales (que encuentra asidero ideológico en los presupuestos de las tesis de la *posmodernidad*), lo que se entiende por *híbrido*, es un objeto cultural que opera como un signo de *liminal* horizontalidad a través del cual las diferencias estructurales e históricas son, supuestamente, dirimidas.

En este sentido, y sin desechar de antemano algunas perspectivas *culturalistas*, es importante acercarse al fenómeno del *bats'i rock* desde una mirada que visibilice los procesos históricos de dominación y resistencia cultural que engendran fenómenos como la *hibridación*. De este modo, los presupuestos de una inacabada *teoría del control cultural* se hacen relevantes, en tanto marco interpretativo. La perspectiva analítica del fallecido antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, me permitirá un acercamiento al *bats'i rock* que reconozca una interrelación al nivel del objeto cultural, pero a la vez, el acercamiento crítico a un proceso

histórico del cual, dicho objeto es producto. Para tales efectos, echo mano del caso de una de éstas bandas de *bats'i rock*: Vayijel.

I. Vayijel en el *Bats'i Rock*.

El *bats'i rock* no comenzó deliberadamente como la proyección de un movimiento socio-musical de largo alcance, sino como el producto histórico de múltiples contextos políticos, culturales, económicos y sociales que se dieron cita transversalmente para que la historia del rock y la historia del pueblo maya tsotsil se encontraran y se propiciara lo necesario para que una generación de jóvenes indígenas (migrante, de una relativa clase media y en constante contacto con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, por entonces atractiva por su turismo alternativo para los extranjeros, pero consolidada como espacio laboral para indígenas) comenzara a acceder a un género musical capaz de hacerla sentir representada en los prolegómenos de la globalización neoliberal.

El 1 de enero de 1994 introdujo una bifurcación en las estrategias de subordinación y resistencia en las relaciones sociales, políticas y culturales entre los pueblos indígenas y las políticas culturales hegemónicas en Chiapas. A partir de ese momento, la entrada en vigor del neoliberalismo trajo como consecuencia, por ejemplo, una transformación en las causas y los patrones de migración de los jóvenes indígenas y la emergencia en San Cristóbal de Las Casas de una escena cultural alternativa. Si bien la tensa situación política y social posibilitó la imposición del modelo neoliberal, ésta no acaeció de forma incuestionada, pues de su propio seno comenzaron a emanar otras formas de articular identidades en resistencia, principalmente juveniles.

Si los inicios del neoliberalismo obligaron a una generación de jóvenes indígenas a desplazarse con fines de subsistencia a centros industriales en Estados Unidos y en el Norte y el Golfo mexicanos, después del levantamiento armado de 1994, un conjunto de reformas en política pública, surgidas del conflicto armado, posibilitaron que una nueva generación de jóvenes migrara dentro de la misma región sureste, ya no exclusivamente para subsistir, sino también para incrementar su grado de escolaridad; por otro lado, si antes del levantamiento armado el estamento blanco y mestizo de San Cristóbal no conocía contrapeso a su conservadurismo, las simpatías que el neo-zapatismo despertó entre connacionales y extranjeros, hizo de San Cristóbal un punto de confluencia entre diferentes agentes políticos, sociales y culturales situados desde una posición *alternativa*, que poco o mucho lo desestabilizó.

Mientras aquellos indígenas que experimentaban su corta juventud antes del levantamiento armado se veían en la necesidad de migrar a la vez que su grado de escolaridad era bajo y sus obligaciones familiares eran asumidas a temprana edad; aquellos que se hicieron jóvenes en torno a 1994, conocieron en su adolescencia un mayor grado de escolaridad, así como la posibilidad relativa de postergar sus obligaciones familiares para disfrutar de un porcentaje más alto de sus ingresos. Este cambio generacional se ve reflejado en el cambio musical que muchos pueblos indígenas, como Chamula, conocieron hacia finales de los noventa del siglo XX, pues mientras la primera generación traía consigo de vuelta músicas de la onda grupera, del género norteño y sonidos tropicales; los de la segunda generación se encontrarían en San Cristóbal con sonidos rock, ska, punk, reggae y hip hop que llevaron a sus pueblos.

Así, por ejemplo, en el caso de San Juan Chamula, mientras que en 1990 la CDI y la Dirección General de Culturas Populares, a través de la Casa de la Cultura, implementaban una política musical basada en la

enseñanza de música tradicional y música popular mexicana, en medio de un control sonoro prohibitivo que miraba con malos ojos la proliferación de sonidos ajenos al costumbre (como los cánticos evangélicos), después del período 1994-1996, comenzaron las autoridades del pueblo a flexibilizar los límites musicales, de manera que hacia finales de la década, era posible amenizar las fiestas populares al sonido de tecno-bandas y tecladistas que adquirirían el instrumento con apoyos gubernamentales. Asimismo, el desarrollo de radios comunitarias contribuyó a esta ampliación sonora, permitiendo la proliferación de los géneros norteños, tropicales y gruperos como alternativas de esparcimiento distintas a las promovidas por la política cultural.

En este contexto, los jóvenes que consuetudinariamente transitaban entre sus pueblos y la incipientemente contracultural ciudad de San Cristóbal, encontraban en sus pueblos una escena musical delimitada por un gusto musical dominante instituido por una política musical indigenista y nacionalista en tímida flexibilización, así como por una sonoridad alternativa que, constituida por los gustos musicales de una generación mayor, no los hacía sentir representados, por lo que la consideraron más como otro rostro del gusto dominante que como una alternativa. De este modo, el rock, el reggae, el punk y el ska se convirtieron en la alternativa emergente de escucha a través de la cual esta generación de jóvenes se dio una voz propia. Sin embargo, esta nueva escucha no sólo estuvo basada en la vertiente alternativa del rock, sino también en el pop en español y el *soft metal* que para entonces circulaban gracias al auge de la piratería.

En 1996, en el contexto de las discusiones y negociaciones que darían pie a Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, comenzaba a la par, en Los Altos de Chiapas, un movimiento musical que hasta 2009 comenzaría a ser denominado *bats'i rock*. Su precursor fue el músico y compositor zinacanteco Damián Martínez y la primer banda, por él liderada, fue Sak Tzevul (Relámpago Blanco en español). La principal característica de este movimiento, desde sus orígenes, fue la de interpretar y componer música rock en maya tsotsil, primero, como una forma de hacer accesible la música rock a los recursos lingüísticos de algunos jóvenes zinacantecos, pero luego, como un medio para ampliar la sonoridad de un pueblo cuya tradición musical se encontraba en un período de transformación y a través de él articular un discurso étnico-reivindicativo.

Sin embargo, hay que marcar una diferencia entre dos momentos de la emergencia del *bats'i rock*. En un primer momento, surge en 1996 en San Cristóbal como parte de un contexto que ve emerger un movimiento cultural alternativo muy ligado a la construcción de espacios en más o menos abierta simpatía con el movimiento neo-zapatista; sin embargo, en un segundo momento, reemerge en 2006 en San Juan Chamula por iniciativa de Manuel de Jesús López y Floriano Enrique Hernández (fundadores de Vayijel), como parte de un contexto en el que la globalización no es más un riesgo, sino una realidad que ha trastocado las dinámicas del pueblo.

Mientras en 1996 a Martínez se le mira con malos ojos en Zinacantán por pretender insertar una música que la tradición considera peligrosa, en 2006 ya ha contribuido en Los Altos de Chiapas a la aceptación del rock por parte de las autoridades tradicionales al grado que no tardan en tolerar que la agrupación de López y Hernández (Vayijel) haga tocadas públicas, permitiendo incluso que su lanzamiento como banda, ocurra en la fiesta de San Sebastián a inicios de 2007. Hay un período pues, de diez años en el que la musicalidad indígena experimenta una transformación radical. En diez años la política cultural en

materia indígena, tanto a nivel estatal como federal, pasa de la prohibición del rock a su incorporación como un medio legítimo de creación artística dentro del sistema musical tradicional; en diez años las instituciones de gestión y difusión cultural en materia indígena pasan de ver en el rock un estilo que las transgrede, a tenerlo como un potencial medio de legitimación.

Si en 1996 ser rockero e indígena constituía una afrenta al modo en que se organizaban las representaciones sociales de “lo indígena” dentro de la tradición y la política hegemónicas, para 2006 la política cultural pretende dictaminar el cómo se puede ser rockero indígena sin transgredir la tradición. Si entre 1996 y 2006 no emerge una escena de rock *tsotsil*, sino hasta 2009, es hasta cierto punto porque las instituciones culturales no proveían de espacios ni recursos a los músicos, manteniéndolos al margen. Sin embargo, un conjunto de transformaciones acaecen hacia finales del mandato del gobernador Pablo Salazar Mendiguchía: los recursos se ampliaron para proyectos artístico-culturales indígenas, los espacios se abrieron y a nivel federal hubo un interés sin precedentes en propuestas como el *rock indígena*. Recordemos que estaba pujante el discurso de la transición democrática, que en Chiapas, también significaba, sin ratificar Los Acuerdos de San Andrés, promover la lengua y la cultura indígenas.

Entre 2009 y 2010 es que se puede afirmar la existencia de una escena de *bats’i rock* constituida por un Sak Tzevul a la vanguardia de un conjunto emergente de agrupaciones jóvenes de Chamula y Zinacantán. Sin embargo, no todas las bandas se posicionan del mismo modo respecto de Sak Tzevul y la categoría *bats’i rock*. De hecho, antes que una categoría que aglutinara a las bandas, sólo existían dos bandas de *rock en tsotsil*, Sak Tzevul y Vayijel; luego, en 2008 un miembro de ésta banda (Valeriano Gómez) pasa a formar parte de Sak Tzevul, mientras que de ésta se separa un miembro (Julián Zanate Hendrix) para formar Lumaltok; finalmente de Sak Tzevul se derivaría Yibel Jme’tik Banamil (encabezada por Valeriano) y de Lumaltok, Hektal (encabezada por Eddy Aguilar), de manera que se comenzarían a distinguir a finales de 2008 dos escenas: una en Chamula encabezada por Vayijel y otra en Zinacantán encabezada por Sak Tzevul y Lumaltok.

En 2009 Martínez de Sak Tzevul, con intercesión del CONECULTA y del CELALI organizó junto con los miembros de Lumaltok y Yibel Jme’tik Banamil el primer *Bats’i Fest* del cual quedó fuera Vayijel dado que atravesaban por un veto de un año luego de que en 2008 entraran en conflicto con los organizadores del festival cultural “Ollin Kan” en ciudad de México⁴⁸⁸. Fue entonces que con el concepto *bats’i Fest*, el de *bats’i rock* adquirió una popularidad inusitada que terminó por aglutinar bajo de sí a todas las bandas partícipes del fenómeno de *rock tsotsil*. Luego del éxito que tuvo el *Bats’i Fest* 2009, en 2010 Vayijel se integraría a la organización de la edición de ese año y sería invitada incluso, la agrupación de *rock seri* Hamac Caziim. A partir de ese año cobró un interés inusitado un fenómeno con cerca de quince años de existencia, identificado primero como *rock tsotsil* y luego, como *bats’i rock*.

II. Validez del empleo de la categoría *bats’i rock*.

⁴⁸⁸ Los organizadores del Ollin Khan 2008, según testimonios de la banda, querían que Vayijel tocara en dos sesiones al precio de una. Su mánager de entonces, el pintor Floriano Hernández, por petición del resto de los miembros, exigió se le pagara a la banda el precio de dos tocadás y los organizadores del Ollin Khan les dijeron que si no tocaban cancelarían sus boletos de avión y sus reservaciones de hotel. Dado el conflicto, Vayijel estuvo vetado de los eventos culturales a nivel nacional hasta finales de 2009, por lo que no fueron invitados al Primer *Bats’i Fest*, entonces organizado por Martínez, Yibel Jme’tik Banamil y Lumaltok.

Cuando Sak Tzevul aparece en 1996, Damián Martínez no tiene bajo la manga ningún nombre con el cual bautizar lo que compone e interpreta. Posteriormente, hacia finales de 2005 cuando aparece Vayijel, cada uno de sus integrantes ya posee una básica formación musical que les permite interpretar de forma *amateur* algunas canciones en inglés y en español, misma que terminan por cantar en *tsotsil* como una forma de acoplar la rítmica y la melodía de sus canciones favoritas a su propio universo lingüístico, es decir, a las categorías con que su mundo se hacía palabra y viceversa. Entre 1996 y septiembre de 2006, no existía una forma de denominar a la práctica. Fue a través del encuentro entre Damián Martínez y los miembros de lo que después sería Vayijel, el hecho que abrió este proceso de categorización.

En el caso de Vayijel, narra su co-fundador y ex guitarrista, Manuel de Jesús López, que después de casi un año de tocar *cóvers* de los más diversos géneros, llegaron a un momento de necesaria definición como banda, por lo que Valeriano Gómez (músico, compositor y cofundador ex integrante de Vayijel) sugirió que tocaran *rock en tsotsil*⁴⁸⁹. La razón principal era que cantaban mejor en su propia lengua que en otra alguna: Era más sencillo convertir a la melodía en un medio por el cual hacer circular contenidos en *tsotsil* que en un idioma que les resultaba complicado de musicalizar o practicar con soltura. Por mi parte sostengo que el fenómeno inició más como producto de una economía del lenguaje, que como un proyecto deliberado⁴⁹⁰ de reivindicación lingüística.

La felicidad pareció inundar a los jóvenes músicos cuando se descubrieron componiendo en su propia lengua. Dice Manuel López que creían ser la primera banda de *rock en tsotsil*, sin saber que diez años atrás Sak Tzevul ya venía haciéndolo localmente con considerable popularidad⁴⁹¹. Posteriormente Sak Tzevul llegó a tocar a Chamula por intercesión de la Casa de Cultura de San Juan y del CELALI; allí fue donde Manuel, Floriano Enrique Hernández (pintor, cofundador y ex representante de Vayijel) y Valeriano Gómez se dieron cuenta de que había mucho potencial en lo que estaban haciendo por lo que Sak Tzevul se convirtió en una influencia que potenció su trabajo. En septiembre de 2006, al calor de una tocada en la cual ambas bandas alternaron, Damián instó a los jóvenes a nombrar a su agrupación. Eleuterio Hernández (posterior bajista de la banda) la nombró Vayijel o Espíritu Animal Protector.

Con este nombramiento, los jóvenes músicos empezaron a interesarse en construir formalmente su proyecto a través de la búsqueda de apoyos. Para hacer atractiva la propuesta Manuel López pidió a Floriano Hernández que dibujara el emblema de la banda con motivos góticos y elementos de orden

⁴⁸⁹ “Empezamos a sacar la rola de *Duncan Dhu*, En algún lugar y Valeriano, como tenía mucha audición, le daba a la voz, el requinto y todo [...] era todo un desmadre el que hacíamos en ese tiempo, hasta que un día dijimos: ‘No mames, vamos a hacer esto’ y le digo a Óscar: ‘No pues, vamos a tocar punk de Los Ramones, de *The Clash*, de los *Sex Pistols*, así más tranquilo; el punk es tres notas nada más, le hacemos un riff así chiquito y luego la batería debe ser más normal, conforme vamos agarrado el beat y ya no sonamos tan rápido’. Y Óscar dijo: ‘¡No mames, el punk no es fácil, el punk es bien cabrón; el fácil es el norteño!’. ‘No mames, el punk es fácil, es el género más fácil’, les dije a todos, aunque no me creyeron. Y Ceferino siempre agarraba el bajo y empezaba a sacar eso de Caballo Dorado. Luego un día con Valeriano hablamos: ‘No mames, vamos a hacer algo chido, algo natural y todo, ¿por qué no cantamos algo chido?’ y Valeriano dijo: ‘A mí me late de a madres, vamos a hacer algo en *tsotsil*’, y todos: ‘¡Ah órale!’”. Entrevista a Manuel de Jesús López Martínez, miembro fundador de Vayijel y ex-guitarrista de la misma banda. 10 de diciembre de 2011; archivo personal.

⁴⁹⁰ Imaginemos por un momento a un joven *tsotsil* intentando cantar una rola de rock sin lograrlo con éxito porque la pieza está en inglés o español y a sus amigos diciéndole en *tsotsil*: “¡échatela mejor en *bats’i k’op!*”. A ras de suelo, la música se hace comprensible y común a través de los horizontes del lenguaje propio.

⁴⁹¹ “cuando escuchamos [su primera composición]: ‘¡No mames, vamos a ser la primera banda chingón cantando en *tsotsil* y *rock’n roll chingón!*’. Todos nos enteramos con sorpresa una semana después que ya había una banda, que existía desde el noventa y seis. Nosotros pensábamos que íbamos a ser la única banda en Chamula que iba a hacer rock en *tsotsil*; bueno, en Chamula sí, pero en todo el estado de Chiapas, la primera banda ya existía. Cuando vimos tocar a *Sak Tzevul*, creció la ambición de hacer rolas en *tsotsil*. Cuando llegó Sak Tzevul en Casa de la Cultura, es cuando empezamos a tocar *Mux kut jvatik*, la primera rola”. *Ibíd.*

*subliminal*⁴⁹². Floriano entregó un emblema que acompañó a la banda al menos hasta el año 2012 cuando Manuel fuera expulsado de la agrupación junto con Eleuterio. El emblema consistía en una especie de pergamino desplegado en horizontal con la palabra Vayijel escrita con flechas apuntando a todas las direcciones; éste se encuentra a su vez rodeado, como en media luna, con la palabra Vayijel plasmada de manera imperceptible a primera vista, con un estilo gótico a la usanza de los emblemas de las bandas de metal; abajo del pergamino y en el centro de esa media luna, hay un pequeño maíz en la cima de unas montañas y debajo de él se podía leer la pequeña leyenda “rock tzotzil”⁴⁹³.

Rock *tsotsil* fue el nombre a través del cual reconocieron su estilo los miembros de la naciente banda de Chamula, hasta que en 2008 a Valeriano le ofrece Martínez integrarse a Sak Tzevul en consideración de sus sobresalientes habilidades musicales, de manera que Vayijel y Martínez se distancian y el sendero del *rock tsotsil* se bifurca: Mientras Vayijel, Xkukav y Slajem K’op se ciñen al concepto de *rock tsotsil*, el circuito de Zinacantán, erigido en torno a Sak Tzevul y el activismo cultural de Martínez, comienza a identificarse bajo el adjetivo *bats’i* con la realización en 2009 del primer *Bats’i Fest*. Comienza entonces a divulgarse la categoría *bats’i rock* por tres posibles motivos: 1) La necesidad de Sak Tzevul por erigirse como los legítimos precursores del concepto *rock tsotsil* y establecer una suerte de canon de lo que vale y no vale en su producción y ejecución; 2) justificar al fenómeno como uno que resguarda cierta “autenticidad” u “originariedad”, no sólo pese a, sino a través del *rock*; y 3) denominar la emergencia de un movimiento de orden alternativo dentro de la compleja taxonomía histórica del *rock*.

A la par que ocurre este proceso de denominación al interior de la escena de *rock tsotsil*, comienzan a aparecer los primeros intentos por categorizarlo desde el periodismo, la academia y los círculos intelectuales. Mientras unos se desgarran las vestiduras al mirar “como se pervierten y caen en decadencia las más arraigadas costumbres musicales indígenas”, otros tantos celebran al fenómeno como una suerte de *musical crossover* que indirectamente naturalizaba los efectos de una globalización avasallante. La noción de *Bats’i Rock* comienza a tener diferentes sentidos según su lugar de enunciación.

Para los agentes de las instituciones públicas comienza a convertirse en un atractivo gancho para el turismo alternativo en Chiapas; para las organizaciones promotoras de *lo cultural* y sus intelectuales orgánicos representa una suerte de rescate de *lo auténtico* y *lo originario*, y para los medios de comunicación y las redes sociales un *target* capaz de generar miles de *clicks* en los materiales multimedia que comienzan a proliferar por Internet. Por otro lado, para las bandas, *Bats’i Rock* se convierte en una categoría capaz de aglutinar a un público que pudiera sostener al movimiento en el gusto popular, con todo y que no todas las bandas a su interior consideren válida la categoría, como en el caso de Vayijel.

Ésta banda se relaciona con la categoría *Bats’i Rock* como parte de una estrategia que le permite difundir su música en una escena que comienza entre 2009 y 2010 a reconocerse e identificarse

⁴⁹² “[...] más antes, cuando aún empezaba la banda [...] teníamos que tener un logotipo y todo ¿no? y pues fuimos a ver a Floriano: ‘Quiero que sea un tipo gótico, pero más o menos así’, ‘ah, bueno sí más o menos, así en ese estilo quiero que lo hagas y así’, ‘órale, pero que tenga un mensaje subliminal muy heavy’ [risas] y nos empezamos a viajar así. Lo hizo en una hoja que a la primera le dibujó un maicito ‘chingón, ahí le modificamos bien chingón después’ y así se quedó. Y así quedó el pinche logotipo [interviene Teyo] Ya sabíamos que existía el CDI. Ya sabíamos que había un chingo de instituciones que apoyaban. Lo que pasa, es que si no sabías hacer bien el proyecto, no te lo daban y por eso también te pedían muchos requisitos”. *Ibid.*

⁴⁹³ El emblema original está en posesión de Manuel de Jesús y del mismo Floriano, aunque hace uso de él la nueva formación, quienes a menudo lo modifican, por lo que a veces no están presentes todos los elementos del diseño original. Éste puede ser aún observado en el disco homónimo de 2011, aunque la imagen en redes sociales ha cambiado significativamente.

públicamente a través de festivales que entran en consonancia con las políticas culturales de las instituciones gestoras de *lo indígena* y *lo juvenil*. Sin embargo, en su fuero interno prefieren argumentar que su música es *rock en tsotsil* marcando de este modo una distinción respecto al circuito zinacanteco y declarando sus intenciones de insertarse en otros espectros de gusto musical. De hecho, durante la gira que Vayijel hizo en 2011 para promocionar su disco homónimo, su intención era insertarse en el circuito popular alternativo de la ciudad de México.

Vayijel apostó, sin duda, a diversificar su presencia en espacios tanto institucionales como alternativos; en los primeros suele acompañarse de algunas bandas que sí se asumen *bats'i rockers*, y en los segundos, son “Vayijel, rock tsotsil”. A todas luces, Mayra Ibarra Trejo, su mánager desde 2010, ha ideado una estrategia mixta que capitaliza a la banda a través de su participación institucional, para luego proyectarla en espacios independientes en los que ellos suelen auto-gestionarse. De esta manera, Vayijel no desecha la categoría *bats'i rock*, aunque la incorpora, la asume y la porta como una estrategia legítima de difusión. En este sentido, para mí, el empleo de la categoría *Bats'i rock* queda plenamente justificada como una unidad de análisis de la cual partir para esta investigación.

Para Mayra Ibarra Trejo, actual mánager de Vayijel, el término *bats'i rock* resulta sumamente ostentoso, “*porque si te vas a ir a lo que es el verdadero rock vas a ir a parar a Estados Unidos porque ahí nació; vas a parar a Inglaterra*”⁴⁹⁴; sin embargo, yo sostengo que la categoría es válida, no sólo como una autoadscripción estratégica por parte de sus creadores y practicantes, sino como un cuestionamiento mismo a la sesgada concepción hegemónica del rock como producto de las industrias culturales en el contexto de la segunda posguerra mundial del siglo XX. De hecho, no podría entenderse la música rock, sin pensar primero en el proceso mediante el cual el continente americano fue invadido y colonizado a partir del siglo XVI.

Es decir, el estudio del rock (y con él, del *bats'i rock*), parte del supuesto de que el rock no es una expresión afirmativa del colonialismo, sino una respuesta a dicha condición histórica; es pues, en su origen, un síntoma de aceptación y resistencia a la modernidad desde los estamentos subordinados de las colectividades humanas.

La traducción de *bats'i rock* podría casi literalizarse como *rock verdadero*; sin embargo, pese a que desde finales de los años sesenta se decía que el rock había muerto, hoy nos preguntamos, ¿existe o existió un *rock verdadero*? La respuesta resulta ambigua, pues ésta es afirmativa: el rock es verdadero toda vez que su consistencia se fundamente sobre la pretensión de auto-transgresión de su propia autenticidad. En este sentido, *bats'i rock* no debe ser definido desde su traducción literal, sino desde el horizonte de sentido al cual se adscriben ciertas categorías del entendimiento de sus practicantes. Según la cosmovisión maya tsotsil, si el hombre verdadero o *bats'i vinik* es el culmen de la génesis del cosmos, su palabra o *bats'i k'op*, sería la palabra verdadera, pues es a través de ella que este hombre experimenta y aprehende dicha creación asumiéndose parte de ella a partir de *la palabra*.

Si con Wittgenstein afirmamos que “*los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*”, entonces, el *bats'i k'op*, para los *bats'i vinik*, es el sistema práctico-categorial a través del cual producen, reproducen, transforman y experimentan el mundo, apropiándose en la construcción de su sentido de autenticidad. De

⁴⁹⁴ Entrevista a Mayra Ibarra Trejo, mánager de Vayijel; 7 de diciembre de 2011. Archivo personal.

este modo, el adjetivo *bats'i* o *verdadero*, funciona como una reivindicación de autenticidad. Si el *bats'i* son o son *verdadero* (música tradicional), aún dependiendo de instrumentos propios de una alteridad cultural colonizadora (como los cordófonos), adquiere un estatuto de autenticidad en la medida en que mediatiza los códigos y las prácticas que los miembros de una colectividad consideran suyos, el *bats'i rock* hace lo propio al exteriorizar la intención de los *bats'i vinik* de autenticificar al rock a través del *bats'i k'op*.

Sin embargo, ¿no es éste un proceder que no es exclusivo de los mayas tsotsiles? Si es posible hablar de *la historia del rock*, es precisamente porque se trata de un género musical que ha sido incorporado a otros usos lingüísticos y a otras matrices ya no se diga nacionales, sino incluso étnicas. El rock ha sido apropiado por cualquier reivindicación étnica, nacionalista o lingüística, hecho por el cual, los más románticos asumen que el rock es una música *transnacional*, *transgeneracional*, *transgenérica*, *transcultural* y hasta *transclasista*. Sin embargo, ésta es una visión que obvia un hecho que me interesa resaltar: el *rock* es tan heterogéneo, precisamente porque busca ser apropiado por las alteridades culturales bajo sus respectivas búsquedas y reivindicaciones de autenticidad.

El rock está presente ahí donde surge, no sólo una lucha por el reconocimiento de la autenticidad, sino hasta por la legitimidad en una *hegemonía* determinada. El *bats'i rock* debe ser entendido no sólo como un estilo musical, sino como un posicionamiento político; un lugar de enunciación con necesidades específicas de reconocimiento y legitimidad en un entramado social diferenciado verticalmente consistente en disputas, intercambios, negociaciones, deferencias y por supuesto, resistencias. El rock no es el vector del análisis, sino el proceso histórico a través del cual convergen, divergen y emergen transversalmente la etnia, la lengua, la edad, el género, la nación y la clase, a través de la música.

Si el rock en tanto hecho histórico sustenta su autenticidad en su capacidad de auto-transgresión es porque se despliega como un espacio y una práctica sociales disputados entre los diferentes vectores identitarios que allí convergen de forma más o menos conflictiva, más o menos negociada. A su vez, constituye un espacio en el que es posible re-significar la identidad transgrediendo su fijeza, es decir, desembarazándola de las expectativas que en ella monta estereotípicamente un estamento cultural dominante. Es decir que, el *bats'i rock* es una práctica político-musical que disputa un sentido de autenticidad para los sujetos que la realizan.

III. Entre la liminalidad híbrida y la cultura propia.

Los fenómenos de *crossover* musical o de hibridación cultural, como se les denomina en medio de la pasión espontánea por el interculturalismo, no son sin embargo nuevos o exclusivamente propios de la globalización. Al ser la cultura un *cultivo crítico de la identidad* (Echeverría, 2010: 164), es decir, al ser siempre un proceso abierto a través del cual los sujetos se re-producen transformándose, los intercambios simbólicos (de entre los cuales destacan los musicales) resultan inherentes a todo proceso de configuración cultural.

Sin embargo, dichos intercambios no ocurren tan sólo por la voluntad de los individuos que se hallan inmersos en una sociedad determinada, sino que dependen también de las formas específicas que adquieren las relaciones sociales en que se construyen como sujetos. De ahí que parte fundamental en el análisis de los procesos de intercambio simbólico-musical, sea (desde mi punto de vista) el caracterizarlos como parte de largas trayectorias históricas a través de las cuales la cultura y los sujetos se transforman mutuamente.

La historia social que hay detrás de una banda de rock es la clave explicativa de su existir; esta historia le precede por generaciones y le excede por estructuras. El rock puede transformar una determinada identidad cultural, pero lo hace sobre la base de la misma cultura que transforma. Es en este sentido que el rock construye poder, aunque su poder le sea conferido por la carga de su pasado. Por supuesto, esto provoca un giro en el modo en que atajamos los fenómenos contemporáneos de orden cultural-musical, pues nos pone en la situación de trascender las miradas estrictamente descriptivas de la inmediatez del presente, para dar paso al análisis crítico de su proceso constitutivo.

El rock no sólo forma parte del presente moderno y mercantil de la cultura occidental, sino que también puede *tirar del freno en la locomotora del progreso*, entendido este como el borrado de la memoria y la diferencia; pero no lo hace por sí mismo, sino en tanto elemento cultural apropiado por los sujetos invisibilizados por la narración histórica hegemónica. Es en este sentido que el rock indígena constituye un tiempo y un espacio de subjetivación política.

Para hablar del rock de Vayijel, una banda de jóvenes tsotsiles de Los Altos de Chiapas, es también necesario considerar la historicidad de la región, misma que está lejos de poder sujetarse desde una perspectiva autonomista de la cultura esencialmente ajena a las formas modernas de dominación y de reproducción social heredadas del proceso colonial. Esto, desde luego, no significa que estos pueblos carezcan de una historicidad previa a su violento encuentro con los conquistadores españoles del siglo XVI⁴⁹⁵, sino que este proceso puso a los sujetos de entonces en la situación de reconstruir casi en su totalidad su cosmogonía previa, a menudo ocultando, y hasta olvidando, la historicidad que reconocían como válida y que explicaba su práctica política, económica y cultural. De ahí que cualquier análisis en torno a las prácticas culturales de los tsotsiles de Chamula, tenga que pasar necesariamente por considerar ineludiblemente la implementación de un régimen colonial que introdujo, al menos durante tres siglos, una serie de elementos culturales que en última instancia vinieron a configurar una forma específica de (re) construir la “cultura propia”.

Ahora bien, cuando se habla de *bats’i rock*, existen al menos dos respuestas de quienes observan a estos fenómenos como novedosos entrecruzamientos entre alteridades culturales. 1) se tiende a reprochar su existencia como una perversión de las costumbres ancestrales, o 2) se tiende a celebrarlo como si la presencia del rock fuera un símbolo inequívoco de apertura identitaria producida por “las bonanzas” de la globalización.

Sin embargo, consideremos que si bien una cultura se experimenta como una totalidad en la que la música parece estar “*como flotando en el aire*”, por lo que se suele afirmar que “*la música es un lenguaje universal*”, ésta totalidad no es homogénea, estable, ni horizontal, sino jerárquica, conflictiva y heterogénea, de manera que aunque parezca que el rock es *transclasista*, *transnacional* y *transgeneracional*, los jóvenes indígenas, inmersos en un proceso cultural concreto, lo incorporan a su escucha y a su producción de sentido desde las posiciones y los referentes simbólicos que asumen como parte de su propia cultura.

⁴⁹⁵ De Vos reconstruye de manera importante la historia *prehispánica* de los pueblos indígenas de Chiapas, no sin reconocer que tal empresa se ha enfrentado al hecho de que las fuentes han sido reescritas por la mano sesgada de los mismos conquistadores, o bien, oscurecidas por los paradigmas de la antropología norteamericana y del folklore en medio de un franco colonialismo académico. Jan de Vos admite que no encontraremos “*al indio como realmente fue o como él se interpretaba a sí mismo*” (De Vos, 1994: 22)

Vale recuperar entonces el concepto de *hegemonía* a partir del sociólogo británico Raymond Williams, ésta:

“Comprende las relaciones de dominación y subordinación, bajo sus formas de conciencia práctica a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural dan la impresión de ser las presiones del sentido común⁴⁹⁶.”

De este modo, aunque el *bats'i rock* dé la impresión de que el *bats'i rock* es también *transcultural*, se debe considerar que, aunque éste sea adoptado por jóvenes indígenas, esta adopción se da bajo los términos que impone el funcionamiento de una sociedad resulta intrínsecamente desigual⁴⁹⁷. Una hegemonía posee la característica de hacer experimentar la dominación a nivel de sentido común, como un *espacio intermedio*, como lo denomina Bhabha: un *espacio* liminal entre las designaciones identitarias en el que se genera una negociación y un reconocimiento entre las prácticas de quien manda y de quien obedece, sin que esto signifique que se inviertan sus relaciones. Según Bhabha, estos espacios *in between*:

“Proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad comunitaria que inician sitios innovadores de cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad. Es en la emergencia de los intersticios donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés comunitario o valor cultural”⁴⁹⁸.

En este sentido, la cultura se considera un proceso de construcción que, sin obviar las relaciones de poder que esconde y que sin embargo la atraviesan, desencadena la posibilidad de cuestionar a la propia identidad, en los casos en que ésta es fijada por el estamento dominante a la manera de estereotipo étnico. Así, el sujeto subalterno pone en cuestionamiento esta *fijeza* reinterpretando algunos elementos de su identidad flexibilizándola e incorporando a sus prácticas algunos elementos dominantes para reafirmar su posición activa en una hegemonía. Esta flexibilidad, o mejor dicho, historicidad de la identidad, es denominada por Terry Eagleton como *hybris*.

Ésta, a diferencia de lo que sostendría García Canclini en su afamada obra *Culturas Híbridas*, nada tiene que ver con un feliz encuentro entre dos culturas observadas ahistóricamente, ni con horizontalidad alguna que ilusamente desdibuje cualquier diferencia entre alteridades culturales, sino con la capacidad de la identidad para asumir una posición activa respecto a las determinaciones que impone una hegemonía concreta, a partir de la imposición de una cultura ajena; esto es, la capacidad estratégica de la identidad para desestabilizar el esquema en el que un estamento dominante fija a otro como arquetípicamente subordinado.

El *bats'i rock*, antes que ser observado como un feliz aspecto de la interculturalidad, es una estrategia mediante la cual la juventud indígena desestabiliza lo que algunos sectores dominantes de su pueblo, la política cultural indigenista y los sectores ilustrados progresistas, consideran que debe ser “lo auténticamente indígena”, reservándose para sí el derecho de narrarse su propia historia y reapropiarse lo

⁴⁹⁶ WILLIAMS, Raymond (2009), II. Teoría cultural, en *Marxismo y literatura*. Argentina: La Cuarenta P. 151

⁴⁹⁷ Es decir, la incorporación del rock no borra por sí misma al proceso histórico que coloca a los sujetos en posiciones de mando y obediencia.

⁴⁹⁸ BHABHA, Homi K. (2002), El lugar de la cultura. Argentina: Manantial. Pp. 17-18

que de su cultura ellos valoran. Sería un error afirmar que el *bats'i rock* emerge como una alternativa irreverente a las tradiciones del pueblo. Vayijel suele mirar con respeto los elementos más arraigados de *el costumbre*; respetan profundamente a sus autoridades tradicionales y no se permiten usufructuar la música sagrada. Aunque interpreten con rock algunas piezas del *bats'i son*, sólo lo hacen desde sus aristas más flexibles. Lo sagrado permanece lo más inexorable posible, pues constituye la matriz misma de su historicidad y su identidad.

Cabe pues, finalmente, reconocer como marco de análisis válido, al pensamiento de Bonfil Batalla quien sostiene que, aunque en términos descriptivos una cultura pueda ser experimentada por los sujetos como una totalidad abigarrada e *híbrida*, se debe aceptar que existe en su entramado íntimo una diferenciación surgida de relaciones asimétricas de poder fincadas a través de un largo proceso colonial. Vista así la cultura desde la mirada del grupo subordinado es posible considerar que, sin existir en una forma pura, una cultura es autónoma cuando el grupo subordinado decide sobre los elementos culturales propios y sobre los apropiados; **una cultura es apropiada cuando los elementos simbólicos ajenos no están bajo el control grupo aunque este los use y decida sobre ellos**⁴⁹⁹.

De manera que:

*“La cultura autónoma y la cultura apropiada conforman la cultura propia: [...] La continuidad histórica de una sociedad [...] es posible porque posee un núcleo de cultura propia, en torno al cual se organiza y se reinterpreta el universo de la cultura ajena [...] dentro de la cultura propia, el ámbito de la cultura autónoma desempeña un papel de importancia preponderante porque sin ella ni siquiera sería dable el proceso de apropiación. La cultura autónoma es el germen”*⁵⁰⁰.

Desde esta perspectiva, el *bats'i rock* sería una práctica musical consistente en la reafirmación y la revaloración, por parte de los jóvenes tsotsiles, de su cultura propia a través de los elementos de otra que no sólo le es ajena, sino que tiende a ser la dominante. Y a su vez, esta reafirmación se da en dos sentidos: primero, como la resistencia que se ejerce desde los remanentes de la cultura autónoma (a través de las tradiciones) y segundo, como la incorporación de elementos simbólicos ajenos como, en este caso, el rock. Visto así, el *bats'i rock* consiste en la revaloración del *bats'i k'op* en tanto horizonte de sentido histórico para los *bats'i vinik*, a partir de la apropiación del rock no sólo para hacer resistir la autonomía relativa de su cultura, sino para reinterpretarla y reapropiársela, des-enajenándola de una política cultural neo-indigenista, una industria musical ávida de referentes folk y un ambiente intelectual que constantemente busca montar sobre los hombros de otras identidades sus propias utopías.

Consideraciones finales.

Finalmente, estamos ante un fenómeno de bi-direccionalidad cultural en la práctica del *bats'i rock*. Por un lado emerge constantemente como la voz de una nueva generación que busca un grado mayor de participación en el aparato cultural legítimo, transformándolo *performativamente*; mientras que al hacerlo,

⁴⁹⁹ Bonfil B., Guillermo; *Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural*, en *Pensar nuestra cultura*, Ed. Patria SA. México, 1991. Pp. 51-52

⁵⁰⁰ *Ídem*. P. 56

lo actualiza, lo refuerza y lo re-valida. Y es que los pueblos indígenas están lejos de ser idílicamente estables en sus fenómenos políticos y sociales internos, pues al interior de ellos, los jóvenes indígenas se posicionan frente a regímenes que, aunque los respeten y reconozcan como legítimos, no terminan de asegurar para ellos los canales de participación más adecuados a su circunstancia contemporánea, misma que está marcada por la migración, el subempleo y en general, la reinención de los mecanismos de exclusión social propios de la lógica de reproducción social, económica, política y cultural de los tiempos modernos.

Así, el rock es experimentado como el *soundtrack* con que se experimentan estos tránsitos y desplazamientos entre la vida comunitaria y la vida urbana. Y de ahí, no resulta sorprendente que, de la escucha, los jóvenes indígenas, pasen a la ejecución del rock, precisamente a través de los precarios implementos técnicos con que cuentan en un principio. Posteriormente, viene un momento de definición. En el caso de Vayijel, éste llegó cuando después de incorporado el rock a la sonoridad cotidiana (a través del trabajo y las migraciones), tiene lugar el proceso de composición.

Y a la vez, el mismo proceso de composición exige una reelaboración técnica y una profesionalización. Asimismo, se requiere pulir la discursividad y acrecentar las habilidades expresivas para la continuidad de un proyecto musical dentro del rock. Así, una vez asumida la adscripción al género, se adquiere la condición implícita de agenciar un mensaje más o menos crítico, y si el conjunto de referentes habidos en la *sonósfera* asocian al rock con la denuncia social, la composición irá acompañada de una discursividad denunciante.

La *sonósfera* existente en Los Altos de Chiapas a inicios del siglo XXI, estaba completamente permeada de una historia rockera de más de cuarenta años. El punk, el reggae, el ska y el metal, agenciaban un mensaje en oposición a los valores enarbolados por la cultura legítima dominante y se situaban en cercanía con las demandas de las más recientes luchas indígenas de Chiapas, como las del EZLN. El ambiente cultural estaba puesto: actualización de las formas de discriminación y marginación, migraciones nacionales e internacionales, actividades laborales en los centros urbanos y discursividades musicales rebeldes. Este caldo de cultivo, influenciaría la emergencia del *Bats'i rock* más temprano que tarde. Sak Tzevul surgió en 1996 y con él, Damián Martínez contribuyó a difundir su estética, su mensaje y su crítica. Los jóvenes de Vayijel estarían fuertemente influenciados por esta síntesis de múltiples determinaciones.

Sin embargo, cabe aclarar que las bandas de *bats'i rock*, como Vayijel, en medio de un ambiente de franca *liberalización de la promoción cultural*, se mueven en tres circuitos. Por un lado buscan sostener su autonomía como proyecto alternativo en su dimensión creativa y en las bases de sus seguidores, mismos que Vayijel encuentra en el pueblo mismo de San Juan Chamula y entre los sectores más activos del ambiente cultural alternativo de San Cristóbal y el DF. Por otro lado, son partícipes del cuerpo de instituciones civiles y oficiales (estatales y federales) que a través de convocatorias financian proyectos como la producción discográfica de Vayijel, promoviendo sus tocaditas y giras. Y por último, buscan insertarse en la *industria cultural* marcada por la conversión de lo alternativo en garantía de ventas, en medio de un ambiente de franca competencia y de inserción en los medios masivos de comunicación.

En ese sentido, Vayijel, tiene que jugar entre la competitiva industria cultural, las instituciones neo-indigenistas de promoción cultural y la continua exigencia de sostener sobre sus hombros la reivindicación de lo *tradicional* desde una trinchera alternativa, en tanto miembros adscritos a una comunidad indígena y en tanto portadores de una identidad étnica en la cual el ambiente cultural alternativo deposita sus utopías;

siempre caminando sobre la delgada línea que divide a las exigencias exotizantes de un culturalismo folk, respecto del compromiso que han asumido activamente como agentes de reivindicación identitaria. Habrá que continuar con el seguimiento del *bats'i rock* como movimiento musical alternativo que se perfila hacia sus dos décadas de existencia y observar las posiciones que van ocupando como sujetos en el entramado de las relaciones entre la política cultural, las exigencias del mercado musical y las reivindicaciones populares desde el movimiento alternativo de música popular.

Bibliografía.

BHABHA, Homi K. (2002), *El lugar de la cultura*. Argentina: Manantial.

BONFIL B., Guillermo (1991), *Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural*, en *Pensar nuestra cultura*. México: Patria. Pp. 49-57

ECHEVERRÍA, Bolívar (2010), *Definición de la cultura*. México: FCE, Ítaca.

EAGLETON, Terry (2001), *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, cap. 4, *Paidós, Biblioteca del presente*, n° 16. España. pp.131-165.

WILLIAMS, Raymond (2009), II. Teoría cultural, en *Marxismo y literatura*. Argentina: La Cuarenta. Pp. 158-174

Hemerografía.

TRIGO, Alberto; *Información clasificada*, en *Revista Rolling Stone*; n° 129, Febrero 2014. Pp. 62-63

HUERGO R., Alma; *Lo + mejor y lo + peor del 2013*, en revista *MOSCA*; año 1, n° 6, Enero 2014. Pp. 12 – 19

Entrevistas.

Entrevista a Mayra Ibarra Trejo, mánager de Vayijel; 7 de diciembre de 2011. Archivo personal.

Entrevista a Manuel de Jesús López Martínez, miembro fundador de Vayijel y ex-guitarrista de la misma banda. 10 de diciembre de 2011; archivo personal.

El control cultural puesto en práctica en San Cristóbal de Las Casas

Sandra Tanisha Silva Aguilar

¿Qué era lo indio para Bonfil Batalla? la persistencia de aquellas civilizaciones mesoamericanas que dieron llamado a lo que hoy son los distintos grupos indígenas en el país. Por tanto los mexicanos somos parte de un proceso colonial que ha modificado la cultura del pueblo colonizado pero sin desaparecerla del todo. La cultura de este pueblo ha sido incluida parcialmente en un sistema de dominación del pueblo conquistador.

Parto de esta idea para iniciar este ensayo que no tiene otra finalidad, sino que rescatar los conceptos del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla a partir de problemas actuales que se ven reflejados en la cultura y en el eje étnico-racial que puede esconder la sociedad Mexicana. Durante esta ponencia se encontrará el tema de la apropiación de la indumentaria indígena por los mestizos en San Cristóbal de las Casas.

Chiapas es uno más de los estados que cuentan con una complejidad no sólo geográfica, sino también económica, social y cultural. La diferencia que existe y que distingue a Chiapas dentro de las demás entidades federativas es que, en los Altos de Chiapas, la mayoría de los pobres son indígenas mayas que debido a las crisis económicas, se vieron en la necesidad de migrar a San Cristóbal de las Casas. Estas migraciones indígenas se convertirían, más adelante, en el principal recurso de trabajo y mano de obra para la ciudad.

Además, en los últimos cuarenta años Chiapas se vio inmerso en una explosión de turismo en la cual la ciudad de San Cristóbal de las Casas tuvo un papel destacado como uno de los puntos de mayor recepción de visitantes. El comienzo de dicho auge turístico tuvo varios motivos, entre ellos, la llegada para 1960 de antropólogos extranjeros que venían a estudiar las comunidades indígenas mayas y que se asentaron en los alrededores de la ciudad.

Tiempo después con la entrada de los antropólogos a las comunidades de los Altos de Chiapas, la visión de las tiendas de ropa de indios se transformó. El nuevo auge turístico provocó que los investigadores se interesaran por comprar o vestir indumentaria indígena, pero a la par, que los comerciantes emplearan innovaciones en las prendas para facilitar su venta y a su vez, que se entretejiera una nueva relación con los indígenas. La autora Magdalena Sánchez describe los cambios a los que una comerciante se enfrentó:

Como comerciante, además de dar a conocer el folclor, también le interesaba su clientela, lo cual condujo a introducir algunas innovaciones que hicieran más fáciles las ventas. Esta comerciante rememoraba el tiempo en que se quebraba la cabeza para idear bordados indios en pequeños mantelillos y tiras; su arduo esfuerzo por adentrarse en las comunidades indias para lograr sus

propósitos; la convivencia directa en las comunidades que la llevó a establecer otro tipo de tratos con los indios, muy diferentes a los que solían (y suelen) establecer los coletos del gremio.⁵⁰¹

A partir de la década de los setenta el auge turístico y comercial estaba en su apogeo, comenzaban a construirse cooperativas de textiles financiadas por extranjeros, como la cooperativa *SnaJolobil* que hoy día sigue presente en San Cristóbal de las Casas; sin embargo, también existía una creciente disminución de los ingresos económicos que percibían los indígenas, lo que los obligaba a migrar. Como consecuencia de lo anterior se dieron cambios que más adelante visibilizarían el nuevo propósito de la Ciudad:

[...]Una ciudad y su entorno rural que ya no puede identificarse como antes; una ciudad en que el turismo se ha levantado con gran fuerza como una de las actividades claves en su reproducción, en torno a las cuales se prefiguran una reordenación de espacios y redefinición de actores sociales. Una ciudad que, además de haber apostado al turismo, se inserta en el megaproyecto turístico del sureste.

Ya en la década de 1980 y principios de la actual, la ropa de indio en la ciudad se ha transformado en artesanía, cuya producción y venta va a desempeñar un papel sustancial para la élite coleta.⁵⁰²

Para 1982 el turismo acentuó el auge de la ciudad de San Cristóbal, por lo cual muchos indígenas encontraron trabajo en hoteles, restaurantes y vendiendo artesanías. Una de las últimas oleadas de migración se dio en 1989, a partir del desplome en el mercado del café, esto atravesaría una depresión económica que sería más visible a partir de 1994 con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Entre muchas de las cosas que arrojó la aparición del EZLN en Chiapas fue que propició una nueva dignidad. Esta dignidad reivindica *el ser indígena* y revaloriza la identidad étnica. Es decir, si bien existen otros cuestionamientos que se le podrían hacer al movimiento zapatista, también hay que señalar que el levantamiento armado del 1994 fue el principal impulsor para que los indígenas pusieran en alto la palabra DIGNIDAD, y que estos fueran vistos en el presente y no sólo ubicados en el pasado.

El EZLN proyectó una nueva dimensión política donde no se puede eludir la presencia de los grupos indígenas en México y su participación en la construcción de la estructura del Estado. Lo que propició una transformación a nivel cultural.

Por primera vez, el estudiar una lengua indígena, portar su indumentaria, saber su historia, entre otras cosas, significaba una bandera que no sólo cargaban los indios sino también otros grupos sociales.

Lo importante aquí es observar cómo todo proceso social-cultural tiene contradicciones. Debido también a que estas formas de reivindicación no son del todo puras, existen muchas maneras de incorporar los elementos culturales de forma superficial, e incluso como una moda pasajera, aunque esto no es regla general ni tiene que ser siempre así. También los grupos indígenas se apropian de elementos culturales ajenos como parte de seguir resistiendo para su cultura.

De este modo, como un ejemplo de la reivindicación de lo indígena en la cultura se encuentra la apropiación de la indumentaria indígena por los mestizos.⁵⁰³

⁵⁰¹ Magdalena Sánchez Flores. "De la Ciudad Real a la ciudad de escaparate", en *Chiapas una modernidad inconclusa*. Diana Guillén (coord.). Instituto Mora. p. 78.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 87.

Esto no podría ser entendido sin señalar el concepto de *cultura*. Para Bolívar Echeverría la dimensión cultural de los sujetos sociales es percibida y experimentada de diferente manera, pues depende del contexto y situación histórica de cada uno. En otras palabras:

[...] la dimensión cultural no sólo es una precondition que adopta la presencia de una determinada fuerza histórica a la reproducción de una forma concreta de vida social -como en el caso de la doctrina cristiana, el procedimiento democrático o la colectivización del capitalismo-, sino un factor que es también capaz de inducir el acontecimiento de hechos históricos.⁵⁰⁴

Por eso la dimensión cultural puede actuar de manera contundente no sólo en los comportamientos individuales y colectivos, sino también intervenir en el rumbo de la historia. Es decir: “La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime un sentido.”⁵⁰⁵

De este modo, la cultura será transmitida de generación en generación, sin embargo, al no ser estática puede irse transformando y adquiriendo nuevas formas de apropiación, enajenación, imposición y autonomización. Al ser dinámica, induce a que existan diferentes culturas que se jerarquizan, por eso la sociedad mexicana vive entre un México profundo y un México imaginario, en estos se han creado escalas de valores para imponer una “cultura homogénea”.⁵⁰⁶

La sociedad mexicana parte a su vez de ser históricamente una sociedad colonial que ha tratado de unificar los elementos culturales de las diferentes sociedades prehispánicas que vivieron anteriormente a la Conquista y a la Colonia. Asimismo, ha tratado de ubicarlas como inferiores, lo anterior persiste hasta nuestros días, no obstante, dicha relación nos da pie para decir que México es un país que no puede ser homogéneo culturalmente, puesto que las diferencias y las desigualdades culturales lo hacen imposible.

El esquema del *control cultural* de Bonfil Batallasirve como eje de análisis para entender más a fondo en qué radica la apropiación de elementos ajenos a una sociedad. Este esquema puede ser entendido como: “[...] la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas.”⁵⁰⁷

Así, los elementos culturales son los recursos de una cultura, donde destacan los elementos materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos. Bonfil nos señala que existen elementos culturales que pueden ser identificados a partir de lo propio y lo ajeno. “Como el problema está definido en términos

⁵⁰³ Una definición que acerca a l significado de mestizo puede ser: “[...]castellanohablantes, hispanos, occidentales, mexicanos, ‘portadores de la cultura nacional’ [...] en contraste con la indígena, como hablar castellano como primera lengua. Ramón Pitarch. “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos en los Altos de Chiapas” en *Chiapas los rumbos de otra historia*. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coomp.). COLMEX, México, 2009, p. 238.

⁵⁰⁴ Bolívar Echeverría, “La dimensión cultural en la vida social” en *Definición de la cultura*. FCE/ITACA, México, 2010, p. 23.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁰⁶ Para mayor información consultar: Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo una civilización negada*. Debolsillo, México, 2005.

⁵⁰⁷ Guillermo Bonfil Batalla, “Lo propio y lo ajeno una aproximación al problema del control cultural”, en *Pensar nuestra Cultura*. Alianza, México, 1991., p.79.

de relaciones entre grupos sociales, la dialéctica del control cultural no se establece entre "lo mío" y "lo tuyo", sino entre "nuestro" y "de los otros". Propio y ajeno tienen connotación social, no individual."⁵⁰⁸

Uno de los elementos que se ponen en juego con mayor facilidad, en la apropiación de la indumentaria indígena, son los elementos materiales, concretamente la indumentaria indígena. Dicha puesta en juego se realiza a través de la apropiación de estos elementos materiales por los mestizos que son quienes las adquieren en el mercado. Lo anterior debido a que es mucho más fácil apropiarse de algo material que de algo simbólico u emotivo pues esto último implica adquirir también otro tipo de cosmovisión.

En segundo lugar, los elementos de organización, pues es común que las artesanas tengan que reorganizar el proceso de creación de sus tejidos al incluir procedimientos nuevos a los que no estaban acostumbradas, un ejemplo es la introducción de la máquina de coser en el bordado de flores en Zinacantán.

En tercer lugar, los elementos culturales de conocimiento, pues al introducirse nuevas formas y herramientas de tejer cambian y se apropian de otras formas de saberes. Un ejemplo en la ciudad de San Cristóbal de las Casas es que se ha enseñado a las artesanas a confeccionar las prendas mediante tallas, eso implica seguir patrones, poner pinzas y tener otra perspectiva de para qué y para quién están tejiendo.

Esquemáticamente, el control cultural se podría ubicar de la siguiente manera:

Elementos Culturales	DECISIONES	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Imagen 1.3 Bonfil Batalla (1988,7)

- “Cultura autónoma: el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales: es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos.
- Cultura impuesta: ni las decisiones ni los elementos culturales puestos en juego son del grupo social; los resultados, sin embargo, entran a formar parte de la cultura total del propio grupo.
- Cultura apropiada: los elementos culturales son ajenos, en el sentido de que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero éste los usa y decide sobre ellos.
- Cultura enajenada: aunque los elementos culturales siguen siendo propios, la decisión sobre ellos es expropiada.”⁵⁰⁹

Pero ¿qué tiene que ver la indumentaria indígena con el control cultural? Desde la teoría del control cultural las sociedades indígenas al entrar en este campo de lucha han puesto en juego sus elementos culturales y a su vez la sociedad mestiza se los ha apropiado. Aunque en primera instancia son los propios indígenas los que también se han apropiado de la indumentaria mestiza que les fue impuesta. Así, ambas sociedades han ido reinterpretando sus elementos para que el otro se los apropie, como es el caso de la indumentaria.

⁵⁰⁸Ibid., pp. 80-81.

⁵⁰⁹Loc. cit.

Ambas sociedades se encuentran recreando continuamente su cultura, haciendo “nuestros” o en este caso “suyos” los elementos culturales que le son útiles, según sea su necesidad. Lo anterior se vuelve un proceso social que visibiliza la complejidad de las relaciones sociales y políticas entre ambas sociedades.

Sin embargo, es difícil decir que la sociedad mestiza y la sociedad indígena puedan ser claramente clasificadas en algún tipo de cultura según el cuadro de Bonfil Batalla, debido a que siempre están en un campo de disputa; y a pesar de que es claramente definido cuál es la cultura dominante y cuál la subalterna, no se puede afirmar con determinación que la sociedad indígena o la sociedad mestiza sólo se encuentran dentro de la cultura apropiada, impuesta, enajenada o autónoma, puesto que ambas sociedades pueden ser clasificadas en más de una de ellas.

Además existen tres procesos que permiten que las culturas indígenas, también llamadas las culturas del México profundo sigan permaneciendo.

Una de ella es la *resistencia*. Para Bonfil, este concepto “se orienta a la conservación de los espacios de la cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación colonial.”⁵¹⁰ Cabe señalar que los espacios pueden ser vistos como elementos del patrimonio cultural y muchas veces se ponen en juego por decisión propia. De lo que se trata es de conservar los espacios, es decir, de resistir.

La costumbre es también una decisión propia, no obstante, en muchas ocasiones las prácticas tradicionales crean nuevos significados, además de las nuevas y distintas funciones a las que se tenían en épocas anteriores. Un ejemplo de este fenómeno es, por una parte, que muchas artesanas no pueden explicar el significado de los tejidos que realizan, empero, no significa que no tengan un sentido o significado de lo que tejen. Es decir, aunque no puedan explicarlo verbalmente, el ejercicio de tejer afirma periódicamente su existencia y su sentido, a esto se le llama costumbre.

En la actualidad, la indumentaria indígena que es tejida por las artesanas puede ser fabricada con nuevas funciones, no para que ellas se vistan sino para que las prendas sean compradas por mestizos.

Los elementos que se tratan de introducir a otra cultura se les conoce también como *innovaciones*. Éstas muchas veces minan la capacidad de decisión de un grupo pero a la vez también lo pueden fortalecer, puesto que las innovaciones obligan a hacer cambios internos, ya sea como nuevas formas de resistencia o para aprovechar ciertas coyunturas que ayuden a mantener la cultura propia y la subsistencia misma. Con esto puedo decir, que constantemente están creándose nuevos elementos culturales.

Ahora bien, existen innovaciones en el campo de la cultura material, por ejemplo, los nuevos diseños hechos en la indumentaria indígena como los mochevales, las flores bordadas en Zinacantán, *los chujs*, entre otros. Los mochevales que son un estilo de capas que utilizan las mujeres en Zinacantán para cubrirse, ahora se han utilizado para crear bolsas de mano. Asimismo, las flores bordadas de esa comunidad son puestas ya no sólo para la prenda, sino las podemos ver en aretes, diademas, bolsas, zapatos, carteras entre otros artículos. Los chujs prenda de San Juan Chamula, hecha a base de lana de borrego, son utilizados ya no sólo para ciertas fiestas tradicionales, sino también en otros momentos, ejemplo de esto son jóvenes que tocan rock y que utilizan la prenda para fines más comerciales o la adaptación de la prenda para ser comprada por los turistas.

⁵¹⁰ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo... op.cit.*, p.191.

Otro de los fenómenos que acontece en la cultura y concretamente en las formas objetivadas de ésta es la *apropiación*, que puede ser entendida como la detentación de elementos culturales que les son ajenos (provenientes de otras culturas) y cuyo uso es una decisión propia de esa sociedad. Es necesario señalar que buena parte de los elementos culturales apropiados provienen de las culturas dominantes. Esto no es una regla que se siga al pie de la letra, en muchos lugares, los mestizos se han apropiado de la indumentaria indígena, especialmente portan la prenda para distinguirse en ciertos eventos sociales a pesar de no ser de uso común.

Cabe preguntarse ¿cómo se logra la apropiación? Cuando un grupo social tiene el control de aquellos elementos culturales que les son ajenos y pueden hacer uso de ellos según sus decisiones y sus propósitos. Si bien los indígenas y los mestizos participan en este proceso, son los segundos quienes lo ejercen con mayor amplitud.

Puede decirse que todo es como un campo de batalla donde los indígenas y mestizos viven constantemente en disputa por controlar los elementos culturales, además de constantemente luchar entre el México profundo y el México imaginario.

Pensar que la cultura no está sujeta a modificaciones y a intercambios culturales es negar la permeabilidad y capacidad de aprendizajes de las diversas sociedades. Sin embargo, este intercambio de elementos culturales pasa, en este caso, por relaciones de poder que tiene que ver con un eje racial-cultural. Por tal motivo encuentro de gran utilidad el esquema de Bonfil Batalla, pensado para sociedades donde las relaciones sociales han sido demarcadas por el espectro colonial.

En la actualidad, San Cristóbal de las Casas sigue presentando cambios en su estructura social. Ahora existen problemas que antes no se tenían contemplados. Pareciera que tanto la sociedad mestiza como la sociedad indígena comienzan a entretrejer nuevas formas de relacionarse, aunado a los problemas de pobreza, discriminación y poder que siguen envolviendo a la sociedad.

Pensar en San Cristóbal de las Casas y sus habitantes, es aceptar que viven en contradicciones y resistencia. Por una parte, a pesar de que existe una revaloración por la identidad indígena que se ve plasmada en la prendas y artesanías, a su vez, siguen existiendo forma sutiles de discriminación hacia los indios y al mismo tiempo, seguirlos viendo como inferiores. Lo anterior es más visible entre los coletos de San Cristóbal de las Casas, quienes no se relacionan con los indígenas y ponen por encima la identidad heredada de los españoles (ejemplo de esto se puede encontrar en el ex-gobernador Juan Sabines quién hace uso de su situación mestiza para enaltecer la guayaberas con tejidos indígenas). Por otra parte, se encuentran los diferentes grupos étnicos que viven en San Cristóbal, ellos que ahora pueden portar con mayor libertad sus prendas, pero que muchas veces son rechazados por su color de piel. Algunas veces rechazan su origen y su identidad y otras tantas hacen uso de sus prendas porque esa identidad les ayuda a conseguir beneficios como mayores ventas o becas.

La complejidad reside en entender que las decisiones tomadas muchas veces son contradictorias y otras tantas formas sutiles de resistencia. El año de 1994 y la visibilidad del movimiento zapatista fungió como un parteaguas para el resurgimiento de la identidad indígena. Sin embargo, en la actualidad, a pesar de que San Cristóbal de las Casas vive del turista que piensa en una ciudad donde se aceptan a todos los grupos étnicos,

en la vida cotidiana la situación para preservar sus elementos culturales hace que las relaciones de dominación/subordinación estén en constantes reacomodos e intercambios.

Referencias bibliográficas:

GUILLÉN, Diana (coord.). *Chiapas una modernidad inconclusa*, Instituto Mora, México, 1995.

VIQUEIRA, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (Comp.). *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México: Ed. Universidad Nacional Autónoma de México/CIESAS, México, 1995.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la Cultura*, FCE/ITACA, México, 2010.

BONFIL Batalla, Guillermo. *México Profundo una civilización negada*, Debolsillo, México, 2005.

----- . *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México 1991.

La geografía médica y la vejez

Shany A. Vázquez Espinosa

Universidad Veracruzana. Licenciatura en Geografía

Resumen

El trabajo consiste en efectuar el estado del arte de la geografía de la salud con relación al clima y los adultos mayores. En este sentido, se pretende hacer un balance de los principales hechos y fenómenos que inciden en la salud de este sector de la población; así como, realizar la descripción de dos espacios geográficos (Tempoal y Teocelo), donde también se expresen las consecuencias benéficas y destructivas de las variaciones climáticas que inciden en los adultos mayores. Posteriormente, se mostrarán las principales temáticas, así como las tendencias que nos permitan ubicar hacia donde se esta está dirigiendo las nuevas investigaciones.

Por último, se tratará de hacer algunas reflexiones y consideraciones con la finalidad de aportar información que pueda servir para la toma de decisiones, encaminadas a resolver las necesidades de las personas en edades avanzadas ante las eventualidades de las variaciones climáticas y el mejoramiento de la salud.

Palabras clave: Geografía Médica, Climatología Médica, adultos mayores y variación climática.

Lo que se ha hecho en geografía médica en relación a: el clima y los adultos mayores

La geografía médica se ocupa del estudio de los efectos del medio ambiente en la salud de las personas y de la distribución geográfica de las enfermedades incluyendo también el estudio de los factores ambientales que influyen en su propagación.

Desde la antigua Grecia Aristóteles, ya se ocupaba del estudio del clima, trataba de comprender la composición del ser humano, para lo cual decía que el cuerpo estaba formado por cuatro elementos de la naturaleza (aire, tierra, fuego y agua), los cuales estaban en perfecto equilibrio pero si éste se rompía, era cuando había la presencia de alguna enfermedad, a lo cual él atribuía diferentes causas entre ellas, que los dioses castigaban por las malas acciones de la persona.

Años más adelante, en los tiempos de Eratóstenes de Cirene (276-194 a.C.), quien fue uno de los primeros en tratar el tema de los climas, su interés se enfocó en conocer el comportamiento y distribución de éstos; sin embargo, fue Hipócrates (460-377 a.C.), quien escribió sobre las diferencias regionales en el clima y su relación con los estados de salud. Hipócrates en su obra *“Aires, aguas y lugares”* habla sobre cómo los médicos deberían considerar al clima para hacer sus análisis, y cómo interactuaban e influían en las

condiciones atmosféricas, como los vientos, las temperaturas, los suelos, entre otros factores que afectaban la salud, asimismo, hacía una relación entre las ciencias de la geografía y las ciencias de la salud.

La atmósfera, estación y clima aparecen en la literatura médica del siglo XVIII como elementos de una amplia constelación de factores sociales y geográficos relacionados con la morbilidad. La morbilidad y la mortalidad, diferían según la edad y sexo de los individuos así como también, entre la población urbana y rural; por lo que se hacía indispensable entonces contar con información demográfica fidedigna. Los médicos se situaron así frente a un problema característico, el cual estaba dirigido hacia cómo organizar una masa de información creciente que se podía referir a los factores geofísicos, como a las condiciones sociales, económicas y sanitarias de la población.

Posteriormente, en la época de la ilustración surgieron dos disciplinas clásicas que ofrecían modelos de descripción territorial suficientemente contrastados: La historia natural y la geografía. El principal modelo de referencia para la medicina al momento de organizar la información ambiental fue la historia natural. De hecho, en las últimas décadas del siglo XVIII comienza a acumularse en diferentes países europeos un compendio de literatura médica con el nombre de geografía o topografía médica, que alcanzaría un gran desarrollo en el siguiente siglo (Casco; 2001). La diferencia esencial entre geografía, consistía en reservarse para escalas más amplias por ejemplo, países o para aquellos estudios que pretendían cubrir todo el mundo; mientras tanto, las topografías médicas se refieren a escalas pequeñas tales como: localidades, comarcas o regiones.

Durante los años de 1776 y 1792 los médicos aplicaron “la gran encuesta de las epidemias y el clima impulsada en Francia por la *Societé Royale de Medicine*. Los médicos provinciales fueron los encargados de realizar las observaciones meteorológicas y epidemiológicas. El propósito de dicha encuesta era estudiar la naturaleza de las diferentes epidemias y epizootias que afectaban al país francés. Se trataba principalmente de buscar relación que podía existir entre la sucesión de estaciones y las epidemias, también se establecía un catálogo de particularidades geográficas que más adelante permitió desarrollar una geografía de las enfermedades.

Los estudios hechos particularmente por los climatólogos y geógrafos, han sido sobre desastres originados por el cambio climático, pero con un enfoque basado en la fragmentación de la cultura y economía. Poniendo de relieve no sólo los riesgos físicos sino los desastres sociales (García; 2006).

Dentro de los antecedentes de la geografía de la salud en nuestro país, encontramos un primer estudio de este tipo, en donde se establecieron los fundamentos para la geografía médica en México, el cual lleva por título “*Ensayo de geografía médica y climatología de la República Mexicana*” (Orvañanos; 1889). Aquí se hace referencia, a la distribución geográfica de las enfermedades que en el siglo XIX, afectaban a la población mexicana. Este estudio, marcó un parteaguas en los estudios geográficos en México, que por lo general estaban enfocados en el área física. Por su parte, a mediados del siglo XX (Sáenz de la Calzada; 1971), precursor de los estudios de la geografía médica en nuestro país, en su obra “Los fundamentos de la geografía médica”, cita la siguiente definición, “Geografía médica se entiende como la enfermedad regional, es decir, el estudio de las enfermedades que reinan constantemente en un lugar, con carácter endémico y alguna vez con exacerbación epidemiológica”. Cabe destacar que en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 1936, se realizó el primer informe sanitario que incluye una guía geográfica sanitaria y municipal en relación al clima y enfermedad (Cabrera; 1936).

Para este tiempo, las enfermedades infecciosas eran las que más afectaban a la población mexicana, por lo que fue necesario conocer cómo era la distribución espacial de estas enfermedades, mediante un mapeo. Fue hasta la década de 1980, que se escribieron nuevos textos de Geografía Médica, en el Instituto de Geografía de la UNAM. Para 1987, Fuentes, escribe su libro “Técnicas de Geografía Médica” y para 1990 “Climatología Médica”. En 1997, el geógrafo francés Picheral, señalaba que los geógrafos a futuro tratarán con problemas patológicos y socio-médicos, desde una postura espacial; de igual manera señala este autor que deberían de observarse problemas tanto físicos y sociales, ya que todos estos fenómenos ocurren en la superficie terrestre.

Cabe recordar, que la relación entre las ciencias geográficas y las ciencias de la salud, ha existido desde la interacción hombre - naturaleza, debido a que los hombres fueron creando los mecanismos para identificar lo sano y lo perjudicial de su entorno. En ese sentido, el espacio es frecuentemente utilizado, tanto por geógrafos y epidemiólogos como sinónimo de área, superficie o lugar. Así la distribución espacial se convierte en una distribución geográfica en donde se establecen principalmente las relaciones etiológicas, naturales o sociales de los daños estudiados, esta dirección es comúnmente empleada en la geografía médica. De modo que, la situación de salud de un espacio poblacional determinado, portará una historia ecológica, biológica, económica, conductual, cultural y social, lo que nos puede ayudar parcialmente a orientarnos dentro del conocimiento del proceso salud – enfermedad - atención. Particularmente, dentro de la geografía de la salud, la climatología médica considera las implicaciones meteorológicas y su impacto en el desarrollo de la salud del ser humano. Hasta hace un par de décadas los estudios sobre climatología médica centraban la atención en enfermedades tropicales: distribución de la malaria, dengue, etcétera, pero recientemente el cambio climático natural ha puesto en alerta a todos los círculos médicos, por lo que, no es extraño preguntarse por la relación del clima y salud en los adultos mayores.

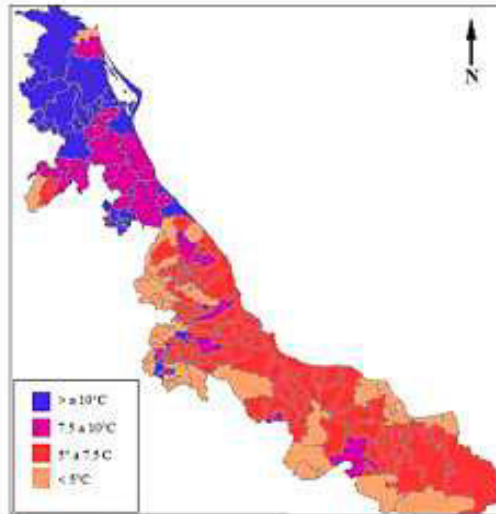
Con base en lo anterior, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía en 2011, en el territorio veracruzano existen alrededor de once climas bien definidos, los cuales en función de la oscilación anual de las temperaturas medias mensuales⁵¹¹ se pueden agrupar en cuatro grandes áreas: la primera y más grande de ellas es una zona medianamente isotermal (de 5° a 7.5° C) que va desde el municipio de San Rafael (Región Nautla) hasta Las Choapas en el sureste del Estado, abarcando la mayoría de las entidades menores a 1000 msnm; la segunda zona se imbrica con la anterior, pero se diferencia por ser muy isotermal (menor a 5°C); la región Totonaca y la Huasteca Baja dan origen a la tercer zona, cuyo rasgo distintivo es su gradiente térmico menor a 10°C, pero superior a 7.5° C; finalmente, al norte del Estado en la región Huasteca Alta se sitúa la zona más extremosa de Veracruz (mapa 1⁵¹²).

⁵¹¹ De las tres variables climáticas hemos decidido abocarnos al análisis de la oscilación anual, puesto que nos interesa conocer cómo impactará ese medio grado centígrado a cada municipio en particular. Advertimos que algunos municipios climáticamente fronterizos posiblemente dejen de ser isotermales y se tornen ligeramente extremosos, como en el caso del municipio de Nautla.

⁵¹² La cartografía temática fue desarrollada a partir del software GvSIG (Sistemas de Información Geográfica de patente libre).

Mapa 1

Oscilación térmica por municipios en Veracruz

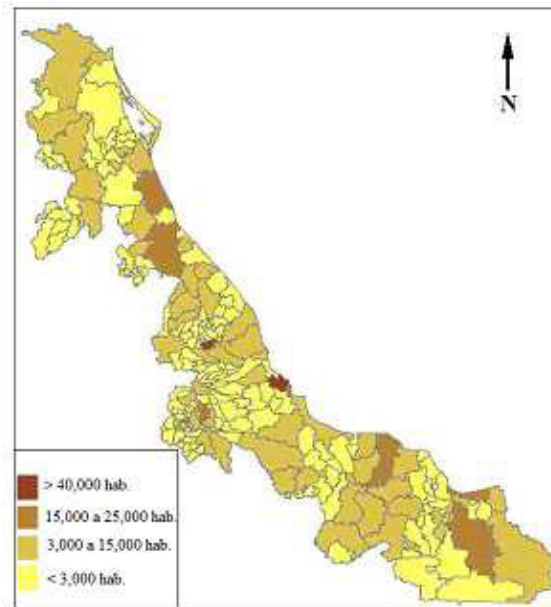


Fuente: Interpolación realizada por Geog. Shany Vázquez. Con base en García, 2004.

Si bien es cierto que el ser humano se ha adaptado a cualquier tipo de clima es necesario precisar que él mismo durante su senectud, se enferma de manera diferencial en función del tipo de clima en donde habita, este hecho logra impactar en las políticas públicas cuando la población de adultos mayores es bastante considerable, por lo que resulta pertinente proporcionar la distribución espacial de la población de 60 y más años en el estado de Veracruz, con la intención de ubicar los municipios con la mayor cantidad de adultos mayores.

En el mapa 2, podemos caracterizar a los adultos mayores de la entidad federativa bajo estudio en cuatro clases: Veracruz (puerto) y la capital del estado, Xalapa pertenecen a los municipios con más de 40,000 adultos mayores; Tuxpan, Papantla, Poza Rica, Córdoba, Coatzacoalcos y Minatitlán cuentan con una población de adultos mayores superior a 15,000, pero menor a 25,000; el resto de los municipios se dividen entre los que cuentan con una población de adultos mayores que oscila entre los 15,000 y los 3000 habitantes mayores de edad (por ejemplo: Pánuco, Martínez de la Torre, Tierra Blanca, Playa Vicente y Las Choapas) y los que tienen una población envejecida menor a 3000 habitantes (v.g.: Tampico Alto, Cazones de Herrera, Medellín y Tatahuicapan de Juárez).

Mapa 2
Población de 65 Y más años en Veracruz, 2010.



Fuente: Elaborado por: Geog. Shany Vázquez. Cartograma con base en INEGI, 2011.

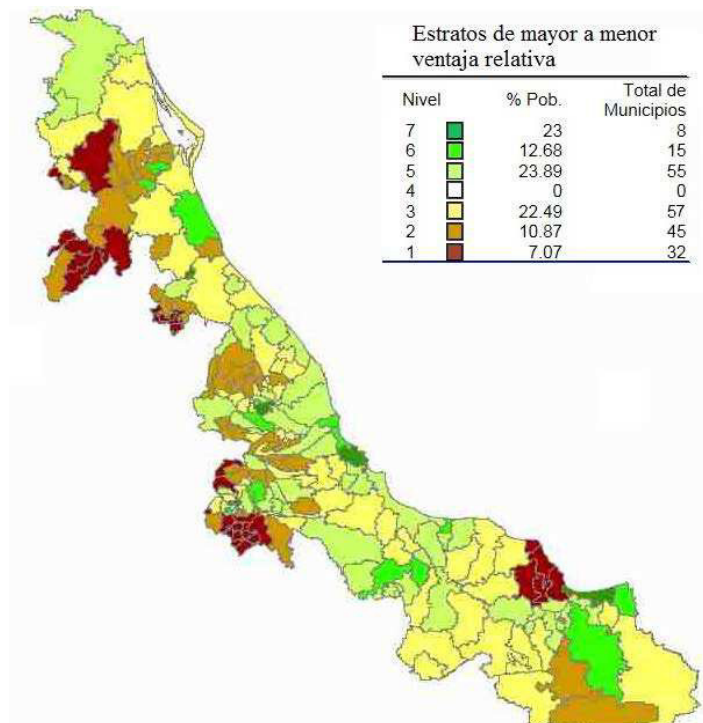
El análisis de la relación anteriormente descrita (clima, salud y adultos mayores), frecuentemente queda sesgada por los factores socioeconómicos, es decir, un error común de los análisis comparativos, es la omisión de algún indicador socioeconómico que ayude a conocer las similitudes y las diferencias entre un conjunto de municipios o lugares bajo estudio; por ejemplo, el municipio de Soledad de Atzompa ubicado en la región de Orizaba presenta un clima extremoso (mapa 1) y un nivel de bienestar de 1; mientras tanto, El Higo ubicado al norte del estado también presenta un clima extremoso pero un nivel de bienestar de 5, como lo muestra el mapa 3.

También, se puede dar el caso de dos municipios con el mismo nivel de bienestar socioeconómico pero con diferente tipo de clima tal es el caso de Minatitlán al sur del estado de Veracruz que cuenta con un nivel de bienestar de 6.5 y Tuxpan de Rodríguez Cano, al norte del estado con el mismo nivel de bienestar, sin embargo por su ubicación geográfica el primero está clasificado como medianamente isotermal; mientras que el segundo se ubica en una zona relativamente extremosa.

Con los dos ejemplos anteriores, queremos mostrar que existen análisis comparados controlados a una variable dependiente y a otra independiente. Pero en la realidad lo que predomina son casos discretos de variables independientes, lo que orilla a muchos investigadores a omitir su comparación debido a la complejidad. Es en esta circunstancia en donde encontramos a nuestros dos municipios de estudio: Tempoal con un clima extremoso y un nivel de bienestar socioeconómico de 3 y Teocelo con un clima isotermal pero con un nivel de bienestar socioeconómico de 5.

Mapa 3

Niveles de bienestar por municipio, Veracruz 2000.



Elaborado por: Geog. Shany Arely Vázquez. INEGI, 2013

El conjunto de mapas anteriormente expuestos revelan que los estudios en torno al clima y la salud en el estado de Veracruz deben pasar a primer plano, puesto que de no tomarse en serio la multiplicidad y diversidad climatológica de los municipios que componen al Estado, la asignación de recursos de salud seguirá realizándose bajo patrones a-geográficos, es impostergable que las políticas de distribución de medicamentos considere la situación climática de cada lugar por ejemplo, las campañas de vacunación para atender a la población adulta mayor en un municipio cálido deben de realizarse con prontitud, con miras a ahorrar energía, sin embargo, en climas fríos las campañas de vacunación pueden demorarse algunos días más sin afectar el ahorro energético. Ahora bien, tomando en cuenta el mapa de población de 65 y más años en el Estado de Veracruz, también se advierte que existen municipios de atención prioritaria, cuya atención no se debe aplazar debido a que nos encontramos ante un panorama de adultos mayores con enfermedades crónicas como lo es la diabetes mellitus tipo II, hipertensión en este caso ya no es lícito tolerar el típico desabasto de medicamentos pues en la espera de ellos está comprometida no sólo la enfermedad sino la muerte. Lo que el mapa 2 induce a pensar, es que la distribución de ciertos medicamentos asociados a los grupos de 65 años y más con diabetes (insulina, metoclopramida, glibenclamida, captopril, enalapril, etcétera), deberían de tener prioridad en determinados municipios y no sólo en la capital del Estado, de esa

forma se rompería la centralidad monopólica de dichos medicamentos, y de paso abastecer las farmacias de los centros de salud rurales. Con la intención de conocer dicha relación primeramente abordaremos la discusión actual en la que se encuentra inmersa esta temática para luego, mencionar las tendencias y propuestas en torno al tema.

¿Cuál es la discusión actual?

La planeación gerontológica de los espacios geográficos exige tomar en cuenta el proceso de envejecimiento de la población de México para tener una visión preventiva (Sánchez; 2005). El rápido avance del envejecimiento demográfico se atribuye principalmente a tres factores demográficos asociados: la caída de la tasa de fecundidad (Muñoz; 1987; Castillo; 2005); el descenso generalizado de la mortalidad, que ha significado el aumento de la esperanza de vida en todo el mundo, y los movimientos migratorios. Además, se apuntan los posibles escenarios de sus repercusiones socioeconómicas y asistenciales (Menéndez; 2003; Gutiérrez; 2005). Diferentes investigaciones (Montes De Oca; 2003; Partida; 2005) señalan que el proceso de envejecimiento demográfico es una realidad a nivel mundial, regional y local. La creciente concentración de la población envejecida en las áreas urbanas y rurales exige incluir dicha escala espacial en la planeación gerontológica. En la actualidad, las autoridades municipales son las encargadas de atender las necesidades de la heterogénea población de 60 años y más, sin embargo, la compleja realidad de las áreas urbanas y rurales exige promover líneas de investigación que fomenten el desarrollo social y asistencial de los adultos mayores a distintas escalas. Un juego de escalas que debe ser asumido e incorporado por las administraciones y los profesionales para mejorar la atención de este sector de población.

En la actualidad existen diferentes propuestas en materia de planeación gerontológica de los espacios urbanos (Sánchez; 2005):

- a) Promover la participación social de las personas adultas mayores a través de las asociaciones de mayores y aprovechar su experiencia en los procesos de planeación urbana / rural con objeto de proponer alternativas para mejorar la habitabilidad.
- b) Impulsar una planeación estratégica del bienestar de las personas mayores mediante el conocimiento global de la realidad vivencial y heterogénea de los adultos mayores a distintas escalas regional, municipal y metropolitana (colonia, manzana), adecuando las acciones a la realidad de cada espacio.
- c) Elaborar un sistema integral de información a partir de diagnósticos de la realidad territorial urbana, rural, metropolitana y regional de los adultos mayores y el empleo de Sistemas de Información Geográfica.
- d) Establecer propuestas de planeación urbana, rural y territorial (medio ambiente, estructura urbana y vivienda, infraestructura primaria, vialidad y transporte público, servicios sociales y sanitarios) para el desarrollo y mejora de la habitabilidad de este sector de población heterogéneo.
- e) Favorecer la mayor participación y coordinación de los distintos agentes sociales implicados en el mundo del adulto mayor urbano, tanto las distintas instituciones gubernamentales (municipio, estado) como las no gubernamentales (Caritas Diocesana, Cruz Roja, asociaciones vecinales, etc.).

- f) Proponer alternativas integrales frente a las necesidades de las personas mayores, para favorecer el uso correcto y eficaz de los recursos materiales y humanos disponibles.
- g) Ayudar al desarrollo de una conciencia crítica de las personas mayores que permita transformar constructivamente la sociedad y posibilite una mayor integración social.

Es necesario que la planeación gerontológica urbana y rural, se realice potenciando el uso de metodologías cuantitativas - cualitativas de evaluación y participación social, como las encuestas, entrevistas a profundidad con informantes clave y los talleres comunitarios, así como el empleo de la estadística multifactorial y los Sistemas de Información Geográfica. Las autoridades municipales y metropolitanas serán las encargadas de atender las necesidades de la creciente población heterogénea de 60 y más años en el marco de las ciudades, comunidades y localidades. En este sentido, el sector público y los investigadores deben promover líneas de investigación que fomenten el desarrollo social y asistencial de la población adulta mayor, fortaleciendo la formación de recursos humanos capaces de atender las necesidades de este sector de población heterogéneo.

En la actualidad los contenidos de geografía médica

Los contenidos se han extendido en temáticas sobre adaptabilidad al medio, espacios interiores, microescalas de análisis y la realidad cotidiana presenta un abanico de nuevos factores de riesgo (ruido, contaminación, accidentes de tráfico, autotoxicidad, envejecimiento de la población) que es necesario analizar (Olivera; 1993). El sector salud, se ha apoyado de la geografía para llevar a cabo diversos procesos como la regionalización de servicios, los sistemas locales de salud, la planificación en salud y el diagnóstico de salud, acciones que implican una toma de localización de necesidades recursos y servicios (González, Macías; Et. Al.; 2007).

El estudio de las crecientes desigualdades entre países desarrollados y en vías de desarrollo, de los desequilibrios internos que se agravan dentro de los países occidentales, exige un conocimiento de las condiciones de vida y el nivel de bienestar o grados de desarrollo. Los indicadores sanitarios, tanto los de salud como los de servicios de salud, se convierten en datos fundamentales para entender la realidad socioeconómica mundial y por regiones que junto a los indicadores económicos, de educación y seguridad, forman parte de los índices compuestos de desarrollo humano (Op. Cit. 2007).

Hoy coexisten estudios sobre ecología de las enfermedades; cartografía de las áreas de incidencia de determinadas patologías y mortalidades específicas; así como análisis asociativo, para identificar factores de riesgo que se presentan en diferentes escalas geográficas. Contrastando la frecuencia de coincidencia espacial de enfermedades, procesos generadores y ambientes, distribución de los niveles de salud y enfermedad como indicadores sociales, difusión de enfermedades en el espacio, análisis de los equipamientos y servicios sanitarios (Op. Cit.; 1993). En el aspecto epidemiológico, el sector salud se enfrenta al desafío de combatir padecimientos propios de países en desarrollo, donde predominan los problemas de las enfermedades crónico – degenerativas, transmisibles que están ligadas a la pobreza, la malnutrición. Al mismo tiempo, trata de reducir los casos de cáncer, demencias, y las originadas por el riesgo ambiental (Op. Cit.; 2007).

La geografía automatizada presenta un panorama digital del mundo para su tratamiento y análisis, mediante las tecnologías computacionales. A principios de la década de los ochenta, del siglo pasado, aparece la

primera reflexión sobre su rol en la geografía. Su consideración como “revolución tecnológica” traería un notable impacto a partir de la automatización de las tareas geográficas (Buzai; 2000).

Tendencias y propuestas

Los sistemas de información geográfica (SIG), son de gran ayuda para la toma de decisiones, ya que proporcionan a los usuarios la automatización de estadísticas descriptivas, el despliegue de distribuciones de frecuencia y el cálculo de tasas (Fernández; 2004), además de monitorear algunos procesos de salud – enfermedad, siendo de gran ayuda para el análisis espacial y temporal de los eventos (Op. Cit. 2000). En algunos países de América Latina las aplicaciones recientes de esta tecnología ha contribuido a un mayor control de enfermedades principalmente de tipo infecciosas tales como: malaria, dengue y leishmaniasis. Aunque el desarrollo de dichas aplicaciones están muy limitadas a la investigación, los institutos prevén que en algunos años estén en el servicio de los servicios de salud gubernamentales en sus niveles local, regional y nacional (Delgado; 2007).

La utilización de los SIG enfocados en la salud ha permitido evaluar a poblaciones por grupos de edad, que se encuentran potencialmente expuestos y determinan si tiene una variación en la exposición a partir de un área de estudio (Nuckols, Ward; Et. Al.; 2004), llega a ser un instrumento de gran importancia en asociaciones reveladoras entre exposiciones ambientales a sustancias peligrosas y su impacto que tiene en la salud humana. Las bases de datos, creadas con estas aplicaciones, manejan información de varias fuentes y hacen correlaciones espaciales con datos epidemiológicos acerca de la distribución temporal de una enfermedad en particular. Por ejemplo, es posible correlacionar los datos sobre el uso de pesticidas, la proximidad a campos agrícolas y la contaminación de tierra - agua con la ocurrencia de ciertas formas de cáncer o defectos al nacer (Op. Cit. 2004). A pesar de las ventajas obvias de los SIG, sólo unas cuantas investigaciones han utilizado este método para estudios epidemiológicos en gran escala (Kaminska, Oldak; Et. Al.; 2004).

El uso de mapas y de herramientas geográficas para el análisis de las situaciones de salud prácticamente desapareció por un tiempo, aunque actualmente la geografía juega un papel importante para comprender la distribución espacial de los estados de salud – enfermedad dentro de un territorio o región (Op.Cit. 2007). Los mapas de enfermedades se utilizan para definir y controlar una epidemia, proporcionar una línea base con los datos en salud y mostrar los cambios en el tiempo del patrón de enfermedades. El mapeo de enfermedades también es útil para la exploración inicial entre la exposición y la enfermedad, especialmente los efectos en la salud de la población adulta mayor (Jarup; 2004).

Los sistemas de información geográfica tienen capacidades idealmente convenientes para su uso en la vigilancia de enfermedades contagiosas (transmitidas por vector), crónico –degenerativas que actualmente se encuentran en poblaciones envejecidas. Este tipo de sistemas son sumamente convenientes en donde la pronta ubicación de casos, la comunicación inmediata de información y la cartografía rápida de la dinámica de las enfermedades, son esenciales.

A manera de conclusión podemos decir, que la cultura y el medio ambiente juegan un papel importante en la relación salud – enfermedad, generando en los adultos mayores del municipio de Tempoal tener un mayor autocuidado ante los cambios bruscos de clima y previniéndose en las temporadas más extremas del año; mientras tanto, en Teocelo, los ancianos tienen un mejor acceso a los servicios de salud, un clima

medianamente isoterma pero no tienen mejores estrategias de autocuidado en su enfermedad (diabetes tipo II), generándole al gobierno un mayor gasto en los aspectos sociales, económicos y políticos. Aunque ambas localidades de estudio se encuentren en un nivel de subsistencia, se observa diferentes formas de reaccionar ante una enfermedad (la diabetes), así como de obtener diferentes niveles de calidad de vida.

Por lo tanto, se recomienda darle continuidad a este tipo de investigaciones debido a que contribuyen a profundizar en los problemas, con lo cual se podrá hacer más eficiente la asignación de recursos, lo que impactará de manera directa en la calidad de vida de los adultos mayores, de lo contrario, la asignación presupuestal con base en datos demográficos en bruto, es un caldo de cultivo para el fortuito peculado y las prebendas a la hora de las licitaciones relacionadas con las políticas de salud.

En términos analíticos quizá la relación entre las condiciones climatológicas, la salud de los adultos mayores, aún se encuentra en etapas iniciáticas, no obstante, es innegable que dicha relación debe ser abordada por otras investigaciones para que poco a poco vaya adquiriendo un mejor desarrollo. Porque ciertamente, a luz de la historia hemos observado que los padecimientos del siglo XXI no sólo se circunscriben a los departamentos de medicina, farmacología, sino a instituciones sociales, antropológicas, geográficas y sanitarias, pues en bloque y de manera interdisciplinaria las problemáticas de la salud pública, cada vez refieren mayor atención, especialmente cuando las enfermedades crónicas se asocian con enfermedades infecciosas y conforman un nuevo modelo de diagnóstico y atención en donde los profesionales de las ciencias de la salud, de las ciencias sociales y en sí los analistas que trabajamos con las personas mayores estamos involucrados en dar mejores respuestas que van más allá de la salud y que inciden en factores económicos, ambientales y sociales, culturales, donde la interdisciplinariedad tiene una relevancia y desarrollo muy grande y que hasta ahora poco se ha desarrollado e impulsado.

Se está ante nuevas formas de organización social, económicas y de salud, que requieren de nuevos modelos de atención médica, que nos ayuden a vertebrar los adelantos tecnológicos, nuevos valores, costumbres, relaciones sociales, así como transformaciones en nuestro hábitat, que requieren de muchas adaptaciones en todos los órdenes de la ya complicada existencia, en donde sólo con imaginación y una mente abierta al cambio lograremos hacerles frente.

Referencias consultadas

- Buzai, G. La exploración geodigital. Buenos Aires. Argentina: 2000
- Cabrera G. informe sanitario del municipio de Nazas, Durango. Tesis licenciatura (médico cirujano) UNAM. Facultad de Medicina. Universidad Nacional Autónoma de México. México: 1936; 38.
- Casco C. las topografías médicas: revisión y cronología. en: asclepio. Madrid: 2001(3).
- Castillo, F. y Vela, F. envejecimiento demográfico en México. Evaluación de los datos censales por edad y sexo, 1970-2000. Papeles de población. México: 2005; (45): 107-141.
- Delgado, L. Córdova, K. Rodríguez A. Contribution of geospatial technology in tropical medicine and international health applications. Informedica journal. Junio 2004.
- Fernández, P. Las técnicas SIG aplicadas al análisis de la distribución espacial de las enfermedades de declaración obligatoria. Boletín epidemiológico del instituto de salud de San Carlos III. Centro Nacional de Epidemiología. España: 2004
- Fuentes I. técnicas en geografía médica. México: 1987; 210.

- Fuentes I. climatología médica. México: 1990; 189.
- García v. estrategias adaptativas y amenazas climáticas. En: más allá del cambio climático. Las dimensiones psisociales del cambio ambiental global. Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de psicología. México: 2006.
- González, M. Macías, M. Andrade, M. Relación entre geografía y salud pública. En: Revista Sincronía. Universidad de Guadalajara. México; 2007.
- Gutiérrez, I. y García, E. Salud y envejecimiento de la población en México. Mexico City: department of economic and social affairs united nations secretariat, 31 august - 2 september, 2005.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2011
- Jarup, L. Health and environment information system for exposure and disease mapping and risk assessment. Environmental health perspectives. 2004
- Kaminska, I. Oldak, A. Turski, W. Geographical information system (GIS) as a tool for monitoring and analysing pesticide pollution and its impact on public health. Ann agric environ med. 2004
- Menéndez, J. Population aging and the labour market: issues relevant for social security in Mexico. 4th international research conference on social security. international social security association, antwerp, 2003, 5-7 may.
- Montes de oca, v. el envejecimiento demográfico en el debate mundial: reflexión académica y política. papeles de población. 2003; (35): 79-104.
- Muñoz, F. le déclin de la fécondité dans le sud de l'Europe. population, 1987; (42): 911-942.
- Nuckols, J. Ward, M. Jarup, L. Using geographic information system for exposure assessment in environmental epidemiology studies. Environmental health perspectives. 2004
- Olivera A. geografía de la salud. Madrid. Síntesis. 1993
- Organización Mundial de la salud. GIS and public health mapping. (consultado 2013 diciembre). Disponible en: http://www.who.int/health_mapping/gisandphm/en/index.html.
- Orvañanos D. ensayo de geografía médica y climatología de la república mexicana. En: archivo histórico de la facultad de medicina de la universidad nacional autónoma de México. Secretaria de Fomento. México. 1889
- Partida, v. la transición demográfica y el proceso de envejecimiento en México. Papeles de población. 2005; (45): 9-27.
- Picheral h. Espace et santé. géographiemédicale du midi de la France. en: annales de géographie. Francia: 1997; (86) 476: 472-476.
- Sáenz de la calzada c. la geografía médica en México a través de la historia. tesis doctorado. Facultad de filosofía y letras. Geografía. Universidad nacional autónoma de México. México: 1971.
- Sánchez, d. la situación de las personas mayores en la ciudad de granada. Estudio geográfico. Granada: editorial universidad de granada, 2005.
- Sánchez, d. el proceso de envejecimiento demográfico urbano en granada y su área metropolitana. Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada. 2005; (2): 185-200.

Retos y perspectivas de la antropología en el envejecimiento y la vejez

Felipe R. Vázquez Palacios

Ciesas-Golfo

El verdadero viaje del descubrimiento no consiste en buscar nuevos caminos, sino en entender con nuevos ojos. Marcel Proust

Resumen

En este trabajo me propongo reflexionar a través de la cultura y los procesos sociales, las inquietudes, retos y desafíos sobre la vejez y el envejecimiento. Concibo cultura⁵¹³ como un “todo” que trasciende al hombre y lo comprende holísticamente, y que abarca desde el sistema de creencias, hasta el sistema tecnológico, pasando por los conocimientos, costumbres, saberes, leyes, y todas las capacidades y hábitos adquiridos (Tylor, 1871) que le permiten al ser humano, vivir en sociedad, confiriéndole sentido a la vida. Sostengo que la vejez y el envejecimiento se visten de acuerdo a los patrones de envejecimiento de cada cultura. Es en ella a través del tiempo, donde se funde la realidad tal como es experimentada percibida y construida socialmente.

El trabajo propone algunos de los principales retos que como antropólogos tenemos que tomar para la construcción de una cultura de la vejez feliz.

Un primer reto: Antropologizar la vejez y el envejecimiento

Pese a que desde sus inicios la antropología mediante acercamientos etnográficos había mostrado que la vejez y el envejecimiento estaban presentes en contextos étnicos, rurales, así como ciudadanos (Lombardo, 1944; Caso, 1971; Córdoba, 1975; San Román, 1989; Vázquez 2001; Reyes, 2002), con actividades económicas distintas, con pautas culturales y perspectivas de vida e identidades forjadas de manera diferente. No es sino hasta hace apenas 3 décadas que la antropología mexicana pone especial énfasis en estos tópicos.⁵¹⁴ La observación y la vivencia que los antropólogos hemos percibido y experimentado juntamente con “otros” miembros de la sociedad sobre esta última etapa de la vida (Vázquez, 2012), en la que ineludiblemente todos nos vamos a acercar o transitar por ella experimentando sus consecuencias, ha generado que los

⁵¹³ La antropología ha definido la cultura como el paso del estado de naturaleza al estado cultural, paso que se concreta no sólo prácticamente, a través de la actividad humana (el trabajo como relación básica transformadora de la naturaleza), sino también por medio de la actividad reflexiva que la acompaña. Para Wolf ésta actividad reflexiva es interacción y comunicación social y solamente mediante estas conexiones y relaciones sociales se hace efectiva la influencia del hombre sobre la naturaleza (Wolf:1984). La cultura es la acción y la reflexión que lleva a cabo el hombre en torno a la vida y la muerte (Caruso 1996:14).

⁵¹⁴ La irrupción de los ancianos como colectivo específico es reciente. Quizás sea por ello que la etnografía no abunda en descripciones centradas en los viejos. La referencia sobre el tema se concentran en caracterizaciones de las pautas de organización familiar y sociopolítica, o bien a diversas concepciones sobre el ciclo de vida (Córdoba, 1975); Ortiz, 1995).

antropólogos busquemos explicaciones dentro de modelos propios de vejez, que operan dentro de matrices culturales⁵¹⁵ desde las cuales consideramos se forja el principio rector que regula las características y elementos que a lo largo de la vida se han requerido para la supervivencia, con historias análogas, contextos y especificidades.

Lo anterior, ha planteado tareas difíciles que como antropólogos hemos tenido que enfrentar, especialmente ante lógicas y funcionamientos rígidos de las instituciones avocadas al cuidado y atención de las personas añasas, donde por cierto, poco hemos incidido, debido en gran parte, al dominio de un pensamiento forjado en el modelo biomédico y demográfico, que se resiste a comprender, en la mayoría de los casos, que el problema de la vejez y el envejecimiento no es únicamente un problema demográfico y de salud, sino esencialmente un problema social y cultural. (Vázquez, 1999).

Y aquí quiero desprender un primer reto, **necesitamos antropologizar la vejez y el envejecimiento**, lo que implica pensarlos como fenómenos culturales, que tienen una significación particular, una narrativa social y un momento histórico. En otras palabras, es ver la vejez y el envejecimiento desde ellos mismos, cómo se ven, viven, piensan y actúan en el mundo, sus perspectivas sobre su futuro y el más allá. Viendo en el mismo nivel tanto las satisfacciones culturales y sociales como las económicas y de salud.

Antropologizar la vejez y el envejecimiento significa, criticar y cuestionar lo impuesto como algo normalizado, visibilizando las distintas formas de entenderlos, las cuales, desde su subalternidad, reclaman respeto y autonomía. Considero que al manejar la vejez y el envejecimiento como fenómenos culturales, lograremos dotarnos y dotarlos de ignorados significados y herramientas para desmitificar los estereotipos, así como nuevas formas de accionar; donde podremos plantear diferentes hipótesis de trabajo dentro de realidades múltiples y cambiantes. Con ello, se dará un sentido renovado a nuevas líneas de investigación e ignoradas aristas que permitirán dejar atrás la visión de sujetos pasivos, es decir: pasar de pacientes a clientes, de informantes a colaboradores; es dejar de verlos como personas que necesitan activarse, entretenerse, protegerse y que para lograrlo, se requiere planear costos, gastos, atención, cuidado, con muy pocos recursos⁵¹⁶. Gutiérrez y Caro (2013).

Hasta ahora la cultura del desarrollo ha sido la fuente de energía política e ideológica y epistemológica, desde donde se han reproducido los modelos de envejecimiento y vejez que se han seguido, los cuales han reproducido la idea de que envejecimiento y vejez, son problemas, cargas económicas, achaques, fealdad e ineficiencia, donde la población envejecida vive sin esperanza, ya que su vida esta en constante peligro, sin utopía, sin futuro, asumiendo un estado de inferioridad difícil de superar y propiciando

⁵¹⁵Esta matriz es el marco en donde se establecen los interfaces entre el adulto mayor y la comunidad, entre el adulto mayor y la familia, es el espacio en el que se crea y recrea, se conservan y confrontan, se fortalecen y preserva la supervivencia de los sectores envejecidos. Es desde esta matriz, donde los adultos mayores van identificarse entre ellos mismos, algunas veces resignándose, otras adaptándose y/o confrontándose con sus realidades y necesidades así como a sus expectativas de éxito o fracaso.

⁵¹⁶ Gutiérrez y caro afirman que: “Si al envejecer no deviniésemos sujetos dependientes, la vejez no sería un tema relevante. En nuestro país comienzan a emerger los datos que le dan visibilidad a este nuevo gran reto. En apariencia, los adultos mayores en situación de total dependencia son pocos numerosos (alrededor de 5%, según datos de la Ensanut 2012), pero un indicador poco citado —el correspondiente al trabajo no remunerado en tareas de salud que constituye, junto con la cuenta satélite de salud, el PIB ampliado del sector salud— permite ver cómo en 2011 este rubro alcanzó 20.5%, valor equiparable al de todo el gasto ejercido en atención hospitalaria. Este indicador corresponde a la inversión hecha por las familias en el cuidado de sus miembros enfermos y dependientes, que en su gran mayoría (más de 50%) son adultos mayores”. Gutiérrez (2012).

la cultura del miedo, la pobreza, la enfermedad, que sólo ocurre a los más vulnerables e inferiores.(De Sosa, 2012).

Antropologizar la vejez y el envejecimiento, implica concentrarnos en la experiencia⁵¹⁷, donde la vida es el origen, centro y fin de todo pensar y actuar humano y no el bienestar o el desarrollo, como lo han impuesto los modelos que hemos seguido, donde se ha tratado de domesticar los estilos de vida, creando mentes dóciles y cuerpos disciplinados, con imaginarios⁵¹⁸ que reproducen cómo alcanzar una vejez “activa” y “exitosa”. Que como hemos visto no son tan idóneos para resolver las necesidades de la mayoría de las personas envejecidas, puesto que el modo de ser viejo, así como el sentir, pensar y hacer, producir y consumir, los ha hecho más vulnerables y lo que deseamos es lo contrario, que se encaminen al empoderamiento⁵¹⁹ donde tengan la posibilidad de darse identidad y sentido a su vida, donde sean los agentes de su propio destino.

En este sentido, valdría la pena preguntarnos si realmente lo que nuestros ancianos desean es una vejez “activa o exitosa”, como hasta ahora se ha pretendido, o el llegar a una vejez feliz. Si es esto último, hay que pensar en qué giros paradigmáticos deberíamos hacer para contribuir a la felicidad de estas personas. Desde nuestra visión antropológica, los giros deben de ser aquellos que permitan construir sus experiencias y saberes en interacción con su contexto, que los hagan ver sus necesidades de manera integral. Para ello, propongo la construcción de la “cultura de la vejez feliz,” donde intentemos dejar de reproducir, la desigualdad, el egoísmo, la vulnerabilidad, la pobreza, la injusticia; por una cultura donde se cultive la igualdad, la cooperación, la solidaridad, la creatividad; donde se siembre esperanza, se cultive y priorice “la cultura del cuidado con el otro” y no solamente la del autocuidado; donde lo más importante no sea el tener sino el ser, donde se pase de los programas para los ancianos y ancianas a los programas y proyectos de vida con las personas envejecidas. En esta propuesta hacia una “cultura de la vejez feliz, ” se requiere que abandonemos la construcción de “ alternativas al desarrollo”⁵²⁰, pues ya vimos que estas no tienen solución para este grupo etario; Pero además, se requiere dejar de concebir la competitividad en el trabajo y pensar en el trabajo cooperativo; desatender el individualismo y atender a la solidaridad; donde no sólo es lo material lo que importa, sino también lo espiritual, apartándonos por un momento de la razón, para que

⁵¹⁷ Al igual que Schütz (2003), pienso que el hombre es un ser experiencial, para quien la existencia en este mundo se presenta como una aventura única y exclusiva, pese a las múltiples experiencias individuales y colectivas que lo han conducido a una diversificación cultural. Como ser que experimentamos una experiencia en un espacio y en un tiempo determinados, en un mundo social en que nacemos, y dentro del cual debemos orientarnos, con una apretada trama de relaciones sociales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura de sentido, de formas institucionalizadas de organización social de sistemas de estatus y prestigio, etcétera.

⁵¹⁸ Entiendo por imaginario, el resultado de todos los condicionamientos socioculturales (creencias, valores, usos y costumbres, actitudes, estilos de vida) que se van sumando y que van dejando huella en la vida, muchas veces transformando la visión que tienen los individuos de sí mismos, e incidiendo en la auto percepción. Donde todo está imbuido por este imaginario de la realidad.

⁵¹⁹ El empoderamiento no es un proceso lineal, con un principio y un fin claramente definido y común para todas las personas mayores, sino un proceso que se experimenta de manera diferenciada. El concepto no se puede restringir a las experiencias de participación ciudadana, aunque las incluya. El concepto engloba la capacidad sobre uno mismo y los demás, capacidad de resistencia frente a cuanto se le limitan nuestra independencia y autonomía y/o desempoderan. Durán (2011), Casique (2011).

⁵²⁰ Es necesario que ya no dependamos de teorías en crisis, porque fueron concebidas no “de éste y para la vida” sino desde y para el desarrollo (De Sousa, 2012).

broten la emoción y el amor y de esa manera pueda surgir la convivencia. En pocas palabras, donde el fin no sea el anciano exitoso, sino el anciano feliz.

La construcción de esta cultura de la “vejez feliz”, debe ser contextual, interactiva y ética. En ella se debe asumir que los añosos nunca fuimos, no somos, ni seremos, “ni exitosos, ni dependientes;” sino que fuimos, somos y seremos “diferentes”. En este contexto la investigación antropológica, debe partir ya no solamente de una consecuencia biológica o demográfica, sino principalmente de una perspectiva experiencial y cultural de la vida cotidiana, donde los añosos dan significado y significado a su vejez desde una visión biográfica centrada en su matriz cultural, desde donde se proveen de una percepción espacio-temporal, la cual no comienza en el pasado y se extiende evolutivamente hacia el futuro; sino que es un constante retorno, es la construcción del pasado sobre el presente, y del presente desde el pasado y prediciendo un futuro, por cierto cada vez más largo, donde hay una necesidad constante de construcción y reconstrucción de la identidad y del tiempo que queda por vivir.

De esta manera, el envejecimiento y la vejez no son realidades cronológicas, ni tampoco adaptaciones a una nueva etapa de la vida, sino básicamente realidades fuertemente ligadas a experiencias en el paso del tiempo, realidades sociales dinámicas que están influenciadas fuertemente por cambios sociales. Al concebir de esta manera la vejez y el envejecimiento, veremos que las “historias que los adultos mayores nos cuentan” no son sólo eso, sino son dinámicas sociales que dibujan una situación específica que tienen una relación directa con la realidad económica, política, social y cultural.

Un segundo reto: Etnografiar las experiencias, vivencias y expectativas de los sectores envejecidos

Los cambios socioculturales que se experimentan a partir de la segunda mitad del siglo xx, con la migración, la urbanización, la industrialización, la modernización, son tan vertiginosos que constantemente están transformando el hábitat, las formas de organización, los sistemas de valores y las prácticas cotidianas donde viven los sectores envejecidos, trastocando inevitablemente las relaciones con el entorno, social, religioso, cotidiano y familiar. Ante ello, la antropología no puede permanecer indiferente. Por lo que de aquí quisiera desprender el siguiente reto: La necesidad ineludible que tenemos los antropólogos de etnografiar las experiencias, vivencias y expectativas, que están marcando la vejez con la finalidad de poder delinear y fortalecer conjuntamente dentro de los contextos específicos, el proceso de envejecimiento, sus retos y oportunidades. Es aquí, donde podemos generar ideas, desarrollarlas y ponerlas en práctica; donde podemos construir el modelo de la vejez feliz y evaluarlo en cada uno de los contextos específicos. Sólo así, se podrá tener incidencia en las prácticas y en las conciencias individuales de las necesidades concretas, así como en las estrategias que se organicen en función de las condiciones generales de los sectores envejecidos.

En consecuencia una tarea urgente que se nos plantea como antropólogos, es la de testimoniar lo que quizás sea el último reducto generacional de ancianos/ancianas que vivieron procesos como la revolución, las luchas agrarias, el ser hablantes de lenguas vernáculas, el saber mitos, costumbres, ritos, ceremonias y leyendas, el conocimiento y uso de plantas medicinales, costumbres, ritos y ceremonias indígenas; el haber experimentado el milagro mexicano, la construcción de grandes obras de infraestructura, como la introducción de la red de agua potable, la luz eléctrica, la apertura de carreteras, el transporte, nuevas enfermedades (el SIDA), entre otras. Pero también es importante testimoniar ¿Qué han significado las transformaciones como: el cambio del arado por el tractor; o la llegada de la radio y la televisión, los

celulares, el internet, la web, el skipe, el facebook, el twitter, por mencionar solo algunos; así como otras diversas tecnologías con los cuales están conviviendo actualmente ¿Qué ha significado esto en su visión generacional y pautas culturales? ¿Se han apropiado de la tecnología? ¿La están poniendo al servicio de sus necesidades? Un ejemplo que me ha llamado mucho la atención es, el impacto que tuvieron los molinos y las máquinas para hacer tortillas, ya que fue enorme el tiempo que las mujeres ahora ancianas liberaron, pues pasaban horas haciendo tortillas para toda su familia. Hay que preguntarnos cómo han impactado en la vida de las mujeres, especialmente ver que ha significado ese tiempo en términos de empoderamiento femenino? En fin, lo que quiero poner sobre el tapete en este segundo reto, es la necesidad de construir etnografías que nos ayuden a analizar las transformaciones que han vivido estos sectores envejecidos y el impacto cultural que esto ha significado para estas personas en su búsqueda por encontrar significados y significantes que den sentido a la vida.

Otra cuestión que tenemos que documentar urgentemente es: cómo están actuando los adultos mayores ante los cambios climáticos, cómo los interpretan, qué significado les están dando, qué acciones creen ellos convenientes, cómo visualizan el futuro, con base en la evidente destrucción de su fauna y flora, con los cambios de cultivos y los efectos tanto de aumento de calor, como de frío e inundaciones cada vez más frecuentes en sus localidades. Qué efectos han tenido éstos cambios en la organización de sus estilos de vida. Y todo esto muy de la mano con el problema migratorio que sufren ante la falta de empleo en sus localidades de origen. Ahora, no basta con que nos quedemos en mostrar el lacerante efecto que ha provocado en las localidades el fenómeno migratorio, especialmente en soledad, tristeza, atención y cuidado, sino desde la cultura, trazar alternativas holísticas y aquí está otro gran desafío para la antropología ¿Hasta dónde con nuestros métodos antropológicos es posible lograr esto? Hasta donde con nuestras técnicas es posible acercarse a estos nuevos requerimientos que los fenómenos de cambio reclaman? Indudablemente que esta tarea requiere abrirnos y aprender a trabajar en equipo y trabajar conjuntamente con otros campos del saber para dar respuestas más integrales. Para ello, se tiene que echar mano de equipos multi e intradisciplinarios, que nos permitan visualizar de la mejor manera posible todas las propuestas. ¿Cómo vamos acoplar nuestras herramientas, necesitaremos desarrollar nuevas? ¿Qué nuevos conceptos debemos descubrir y redescubrir para hacer la antropología más operacionalizable y eficaz para estos sectores envejecidos?

Como verán estoy hablando de hacer una antropología que nos permita no solo recoger el testimonio de lo que han sido sus trayectorias de vida como personas añosas, e incrementar el repertorio de los diferentes tipos, formas y procesos de envejecer, sino en hacer inclusiva la vejez y el envejecimiento dentro de la sociedad, dando cuenta de las necesidades en estas transformaciones de sus demandas pasadas y presentes. En otras palabras, como antropólogos tenemos la responsabilidad de etnografiar a los sectores envejecidos y contar su historia, explicando porqué carecen de voz e intentando ver el mundo a través de sus ojos, comprendiendo el mundo de la misma manera que ellos lo hacen, delineando conjuntamente proyectos específicos y alternativos, acordes con sus necesidades y demandas específicas de cara a los procesos sociales y culturales que se viven en el país.

Un Tercer reto: proyectarnos a pensar la vejez y el envejecimiento desde una nueva cultura.

Sabemos como antropólogos que la vejez y el envejecimiento en nuestras sociedades impulsarán profundos cambios y múltiples consecuencias⁵²¹, desde formas de pensar y ser, nuevas interacciones sociales, familiares, de género e intergeneracionales; así como cambiantes percepciones, prácticas, cursos, ritmos y estilos de vida, normas y expectativas sociales. Lo anterior, nos debe llevar a plantearnos innumerables preguntas y aquí como antropólogo los invito hacerlas desde la matriz sociocultural donde se acumulan y reelaboran ordenadamente el sistema de conocimientos, desde donde los individuos orientamos y co/construimos nuestra realidad. Desde donde creamos nuestra propia vejez, a través del conocimiento de nuestro cuerpo, de nuestra alma y de nuestros sentidos, con los cuales interpretamos, componemos e imaginamos nuestra propia historia. Para ello, tenemos que tener claro que la vejez y el envejecimiento se viven tanto de forma colectiva como individual, y que en el correr del tiempo van dejando marcas progresivas que de un momento a otro se harán visibles; no sólo en nuestro cuerpo, sino también en nuestras percepciones y relaciones sociales que co/construimos socialmente. Buenas o malas, estas marcas son el resultado de particulares estilos de vida socialmente definidos que interactúan y fluctúan en un tiempo histórico y en un lugar determinado. En este sentido, el reto de proyectarnos a pensar la vejez y el envejecimiento desde una nueva cultura, implica redefinir el papel de la familia, de las instituciones y de la sociedad en su conjunto, para ello, nuestras proyecciones tienen que ser colectivas e individuales, pensadas no sólo como antropólogos, sino como individuos con sentido común que vivimos nuestro propio proceso de envejecimiento, al hacernos viejos y viejas aprehendemos no sólo el ciclo de la vida y sus cambios, sino también sus significados y vamos tomando conciencia de lo que necesitamos preparar para nuestra vejez y muerte, en una sociedad que no nos muestra muchas expectativas.

El concepto de cultura es crucial para proyectar la experiencia de la vejez, porque la experiencia es estructurada a través de la cultura y es esta misma la que nos encamina a fortalecer los lazos solidarios entre las generaciones e impulsar el empoderamiento e inclusión en la vida socioeconómica, política, familiar, cultural del país. Para ello, es importantísimo la educación y no tanto la formal sino la no escolarizada, la que se da en la familia, en la calle, en el trabajo, que potencie no sólo actividades productivas, de salud, culturales, sociales, recreativas, derechos, respeto, sino fundamentalmente el amor entre los semejantes, que den esperanza para el porvenir. Lo cual implica crear oportunidades, abrir espacios y proporcionar medios, sensibilizar y concientizar. Todo ello, reunido en un proyecto intelectual que confronte a los modelos dados, esquemas culturales, horizontes de pensamiento, que nos lleven a examinar la condición humana en perpetua redefinición.

Este proceso implica adoptar e innovar nuevas categorías en relación con el envejecimiento y la vejez, pensar en lo que implica vivir más de 80 años, en las necesidades a largo plazo que un individuo requiere, y no me refiero exclusivamente a las de salud, a los apoyos económicos, sino básicamente al apoyo en redes sociales, en patrones culturales, que nos enseñen a envejecer con plenitud. Obviamente hay que develar las condiciones históricas, epistemológicas, económicas, políticas, sociales y culturales, bajo las cuales se han desarrollado estos fenómenos, examinarlas históricamente con una mirada crítica desnaturalizando las verdades absolutas que se han construido y que la mayoría de las veces, nos llegan de otros países,

⁵²¹ La esperanza de vida al nacer en 1930 era de 33 años en promedio, ahora disfrutamos en México el llegar a los 74.5 años.

convirtiéndonos en simples repetidores y consumidores de esos saberes, sin llegar a ser productores de nuestro propio conocimiento.

Será necesario que seamos constructores de esas interfaces entre la investigación, las instituciones y los añosos y proyectar acciones que nos alejen del miedo, la pobreza y la enfermedad social, así como de las alternativas de bienestar y desarrollo, y pensar en las perspectivas transdisciplinarias comprometidas con la realidad y el futuro que de una vida feliz.

Ahora, ¿es factible desde la antropología el lograr una vejez feliz? ¿Tiene algo que decir la antropología al respecto, y si lo tiene, como decirlo en relación a contextos tan cambiantes, de crisis de paradigmas, procesos de globalización, etcétera?

Dentro de los modelos biomédico y demográfico, pareciera que no hay alternativas, parece que ya no se plantea descubrir nada nuevo en la vejez y en el envejecimiento, y sólo nos resta esperar el futuro apocalíptico y mientras, tratar de buscar la forma de prevenir, mitigar, daños mayúsculos, o bien, en último análisis, ver la forma de cómo se acomodan los ancianos y ancianas en un futuro del cual no tenemos escapatoria.

Al proponer la cultura de la vejez feliz, lo único que hago es dentro de mi trinchera abrir esos esquemas cerrados y estar dispuesto a percibir el movimiento de los sectores envejecidos, y a todo lo que nunca hemos conocido de ellos y que sólo vamos a ir conociendo paulatinamente. Que mi propuesta quizá sea una utopía, es verdad, pero quiero en ella darle un lugar central al ejercicio de la duda como motor fundamental para cualquier desarrollo del conocimiento. Estoy consciente de que la tarea es difícil, pero inevitable. No estamos partiendo de cero, la antropología ha logrado abonar y abrir el debate sobre la vejez y el envejecimiento en torno a varios tópicos, uno de ellos es que no hay una vejez, sino "vejeces," lo cual nos indican la calidad diferencial del proceso de envejecimiento. Otro aporte, son las valiosas etnografías y trayectorias de vejeces en contextos indígenas, rurales y urbanos, en situaciones de pobreza extrema. Comprendiendo como las edades están asociadas con los roles y cómo estos van cambiando a medida que cambia la comprensión del sujeto que envejece, contrarrestando y destruyendo los mitos y los prejuicios que existen. Asimismo, ha explicado el enigma que al "modelo médico" le cuesta mucho trabajo entrarle, que es el lugar que deben tener los problemas macroestructurales implicados en la etiología de las enfermedades. Lo referente a la globalización, modernización y sus implicaciones en la salud humana. En fin, son sesenta años teorizando, o sea, nada en términos de tiempo para la investigación. Pero ahora: ¿a partir de aquí qué? ¿de allí hacia dónde?. Nuestros métodos y técnicas de investigación (el método etnográfico, la investigación participante, entre otros) siguen siendo muy atractivos y perfectamente válidos, desde donde podemos hacer participar a nuestros senectos, "desde adentro". ¿Hasta dónde podamos plantear un tipo de investigación participativa en este sentido?, no solamente en el sentido de que nosotros los involucramos como antropólogos en nuestra investigación, sino más bien a la inversa. ¿En qué medida o con qué recursos, con qué elementos, podemos lograr que sean estos sectores envejecidos, los que participen de la investigación, ojo, no solamente que reconozcan los resultados finales que elaboramos, sino que participen en el proceso de investigación, desde la fijación de qué es lo que hay que investigar, hasta intervenir en cómo se investiga? Se trataría de reconocer la antropología como un instrumento que no está al servicio de los antropólogos, sino que los antropólogos son el vehículo para que se instrumento esté al servicio de estos sectores envejecidos. En este sentido, hay que preguntarse qué diálogo tiene la antropología con estos

sectores de la sociedad⁵²² como estamos hablando, cómo estamos comunicándonos con ellos. Dónde publicamos, cómo publicamos. Obviamente no quiero negar la necesidad de un diálogo especializado, solamente digo que este diálogo es insuficiente, si estamos pensando en un replanteamiento de la antropología frente a estos sectores envejecidos que hay que analizar y pensar con mayor cuidado. Muchas gracias

Bibliografía

Bazo, María Teresa

1990 *La sociedad Anciana*. Centro de Investigaciones. Sociológicas. Siglo XXI. España.

Casique, Irene

2011 "Factors of Women's Empowerment and Protection from Violence" consultado en internet el 19 de abril de 2011. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=So188->

Córdoba, Olivares Francisco R.

1975 "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepéc y Chapultenango, Chiapas", México, en: *Los zoques de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, pp.187-217.

Caruso, Igor

1996 *La separación de los amantes*, Siglo XXI. España.

De Sousa, Silva José

2012 "La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida," Ponencia presentada en Guatemala en el congreso: *Jornadas pedagógicas: diversidad, innovación institucional y descolonización del pensamiento*. Celebrado el 19 al 26 de agosto del 2002

Durán Muñoz, Rafael

2011 "Envejecer y empoderar una propuesta analítica" *Revista Española de Geriátría y Gerontología*. Vol.42, Issue. 5, Sep. pp. 293-301. España

Fericgla, Josep M.

1992 *Una antropología de la ancianidad*, en *Anthropos*. España

Gutiérrez, Robledo Luis Miguel y Elizabeth Caro López

2013 "Demografía y envejecimiento" consultado el 19 de febrero <http://estepais.com/site/?p=48137#sthash.KYZEAcss.FogOX1Dz.dpuf>.

Lombardo Otero, de Soto Rosa María

1944 *La mujer Tzeltal*, U. California. Estados Unidos.

Ortiz Pedraza, José Francisco

1995 *Envejecimiento: ¿Programa genético o desgaste?* INAH. México

⁵²²Hacen falta proyectos propios que nos permitan estar convencidos de que es ese el camino que hay que seguir como antropólogos. Además, se requiere que la antropología sea capaz de tener interlocutores y que seamos escuchados en altas esferas de las tomas de decisiones, seguramente habrá que replantear nuestra relación con el gobierno que por un lado no sea servil ni tampoco que sea siempre positoria.

Vázquez, Palacios Felipe R

- 1999 “Cultura de la ancianidad y de la muerte en México. Una Invitación al tema”. *Papeles de Población*. México Edit. Nueva Época Año 5 No.19. Pp.65-75.
- 2001 *Contando nuestros días: Un estudio de antropología de la vejez*. Fondo Editorial Ciesas. México. D.F
- 2012 “La vejez como una realidad etnográfica propia” *Anuario de Estudios Indígenas XVI*. Universidad autónoma de Chiapas instituto de estudios indígenas. México. pp.103-124.

Schutz, Alfred/ Luckman, Thomas.

- 2003 *Las estructuras del mundo de la vida*. Ed. AmorroutuEditores. Argentina

Tylor, Edward B.

- 1871 *Primitive Culture*, University Michigan, Vol II. London.

Wolf, Eric

- 1984 “Culture, Panacea or Problem?”, en *American Antiquity*. Núm. 49, pp. 393-400.

Continuidades y discontinuidades del náhuatl: el papel de la lengua en la construcción de la identidad en dos comunidades nahuas del municipio de Huejutla, Hidalgo

David Hernández San Juan

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

En las últimas décadas se ha incrementado considerablemente el interés por entender la construcción de las identidades de los grupos étnicos, esto como resultado del proceso de reivindicación que se dio después de la segunda mitad del siglo XX, el cual pone en tela de juicio los planteamientos de varias perspectivas teóricas de las ciencias sociales en donde aludían la desaparición de las identidades étnicas en pos de una identidad nacional. El presente trabajo, tiene como objetivo explorar la función de la lengua en la construcción de la identidad en dos comunidades nahuas del municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo, a partir de la experiencia etnográfica y la recuperación de historias de vida de los actores sociales, que ponen de manifiesto una percepción-valorización de su lengua y de su historia que inciden de manera directa en la creación y recreación de las identidades en espacios locales y regionales, el análisis se hará tomando en consideración varias perspectivas teóricas de la construcción de la identidad y de las identidades étnicas, que nos permitan identificar cual es el papel que tiene la lengua para la construcción de la identidad, así como entender qué significado tiene para el colectivo la pérdida de su lengua en términos identitarios.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se pone la discusión acerca de la importancia de la lengua como elemento fundamental en las identidades étnicas, a partir de la experiencia etnográfica de dos comunidades del municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo: Achichipil y Tehuetlan, ambas comunidades son adscritas por el Estado como comunidades indígenas, debido a la presencia histórica de población hablante de una lengua originaria, en ambos casos el náhuatl.

Para problematizar la función de la lengua en el proceso identitario será necesario plantear la composición de la población indígena en el Estado de Hidalgo, desde parámetros demográficos⁵²³, por lo que será necesario recurrir a los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) para conocer la composición de la población indígena de Hidalgo.

⁵²³ Con parámetros demográficos me refiero a la totalidad de población considerada indígena, regiones indígenas en el Estado y grupos indígenas asentados dentro del Estado de Hidalgo.

En Hidalgo puede encontrarse población indígena de al menos 39 grupos etnolingüísticos diferentes dispersos en todo el territorio del Estado, los más significativos son el nahua con el 60.4% (217,853 personas), el otomí con el 35% (95,057 personas), y el grupo grupotepehua con el 0.7% (1, 583 de personas); en conjunto estos tres grupos indígenas representan más del 95% (314, 493 personas) de la población total indígena del estado que es de 316, 015 personas (INEGI, 2010).

Los tres grupos indígenas más significativos en el Estado se encuentran distribuidos en 27 municipios de tres regiones geo-culturales, que es el valle del Mezquital, Sierra de Tenango y la Huasteca hidalguense.

Los municipios de la región Huasteca concentran hasta en el año 2010, el 47.2% (148, 528 personas hablantes del náhuatl) de la población total de hablantes de lengua indígena en el Estado, los municipios que cuentan con la mayor cantidad de hablantes de lengua indígena es Huejutla con 122,905, Orizatlán con 39,180 y Huautla con 22,621.

La identidad y los rasgos culturales de la huasteca hidalguense tiene como base y sustento el idioma náhuatl, de acuerdo con los resultados estadísticos del censo nacional 2010 del INEGI, el 72.1 % de la población total de la huasteca (209,147 personas) domina la lengua náhuatl, el cual la gran parte de los hablantes de la lengua náhuatl son bilingües, es decir aparte de dominar su idioma materno también dominan el español (Maudeño Paulette, 2000).

Esta cifra establecida por el INEGI en el censo pasado del 2010 no ha permanecido estática en las últimas décadas, ya que haciendo una comparación del porcentaje total de hablantes de la lengua náhuatl en los ocho municipios se puede notar que ha habido una disminución considerable en términos relativos, pero considerando el crecimiento de la población de los municipios en estas cuatro décadas podemos observar que en términos absolutos los hablantes de la lengua indígena ha crecido de manera considerable (Ver cuadro 1).

Municipio	1980		1990		2000		2010	
	Relativo	absoluto	Relativo	absoluto	Relativo	absoluto	Relativo	absoluto
Atlapexco	86.5	12,082	86.7	13656	83.6	15072	77.5	19,452
Huautla	91.2	21,518	89.1	20676	84.3	19675	76.8	22,621
Xochiatipan	95.2	11,624	98.4	14095	97.1	16485	96.3	19,067
Huazalingo	79.4	6,721	77.6	7408	74.7	8314	73.6	12,779
Jaltocán	95.6	7,105	94.9	8303	92.7	9363	87.4	10,933
Orizatlán	70.7	17,317	68.7	23159	65.7	24759	62.1	39,180
Huejutla	76.8	45,163	71.3	61365	66.7	72195	60.4	122,905
Yahualica	89.9	16,005	87.1	16323	86.3	17887	83.3	23,607

Cuadro 1.

Fuente: Tabla de elaboración propia mediante datos obtenidos del censo nacional 1980, 1990, 2000 y 2010 del INEGI. Proporción en porcentaje total de hablantes de lengua indígena mayores de 5 años, de cada uno de los municipios de la huasteca en las últimas cuatro décadas (1980-2010)

La tabla anterior demuestra una dinámica interesante sobre el comportamiento de la lengua con relación a la dinámica demográfica, el número de hablantes de la lengua indígena crece a la par del crecimiento demográfico, aunque en términos relativos demuestran lo contrario.

Estos resultados nos permite tener noción sobre la tendencia de la lengua náhuatl en la región, aunque hay que mirar los resultados con cierta sospecha, es decir hay que considerar los parámetros de identificación de los hablantes de la lengua indígena, puesto que en cada levantamiento de censo tienden a cambiar los instrumentos para la identificación de la población hablante de la lengua indígena (Warman, 1991).

Por tanto la información demográfica obtenida a partir de instrumentos tan cambiantes resulta de poca confiabilidad, ya que impide tener una idea exacta respecto al número de hablantes, estas limitaciones y ambigüedades en los instrumentos se deben a tres factores principalmente:

a) la consideración de que las comunidades rurales aisladas son necesariamente indígenas, lo que resulta un adecuado registro.

b) la invisibilidad de la población indígena en la zona urbana o semiurbana, que generalmente ocultan su origen.

A estos dos factores inadecuados de localización espacial de las comunidades hablantes de lengua indígena, se le suma las preguntas dirigidas a la autoadscripción a la lengua y al grupo indígena, lo que provoca un sesgo importante a la hora de la aplicación, debido a que la persona nunca está exento de ocultar su origen.

c) resulta fundamental el ascenso de la población monolingüe sobre todo en la década de los 70 a nivel nacional y descenso del monolingüismo.

Este hecho es fundamental, puesto que antes solo se consideraba hablantes de la lengua indígena aquellas personas monolingües, dejando sin consideración a las personas bilingües, el proceso de urbanización y sobre todo del crecimiento económico del país desde la década de 1940 a la década de 1970, fueron factores determinantes para el impulso del bilingüismo, por lo que las poblaciones indígenas empezaron a aprender el idioma oficial como una lengua instrumental aunado a las políticas indigenistas castellanizadoras.

Ante esto el número de hablantes del español en la población indígena se dispara, mientras que el monolingüismo disminuye, el factor del bilingüismo de los hablantes de la lengua indígena fue captado décadas después de 1970, por lo que en el conteo de la totalidad de hablantes de la lengua en el último censo, crece de manera considerable a la par del crecimiento demográfico, lo cual demuestra que en la región huasteca aún se encuentra muy arraigado la lengua, y por consecuente el sustento de la identidad étnica nahua en la lengua.

Ante este supuesto sobre la dinámica de la lengua náhuatl, definiré mi espacio a desarrollar el proyecto de investigación, así mismo de mi sujeto de estudio.

La presente investigación la realizare en el municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo debido a dos razones, a) el municipio de Huejutla cuenta con 93,407 habitantes hablante de la lengua náhuatl, lo que representa el 44.6% de la población total hablante del náhuatl de la región que en números relativos es de 209, 147 hablantes incluyendo los ocho municipios.

b) El municipio de Huejutla más que en los otros siete municipios de la huasteca, es donde se hace más evidentes los choques generacionales y culturales (oposición entre lo tradicional y lo moderno) que se llevan a cabo por el proceso de urbanización y la inmersión en dinámica de la globalización, factores determinantes para la producción y reproducción de la lengua y por ende de las identidades, en este caso de las identidades étnicas.

Por ende se eligió a dos comunidades indígenas del municipio de Huejutla de manera estratégica; a) por la cercanía y facilidad de acceso, b) por la proporción de hablantes de la lengua náhuatl respecto a su totalidad de habitantes, c) el acceso a los servicios de educación y d) por el nivel de desarrollo social.

La primera localidad elegida es Tehuetlán que se encuentra al sureste del municipio, colindando con el municipio de Tlanchinol, Hgo. La principal vía de acceso es por medio de la carretera federal México-Tampico, ya que dicha carretera atraviesa a la localidad,

Tehuetlán cuenta con 2832 habitantes de los cuales 1372 son hombres y 1460 son mujeres, de la población total de la comunidad solo el 25.03% son hablantes de la lengua náhuatl, en términos absolutos son 709 personas, de las cuales 22 personas son hablantes únicamente del náhuatl.

Dicha comunidad está integrada por diez barrios: Corralillo, Tlaltzintla, La morita, La ribera, La esperanza, Filiberto Hurtado, La lomita, Naranjal, San José, Quebradora, siendo los más antiguos el barrio de Tlaltzintla y El corralillo

La razón por la que se eligió esta comunidad se debe a que es considerada una de las comunidades indígenas más representativas del municipio de Huejutla en cuanto a lo cultural, es decir, la comunidad de Tehuetlan cuenta con celebraciones tradicionales muy importantes en el municipio como es el carnaval y el xantolo, en donde se hace una recuperación y se pone de manifiesto la sabiduría indígena en los rituales de los ciclos agrícolas (Viniestra y Galván, 2011), en este sentido la comunidad de Tehuetlan reivindica la identidad indígena nahua en sus festividades.

Por otra parte, Tehuetlan también es una comunidad que tiene un nivel de desarrollo económico y social superior que las demás comunidades, puesto que gran parte de su población tiene algún tipo de profesión y sus expectativas de vida no se reducen a lo meramente local, es decir que gran parte de su población tiene la posibilidad de salir de su comunidad no solo en busca de trabajo, sino en busca de mejores alternativas de formación académica.

La segunda comunidad elegida para la presente investigación es Achichipil, ubicado al norte del municipio, colinda con la comunidad de Santa Cruz y Cuatecomitl y algunas comunidades del municipio de Orizatlan, la vía de acceso a la comunidad es una carretera de terracería, la carretera con asfalto solo llega a la comunidad de Santa Cruz.

Achichipil cuenta con 219 habitantes, de los cuales 114 son mujeres y 105 son hombres de la población total de Achichipil, el 100 % es hablante de la lengua náhuatl de los cuales 38 personas hablan únicamente la lengua náhuatl, la mayoría de estas personas son adultos de la tercera edad, de un rango entre 60 a 75 años en promedio.

La razón por la que se eligió a Achichipil como sujeto de investigación es debido al gran arraigo de la lengua náhuatl en toda la población, además de ser un contraste con la situación social y económica con Tehuetlán,

puesto que mientras que en Tehuetlán exista un poder adquisitivo mayor con aspiraciones reales de superación tanto económica como formativo, en Achichipil la mayoría de la población se dedica al trabajo de campo en el caso de los hombres y a trabajos domésticos no remunerados en caso de las mujeres, los jóvenes tienen pocas aspiraciones reales de una formación académica que les permita aspirar a la obtención de una profesión y por ende de un buen empleo fuera de su comunidad.

Estas dos comunidades con situaciones sociales particulares permiten analizar la conformación de las identidades étnicas y la importancia de la lengua indígena para dicha conformación, ya que en ambas comunidades se consideran indígenas y hablan la lengua náhuatl pero en menor grado, es decir en Achichipil todos hablan la lengua por lo que su reproducción se da en todos los ámbitos de la vida cotidiana, mientras que Tehuetlán al ser que su población hablante es solo del 25% su reproducción se limita en espacios reducidos, además de que presentan condiciones sociales un tanto diferentes como es el nivel de desarrollo económico y la posibilidad de salir o no del pueblo, tener contacto directo con otras culturas.

Todos estos elementos contribuyen a la conformación de una identidad de manera diferente en el grado de auto identificación como indígena, puesto que todas las sociedades no son sistemas cerrados, son sistemas que son moldeados por influencias externas pero las reacciones y sus influencias en la cuestión identitaria puede ser diferente, para algunos colectivos puede representar la pérdida o sustitución de su identidad y para otros la exacerbación de la identidad.

REPRODUCCIÓN DE LA LENGUA

El trabajo etnográfico tuvo como objetivo identificar cuáles son los espacios de reproducción del náhuatl y quienes son las personas que reproducen la lengua, es decir identificar los rangos de edad de las personas hablantes, el nivel o grado de reproducción y su visión en cuanto al estatus de la lengua.

Como ya lo mencionaba en el apartado anterior, la comunidad de Tehuetlan se concibe a sí mismo como una comunidad indígena con una identidad arraigada en las tradiciones y en la lengua⁵²⁴, pero la realidad que muestra la comunidad de Tehuetlan en contextos actuales es un tanto diferente a los que dice en el discurso, es decir, en el discurso reivindican la cuestión identitaria con base a la lengua, pero en contextos reales la lengua náhuatl ocupa una posición secundaria en cuanto a su reproducción, puesto que en la vida cotidiana son pocos los espacios de reproducción.

La comunidad de Tehuetlan está integrada por diez barrios en la actualidad, la gente del pueblo hace la distinción entre los barrios viejos y los barrios nuevos, entre los barrios viejos encontramos a Tlaltzintla, la rivera centro y el corralillo que datan de 1750 según los registros parroquiales (Viniegra y Galván, 2011).

Estos barrios originalmente eran habitados por familias indígenas que se asentaron a la orilla del río del mismo nombre de la comunidad⁵²⁵, para mediados del siglo XIX (1853), llegaron a la comunidad los primeros habitantes no hablantes del náhuatl, el cual era una familia de origen Español Jose Ma. Viniegra y Angel Viniegra, estas personas se asentaron en lo que actualmente es el barrio La ribera centro, donde años

⁵²⁴ Esto de acuerdo a la narrativa de las autoridades municipales y de los vecinos de la comunidad

⁵²⁵ Tehuetlan es una palabra compuesta de origen nahua que tiene dos significados, la primera es el lugar de las piedras viejas te- de tetl (piedra) hue- de huehue (viejo) y tlan – lugar y el otro significado hace alusión a la presencia de la mosca de Dobson en su estado larvario en el río del pueblo que en náhuatl se le llama atltehuetla que es un larva comestible para los pueblos indígenas nahuas en la Huasteca.

posteriores llegaron otras familias con ascendencia española a asentarse creando nuevos barrios de gente no indígena quedando los barrios de Tlaltzintla y el corralillo como los barrios tradicionales de la comunidad.

Los barrios nuevos ya no se extendieron o crecieron a lo largo del río sino que se establecieron a las faldas del cerro, como prevención de las crecientes del río, y tienen la característica de ser barrios que se formaron a partir de los asentamientos recientes de personas que no son originarios de la comunidad, es decir que son provenientes de comunidades vecinas que compran lotes en Tehuetlan y sobre todo de personas que son de la cabecera municipal (Huejutla), que llegan a la comunidad para establecer sus ranchos ganaderos tal es el caso del barrio La quebradora.

Durante las visitas a la comunidad, pude identificar a tres barrios con una gran presencia de hablantes del náhuatl, El naranjal, Corralillo y Tlaltzintla, en donde el uso del náhuatl tiene mayor vigencia que en los demás barrios de la comunidad, dos de los barrios con mayor presencia de hablantes del náhuatl son barrios fundadores del pueblo y el otro barrio es recién formación que es El naranjal.

Este barrio se formó en el año de 1990 con la creciente del río ocasionado por el paso del huracán Diana, que afectó principalmente a los barrios asentados a la ribera del río, como lo fue Tlaltzintla, El corralillo y La ribera centro, las familias afectadas fueron apoyadas por las autoridades del pueblo otorgándoles lotes para la construcción de sus casas en un terreno que antes había sido destinado para el cultivo de la naranja.

Cabe mencionar que las personas desplazadas por el huracán Diana en su mayoría eran familias indígenas, por lo que el barrio nuevo tiene la característica de albergar a la población que en su mayoría es hablante del náhuatl.

Al estratificar de la población de Tehuetlan por medio de la lengua podemos encontrar tres grupos; los monolingües de habla náhuatl en donde podemos observar básicamente a la población anciana de dos barrios en específico, el corralillo y el naranjal, los bilingües de habla náhuatl y español que comprende a la gente anciana y adulta de algunos barrios como el corralillo, el naranjal, Tlaltzintla, la quebradora y la morita, y por ultimo encontramos al grupo de monolingües de habla español con población básicamente de jóvenes y niños de toda la comunidad⁵²⁶

En la vida diaria de la comunidad, es poco común escuchar conversaciones en náhuatl en los espacios públicos, la gente se comunica únicamente con el castellano, en mi visita a los diversos barrios de la comunidad pude percatarme que el grado o el nivel del uso del náhuatl es distinta en los barrios tradicionales y en los barrios nuevos.

En los barrios nuevos no existe una reproducción de la lengua náhuatl, lo cual no quiere decir que no haya personas hablantes, esto se debe a la composición del barrio con respecto a la estratificación de la población con respecto a la lengua, en los barrios nuevos encontramos a los monolingües con habla castellana y a los bilingües con habla castellano-náhuatl.

Las personas bilingües castellano-náhuatl, hacen uso de la lengua castellana para su comunicación diaria, aun entre personas que si hablan el náhuatl, estas personas son ancianas de más de 60 años y adultos maduros que van de los 40 a los 60 años.

⁵²⁶ Es importante aclarar que en los barrios con una presencia importante de hablantes del náhuatl como el corralillo y el naranjal, donde la reproducción del náhuatl no se limita a la esfera privada de las familias los niños de esos barrios también tienen la característica de ser monolingües de habla castellano.

La generación de los ancianos aun transmitieron el náhuatl a sus hijos, pero estos ya no, es decir, los adultos jóvenes, los jóvenes y los niños ya no aprendieron la lengua, porque sus bisabuelos y abuelos a pesar de hablar la lengua náhuatl también dominaban en el español y desde siempre se les inculco el español, aquí sería importante recuperar el testimonio de la profesora Ana Sánchez de 49 años vecina del barrio la quebradora (un barrio nuevo) y originaria del barrio centro.

“Mis papas son originarios del barrio la ribera centro, yo crecí ahí y viví con mis abuelitos, tanto mis papas como mis abuelitos hablan perfectamente el nahuatl, pero no me enseñaron, yo solo escuchaba que mis papas y mis abuelitos platicaban en la calle con personas de otros barrios en náhuatl, yo medio aprendí algunas palabras, todavía ahora lo entiendo muy poco pero no lo hablo, porque en mi casa desde que tengo memoria me han hablado en español, y mis hijos no le entienden y menos lo hablan”

De acuerdo a la observación realizada en varios barrios de la comunidad y los testimonios de algunos informantes, se puede plantear que la dinámica de reproducción de la lengua náhuatl en la comunidad es nula, es decir, son pocos los espacios en donde el uso del náhuatl aún se puede percibir, como en la intimidad de algunas familias y en las calles de los barrios tradicionales.

Pese a la existencia de muy pocos espacios de reproducción del náhuatl, momentos específicos en la comunidad en donde el uso de la lengua náhuatl cobra importancia, uno de esos momentos de mayor reproducción es el tianguis tradicional, el tianguis se lleva a cabo los días sábados en el centro de la comunidad.

En el tianguis puede verse una gran concentración de indígenas que va a vender sus productos en Tehuetlan, gran mayoría de ellos son provenientes de las comunidades vecinas y de otros municipios, ese día hay una gran afluencia de personas, el centro del pueblo está repleto de comerciantes y de personas que acuden el tianguis a hacer sus compras.

El día del tianguis representa un momento de mayor uso del náhuatl, puesto que de los espacios privados del seno familiar pasa a un uso en los espacios públicos del pueblo, si bien es cierto que una buena parte de los comerciantes son hablantes del náhuatl y originarios de pueblos vecinos, las personas hablantes del náhuatl de los diversos barrios de Tehuetlan (básicamente personas adultas y ancianas) coinciden en el tianguis y se comunican en náhuatl, en este sentido podemos recurrir a uno de los testimonios de una informante del barrio El corralillo de nombre Linda que es una señora de 60 años.

“Cuando voy al tianguis lo hago en las mañanas, porque aun puedo encontrar las mejores verduras y todavía no hace mucho calor, y también porque ahí encuentro a mis comadres de Tlaltzintla y la morita, ellas también van al tianguis en la mañana, en otros días no podemos encontrarnos porque hay muchas cosas que hacer en la casa y no hay tiempo para visitarnos”

Después de haber escobazado la reproducción de la lengua náhuatl en la comunidad de Tehuetlan, pasare a plantear la reproducción del náhuatl en comunidad de Achichipil del mismo municipio.

Achichipil es una comunidad pequeña con apenas 220 habitantes hasta el año 2000, se ubica al norte del municipio de Huejutla, su población es totalmente indígena todos hablan el náhuatl y su reproducción se puede observar en todos los aspectos de la vida de la comunidad, a diferencia de Tehuetlan donde solo el 25% de su población es hablante del náhuatl y son escasos los espacios y situaciones.

La comunidad en cuestión es relativamente joven, tiene alrededor de 75 a 80 años de haberse creado como tal, durante las visitas a la comunidad pude platicar con el señor Faustino Hernández de 76 años de edad, el me conto como fue que la comunidad se creó a principios de la década de 1930, citare varios momentos de la entrevista al señor Faustino donde explica como crea la comunidad.

“Mi padre me conto, que cuando el vino a vivir a estas tierras no había un ranchito, solo había tres familias que vivían del otro lado del rio, tanto como mi papá y las otras personas llegaron a estas tierras para trabajarle aun un señor que se llamaba Andrés Lara, que era un terrateniente que ocupaba estas tierras, tenía muchas vacas y sembraba maíz y frijol, él vivía aquí unos días y después se iba a Huejutla y después a México, mi papá y los otros señores cuidaban sus tierras y sus vacas por lo que les dejo construir su casita aquí”.

De acuerdo al testimonio del señor Faustino, la comunidad de Achichipil se creó con la llegada de varias familias provenientes de comunidades indígenas muy viejas como Santa Cruz, Zohuala y Tlapani a las tierras pertenecientes en ese entonces al señor Andrés Lara, para trabajarles como peones en las actividades de campo que era la cría de ganado bovino y el cultivo de maíz, frijol y caña de azúcar.

La llegada de estas familias a las tierras del señor Andrés Lara fue a mediados de los años 30 del siglo pasado, en un principio estas personas vivieron de manera pasiva como peones del terrateniente hasta los inicios de la reivindicación indígena para la restitución de las tierras en el año de 1937⁵²⁷ (Alonso, 1986), que habían sido despojadas a los pueblos indígenas por parte de los caciques locales como las familias; Reyes, Sánchez, Austria y otros pequeños terratenientes entre ellos Andrés Lara.

Otra de las diferencias con respecto a Tehuetlan es su característica de una comunidad relativamente cerrada en cuanto a la otorgación de la ciudadanía o la membresía, debido a que Tehuetlan en los últimos años ha recibido como miembros de la comunidad a gente de otros lugares, esto en gran medida por la característica de propiedad de la tierra, que es básicamente propiedad privada, donde cada propietario de una parcela o solares tiene título de propiedad y puede vender o comprar, por lo que varias familias de otras comunidades del municipio, como de otros municipios han llegado a establecerse en Tehuetlan.

Por su parte la comunidad de Achichipil mantiene el derecho de la membresía o ciudadanía de la comunidad únicamente a los descendientes de los nativos de la comunidad, aun y cuando desde el año de 1996 la propiedad ejidal inicio el proceso de certificación mediante el programa PROCEDE⁵²⁸ planteado por la Secretaría de la Reforma Agraria, el cual su objetivo era el de dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra a través de la entrega de certificados parcelarios y/o certificados de derechos de uso común.

⁵²⁷ Alonso plantea que ese año las autoridades de Calnali, enviaron una carta dirigida al gobernador del estado de Hidalgo y al presidente de la república, para denunciar los acontecimientos violentos que padecían las familias oligárquicas de la región, ocasionados por la rebelión indígena, ya que era el inicio de la organización indígena-campesino por invadir las tierras ocupadas por los caciques y poderlas recuperar y posteriormente hacer la repartición ejidal que permitiría el control de la tierra por parte de los campesinos-indígenas.

⁵²⁸ Programa de Certificación de derechos Ejidales y Titulación de Solares:

Al tener el certificado de propiedad de los solares y las parcelas, los miembros de un ejido pueden disponer de ella para heredar únicamente a sus descendientes sin temor a que le sea despojado y dado a otros miembros del pueblo o en el caso de que no los tenga pueda venderlo⁵²⁹.

Al aceptarse dicho programa de certificación en el pueblo de Achichipil, se realizó una asamblea con todos los ejidatarios y faeneros con la finalidad de establecer acuerdos para el uso de los beneficios particulares que otorga el PROCEDE sean coherentes con el mantenimiento de la cohesión de la comunidad, es decir que los beneficios particulares no dañen los beneficios colectivos.

En este sentido se acordó en la asamblea que el beneficio de disponer de las parcelas y solares para la venta, solo pueda ser negociado dentro de la comunidad, entre vecinos de Achichipil, para evitar que gente extraña pueda llegar al pueblo con hábitos que puedan deteriorar la organización del pueblo, aquí recuperare el testimonio del señor Faustino.

“cuando entro el PROCEDE en la comunidad yo era el comisariado ejidal, hicimos una asamblea con el delegado, los representantes ejidales y el consejo de ancianos, ahí acordamos que nadie puede vender sus tierras a personas que no sean de aquí, aunque sean familiares que vivan en otros pueblos y tampoco aceptamos a yernos, porque muchas veces pasa que cuando llegan al pueblo gente extraña traen malas costumbres”

De esta manera, puede observarse que la gente que vive en la comunidad de Achichipil es descendiente directo de las familias que llegaron a trabajar las tierras de Andrés Lara y donde solo han aceptado como miembros del pueblo a las mujeres provenientes de otras comunidades como esposas de los varones del pueblo.

Haciendo una estratificación de la población de Achichipil mediante la lengua podemos encontrar únicamente a dos grupos; los monolingües de habla náhuatl en donde encontramos básicamente a gente anciana; y a los bilingües de habla náhuatl-español, donde encontramos a la mayoría de la población de la comunidad de todas las generaciones, desde ancianos, adultos, jóvenes y niños.

Como se puede observar en la comunidad de Achichipil la reproducción del náhuatl a diferencia de Tehuetlan está presente en todos los niveles de la vida cotidiana, lo cual la importancia del análisis no solo radica en identificar los espacios de reproducción, ni el nivel de reproducción, sino que también analizar el proceso de conversión del náhuatl como lengua primaria a lengua secundaria en el aprendizaje de las nuevas generaciones y de qué manera repercute en la configuración de la identidad étnica, para ello será necesario recurrir a un análisis conceptual sobre la identidad y la identidad étnica para comprender de qué manera incide la lengua en la configuración y mantenimiento de la identidad étnica.

IDENTIDAD - IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad es un concepto medianamente reciente, en diversas disciplinas de las ciencias sociales empiezan a hacer uso de ella a inicios de la década de los 70, para responder y explicar una realidad social

⁵²⁹ Antes de la existencia del PROCEDE en las comunidades indígenas era muy común una práctica extrema de castigo para los miembros que infringían las reglas del pueblo, dicha práctica es el destierro, en el que se expulsaba a un miembro sin ningún derecho al reclamo de sus propiedades como miembro de la comunidad, se iba del pueblo sin nada, la certificación de los solares y parcelas impedía la realización de dicha práctica que se consideraba una violación a los derechos del ciudadano mexicano y a los derechos humanos.

que se estaba gestando desde mediados del siglo XX alrededor de todo el mundo, como fueron los fenómenos como la aparición-exaltación de las diferencias y minorías culturales.

Tanto en la aparición-exaltación de minorías culturales y las reivindicaciones étnicas compartían un elemento en común lo que permitía ser visualizado como movimiento por los analistas sociales, y dentro del propio grupo poder operar como movimiento, este aspecto es el sentimiento de pertenencia, una característica que no solo llamo la atención de las diversas disciplinas sociales, sino que también llegó a preocupar a los gobiernos, ya que se visualizaba en ellos como una amenaza a la incitación de una revuelta mayor y hasta la fragmentación del estado-nación.

La difusión de la identidad de manera descontrolada por el lenguaje cotidiano la presentan como una entidad homogénea y sustancial, el cual definen a la identidad como un conjunto de propiedades y atributos, específicos y estables que son constitutivos de entidades y que se mantienen constantes y sin mayores cambios a través del tiempo, en este sentido la concepción sustancial de la identidad hace referencia solamente a elementos observables de la identidad, como las tradiciones, las lenguas o la religión (Bartolomé, 2006. Pág. 18)

La identidad es también políticamente peligrosa por su aptitud para integrar mitos políticos con fuerte resonancias pasionales, como en el caso de los nacionalismos que proclaman un estado, una nación y una cultura propia diferente a los demás, los etnonacionalismos que muchas veces caen en un radicalismo de limpieza étnica y por último, los racismos disfrazados.

Gilberto Giménez, formula un concepto integral de la identidad, en el que concibe la identidad como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2005)

El concepto planteado por Gilberto Giménez, es holístico en el sentido que integra la visión de diversas perspectivas teóricas y disciplinas de las ciencias sociales, como la antropología y sociología, el cual trasciende la visión tradicional⁵³⁰ de la identidad, lo que nos permite un abordaje y una reflexión de la identidad en los contextos actuales.

la cultura y la identidad, no pueden ser entendidos de manera aislada, puesto que ambas se construyen al mismo tiempo, la identidad es el resultado de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales, mientras que la cultura es una construcción a partir de prácticas regulares de los actores sociales, por lo tanto la identidad y la cultura solo existe en y para sujetos, en y para actores sociales, como así mismo de las relaciones sociales.

La relación entre identidad y cultura aparte de su construcción simultánea, también tienen relación en la evolución de su referencia conceptual, a medida de cómo ha ido evolucionando la concepción de la cultura en las diversas disciplinas de las ciencias sociales, también la concepción de la identidad ha ido cambiando (Giménez, 2005)

⁵³⁰ Con la visión tradicional de la identidad me refiero a la concepción sustancialista, de visualizar a la identidad únicamente con rasgos objetivos, como se le visualizaba en el inicio de la década de los 70.

A mediados del siglo XX, en la concepción de la cultura predominaba la perspectiva o fase concreta de la cultura, inaugurada por Edward Taylor, en el que la cultura se concibe como todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad, esta visión de la cultura solo se centra en las formas o modos de vida que caracterizan e identifican a un pueblo (Thompson, 1998)

Esta forma de concebir a la cultura se traslada a la interpretación de la identidad, en el cual la identidad tiende a ser meramente esencialista, es decir, la identidad es definida por unas características compartidas por un colectivo en particular, entre ellas podemos identificar, a la religión, la geografía, las costumbres culinarias, el sistema económico, entre otras.

Estas características particulares visualizados en la fase concreta de la cultura crean la concepción de la otredad, en el cual los integrantes de un grupo determinado se reconocen a sí mismos y saben de la existencia y la presencia de otros, que son parecidos pero que no son iguales, y que no es posible su identificación con ellos, ya que no comparten rasgos objetivos (Luengo, 1988)

Esta concepción de la identidad a partir de rasgos objetivos y esenciales del estilo o modos de vida, han predominado hasta estos días, ya que ha pasado del ámbito analítico al uso cotidiano, puesto que las reivindicaciones de minorías culturales que se inició en la década de los 70, tendían a hacer referencia a estos rasgos objetivos sobre todo el de la lengua y su preservación, en el que se podían observar discursos románticos.

Los discursos románticos planteaban que para que las culturas indígenas o grupos minoritarios puedan sobrevivir a los efectos de la globalización y la modernización económica, es necesario aplicar políticas que protejan y estimulen esas culturas en toda su variedad y riqueza, por ello las organizaciones indígenas luchan por la libertad de hablar y de ser enseñados en su propia lenguas, practicar sus propias religiones, desarrollar sus propias instituciones sociales, aplicar propias leyes tradicionales, crear sus artes y artesanías y expresar su propia cosmovisión.

De acuerdo a los planteamientos de Gilberto Giménez (2006), la visión esencialista de la identidad tiene ciertas limitantes, ya que al considerarse que la identidad se encuentra contenida o anclada en ciertos elementos o rasgos específicos como la lengua, territorio, tradiciones y religión, no tienen la capacidad de dar explicaciones de la identidad frente a procesos sociales que se acentúan en esta época, como es la globalización y mass media, procesos que tienen repercusiones directas en la organización de los colectivos lo que afecta a la concepción de su propia definición identitaria.

Para el análisis de la identidad en las sociedades contemporáneas se han construido nuevas conceptualizaciones de identidad que incluyen nuevos enfoques que van más allá de los elementos concretos y esencialistas de la identidad, tal es el caso de la perspectiva constructivista e interaccionista, en la cual se complementa la visión limitada de la conceptualización tradicional de identidad creada en la década de los 70.

La perspectiva interaccionista concibe a la identidad como una construcción dialógica, es decir que la identidad no solamente se construye por un grupo con ciertos elementos o rasgos específicos, sino que las identidades que se construyen, son identidades relacionales, ya que necesitan de otras para contrastarse, la perspectiva interaccionista considera a la identidad como una forma de organización orientada a regular la

interacción social a través de la presencia de fronteras simbólicas a la interacción, a la vez que genera categorías de autoadscripción y de adscripción por otros (Bartolomé, 2006)

La perspectiva constructivista de la identidad hace hincapié en el carácter construido de las identidades de los grupos étnicos, en cuya constitución se evidencian tanto componentes históricos, lingüístico o culturales como imaginarios que coadyuvan a la adaptación y consolidación de la identidad, haciendo uso de diversos recursos que los mismos procesos sociales generan.

El concepto de identidad de Giménez integra ambas perspectivas, además de la perspectiva esencialista, ya que los rasgos objetivos y característicos de una colectividad son solo una parte, la identidad es concebida como la recuperación del pasado y al mismo tiempo implica una reinterpretación y reinención en el presente, que a su vez se convierte en la capacidad de cambio y adaptación, lo que ha permitido que ciertas costumbres permanezcan y otras desaparezcan para responder a las exigencias de una realidad social.

Después de haber esbozado y definido el concepto de identidad, surgen preguntas fundamentales en relación a la identidad étnica, ¿Qué es la identidad étnica y cuál es la diferencia entre identidad étnica e identidad?

La identidad étnica se entiende una construcción ideológica histórica, contingente, relacional y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámica, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles (Bartolomé, 2006)

Como podemos ver en la conceptualización de la identidad étnica, Bartolomé destaca la importancia de resaltar su singularidad con respecto a otras identidades, esta singularidad para Friedrich Barth radica en las fronteras del grupo étnico, por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas para sí y para otros (Bello, 2004).

La construcción de las identidades étnicas es relacional y responden a contextos socio-históricos específicos, los sujetos parten de contextos concretos, tales como las relaciones de poder bajo las cuales se han establecido las jerarquías culturales del medio en que se encuentran, las condiciones económicas y las condiciones políticas que las enmarcan.

Como se mencionó en el esclarecimiento conceptual, la etnia es un concepto que hace referencia a la diferencia cultural en el contexto del estado-nación, es decir grupos culturales diversos que se encuentran inmersos bajo las estructuras del estado, como grupos sociales en proceso de desaparición por medio de la homogenización, o como una nación con formación incompleta (Stavenhagen, 2001).

En este sentido, con el concepto de identidades étnicas, se refiere a una construcción ideológica de grupos sociales inmersos en relaciones de poder y subordinación, en donde la interiorización de elementos culturales funge como un constructo de resistencia y reivindicación ante procesos homogeneizadores y asimilacionista.

Las relaciones de poder en la cual están inmersos los pueblos indígenas y demás grupos culturales que componen la sociedad mexicana como los negros, tienen una base histórica desde la llegada de los españoles al continente americano, debido a que los españoles no solo creyeron haber encontrado un nuevo continente, sino creyeron en la necesidad de expandir el proyecto civilizatorio moderno occidental.

Para concebir la identidad de los pueblos indígenas es necesario considerar los procesos sociales históricos que han permeado la configuración de dichas identidades, puesto que la identidad no solamente es configurado por el pueblo en cuestión, la identidad es una construcción dialógica, en el cual la internalización de pautas culturales de un grupo obedece a procesos sociales e influencias culturales ajenos a ellos.

Por ello es necesario considerar algunos procesos sociales que permearon la configuración de las identidades étnicas, como el sistema político optado por el estado mexicano, el sistema económico, el sistema educativo, entre otros.

En la creación de las identidades étnicas, hay un proceso social que repercute de manera directa en su configuración y en la naturalización de la identidad y de la situación social, tal es el caso del sistema educativo, en el siguiente apartado se hará un abordaje sobre el sistema educativo y su papel en la configuración y naturalización de la situación social y la identidad de los pueblos indígenas.

CONCLUSIÓN

A pesar de que la mayoría de la población de Tehuetlan y Achichipil es de origen indígena, lo que supondría que la lengua náhuatl al ser la lengua madre, sería la lengua de mayor importancia y de mayor uso, el nahual parece estar debilitándose sobre todo en la comunidad de Tehuetlan, en el sentido que cada vez menos personas hacen uso de ella en la vida cotidiana de la comunidad.

En diferentes espacios como; el trabajo, la familia, las relaciones de amistades, el comercio, la religión y sobre todo en la escuela, este último creo que es la más importante, en el sentido que permite visualizar cómo las nuevas generaciones están internalizando la idea incluso peyorativa que se tiene del hablar una lengua indígena. Se cree que al ser hablantes de una lengua indígena se encuentran en una situación de inferioridad ante una población cada vez más urbanizada y el uso del español es una muestra o un indicador de la urbanización y civilidad.

La escuela, sobre todo en los niveles de educación media superior es un espacio en donde convergen jóvenes de diversos municipios, en el cual con base a mi experiencia tuve la oportunidad de notar que la huasteca a pesar de ser una región con una población mayoritariamente indígena, existen perspectivas muy arraigadas en torno a la valoración de ser indígena, en el cual una parte importante de la misma población indígena presenta un rechazo hacia su identidad y su lengua, puesto que argumentan, que no hablan la lengua, que la entienden pero no la hablan, o que simplemente sus papás ya no creyeron necesario la enseñanza de lengua náhuatl.

El aprendizaje del español por los indígenas además de ser impuesto, gran parte de ellos se debe a una estrategia de supervivencia ante este proceso de urbanización de la región, en el que el comercio pasa a ser una actividad importante, la población indígena se ve en la necesidad de trasladarse a la ciudad para vender y a su vez adquirir productos para su consumo, de igual forma para obtener servicios como la salud y la educación, una actividad que no podría llevarse a cabo solo con el uso del náhuatl.

Esta idea de la necesidad de aprender el español para sobrevivir está muy arraigada en la población indígena, puesto que el español es una muestra de superación y el náhuatl se percibe como una limitante, por lo que pareciera que existe una tendencia de desplazamiento de la lengua indígena por el español para dar respuesta a una realidad social, que se ha venido gestando históricamente. Incluso, se podría interpretar como un proceso de desaparición de la lengua.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, M. (1986) Estabilidad social, despojo y lucha indígena en la Huasteca hidalguense. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH). México, DF.
- Bartolomé, M. (2006) Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. Revista Avá No. 9. Universidad Nacional de Misiones de Tucumán. Tucumán, Argentina.
- Bello, A. (2004) Etnicidad y ciudadanía en América Latina; La acción colectiva de los pueblos indígenas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago de Chile, Chile.
- Giménez, G. (2005) La cultura como identidad y la identidad como cultura, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, DF.
- Giménez, G. (2006) Identidades en globalización. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, DF.
- Medina H, A. (2000) “Los ciclos del indigenismo en México”. Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM. México, DF.
- Olgún Martínez, G. (1998) “Estado nacional y pueblos indígenas”. Nueva Sociedad Nro. 153 Enero-Febrero 1998, pp. 93-103
- Stavenhagen, R. (2001) La cuestión étnica. El colegio de México. México, DF.
- Stavenhagen, R. (2002) identidad indígena y multiculturalidad en América latina. Revista Araucaria. Vol. 4 número 007. Sevilla, España.
- Thompson, John B., 1998. Ideología y cultura moderna. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Viniegra, J. y Galván, R. (2011) Tehuetlan: Memoria viva, su historia. Xgrafix. Huejutla, Hgo. México.
- Warman, A. (1991) Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México. Editorial Porrúa. México, DF.

Miradas y diálogos disciplinares sobre la vejez y el envejecimiento

Verónica Montes de Oca

Rosaura Avalos Pérez

Introducción

La vejez y el envejecimiento de la población se suscriben en las diferentes épocas en que la humanidad ha transitado, eso le ha concedido a este fenómeno sociocultural su diversidad y complejidad. Las sociedades y los individuos van reconfigurando e incluso asumiendo de manera diversa la vejez y el envejecimiento, de ahí que se puede hablar de *una construcción social de la vejez*; es decir, hacemos referencia al sentido que se le da a ésta a partir del ciclo y de las trayectorias de vida; así como a las formas de interacción con los otros, y todo ello atravesado por esquemas socio históricos determinados.

Lo que pretendemos en este texto es mostrar algunos de los aportes que diversas disciplinas de las ciencias sociales han contribuido en torno al tema del envejecimiento y la vejez.

Es importante mencionar que los trabajos orientados al estudio de la vejez y el envejecimiento no se reducen o se privilegian desde una sola disciplina del conocimiento, sino todo lo contrario, existen ya resultados de investigación fructíferos que muestran la relación entre enfoques diversos de las Ciencias que incluyen ejercicios de sistematización de aspectos de la vejez y el envejecimiento.

Este texto mostrará, a partir de una general y no agotada revisión de diferentes estudios, las relaciones de enfoques y algunos de los aportes al tema. Lo que se pretende discutir a lo largo de este trabajo son los elementos que entran en juego en la construcción del fenómeno de la vejez y el envejecimiento en el contexto de las sociedades contemporáneas. En ese sentido nos planteamos:

¿Qué es ser viejo en las sociedades contemporáneas o modernas?, ¿cuáles han sido las contribuciones de las otras disciplinas que han abonado al entendimiento de este fenómeno? y también es interesante saber ¿desde dónde lo han hecho?, ¿en qué medida estos saberes disciplinares se acercan, se complementan o bien se tensan ante sus hallazgos? Preguntas todas ellas que guiarán la discusión en las siguientes líneas.

Los estudios sobre la vejez y el envejecimiento desde las otras miradas disciplinares en ciencias sociales

Los innumerables trabajos que abordan el tema del envejecimiento y la vejez, muestran el interés creciente en la investigación de la temática desde diversas ópticas. Nuestro interés es discutir algunas de esas aportaciones.

Es importante señalar que en este texto no se pretende hacer un trabajo ecléctico, sino que aquí lo substancial es distinguir las contribuciones que las diferentes disciplinas hacen al estudio del envejecimiento

y la vejez – y nos parece que se devela con ello el establecimiento de una perspectiva de análisis de la relación sinérgica entre esas contribuciones-, y sobre todo considerarlas para generar un diálogo, según sea el caso, entre las diferentes disciplinas.

Perspectiva demográfica y sociodemográfica

Los estudios sobre las tendencias del crecimiento de la población con 60 años o más, ha propiciado lecturas transversales de los datos censales, así como una serie de estimaciones prospectivas, denominadas proyecciones de la población; el estudio de las transiciones demográficas; las estructuras por edad y sexo; el índice de envejecimiento; así como del envejecimiento global.

En esto último, Chackiel (2006) apunta que el siglo XXI quedará marcado por la desaceleración del crecimiento y los cambios en la estructura por edades de la población, tendientes a una sociedad más envejecida. Podríamos decir también, que con ese envejecimiento se reconfigurarán la composición social y las relaciones entre las generaciones y las de género.

En ese sentido, los cambios demográficos que se pueden observar a partir de los datos proporcionados y de las tendencias, ya reconocidas, dan muestra del envejecimiento de la población. El cambio demográfico ha contribuido a delinear la arquitectura de largo plazo de nuestro país y de todo el mundo; pero también, nos muestra los rezagos acumulados que no permiten alcanzar niveles superiores de desarrollo humano, así como las profundas desigualdades entre los países del orbe, así como en las entidades de nuestro país. De ahí que Tuirán (2000) señala que, se pone de manifiesto la existencia de mundos muy diferentes en México y revela cuán desiguales puede ser el desarrollo humano dentro de nuestro país; es por ello que son visibles también las formas distintas y en desigualdad de vivir la vejez.

Aquí parece importante hacer una acotación para decir que los temas que son abordados, evidencian la necesidad de conocer, prever y actuar en consecuencia a un contexto o una conformación social dada.

Saber cómo está conformado la estructura poblacional es muy importante, pero la idea aquí no es solo saber, como se ha manejado en el censo, de lo cual da cuenta la socio demografía, sino saber cómo nos relacionamos e incluso qué pensamos sobre la vejez propia y la de los otros.

Entre los avances que la demografía ha proporcionado, podemos observar más claramente la estructura y dinámica de la población; ubicar geográficamente a esos conglomerados poblacionales, conocer sus trayectorias, su diversidad y particularidad, incluso su homogeneidad, en cuanto a su perfil demográfico.

Las aportaciones de la tecnología y el fuerte apoyo que se tiene actualmente en cuanto a la existencia y acceso de bases de datos que permiten derivar en este terreno de estudio, una gran variedad de ellos, así como la importancia que desde el aspecto cuantitativo brindan, es decir, para los grupos políticos – tomadores de decisiones- estos tipos de estudios encierran un gran valor para su quehacer gubernamental.

A pesar de este desarrollo en los estudios demográficos, cuantitativos y estadísticos; junto con ese reconocimiento, cabe mencionar que hay innumerables particularidades de esos conjuntos poblacionales que la antropología y otras disciplinas se dan a la tarea de explorar las preguntas: ¿quiénes somos? y ¿cómo se viven las diferentes construcciones de vejez en hombres mujeres de sociedades urbanas, rurales o indígenas, en países desarrollados y en desarrollo?

La demografía como su definición aduce busca conocer el comportamiento de las poblaciones desde una perspectiva agregada y no individual, buscando frecuencias y regularidades, constantes y no divergencias como en todo caso podría hacerse desde la antropología o sociología. Es decir, el cambio en el perfil de la población que nos muestra la demografía, las estrategias que se desarrollan a la luz de los estilos de vida, y los servicios altamente tecnológicos; reconfiguran de manera general y particular las formas de vida y los elementos estructurales como es la economía, la política, entre otras esferas, en sociedades envejecidas.

Perspectiva sociológica

Otra disciplina posicionada en el estudio del envejecimiento es la **sociología**, los temas se nos presentan como un abanico con matices diversos. La intención no es hablar de todos ellos, sino de algunos que nos permitan observar con claridad el abordaje que se hace desde esta disciplina.

Se ha diversificado a tal grado el abordaje de este tema que se encuentran en los estudios interesantes convergencias entre: envejecimiento y género (Aránibar, 2001); envejecimiento y ruralidad (Rivera 2008; Montes de Oca, Molina y Avalos, 2008); y envejecimiento y migración (Acevedo, 2004; Montes de Oca, Molina y Avalos, 2008). Estas mancuernas temáticas son claras manifestaciones de lo imbricado que está este fenómeno del envejecimiento con otros fenómenos sociales –incluso más relacionados a procesos globalizados- que en sí mismos tienen un amplio espectro de estudio.

En esta disciplina se han logrado perfilarse planteamientos tales con la “Sociología de la vejez” (Sánchez Vera, 1993; Bazo, 1996), en el que cabría decir que se estudia el grado de actividad social que tienen los viejos, el proceso de resocialización (reemplazo de roles); la adaptación e integración social; la calidad de vida, así como la desigualdad estructural que propicia su exclusión social y los “etiqueta” como un grupo de personas vulnerables (Wilson, 1996; Gomes, 2001; Huenchuán, 2009). Estos aportes, nos parece, desde un plano más estructural, van dejando atrás una forma de abordar el tema, el cual se centra en profundizar en las necesidades sociales más emergentes y pasa a un terreno de análisis mucho más amplio, más estructural.

Las familias y los hogares se han estudiado en relación al espacio que brinda protección y apoyo a las mujeres y hombres viejos –aunque esto no es una regla-. Relacionado a esto, los apoyos sociales y las redes sociales de apoyo para las personas adultas mayores han cobrado importancia en la dinámica de las familias, pero también en el terreno de los roles sociales de sus miembros dentro y fuera de los hogares. Las redes sociales de apoyo muestran un complejo sistema en el que interactúan de manera particular los miembros que la conforman; los apoyos formales e informales desempeñan un papel importante por su fuerte carga instrumental y económica, pero también en el ámbito afectivo y material simbólico, nos referimos, a todas aquellas formas de comportamiento, acciones y maneras de autoexpresión social que se hacen presentes en esa interacción de la red. Estas redes de apoyo, también nos permite observar la existencia, o la carencia, de un aparato gubernamental que apuntala las acciones en pro de ese sistema de apoyos sociales brindados a las personas que han envejecido (Guzmán, Huenchuán y Montes de Oca, 2003; Enríquez, 2005).

También forman parte de estas disertaciones desde la sociología, las relaciones intergeneracionales y la solidaridad familiar hacia los adultos mayores; así como la reciprocidad entre éstos.

Nos parece que los aportes desde la sociología al debate del tema de la vejez y el envejecimiento, en primera instancia son: la actividad social, las relaciones intergeneracionales, y los intercambios o bien la reciprocidad;

que se establecen socialmente entre estos individuos envejecidos y los “otros”. Podría centrar en esos ejes los aportes sociológicos en torno al tema.

Desde la Teoría Social del Intercambio, las personas tienen relaciones que permiten dar, recibir e intercambiar (con cierto grado de reciprocidad). El comportamiento social es un intercambio social de bienes materiales y no materiales entre los que se encuentran los símbolos de aprobación y prestigio. Pero también relaciones de intercambio que se establecen en una red social tienden a imponer derechos y obligaciones sobre sus miembros. En estas relaciones sociales basadas en el intercambio surge la noción de obligación y reciprocidad, elementos que sostiene el mecanismo social.

Perspectiva económica

En este terreno de lo social, la **economía** es una de las disciplinas que también ha brindado aportes significativos en esta tarea de entender las relaciones en el nivel macro, como el mercado, hasta un nivel denominado de la microeconomía, como son los recursos familiares con los que se cuentan para hacer frente a las situaciones de consumo que se requieren en la vida diaria. En el primer ámbito hablar de envejecimiento y vejez es entrar al tema de la seguridad social, al sistema de pensiones, a la inversión en salud, a la oferta de empleos para personas que han rebasado los 60 años de edad; a los ingresos que perciben los hogares de los viejos; incluso a un tema no exclusivo de la vejez, esto es la escasez de recursos.

Con respecto a la microeconomía, hablamos del trabajo y concretamente de las actividades económicas que desempeñan o han desempeñado estas personas hasta su vejez. Esto nos lleva al tema de la remuneración que se otorga por el trabajo; a las condiciones en que éste se desarrolla, es decir a la precariedad laboral, con bajos sueldos, nulos derechos laborales y jornadas laborales prolongadas (Rubalcava, 1999; Lee y Masson 2010; Ramírez 2000; Valencia, 2000).

Varios trabajos se han estructurado con el afán de encontrar respuestas en el plano económico, de los costos que el envejecimiento trae a las diferentes sociedades. Los costos no sólo económicos, sino también en lo social, lo cual ha interesado cuantificar.

Entre los diversos, actuales y tradicionales, temas de los que podríamos hablar y además catalogar en esta dimensión está la conformación y reformas al sistema de pensiones. Trabajos como los de Holzmann y Hiz (2007) han señalado, que se intenta conceptualizar y explicar el pensamiento de la política actual del Banco Mundial; así como informar a los países interesados de los criterios y estándares que el banco consideró aplicar para proveer de apoyo tanto técnico como financiero para las reformas de pensiones en diferentes países.

Welti (2001) menciona que la economía del envejecimiento ha estado concentrada en el análisis de las implicaciones que sobre el sistema de pensiones tiene la sobrevivencia de los viejos. Esta sobrevivencia, apunta Welti, sea con sus propios recursos productos de sus ahorros, o bien por las transferencias que se les hacen por parte las instituciones, se prevé que no garantizarán dicha sobrevivencia.

Aquí el interés más allá de las implicaciones, podría ser el estudiar los “nuevos” mecanismos de producción que dan como resultado determinados sistemas sociales, formas de organizarse en tanto la producción, distribución y consumo, y ver cómo estas estructuras económicas influyen en otras esferas de la vida social. Parece pues, que aquí el debate desde las diferentes posturas económicas en relación con el envejecimiento son varias; una de ellas es si las estructuras económicas de las sociedades ven en los viejos a un grupo

numeroso y en crecimiento que traerá –o que está facturando- una importante dependencia económica. Otros aspectos que se cuestionan es si sólo estos viejos son consumidores (preponderantemente de servicios de salud); o bien si sólo son un conjunto de gente improductiva e inactiva económicamente. Posturas, todas ellas, parece, se tendrían que rebasar y pensar desde lo incluyente e integral.

Perspectiva médica

La salud de la población tiene varias aristas. A últimas fechas la salud de los grupos humanos ha cobrado importancia, esto debido a múltiples factores, uno de ellos es la presión internacional que desde las organizaciones internacionales y nacionales, se haga un pronunciamiento en pro de un cuidado a la salud.

La **medicina**, es otra de las disciplinas que en materia de envejecimiento, se ha avocado a estudiar las situaciones de procesos de salud enfermedad, así como de la aplicabilidad de acciones en beneficio del cuidado de la salud de los viejos en los diferentes niveles de atención. Algunos de los temas respecto al envejecimiento que se han revelado con los estudios desde la medicina son: salud física del anciano, epidemiología del envejecimiento, los cuidados medios, la adherencia terapéutica, los cuidados de largo plazo, y la derechohabencia, son tópicos de interés desde las especialidades médicas. Incluso se habla ya de especialidades como la geriatría y la odontogeriatría. (Gutiérrez, 2004; Hernández, Mendoza, Martínez y Morales, 2011).

Por su parte, la antropología médica cuenta con una larga trayectoria en el terreno del estudio de la medicina tradicional, de las prácticas populares para curar; así como de los sistemas terapéuticos tradicionales que en los diferentes pueblos indígenas están presentes; incluso se ha abordado el proceso de envejecimiento y la alimentación (Navarro, 1992; Fagetti, 2007; Quijano, 2008; Vargas, 1997). Aquí se encuentra una conexión más entre la medicina y la antropología en materia de envejecimiento. Lo que vincula a ambas, nos parece, son algunas directrices (que incluso en la facultad de Medicina de la UNAM ya se están trabajando en cuanto a sus programas de estudio), y son: la salud intercultural, el cuerpo que envejece y la imagen sana de éste; el sistema de cuidados intra y extra hospitalarios (que incluye los cuidados paliativos, y de larga o corta duración); las percepciones del dolor y del auto cuidado, por señalar algunos elementos.

Si tomamos en consideración la epidemiología que presenta la sociedad y en particular el grupo de personas adultas mayores, así como el apego o desapego terapéutico, incluso la coexistencia las formas terapéuticas entre la población; todo ello va generando un terreno fértil para la antropología médica ante la configuración de estas sociedades contemporáneas y sus procesos de salud – enfermedad; y no sólo de aquellos grupos indígenas o con prácticas tradicionales.

Perspectiva psicológica

Para hablar de la salud de la población adulta mayor, también es necesario considerar la salud mental de ese grupo etario. En el caso de la **psicología**, es importante mencionar que refleja un interés creciente en el estudio del fenómeno desde su trinchera, y muestra de ello es que orienta nuevas áreas conceptuales que le han permitido acuñar términos como el de Psicología Gerontológica o Psicogerontología, incluso Psicología de la vejez, esto refleja interés creciente en el estudio del envejecimiento, así como orienta nuevas áreas conceptuales.

Al igual que las otras disciplinas, los temas que han sido reconocidos en su parcela de estudio son variados, como: los significados de la edad; intervención psicológica en la vejez; salud mental, pérdida de la memoria, ansiedad, demencias; calidad de vida y afrontamiento ante problemas, enfermedades y la muerte; eventos significativos para reconocer la vejez; incluso se hacen presentes temas como el maltrato, los abusos y las relaciones intergeneracionales (Fernández, et al. 1999; González-Celis y Araujo, 2010; Quintanar y Taracena, 2008).

Otros estudios apuntan que es importante que el individuo establezca estrategias eficaces de afrontamiento⁵³¹ para lidiar con los cambios físicos, psicológicos, familiares, sociales y laborales, ya que la forma en que los ancianos afronten la situación dependerá de los recursos de que dispongan. Mencionan las autoras que para que este sea efectivo, debe haber concordancia entre las opciones de afrontamiento y variables como son los valores, objetivos, creencias y compromisos que condicionan la posición del individuo.

En diversos estudios se ha señalado que en la etapa de la vejez se observa una disminución de las capacidades, agotamiento en la salud y en las habilidades cognitivas de la persona, así como aislamiento, lo que afecta en la percepción más deteriorada de su calidad de vida.

Si bien es cierto, nos encontramos en un terreno más clínico, se puede vislumbrar los elementos sociales y culturales de los que se echa mano para, como se señala un par de párrafos anteriores, hacer frente a las adversidades que se hacen presentes en la vejez en el orden de lo psicológico y lo emocional.

En esta perspectiva psicológica, se han desarrollado trabajos respecto a la terapia ocupacional. En la Unión Americana, incluso algunos países europeos, este tipo de terapias responden a un contexto en el que justamente, la preocupación y las necesidades apuntan hacia lo ocupacional en el uso del tiempo libre y no una problemática de asignación y cobertura de las pensiones, por señalar un ejemplo. Este no es el caso de nuestro país, en el que tanto la cobertura como los montos, incluso las asignaciones, son todo un reto para el Estado, debido a la precariedad del sistema de seguridad social. Esto lleva a que los viejos se ocupen, pero en el mercado laboral, vendiendo su fuerza de trabajo para lograr obtener recursos y subsistir.

Perspectiva política y de los derechos sociales y humanos

La **ciencia política**, también se ha pronunciado ante el envejecimiento de la población, pero desde temas como el diseño de política pública, los derechos de los adultos mayores, la protección social basada en derechos, incluso desde la ciudadanía en la vejez (CEPAL, 2007)

Según Huenchuán (2009), desde inicios de la década de 1990 se observa un cambio de paradigma en el análisis del envejecimiento y la situación de las personas de edad, abordándose ambos temas desde la perspectiva de los derechos humanos. Este enfoque, que ha contado con un amplio respaldo de las Naciones Unidas, plantea fundamentalmente el imperativo ético y normativo de considerar a las personas de edad no como un grupo vulnerable que es objeto de protección, sino como titulares de derechos.

En estas dos últimas décadas, podemos encontrar en el estudio y abordaje del envejecimiento, diversos enfoques desde terrenos heterogéneos. Uno de ellos es el énfasis ya sea en lo micro o bien en lo

⁵³¹ El afrontamiento o coping, definido por Lazarus y Folkman (1991, pp. 164) como los ‘esfuerzos cognitivos y conductuales constantemente cambiantes que se desarrollan para manejar las demandas específicas externas y/o internas que son evaluadas como excedentes o desbordantes de los recursos del individuo’ (González y Padilla, 2006. 504).

macrosistémico. Otro en las orientaciones políticas a las que se suscribe las sociedades de diferentes latitudes del planeta; que dicho sea de paso, estas son producto de un debate mundial⁵³² en torno a los procesos diferenciados de envejecimiento que a estas sociedades les ha correspondido vivir a lo largo de su historia.

De ahí que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en la región de manera particular, ha tomado cartas en el asunto y se ha dado a la tarea de orquestar en la región las acciones a llevarse a cabo en la atención con esa población que envejece.

En este ámbito internacional, se está planteando el tipo de envejecimiento al que se quiere llegar en todas y cada una de las sociedades; es decir, que organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2002) se ha pronunciado por un envejecimiento activo a partir de un marco político que incida en la formulación de planes de acción acordes a ese planteamiento. Desde este principio, ese tipo de envejecimiento plantea un proceso de optimización de las oportunidades de salud, participación y seguridad con el fin de mejorar la calidad de vida a medida que las personas envejecen. Esto es importante porque no sólo se esboza en el terreno del diseño de las políticas y programas para sus poblaciones de personas ancianas; sino que también marcarán, que ya lo está haciendo, algunas pautas en lo cultural, y en el sentido que la vejez tendrá en un futuro para esos grupos sociales, ya que la intervención de los gobiernos estará presente en esa configuración y reconfiguración en el asunto de la vejez y el envejecimiento.

En el caso de la seguridad social en México, como política pública, Ham (2003) apunta que en todo el mundo, ésta y los sistemas de pensiones experimentan dificultades cada vez mayores. Señala que los principales problemas están en la insuficiencia de recursos frente a crecientes demandas y costos. En México, existe una heterogeneidad de sistemas e instituciones que brindan seguridad social, como el Instituto Mexicano de Seguridad Social (IMSS), el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), así como aquellos que de manera particular han conformado planes de pensiones propios. Sin embargo, cada institución otorga beneficios distintos que se han conformado de acuerdo con el poder político y sindical del grupo protegido.

En la estructura jurídica que las sociedades estipulan, el **derecho**, juega un papel muy importante y sobre todo en relación a aquellas normas que se han establecido para “proteger”, en el caso de nuestro país a ese “grupo vulnerable que son los viejos”. Así pues, las diversas lecturas hechas a varios trabajos, nacionales e internacionales, han llevado a señalar los temas de estudio más recurrentes, y estos son: la protección jurídica de los ancianos; el derecho a la ancianidad; ancianidad y protección de datos (Morlachetti y Huenchuán, 2006; Davobe, 2008).

La conformación del sistema de orden que permita las relaciones humanas más justas y más igualitarias, correspondiente a cada sociedad, esa es materia de estudio de la antropología jurídica. De ahí que el diálogo estrecho entre el derecho y la antropología se hace necesario ante la conformación de un sistema jurídico, que en el caso de nuestro país; primero, reconozca los derechos que tienen las personas adultas mayores; segundo, norme las acciones que la sociedad ha de observar para la convivencia intergeneracional y de género. Además, de que marque pautas en tanto la convivencia y responsabilidad jurídica de la familia y de todas las instancias involucradas en el trato y la atención a los viejos.

⁵³² Debate que se ha hecho visible a partir en la Segunda Asamblea Mundial sobre Envejecimiento, llevado a cabo en Madrid, España en el 2002.

En nuestro país, los avances en esta materia, están circunscritos a la promulgación de leyes de protección a los viejos, leyes que dicho sea de paso se estipulan a nivel estatal (aunque no todos los Estados cuentan con un ordenamiento jurídico de esta naturaleza). Algunas de estas leyes no cuentan con la contraparte para llevar a cabo sus planteamientos, así como un mecanismo punitivo que las haga considerarlas ampliamente.

Perspectiva desde la intervención del trabajo social

El **trabajo social**, más cercano a la intervención en las diversas realidades y preocupado por la atención pronta de las situaciones que aquejan a los grupos de población, ha asumido la tarea de la formación de grupos autogestivos de personas adultas mayores; ha dedicado buena parte de su quehacer profesional a brindar asistencia social y orientación en cuanto a los servicios sociales para este grupo etario. La atención directa es lo que ha caracteriza a esta disciplina, sin olvidar el estudio de las realidades que se presentan en los grupos con quienes trabaja (Piña, 2004; Casas, 1998).

A últimas fechas, el trabajo social se ha esforzado por diseñar modelos de intervención que estén dirigidos a la población adulta mayor en un programa de posgrado denominado Especialización en Trabajo Social en Modelos de Intervención con Adultos Mayores (ENTS, 2008), esfuerzos que están en vías de consolidarse. Aunque esta disciplina se aprecia de tener una intervención social, es necesario dialogar con otras disciplinas, ya que ambas realizan un trabajo en campo exhaustivo que resulta en una riqueza enorme de información. Es decir, miran con diferentes lentes esos finos hilos culturales, de imaginarios y de sentido que posee la población a la que van dirigidas las acciones, o bien aquella que es partícipe en los trabajos de investigación.

A manera de reflexiones finales:

Como se muestra en el texto, la información sobre el tema es, y seguirá emanando de una manera constante, abundante, y desde perspectivas muy diversas. Se observan varias situaciones en el estudio de la vejez y el envejecimiento. Primero, una fuente temática casi inagotable tanto para la investigación, como para la intervención. Segundo, se presta atención al reto importante – en el que se comprimen espacios y tiempos por tratar de comprender lo multifactorial del tema; pero también las reconfiguraciones socio ambientales y culturales del envejecimiento y la vejez.

De ahí que la vejez y el envejecimiento en el siglo XXI están en construcción. Situación que invita al estudio y al debate al respecto; ello implicaría la incorporación, de manera sustancial de los elementos que interactúan para la construcción de la vejez, es decir: desde las variaciones biológica y fisiológicas en el ser humano, las prácticas, las representaciones, los procesos identitarios, el simbolismo (que en el caso de las redes sociales alberga); las imágenes de los cuerpos envejecidos, los imaginarios sociales y el sentido en torno a esas vejezes; además de conocer el marco histórico de valores por el cual se rigen las sociedades; hasta el observar las reconfiguraciones ambientales de los paisajes tanto urbano como rural en clara relación al envejecimiento de la población.

Así lo apunta Douglas (1993) cuando estipula que la complejidad de los procesos de senectud y envejecimiento sugiere una investigación de relaciones sinérgicas y antagónicas entre múltiples factores, y será necesaria para determinar las causas inmediatas y final de muchos relacionados con la edad disminuciones funcionales y variabilidad individual en esperanza de vida.

Pensar que los condicionantes sociales –en un determinado tiempo histórico- no son determinantes de la misma manera para los diferentes grupos sociales de los que se conforma la sociedad, pensemos en varios de ellos y sólo por hacer mención de algunos, por ejemplo los deportistas, que a partir de los avances tecnológicos han logrado potenciar sus cualidades físicas, y los cuidados que se tiene en su alimentación, y en sus condiciones de competición. Qué decir de otro grupos, como el de los campesinos, pescadores y todos aquellos que se dedican a las actividades del sector primario – en países tanto en vías de desarrollo como los desarrollados- están sujetos a condiciones laborales diferenciadas, y a otro tipo de cuidado de su salud, lo cual influye en un proceso de envejecimiento interesante.

Referencias

- ARANIBAR, PAULA (2001). *Acercamiento conceptual a la situación del adulto mayor en América Latina*. CEPAL/CELADE, Santiago de Chile
- CASAS TORRES, GRACIELA (1998). *Violencia intrafamiliar en la tercer edad*. En Revista de Trabajo Social No. 20 Enero - Marzo, ENTS UNAM, México, 16- 20 pp.
- CEPAL (2007). *Estudios sobre la población de la tercera edad en Ecuador*. División de Población. Quito, Ecuador.
- CHACKIEL, JUAN (2006). *América Latina: ¿hacia una población decreciente y envejecida?* en *Perfiles de Población*. Nueva Época año 12 No. 50, octubre – diciembre, 37 – 70 pp.
- DOUGLAS, CREWS, E. (1993) *Biological Antropology and Human Aging: Some Current*. Directions in Aging Research. Annu. Rev. Anthropol. 22: 395-423 pp.
- DABOVE MARÍA, ISOLINA (2008). *Derecho y multigeneracionismo: o los nuevos desafíos de la responsabilidad jurídica familiar en la vejez*. En Revista de Derecho Familiar No. 40 julio –agosto, 39- 59 pp.
- ENRÍQUEZ ROSAS, ROCIO (2005). *Redes sociales, envejecimiento y pobreza urbana: reflexiones a partir de un estudio de caso*. En *Población, desarrollo social y grupos vulnerables*. IISUNAM, Somede, México, pp. 277 – 295.
- FERNANDEZ-BALLESTEROS, ROCIO, MOYA, R., IÑIGUEZ, J., y ZAMARRÓN M.D. (1999) *Qué es la psicología de la vejez*. Biblioteca Nueva, Madrid España.
- GONZÁLEZ-CELIS RANGEL, ANA LUISA Y ABRIL VIRIDIANA ARAUJO VIVEROS (2010). *Estrategias de afrontamiento ante la muerte y calidad de vida en adultos mayores mexicanos*. Coping towards death strategies and quality of life in older adults Mexicans. En Revista Kairós Gerontología, v.13 (1), São Paulo, junho 2010: 167-90.
- GOMES DA CONCEICAO, MARIA CRISTINA (2001). *Desigualdad social de la vejez. Condiciones socioeconómicas de la tercera edad*. En Demos, No. 14, IISUNAM, México, pp. 13 -15.
- GUZMÁN JOSÉ MIGUEL, SANDRA HUENCHUÁN y VERÓNICA MONTES DE OCA (2003). *Redes de apoyo social de las personas mayores: marco conceptual*. En Notas de Población V. 30 No. 77, CEPAL/CELADE, Chile, 35 -70 pp.
- HAM CHANDE, ROBERTO (2003). *El envejecimiento en México: El siguiente reto de la transición demográfica*. El Colegio de la Frontera Norte – Miguel Ángel Porrúa, México.
- HOLZMANN, ROBERTO, RICHARD HINZ Y OTROS (2007). *Soporte del Ingreso Económico en la Vejez en el Siglo Veintiuno. Una perspectiva internacional de los sistemas de pensiones y de sus reformas*. Ediciones Mayol- Banco Mundial, Bogotá, Colombia.
- HUENCHUAN, SANDRA (2009). *Envejecimiento, Derechos Humanos y Políticas Públicas*. CEPAL/CELADE, Santiago de Chile.

- LEE, RONALD Y ANDREW, MASON (2010). *Some Macroeconomic Aspects of Global Population Aging*, En *Demography*, Vol. 47, Supplement, 151-173 pp.
- MONTES DE OCA, VERÓNICA (2010). *Pensar la vejez y el envejecimiento en el México contemporáneo*. En *Revista Renglones*, No. 62 Marzo – Agosto Universidad Jesuita de Guadalajara, 159 -181 pp.
- MONTES DE OCA, VERÓNICA, ATHZIRI MOLINA Y ROSAURA AVALOS (2008) *Migración, redes transnacionales y envejecimiento. Estudio de las redes transnacionales de la vejez en Guanajuato*. UNAM IIS, Gobierno del Estado de Guanajuato. México
- MORLACHETI, ALEJANDRO y SANDRA HUENCHUAN (2006). *Análisis de los instrumentos internacionales y nacionales de derechos humanos de la personas mayores*. En *Revista Notas de Población*, V. 32, No. 81, Octubre Chile, 41- 72 pp.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2002). *Envejecimiento activo: un marco político*. Regalado Dopna Pedro J. (traducción), en *Revista Especializada Geriatria Gerontológica*, Falta a datos, pp. 74-105.
- PIÑA MORÁN, MARCELO (2004). *Gerontología social aplicada. Visiones estratégicas para el Trabajo Social*. Espacio Editorial Buenos Aires, Argentina.
- QUINTANAR OLGUÍN, FERNANDO Y ELVIA, TARACENA RIUZ (2008). *Reconocimiento del envejecimiento a partir de eventos significativos en acianos rurales en México y España*. En *Psicología y Salud*, Julio – diciembre, ano/vol. 18 número 002. Universidad Veracruzana, Xalapa México, pp. 155 - 164.
- RAMÍREZ LÓPEZ, BERENICE (2000). *Las perspectivas económicas y sociales frente al envejecimiento. Envejecimiento demográfico y empleo*. Secretaría del Trabajo y Previsión Social, México, pp. 33-59.
- RIVERA, PATRICIA (2008) *Envejecimiento y despoblamiento en el medio rural mexicano*. En Seefoó Luján, J. Luis (2008) *Desde los colores del maíz. Una agenda para el campo mexicano*, México, El Colegio de Michoacán, 425-453.
- RUBALCAVA, ROSA MARÍA (1999) *Ingresos de las personas de edad y características de sus hogares*. En *Envejecimiento demográfico en México: retos y perspectivas*, CONAPO, Senado de la República, Cámara de Diputados, México, pp. 125-143.
- SÁNCHEZ VERA, PEDRO (Editor) (1993). *Sociedad y Población Anciana*. Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, España.
- TUIRÁN, RODOLFO (2000). *Estructura por edad y desarrollo humano*. En *Demos Carta Demográfica sobre México* No. 13, México, 6 y 7 pp.
- VALENCIA, ALBERTO (2000). *Envejecimiento, empleo y pensiones de jubilación en la administración pública federal*. En *Envejecimiento Demográfico y Empleo*, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, México, pp. 177-204.
- WELTI CHANES, CARLOS (2001). *Cambios socioeconómicos y sobrevivencia de la población mayor*. En *Revista Demos Carta Demográfica sobre México*, pp. 25 -16
- WILSON, GAIL (1996) *Yo soy los ojos y ella los brazos: cambios en los roles de género en la vejez avanzada*. En Harber, Sara y Jay Ginn, *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid.

Adultos mayores y construcción de ciudadanía; una prospección exploratoria

Jorge Enrique Bracamontes Grajeda

Ana María Acosta Pech

Introducción

Alrededor de los últimos 20 años, los especialistas en demografía han enfatizado la necesidad de atender por parte de gobiernos y sectores sociales, las agendas que en política pública desprende la situación de la *transición demográfica*, que aunque no era un tema nuevo, si auguraba fuertes problemas económicos y de cambio social para los países llamados desarrollados y para aquellos catalogados como emergentes.

Estos cambios latentes en las grandes estructuras de la sociedad promueven la re-estructuración por ejemplo, de los sistemas de protección social a nivel mundial, transformando sobremanera los esquemas de gestión y administración de las instituciones de la salud pública y de pensiones, y los países latinoamericanos no quedaron ajenos a dichos asuntos en vista de que los sistemas de necesidades también se modificaron ahí (Abrantes y Almeida, 2002; Bertranou, 2004; Brachet-Márquez, 2007; Ham Chande, 1993; Ham Chande y Ramírez López, 2006; Instituto Mexicano de Ejecutivos de Finanzas, 2003; Mesa-Lago, 1996, 2000, 2005).

Por ejemplo, un resultado evidente de la transición demográfica lo es la incremental demanda de servicios de salud para la población que envejece y que al «culminar su vida productiva» se convierte en población «dependiente»⁵³³ de diversos recursos para garantizar al menos su supervivencia (Ham Chande, 1999). En este sentido, son visibles algunas acciones desde nuestra cotidianidad, algunos esfuerzos por «integrar» a estos sectores de la población en actividades que intentan conservar su condición como trabajadores en activo, es decir, recuperar algún grado de productividad, en vista de que el orden social establecido determina que los ciudadanos deben producir como una obligación establecida por la ética del trabajo imperante desde hace más de 200 años (Bauman, 2000).

La inactividad laboral de la tercera edad supondría entonces un cambio de categoría de «ciudadano trabajador» por otra de «ciudadano dependiente», sin embargo esta alusión es una conclusión fácil, sin embargo es inevitable el reconocer que la dependencia económica de las personas de la tercera edad conlleva también cambios en sus relaciones sociales, familiares, de sus estructuras emocionales estilos de vida –y no necesariamente en ese orden, la situación de vida precaria, en desventaja o en crisis de la tercera

⁵³³ Aunque aquí la *dependencia* se plantea en la idea de la condición laboral, aquella se presenta desde distintas dimensiones, como dependencia física, espiritual, económica y social, sólo por mencionar algunas dimensiones.

edad es de origen polisémico, y la dependencia económica no implica en si misma el único punto de partida para el análisis, sólo lo planteamos como una ilustración didáctica del problema.

Estos cambios tanto en lo personal, en lo relacional y en lo económico, conllevan por definición cambios en el aspecto de la identidad como personas, como seres sociales, como miembros de una familia y necesariamente, como ciudadanos. En este sentido el tema de la ciudadanía se ha revestido con marcos teóricos muy amplios desde la temprana década de los 80 a la fecha, lo cual implica que tanto en el campo de la teoría como en la praxis se han abierto los espacios, se han modificado las estructuras de la relación entre el Estado y la población, se le ha dado mayor impulso a la participación ciudadana desde una perspectiva individual, y a la sociedad civil desde una óptica colectiva (Aquín, Acevedo, y Rotondi, s/f). Esto significa que esta mayor apertura o transformación ha contribuido en un sentido positivo o negativo -según sea el caso- en la reestructuración de cómo se gestiona la política social y la política pública, desde la definición de las agendas hasta la integración de acciones de gobierno encaminadas a la resolución de las necesidades identificadas.

La serie de cambios formaciones en torno a la cuestión ciudadana despiertan en este trabajo el interés por conocer cómo es el ciudadano de la tercera edad respecto a sus posturas políticas, que piensa acerca de las formas en que se resuelven sus necesidades, cuáles son a su juicio los actores que juegan los papeles más importantes en la dimensión de la vida pública en que coexiste con el resto de la ciudadanía y finalmente, comprender en un sentido amplio, el modo en que la tercera edad construye su ciudadanía.

Para el desarrollo de esta ponencia, hemos dividido la misma en tres secciones principales. La primera sección señala un encuadre general sobre los rumbos que ha tomado la ciudadanía como categoría práctica y teórica en nuestra sociedad contemporánea, y aunque no es propósito de este documento presentar el estado del arte en materia, si se harán señalamientos concretos respecto a los aspectos más relevantes sobre el término y sus referentes. En el segundo apartado se presenta una descripción de la cultura política de la tercera edad, elaborada a partir de los datos ofrecidos por la cuarta Encuesta Nacional sobre Cultura Política levantada por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) en 2008, por petición de la Secretaría de Gobernación y el Instituto Federal Electoral. Finalmente presentamos algunas conclusiones y reflexiones a partir de los datos analizados, mismos que nos aportan apenas elementos para formarnos una idea o una noción más clara sobre la cultura política de la tercera edad.

Encuadre general sobre ciudadanía

Para empezar con el asunto de las generalidades acerca de la ciudadanía, describiremos en primer lugar de forma muy breve los conceptos de ciudadanía, democracia, su contexto en el desarrollo del estado moderno y las relaciones que guarda este con la población. Lo anterior tiene el propósito de contextualizar la necesidad que hemos manifestado de analizar por separado la cultura política de los ciudadanos de la tercera edad.

La ciudadanía es uno de los elementos más importantes que caracterizan el Estado Moderno. Éste concepto al igual que el de la democracia han estado simbólicamente hablando, co-integrados, es decir han estado recorriendo la historia de los últimos 300 años de manera conjunta, reformulándose, evolucionando e incluso contraponiéndose mutuamente a partir de diversas interpretaciones (Swift, 2003). Estas dos categorías -ciudadanía y democracia- han configurado la estructura y el orden social en cuanto a los

esquemas de organización política, de orden social y de distribución de satisfactores para la convivencia social. Además establecer los parámetros necesarios para la consolidación de la llamada cohesión social, elemento crucial para el desarrollo y reproducción de las sociedades modernas -y posmodernas.(Sánchez, 2001).

Junto con la ciudadanía y la democracia, han evolucionado también las formas en que el estado se relaciona con la población, y las funciones que éste tiene como obligación para con la sociedad. Una de estas primigenias obligaciones es la protección social, misma que se encarga de garantizar resultados en torno funciones económicas y sociales (Uthoff, 2006). Dichas funciones económicas consisten en promover condiciones bajo las que la población pueda hacerse de los medios de subsistencia necesarios para su propio desarrollo; por otro lado la función social del estado consiste en cuanto protección social, garantizar la infraestructura y el acceso a bienes sociales como la salud, educación, vivienda y alimentación, sólo por mencionar algunos.

El acceso al bienestar social a partir de la protección social que el Estado ofrece están dados por la condición laboral de las personas, es decir, que es necesario ser trabajador en el mercado formal para poder acceder a estos beneficios, y únicamente en función de esta inserción es que puede operar llamado Estado de bienestar. El hecho de tener que poseer una condición laboral formal para poder estar inserto en los esquemas de desarrollo, es un requisito que no solamente obedece al propósito práctico de satisfacer las necesidades sociales y económicas que los individuos poseen, sino que también configura y estilos de vida que persisten incluso en las pautas de conducta y en la representación social de los individuos en cuanto a seres sociales, miembros de la familia y ciudadanos. Parte del significado de lo que antes se menciona es justamente el atributo de utilidad que se incluye en los individuos a partir de esa condición laboral, es decir, que el hecho de estar trabajando en el mercado formal le atribuye al individuo un significado simbólico de "ser útil a la sociedad", y aunque la literatura es abundante al respecto, nos entraremos en otro nivel del análisis, destacando la condición laboral sólo como un rasgo inherente al cambio de estructura de necesidades y de visiones que se van generando en las personas que abandonan su vida laboral en edad avanzada o que se encuentran en edad avanzada aunque sean trabajadores en activo. Lo importante entonces es destacar la importancia de ese cambio de necesidades, se asume que con la edad avanzada el individuo va adquiriendo cada vez más dependencia del exterior (Ham Chande, 1993, 1999) para hacer funcional físicamente, sin embargo ésta no es toda la historia, ya que también se modifica su forma de pensar y por lo tanto su forma de concebirse como ciudadano.

El concepto de ciudadanía ha ido modificándose los últimos 20 años, abriendo los espacios a mayor participación ciudadana, a mayor organización de la sociedad y a mayor delegación de funciones sociales y económicas del estado hacia estos agentes sociales. En este sentido interesa sobremanera conocer cómo como la edad avanzada transforma las visiones sobre ciudadanía, y en función de esto las formas en las que este sector de la población participa en la satisfacción de sus propias necesidades.

¿Pero cómo es esto de la participación? Sucede que la ciudadanía como categoría del Estado Moderno, ha cambiado sensiblemente desde su surgimiento, es decir, que ha evolucionado desde ser considerada como una característica deportación de derechos, a otra que no sólo incluye dicha portación, sino que conlleva la responsabilidad del ciudadano de participar de forma colectiva y organizada en influir sobre el surgimiento

de las condiciones necesarias para la satisfacción de sus propias necesidades (Olvera, 2008), es ahí donde se inserta el concepto de democracia.

En efecto, la ciudadanía ha pasado de la lucha por el reconocimiento de derechos civiles, políticos y sociales, a una lucha por definir las agendas y participar en la formulación de política y gestión de lo social y lo público, brindándole al concepto de democracia un sentido y significados más amplios a la participación política. Es aquí cuando se habla de dos tipos de transiciones la que va de la democracia representativa a la democracia participativa (Bresser-Pereira, 2004; Rosas Marín, 2006), y la que va en el caso de México en tres estadios, mismos que comprenden tres momentos históricos, 1) el que va de la etapa revolucionaria hasta principios de la década de los ochentas, nombrada como etapa de sociedad nacional, 2) la etapa actual, conocida como sociedad civil y por último 3) la llamada sociedad política, reconocida como la mejor alternativa posible el mundo occidental como gente para el desarrollo, y enmarcada por supuesto, por formas evolucionadas e innovadoras de democracia participativa (Olvera, 2008; Sánchez, 2001).

La anterior explicación reviste por tanto la necesidad de conocer cómo va evolucionando en el caso de este trabajo, las formas de ciudadanía que adoptan los adultos mayores, y sobre todo cómo van construyendo su ciudadanía como un elemento de interpretación de cómo se insertan en el juego democrático. En este sentido si la ciudadanía va como categoría también de movimiento social o de movilidad social -enunciada más frecuentemente como participación ciudadana- de un estado pasivo a otro de mayor actividad, es indispensable como están comprendiendo los ciudadanos de la tercera edad estos cambios, ya que si el Estado está delegando mayor responsabilidades y los agentes sociales organizados en distintos niveles significa que dejarán de encargarse también con mucha probabilidad, de las necesidades inherentes a la condición de dependencia que viene adquiriendo la población conforme va mereciendo.

¿Qué propósitos se podría perseguir de forma extra académica al estudiar la ciudadanía en los adultos mayores? Creemos que conocer los estilos y formas o perfiles que guarda el concepto de ciudadanía los adultos mayores además de aportar elementos teóricos de construcción de ciudadanía, también arroja luz sobre cómo podrían estructurarse formas de participación ciudadana, formas concretas de gestión de política social y política pública por parte de estos grupos y de forma gradual que pudiesen insertarse en el segmento de responsabilidad social que tienen para con ellos mismos. Cabe aclarar que no se trata de que la población se encargue de forma absoluta de resolver sus propias necesidades ya que si esta propuesta fuera así, sería tanto como argumentar la innecesaria presencia del Estado, cuestión equivalente a la promoción de la desaparición del Estado, y por supuesto no es así, más bien estamos a favor por un lado en la asignación la responsabilidad y por otro, en la administración del poder por vías democráticas.

Para la realización de un análisis así de profundo como el que se pretende formular es necesario empezar por elementos descriptivos de la ciudadanía en los adultos mayores, por tanto, este documento inicia con dicha exploración analizando en un nivel elemental la cultura política de las personas de la tercera edad a partir de los resultados provenientes de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política en México en su edición 2008, elaborada por el INEGI a petición de la Secretaría de Gobernación.

Adultos mayores y cultura política en México

Al igual que el concepto de ciudadanía, la cultura política también tiene un marco teórico muy amplio, sin embargo en este documento aludiremos a una definición más operativa del término. En este sentido la

cultura política representa para diversos autores (Mateos, 2003; Olvera, 2008) un conjunto de prácticas y valores en torno a la cosa política, es decir podría definirse desde una visión restringida, en la cultura política es catálogo de pautas de comportamiento basado en un esquema de valoración que los propios individuos van a su condición de ciudadano como actor político. Esta visión aunque se presenta como una visión restringida del concepto contribuye de forma práctica a explicar, describir y comprender el quehacer del ciudadano; si hemos dicho que la ciudadanía va de ser solamente portadora de derechos -forma pasiva- a otra de mayor participación -formativa- es de suponer que la actuación del ciudadano no se limitará al campo de la política sino también a lo inherente de su propia acción, intereses y motivaciones en torno a sus necesidades, mismas que se supone solventaba solamente con la asunción de que su voto promovió una representación institucional que satisfacía sus demandas y proteger sus intereses, es decir, sólo participaba políticamente con elección libre, pero ahora la nueva exigencia de participación promulga que su cultura política se transforme diversificando sus espacios de actuación, los contenidos de dicha actuación encontrando teóricamente equilibrio de poderes en un contexto democrático (Bresser-Pereira, 2004).

En este documento y basados en esta visión de cultura política, recogeremos algunos elementos emanados directamente de los datos de la ENCUP⁵³⁴ 2008, sólo como una primera aproximación al objeto de estudio es decir, como un primer abordaje a la construcción de ciudadanía de las personas de la tercera edad.

Para el análisis concreto que se presenta en este documento, se utilizarán algunas de las variables consideradas más importantes acerca de una dimensión en particular abordada por la ENCUP 2008, que son "las normas y actitudes políticas de los ciudadanos"⁵³⁵.

Las variables en cuestión son:

- La intervención del gobierno en la resolución de los problemas de los ciudadanos
- Su sentido de nacionalidad (¿qué tan orgulloso se siente de ser mexicano?)
- Las razones que les hacen sentir orgullo por su país
- Estilos de gobierno; niveles de acuerdo/desacuerdo
- Nociones sobre "derecha" e "izquierda"
- Interés en la política

En cuanto a la "intervención del gobierno en la resolución del problema de los ciudadanos", el 77% de este sector de la población opinan que el gobierno debe intervenir en la resolución de sus problemas. De entrada esto sugiere una postura conservadora hablando en términos de participación ciudadana por parte de los adultos mayores.

Estas opiniones respecto a la intervención del gobierno en la resolución de problemas, pueden ser debidas a la visión generalizada de dependencia, de insuficiencia o de inutilidad, que tienen estos grupos que la población, aunque esto lo presentamos únicamente como una idea, evidentemente este dato no basta para sustentar de forma categórica esta enunciación, ya que estamos hablando de elementos de construcción de

⁵³⁴ Encuesta Nacional de Cultura Política, 2008

⁵³⁵ Las otras dimensiones son igualmente importantes, sin embargo serán producto del análisis a mayor profundidad en momentos subsecuentes.

ciudadanía entonces por un lado podemos atribuirlo a la auto imagen que tienen los adultos mayores o a elementos más relacionados con la forma en que han construido su ciudadanía, es decir, producto de una tradición, de un comportamiento recurrente de dejar toda la responsabilidad al gobierno (ver tabla 1).

Tabla 1 La intervención del gobierno en la resolución de los problemas de los ciudadanos

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Muy orgulloso	3683	84.0	84.0	84.0
	Algo orgulloso	586	13.4	13.4	97.4
	No muy orgulloso	73	1.7	1.7	99.1
	Nada orgulloso	41	.9	.9	100.0
	Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

Por otra parte "el sentido nacional" en cuanto a sentirse orgulloso de su país 98. 5% de los ancianos manifiestan estarlo, y entre sus razones principales indican que la cultura, la historia, la medicina y los servicios de salud son los aspectos que los hacen tener sentimientos de orgullo con su país. Cabe indicar que como primeras, segundas y terceras razones, estos aspectos no rebasan el 20%, aunque son las más frecuentes señaladas por este sector de la población, el resto de aspectos enunciados tienen en su mayoría porcentajes menores al 5%. ¿Que podríamos observar con estos datos? A simple vista reminiscencias de lo que ha sido llamado anteriormente "sociedad nacional" misma que descansaba en sólo mantener una relación pasiva con el Estado, supeditada a las acciones de política pública y política social que el gobierno vigente dispusiera (ver tablas 2 y anexo 1).

Tabla 2 ¿Qué tan orgulloso se siente de ser mexicano?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Muy orgulloso	3683	84.0	84.0	84.0
	Algo orgulloso	586	13.4	13.4	97.4
	No muy orgulloso	73	1.7	1.7	99.1
	Nada orgulloso	41	.9	.9	100.0
	Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

Pareciera ser a primera vista, que se perfila una postura en extremo conservadora por este sector de la población. Esto podría resultar una conclusión obvia por sentido común, sin embargo se considera indispensable construir desde "abajo" este perfil de cultura política.

Por otro lado los ancianos fueron cuestionados de estilos de gobierno, específicamente sobre algunas prácticas en las que se incorporaban principios democráticos. Estos resultados aportan nueva información que de algún modo son contradictorios con las respuestas de las primeras variables analizadas

anteriormente. El primer cuestionamiento en este sentido va en función de saber si las personas de la tercera edad están de acuerdo o no con restringir su libertad de expresión a cambio de menores restricciones económicas (ver tabla 3). Una postura conservadora indicaría que sí, que no importa sacrificar libertad de expresión, a cambio de no vivir privaciones de tipo económico, sin embargo esta postura sólo la comparte alrededor del 23% de esta población y en contraparte casi el doble del porcentaje anterior (44%) se pronuncian en desacuerdo con este tipo de prácticas. Cabe señalar que el resto de las personas encuestadas tiene una posición neutra (6.8%) o no supieron qué responder (alrededor del 27%).

Tabla 3 Restricción de libertad de expresión a cambio de menos restricciones económicas

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos				
Sí esta de acuerdo	804	18.3	18.3	18.3
Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	371	8.5	8.5	26.8
No está de acuerdo	2594	59.2	59.2	86.0
No sabe o no responde	614	14.0	14.0	100.0
Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

Otra de las cuestiones señaladas a los encuestados versa sobre la preferencia de un sistema político democrático sobre cualquier otra forma de gobierno, y los resultados no son muy diferentes que los anteriores, ya que, 43.2% se manifiestan a favor de una democracia por encima de otras formas de gobierno, casi un 8% están indecisos, 23.3% no están de acuerdo y el resto (un significativo 26%) no supieron qué responder. Estas nociones a favor de principios democráticos concuerdan de forma parcial con que alrededor del 35.4% están de acuerdo en que el país tiene el gobierno, contra 31% que no están de acuerdo con esta alusión (tabla 4).

Tabla 4 Preferencia del sistema democrático sobre cualquier otro sistema político de gobierno

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos				
Sí esta de acuerdo	2421	55.2	55.2	55.2
Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	342	7.8	7.8	63.0
No está de acuerdo	892	20.4	20.4	83.4
No sabe o no responde	728	16.6	16.6	100.0
Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

La visión contradictoria entre una postura conservadora y otra a favor de la práctica de principios democráticos se enfatiza cuando 60% de los encuestados niegan que las elecciones en el país sean limpias, ya

que del resto de los resultados sólo 16.4% indican que sí son limpias, 10% no saben qué responder y los demás (alrededor del 12%) no supero qué responder.

En función de esto, de la promoción y práctica de los principios democráticos, 51% de los ancianos encuestados aluden a preferir un gobierno democrático sobre un gobierno autoritario. Estas opiniones pueden ser reforzadas a partir de que 38% de quienes responden, consideran que el gobierno viola los derechos de los ciudadanos (ver tablas 5 y 6) es decir, hay una especie de reconocimiento de que las prácticas democráticas son preferibles sobre otro tipo de prácticas políticas, lo cual contradice los rasgos conservadores respecto a la intervención del gobierno en la resolución de los problemas de los ciudadanos, cuestión que tendría en algún momento que vulnerar los derechos de los ciudadanos ya que quién se hace responsable asume el derecho de intervenir, dejando en segundo plano los derechos de quienes objeto de responsabilidad, en este caso los ciudadanos.

Tabla 5 Es preferible un gobierno democrático a uno autoritario

Válidos	Sí esta de acuerdo	712	16.2	16.2	16.2
	Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	328	7.5	7.5	23.7
	No está de acuerdo	2671	60.9	60.9	84.7
	No sabe o no responde	672	15.3	15.3	100.0
	Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

Tabla 6 Nos encontramos más cerca de un gobierno que viola los derechos de los ciudadanos que de otro que los respeta

Válidos	Sí esta de acuerdo	1763	40.2	40.2	40.2
	Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	425	9.7	9.7	49.9
	No está de acuerdo	1709	39.0	39.0	88.9
	No sabe o no responde	486	11.1	11.1	100.0
	Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

La información hasta aquí puede sugerirnos falta de claridad en los ciudadanos acerca de cuáles son los papeles que juegan el Estado y ellos mismos. El pensamiento acerca de las nociones de "izquierda" y "derecha" se presentan como difusas en este sector de la población ya que las principales alusiones y elementos que les sugiere a los ancianos escuchar el término "de izquierda" o "de derecha" son muy diversos y cada uno de ellos difícilmente alcanza en términos de frecuencia el 1%, y estamos hablando de respuestas de sólo el 40% de las poblaciones de ancianos el resto se abstuvieron de responder (ver tabla 7). Esto sugeriría tal vez una oportunidad para los programas educación en cultura política enfocados con características específicas para este sector de la población.

Tabla 7 ¿Se considera de izquierda o de derecha?

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Izquierda	387	8.8	8.8	8.8
Centro izquierda	58	1.3	1.3	10.2
Centro	370	8.4	8.4	18.6
Centro derecha	121	2.8	2.8	21.4
Derecha	1427	32.6	32.6	53.9
No sabe o no responde	2020	46.1	46.1	100.0
Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

Se supone que el Estado debe promover mediante procesos de educación en cultura política, motivar y estimular el interés de los ciudadanos en la participación política, y sobre todo ahora que la participación de los ciudadanos no solamente debiese versar acerca de asuntos políticos sino también de otros ámbitos de interés, como lo social, lo cultural, lo económico o lo ambiental, incluyendo los aspectos inherentes a las condiciones de vida del sector de la población en cuestión. El interés en los asuntos de participar en política, en economía, en gestión de lo público y lo social, entre otros ámbitos, debiese ser considerado un tema de relevancia en cuanto a la cultura política de los adultos mayores ya que únicamente alrededor de un 60% de los encuestados manifiesta algún grado de interés en asuntos políticos (ver tabla 8), situación que bajo ciertos esquemas interpretación podríamos considerar como asuntos públicos a aunque claro, esto requeriría un análisis a más profundidad y con más información. Del restante 40%, buena parte (37%) no tienen ningún tipo de interés en asuntos políticos, y 3% no han sabido cómo responder; podemos observar esto en la tabla 8.

Tabla 8 Grado de interés en los asuntos políticos

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Mucho	6176102	9.3	9.3	9.3
Algo	16755120	25.1	25.1	34.4
Poco	25309266	37.9	37.9	72.3
Nada	17720126	26.6	26.6	98.9
No sabe o no responde	745816	1.1	1.1	100.0
Total	66706430	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

En la siguiente sección retomaremos algunos elementos de este pequeño análisis descriptivo de la cultura política de las personas de la tercera edad y elaboraremos algunas conclusiones y reflexiones que nos sirvan de punto de partida para un subsecuente y más profundo análisis de la cultura política y construcción de ciudadanía de la tercera edad.

Conclusión; algunas reflexiones en balance de la tercera edad y la categoría “ciudadanía”

Aunque la revisión de antecedentes para este trabajo no ha concluido ya que se enmarca en el contexto de una investigación más amplia y en curso, es notorio que el tema de *vejez* y *ciudadanía* tiene un balance positivo, pero insipiente. A nuestro juicio, las investigaciones acerca de los *trayectos de vida* y sobre todo los de *curso de vida* –por su mayor profundidad– proporcionarán «pistas» útiles para dibujar de mejor forma la forma en que los adultos mayores construyen su ciudadanía.

Encontrar algunas pistas sobre este proceso de construcción de ciudadanía es importante en tanto se ubique en una vitrina analítica con fines prospectivos, ya que, la evidencia de no encontrar diferencias importantes entre lo que piensan los adultos mayores y el resto de sectores etarios de la población indica que de existir una condición de *crisis de gobernanza*, por ejemplo, es necesario replantear los esquemas de construcción ciudadana proclives a fomentar mejores condiciones de sustentabilidad social.

Como en otros sectores de la población, los adultos mayores tienen necesidades muy particulares, sobre todo en aspectos relacionados con su funcional y correcta inserción en lo colectivo, sin embargo las formas en que son atendidos estos conjuntos de demandas por el Estado son uniformes para toda la población, es decir que persiste la noción de que la cultura política debiese ser uniforme también, las nociones y prácticas sobre la ciudadanía también deben serlo, y por supuesto las prácticas democráticas debiesen ser equivalentes para todos los grupos sociales, equivalentes en su contenido y en su forma de estructuración colectiva en la distribución del poder y la gobernanza.

La información presentada, desde una perspectiva de construcción de problemas de investigación representa un panorama prolijo en la generación de ideas, y resultado de esto podemos concluir que en un nivel descriptivo analítico y muy preliminar la cultura política de las personas de la tercera edad está desfasada de lo que se supondría que debiese ser. Sus mociones inmediatas sobre formas de gobierno y prácticas democráticas en función de la asignación de responsabilidades no concuerdan, e incluso son en cierto momento contradictorias. En este sentido los adultos mayores requieren de esquemas de educación en cultura política que les permitan hacer una valoración más objetiva acerca de su verdadera postura frente a los temas de la ciudadanía, la democracia y su relación con el Estado.

Cabe indicar que el documento presentado es únicamente un bosquejo a manera de puerta de entrada al estudio de la cultura política en la tercera edad, nos aporta algunas directrices y pistas acerca de lo que debe investigarse y cuáles son los temas importantes, por ejemplo deberán explorarse cuáles son las nociones sobre la relación que tienen los ciudadanos de la tercera edad con el Estado y con los otros ciudadanos, además de incluirse sus percepciones sobre los modos y formas en que van resolviéndose sus problemas y necesidades en el marco de la participación ciudadana bajo esquemas de gobiernos democráticos. Estas dos visiones pueden ser analizadas en el contexto de la ENCUP, e inclusive la misma información en otras ediciones de esta encuesta a manera de observación histórica de cómo ha sido la evolución de la cultura política construcción de ciudadanía de los adultos mayores.

Referencias

Abrantes, R., y Almeida, C. (2002). Theory and practice in health systems reform in Brazil and Mexico. *Cadernos de Saúde Pública* 18. [en línea] http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2002000400006&lng=en&nrm=iso Consultado el 26 de agosto de 2007.

- Aquín, N., Acevedo, P., y Rotondi, G. (s/f). *La sociedad civil y su construcción de ciudadanía*. Recuperado de: http://www.robertexto.com/archivo13/soc_civil_ciudadania.htm
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: GEDISA.
- Bertranou, F. M. (2004). Reformas a los sistemas de jubilaciones y pensiones en América Latina: paradigmas y temas emergentes. *Revista de la Seguridad Social* (250), 11-22.
- Brachet-Márquez, V. (2007). La reforma de los sistemas de salud y previsión en México, 1982-2000. En V. Brachet-Márquez (Ed.), *Salud pública y regímenes de pensiones en la era neoliberal, Argentina, Brasil, Chile y México* (pp. 291-350). México: COLMEX.
- Bresser-Pereira, L. C. (2004). La restricción económica y la democrática. En L. C. Bresser-Pereira, N. Cunil Grau, L. Garnier, O. Oszlak y A. Przeworski (Eds.), *Política y gestión pública* (pp. 5-41). Buenos Aires: FCE/CLAD.
- Ham Chande, R. (1993). México; país en proceso de envejecimiento. *Comercio Exterior*, 43(7), P.p.688-697.
- Ham Chande, R. (1999, enero-marzo). El envejecimiento en México: de los conceptos a las necesidades. *Papeles de población*(019), P.p.7-21.
- Ham Chande, R., y Ramírez López, B. (Eds.). (2006). *Efectos económicos de los sistemas de pensiones*. México: COLEF/PyV.
- Instituto Mexicano de Ejecutivos de Finanzas (2003). Pensiones; el fantasma del déficit. [en línea] http://www.ejecutivosdefinanzas.org.mx/articulos.php?id_sec=30&id_art=464 Consultado el 5 de diciembre 2006.
- Mateos, A. (2003). *Cultura Política*. Disponible en: <http://campus.usal.es/~dpublico/areacp/materiales/Culturapolitica.pdf>
- Mesa-Lago, C. (1996). Las reformas de las pensiones en América Latina y la posición de los organismos internacionales. *Revista de la CEPAL*, 60, 73-94.
- Mesa-Lago, C. (2000). *Estudio comparativo de los costos fiscales en la transición de ocho reformas de pensiones en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL/Naciones Unidas. Documentos de Trabajo No. 93.
- Mesa-Lago, C. (2005). Assessing the World Bank report; keeping the promise. *International Social Security Review*, Abril 2/3 (58), 97-117.
- Olvera, A. J. (2008). *Ciudadanía y democracia*. México: Instituto Federal Electoral. Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática #27.
- Rosas Marín, A. (2006). Ciudadanía y participación política en la democracia. Tipos de ciudadano, el caso mexicano en Almond y Verba. *Política Hoy*. [en línea] <http://www.politicas.unam.mx/sae/portalestudiantil/politica-administracion/politica hoy/pdf/EnsayoDemocracia.pdf> Consultado el 25/04/2010.
- Sánchez, G. (2001). La cohesión social en México: a la búsqueda de un paradigma. En M. de María y Campos y S. Georgina (Eds.), *¿Estamos unidos mexicanos?: Los límites de la cohesión social en México* (pp. 19-36). México: Planeta Mexicana S.A. de C.V.
- Swift, R. (2003). *Democracia y participación*. Barcelona: Intermón Oxfam.
- Uthoff, A. (2006). Brechas del Estado de Bienestar y reformas a los sistemas de pensiones en América Latina. *Revista de la CEPAL*(89), P.p.9-37.

ANEXOS

ANEXO 1 Primeras y segundas razones para sentirse orgullosos de ser mexicanos

Primeras razones					
		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos		275	6.3	6.3	6.3
	AGRICULTURA	2	.0	.0	6.3
	BONITO	1	.0	.0	6.3
	CATOLICO	1	.0	.0	6.4
	CIENCIA	348	7.9	7.9	14.3
	CLIMAS	1	.0	.0	14.3
	COMIDA	1	.0	.0	14.4
	COMUNIDAD	1	.0	.0	14.4
	CONSTITUCION	1	.0	.0	14.4
	COSECHAS	2	.0	.0	14.4
	COSTUMBRES	5	.1	.1	14.6
	CULTURA	1075	24.5	24.5	39.1
	CUMPLIR LAS LEYES	1	.0	.0	39.1
	DEMOCRACIA	1	.0	.0	39.1
	DEPORTE	436	9.9	9.9	49.1
	DIGNIDAD HUMANA	1	.0	.0	49.1
	ECONOMIA	95	2.2	2.2	51.3
	EDUCACION	2	.0	.0	51.3
	EL CAMPO	2	.0	.0	51.4
	EL PAIS	1	.0	.0	51.4
	FAMILIA	5	.1	.1	51.5
	GENTE	2	.0	.0	51.5
	HERENCIA	24	.5	.5	52.1
	HERENCIA CULTURAL	3	.1	.1	52.2
	HERENCIA HISTORICA	752	17.2	17.2	69.3
	HERENCIA HUMANA	1	.0	.0	69.3
	HIJOS	2	.0	.0	69.4
	HISTORIA	30	.7	.7	70.1
	INDEP DE MEX.	1	.0	.0	70.1

LENGUA INDIGENA	1	.0	.0	70.1
LENGUAJE	474	10.8	10.8	80.9
LIBERTAD	16	.4	.4	81.3
LOS HEROES	4	.1	.1	81.4
LOS RECURSOS MINER	1	.0	.0	81.4
LUCHISTA	1	.0	.0	81.4
MI CIUDAD	1	.0	.0	81.5
MIS PADRES	1	.0	.0	81.5
MIS PRINCIPIOS	1	.0	.0	81.5
NATURALEZA	1	.0	.0	81.5
NINGUNA	47	1.1	1.1	82.6
NO ORGULLOSO POLIT	1	.0	.0	82.6
PAISAJE	1	.0	.0	82.6
POLITICA	81	1.8	1.8	84.5
PORQUE SE SIENTE	1	.0	.0	84.5
RELIGION	1	.0	.0	84.5
SALUD	630	14.4	14.4	98.9
SALVO	2	.0	.0	99.0
SEMBRAR MAIZ	1	.0	.0	99.0
SER MEXICANO	1	.0	.0	99.0
SER MEXICANOS	8	.2	.2	99.2
SIMBOLOS PATRIOS	2	.0	.0	99.2
SOBERANIA	1	.0	.0	99.2
SOLIDARIDAD	2	.0	.0	99.3
TODO	23	.5	.5	99.8
TRABAJO	2	.0	.0	99.9
TRADICIONES	3	.1	.1	99.9
TRANQUILIDAD	1	.0	.0	100.0
TURISMO	1	.0	.0	100.0
VARIAS COSAS	1	.0	.0	100.0
Total	4383	100.0	100.0	

Segundas razones

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	554	12.6	12.6	12.6
ALIMENTACION	2	.0	.0	12.7
ARQUEOLOGIA	1	.0	.0	12.7
ARTE	1	.0	.0	12.7
BIEN MEXICANO	1	.0	.0	12.8
CASA	2	.0	.0	12.8
CIENCIA	190	4.3	4.3	17.1
COMUNISTA	1	.0	.0	17.2
COSTUMBRES	3	.1	.1	17.2
CULTURA	875	20.0	20.0	37.2
DEPORTE	375	8.6	8.6	45.7
DIGNIDAD HUMANA	1	.0	.0	45.8
DULCES	1	.0	.0	45.8
ECONOMIA	190	4.3	4.3	50.1
EDUCACION	2	.0	.0	50.2
EL CAMBIO DE PODER	1	.0	.0	50.2
EL CAMPO	7	.2	.2	50.4
EL CONTAR CON	1	.0	.0	50.4
ESTABILIDAD DEL PA	1	.0	.0	50.4
FAMILIA	4	.1	.1	50.5
FOLKLOR	1	.0	.0	50.5
FORMA DE VIVIR	1	.0	.0	50.5
HERENCIA	37	.8	.8	51.4
HERENCIA CULTURAL	1	.0	.0	51.4
HERENCIA HISTORICA	730	16.7	16.7	68.1

HEROES	2	.0	.0	68.1
HISTORIA	33	.8	.8	68.9
IGLESIA	1	.0	.0	68.9
JUSTICIA	1	.0	.0	68.9
LENGUAJE	715	16.3	16.3	85.2
LIBERTAD	8	.2	.2	85.4
MAMA	1	.0	.0	85.4
MEXICO	2	.0	.0	85.5
NATURALEZA	2	.0	.0	85.5
NINGUNA	1	.0	.0	85.5
NUESTROS VALORES	1	.0	.0	85.6
PAPA	1	.0	.0	85.6
PAZ SOCIAL	1	.0	.0	85.6
POLITICA	94	2.1	2.1	87.7
RECURSOS NATURALES	4	.1	.1	87.8
RESPECTO	1	.0	.0	87.9
SALUD	526	12.0	12.0	99.9
SER CAMPESINO	1	.0	.0	99.9
SOCIEDAD GENERAL	1	.0	.0	99.9
SOLUCION	1	.0	.0	99.9
TIERRA	1	.0	.0	100.0
TRABAJO	2	.0	.0	100.0
Total	4383	100.0	100.0	

Elaboración propia con los micro datos de la Encuesta Nacional sobre Cultura Política, levantada por el INEGI en 2008.

**Residencias de larga estancia:
¿hogares o negocios? Desde la mirada biopsicosocial**

Angelina González Hurtado

Facultad de Psicología. Universidad Autónoma de San Luis Potosí

angelina@psicologia.uaslp.mx

Resumen

El envejecimiento poblacional, fenómeno universal inédito en nuestros días, ha traído consigo un incremento acentuado de individuos en el grupo etario de 60 años y más, como consecuencia de este hecho surge una desmedida implementación de espacios habitacionales destinados a albergar adultos mayores de manera permanente. Sitios con diversas denominaciones; “asilo”, “estancia permanente”, “centro gerontológico”, “hogares para ancianos” entre otros, en donde la mejora de la calidad de vida para los ancianos desde la mirada biopsicosocial deberá constituirse en el objetivo primario.

El incremento en la instalación de centros gerontológicos de todo tipo, bajo reducidas condiciones de planeación, infraestructura, y preparación profesional, responde más a intereses económicos por parte de sus dirigentes quienes descubren la oportunidad de acrecentar su economía a costa de la simulación de un servicio otorgado con múltiples deficiencias. Por desgracia, la ausencia de una supervisión adecuada para vigilar que se cumpla la normatividad, ha permitido que proliferen gran cantidad de hogares para ancianos no cualificados para brindar un servicio integral a la población envejecida, lo cual, genera respuestas emocionales como, sentimientos de inseguridad, temor, apatía creciente, disgusto y resentimiento hacia una sociedad en la que lentamente los ancianos que habitan en estas instituciones se perciben más y más marginados.

Por el contrario, una atención otorgada con profesionalismo impactará al usuario al mostrar calidad en el servicio y calidez humana, factores que sin duda producirán fortaleza en los afectos y en las emociones de los residentes.

Residencias de larga Estancia, Balance Situacional

Es pertinente plantear la definición que prevalece sobre las residencias de larga estancia para mayores, son centros que prestan atención a las personas que viven en ellas durante un periodo de tiempo prolongado y durante las 24 horas del día. Idealmente, además del servicio médico y de enfermería pueden contar con otros miembros del equipo de salud, además de otros departamentos o servicios, generalmente sus residentes son personas con algún grado de dependencia física o mental, que necesitan ayuda o suplencia para ejecutar sus actividades básicas de la vida diaria. Por razones económicas y culturales, se ingresan en este tipo de

instituciones a personas que no encuentran solución a sus problemas con otros recursos como los centros de día o la atención domiciliaria (García Hernández, 2000., Ballesteros. P, 2000).

"El antiguo asilo o casa de *misericordia*, que la imaginación popular asocia con la indigencia y el abandono familiar, ha ido cediendo paso en las sociedades actuales a la *residencia*" Bazo (1991). Sin embargo, todavía a estos centros les rodea cierta imagen social de exclusión y se les considera en ocasiones prácticamente como lugares antiguos y sombríos en los que se confina a aquellos mayores que no tienen otro tipo de recursos en los que apoyarse.

Efectuar un balance situacional del estado que guardan las residencias u hogares para mayores, conlleva obligadamente al análisis sobre el escenario del envejecimiento poblacional y el incremento en la esperanza de vida en nuestro país, así como, considerar algunos otros factores inherentes a los cambios en la forma de vida e inclusión social y familiar de los ancianos.

Destacaré tres factores por considerar que han sido determinantes tanto para el surgimiento de las residencias geriátricas como para el hecho de que los ancianos sean institucionalizados. El primer factor de análisis, consiste en el trascendente cambio en la esperanza de vida que en tres décadas pasó de 77.9 años en las mujeres y 73 para los hombres, cifras que se incrementarán a 86.6 y 79.0 años respectivamente en el 2050. La evidencia muestra que como consecuencia de este hecho, las personas viven y vivirán más tiempo, habrá una mayor necesidad de protección social, un mayor número de adultos en edad productiva deberá soportar el peso del número creciente de personas de edad avanzada, los mayores carecen de protección social y enfrentarán un mayor índice de pobreza que la población general. En consecuencia, dependerán de los hijos de manera general o bien de las instancias de gobierno que sean susceptibles de otorgarles protección y sustento.

Un segundo factor son las familias, han decrecido en número de integrantes de manera significativa, mostrando estadísticamente que familias promedio de siete u ocho integrantes, han disminuido a la mitad o menos, siendo esta tendencia decreciente y constante, lo cual confirma el "éxito" en la promisión social y de salud acerca del control de la natalidad (vinculada al despoblamiento de una sociedad y transformaciones sociales muy importantes), reforzada más por aspectos como la mala economía del país y la escasez de oportunidades de trabajo que llevaron a las parejas a repensar y plantearse un menor número de hijos que pudieran criar, educar y sostener económicamente en condiciones dignas de desarrollo humano. En gran medida, el cambio en la estructura familiar, generó cambios en la sociedad en general.

La familia como unidad de producción, vio su fin ante la industrialización, y como consecuencia también de sus funciones. Entre los cambios atribuibles a la industrialización y a los avances tecnológicos cabe destacar: el incremento en el porcentaje de divorcios, en los patrones de crianza, el incremento de parejas sin casarse, el incremento de mujeres trabajando fuera de casa, el incremento del individualismo y la libertad de los miembros de la familia, la transferencia de funciones de la familia al Estado y el declive del comportamiento religioso, entre otros (Acero, 1994).

El tercer y último factor de análisis, lo constituye el cambio en la estructura de la vivienda, la moderna estructura social, en donde las familias se transformaron del modelo tradicional de familia extensa al modelo de familia conyugal, introdujo la propuesta a la población sobre la "vivienda digna para todos", esta oferta

habitacional trajo como consecuencia, la reducción del espacio habitacional, en donde el número de individuos que pueden morar en condiciones de “relativa comodidad” es limitado. La adición de una familia nuclear de pocos individuos y una vivienda de reducidos espacios, generó la imposibilidad de albergar miembros de la familia extensa, como es el caso de los abuelos. El cambio en la estructura de la vivienda impactó al grupo etario de adultos mayores, las familias se vieron precisadas a dejar fuera de los hogares a sus ancianos.

El incremento en la esperanza de vida, el elevado índice de longevidad, el cambio en la estructura familiar y en las viviendas, es una situación problemática que lleva a los adultos mayores a condiciones de vulnerabilidad, hecho que produce una nueva necesidad en la sociedad cambiante; la asistencia geriátrica. Polonio, (2002) la define como el conjunto de niveles asistenciales hospitalarios y extra hospitalarios, sanitarios y sociales destinados a prestar atención interdisciplinaria, integrada, integral y especializada a las personas mayores que habitan en un determinado sector asistencial. Las casas de larga estancia para ancianos, se constituyen en una porción de los centros asistenciales extra hospitalarios para brindar atención integral a los adultos mayores, modernamente denominados residencias de larga estancia para mayores.

A las residencias de ancianos, se les reconoce como un logro social que ha permitido mejorar la calidad de vida de las personas mayores que allí acuden. Los matices de esta imagen se van ensombreciendo a medida que se circunscriben estos beneficios al sector de ancianos o ancianas que viven solos y encuentran dificultades a la hora de mantener una adecuada autonomía, ancianos entrevistados señalan que, “La residencia es muy buena para las personas que no tienen a nadie, que se encuentran solas en su casa, desatendidas, desnutridas, y sin higiene”.

Cabe señalar, que las residencias de larga estancia para ancianos por lo menos en nuestro ámbito, se han instalado bajo el modelo “asilar” proveniente de la época del Renacimiento y en concordancia con diversos autores (Gutiérrez y Cols, 1996., Quintanar, 2000) han continuado bajo este esquema dado el insuficiente interés del Estado en la atención a los viejos. Desde hace tres décadas la instalación de hogares para ancianos se ha efectuado como consecuencia del acelerado incremento de la población envejecida y empobrecida, sin embargo, en la última década su creación responde a la posibilidad de apostar por un negocio redituable con bajo nivel de exigencia (González Hurtado, 2013).

En la actualidad, las residencias de personas mayores, son en realidad una evolución de aquellos centros que dentro de la sociedad tienen la función de "custodiar", "dar cobijo", o "recluir" a distintos grupos de personas y con diferentes finalidades: cuidar, curar o castigar. En cuanto a la oferta privada vemos que es grande y variada en las ciudades y pueblos importantes, siendo muy escasa en las zonas rurales. Sobre los objetivos de cualquiera de estas instituciones dentro de la sociedad son ambiguos, lo cual sigue planteando interrogantes acerca de su verdadera función y en cuanto a su adecuación a las políticas de bienestar social (Barenys, 1991., Díaz Martín, 2008).

De la Institucionalización

En este balance situacional cabe incluir como unidad de análisis, el evento de la institucionalización de los ancianos en las residencias geriátricas. Con independencia de la situación que lleve al anciano a alojarse en la residencia, el impacto por el cambio de hábitat siempre será trascendental en su vida afectiva y social.

Tener que adaptarse a un lugar nuevo, extraño, con nuevas personas que estarán a su alrededor, nuevas reglas a cumplir puede afectar emocionalmente al anciano en su calidad de vida y en su diario vivir, no obstante la decisión de traslado a estos establecimientos es por lo general irreversible. Qué pasa con el sentido de pertenencia de los adultos mayores, su estado de ánimo, su autoestima. ¿Cuáles son las acciones que se desarrollan en estos establecimientos para afrontar estas situaciones? ¿Qué opinión tienen de estos hogares y de sus servicios los propios internos? Cabe puntualizar, no depende tanto de las condiciones biopsicosociales del mayor, en gran medida estará determinado por las opciones de desarrollo que ofrece la institución que le albergará (González Hurtado, 2013).

Goffman afirma que la institución en su totalidad es una mezcla de “comunidad residencial y de organización reglamentada” (que impacta en la frecuencia e intensidad de intercambios con el mundo externo). Agrega Goffman, las instituciones tienden a absorber a las personas que en ellas residen, sus límites y reglas lleva a las personas a reducir sus intercambios con el exterior y otros ámbitos. Cuanto más deteriorados física y mentalmente los residentes más totalitariamente se absorbe a los sujetos. En este punto, señalaremos que la segregación impuesta a los ancianos en las instituciones está en gran medida relacionada a variables como, una mala salud, dificultades psicomotoras y dependencia física, la lejanía de la familia que no les visita con frecuencia, etcétera. No necesariamente impuesta por la organización a priori ni como política de coerción.

Diversos autores (Dante-Gazzolo y Cols, 1987., Sepúlveda R y Cols, 2010) concuerdan, en que las razones por las cuales muchos viejos viven en las residencias para ancianos es acordada por los familiares, quienes en algunos casos con su mejor intención, ingresan al anciano con la finalidad de que esté mejor atendido que en sus casas, en una inexacta expectativa de que la residencia haga las veces de un “hospital”, que brinde atención a la salud del anciano para que cubra las necesidades de la vida diaria del mayor, olvidando las necesidades afectivas.

El ingreso de un anciano a la residencia provocará en los familiares sentimientos de culpa y de rabia, por tener que “dejar” a un familiar en manos de “extraños”, percepción de pérdida parcial de rol, como cónyuge o hijo. Pérdida del apoyo de un miembro de la familia, como cónyuge, persona experimentada, recurso emocional, económico. Temor a una muerte súbita del familiar. Miedo a una posible reacción de rechazo y de rabia por parte del familiar ingresado. Dudas sobre la escasez de conocimientos e información sobre el tipo de cuidados institucionales, médicos y de enfermería, temor a preguntar, y finalmente, cargas financieras.

Si los familiares experimentan emociones contradictorias, temores o culpa ante la institucionalización de su familiar, el anciano indudablemente sufrirá el proceso de “adaptación” a un ámbito que aún en su mejor versión queda lejos de lo que en su trayectoria de vida la persona denominó “hogar”, provisto de una historia de relaciones personales, afectos y vivencias que, la mejor de las residencias jamás podrá reproducir.

El anciano en las residencias es incluido en una subcultura con tintes de una colectividad solidaria, entendida como una forma de vida en donde imperarán diversos aspectos como; la respuesta individual de adaptación, organización y normas institucionales que son prioritarias frente al mantenimiento de la relación familiar (normas rígidas de visitas). Rutinas y horarios muy rígidos de aseo, alimentación, etcétera. Ausencia de comprensión de las características diferenciales de cada familia. Percepción y sentimiento del equipo cuidador de que las familias deberían estar siempre agradecidas por el cuidado institucional recibido. Comunicación empobrecida en torno a los acontecimientos de la vida diaria del anciano. Escasa estimulación y promoción del

cuidado personal a los residentes, aportado por los familiares. Competencia entre los miembros del equipo asistencial por la “aceptación” y el “afecto” de la familia (Rosenthal C. & Dawson P. 1992). La experiencia que vivirá el anciano ante la institucionalización se suma al cúmulo de pérdidas que durante su trayectoria de vida ha sumado y que en ocasiones desborda la estabilidad emocional del mayor, especialmente cuando este no ha participado en la toma de decisión de su traslado al nuevo “hogar”.

El antecedente de los asilos de carácter benéfico, destinados fundamentalmente a ancianos indigentes y abandonados, subsiste en el imaginario colectivo y se instaura en la percepción de lo que actualmente es una residencia geriátrica. El resultado es considerar erróneamente que los residentes constituyen un grupo marginal carente de suficientes recursos económicos o de apoyo familiar, Martín Maraver (2011). Por lo tanto, es pertinente especificar que, algunos ancianos solicitan su ingreso a las residencias de mayores. Estos casos hacen referencia a mayores que viven solos, y en un afán de protección e inclusión social buscan por si mismos la institucionalización. Otros, son los ancianos que en su percepción de escasa inserción en los hogares de sus familiares o incluso de maltrato, acuden a solicitar su ingreso a las instituciones geriátricas. A estos casos (los menos) les denominaré coloquialmente, los que acuden voluntariamente a fuerza.

A pesar de la existencia de una Norma Oficial, Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores y el Inapam, instancias de gobierno y de impacto social, el incremento de casas hogar o residencias para ancianos es un hecho. Las residencias modernas suponen una mejora cualitativa sobre los asilos tradicionales. Sin embargo, aún no existe una definición adecuada de las características y los objetivos que estas instituciones deben ofrecer para resolver las necesidades de los usuarios y, por tanto, transitar hacia un integral y correcto cuidado de los viejos.

Ante la pregunta ¿Para qué se instala una casa de ancianos? La respuesta dada por quienes instalan este tipo de viviendas concuerda en aseverar que la actividad es sencilla, que las capacidades necesarias para iniciar la actividad es el “amor al prójimo”. Surge con total claridad que la construcción de la población objetivo de la prestación brindada, es decir las personas mayores, está arraigada fuertemente desde una óptica asilar. Se observa que en la mayoría de los casos, se establece como requisito de ingreso, que el anciano no presente déficits cognoscitivos o demencia. Desde esta óptica, la propuesta es irreal, dado que el adulto mayor seguirá envejeciendo, la fantasía de que los ancianos continuarán independientes lleva al desaliento de quienes dirigen estas casas al encontrarse al cabo de unos años, con una población dependiente, deteriorada, que requiere cuidados especializados con los que no se cuenta y para los que no se ha previsto una inversión apropiada (González Hurtado, 2013).

De manera general, aún las mejores instituciones no están establecidas necesariamente hacia la atención de los ancianos más dependientes. Con el paso del tiempo, aumenta la probabilidad de que los ancianos presenten complicaciones que disminuyen sus capacidades mentales o físicas.

El incremento en la instalación de centros gerontológicos de todo tipo, bajo reducidas condiciones de planeación, infraestructura, y preparación profesional, responde más a intereses económicos por parte de sus dirigentes quienes descubren la oportunidad de acrecentar su economía a costa de la simulación de un servicio otorgado con múltiples deficiencias. Por desgracia, la ausencia de una supervisión adecuada para vigilar que se cumpla la normatividad, ha permitido que proliferen gran cantidad de hogares para ancianos no cualificados para brindar un servicio integral a la población envejecida, lo cual, genera respuestas emocionales

como, sentimientos de inseguridad, temor, apatía creciente, disgusto y resentimiento hacia una sociedad en la que lentamente los ancianos que habitan en estas instituciones se perciben más y más marginados.

Una vivienda saludable constituye una estrategia para la promoción de salud y se añade que ésta dependerá de dos cuestiones: el nivel de conocimiento que tengan las personas y del grado de control de la o las personas sobre las decisiones y acciones que afectan a la salud (Rojas, 2005: 27 y 28).

Perspectiva sobre las residencias de mayores

La literatura revisada acerca de las residencias de mayores, sus implicaciones e impacto tanto de orden social como psicológico sobre los ancianos, nos permite conocer que es abundante la producción sobre el tema, especialmente revela la preocupación desde diversas ópticas profesionales; psicólogos, sociólogos, médicos, enfermeras, cuidadores, y abogados, entre otros, que escriben sobre la necesidad de insistir en que las residencias para mayores, se instalen con bases de conocimiento sobre el proceso del envejecimiento y la vejez, de tal manera que los empresarios, sus administradores y quienes otorgarán los servicios dentro de los hogares, brinden un servicio de calidad y con calidez a los residentes.

Una residencia de atención geriátrica, deberá contar con un centro interno o externo, de capacitación para su personal, con un programa de formación continuada para sus trabajadores, lo que debería ser una obligación de aquella, ya que beneficiaría tanto al trabajador como al objeto de sus cuidados: el residente.

El autor, Marín Duarte (2011) inmejorablemente realiza una descripción puntual de los requisitos a cubrir en las residencias. Con respecto al personal, idealmente para una residencia sería el siguiente, aunque realmente es una fantasía al día de hoy en gran parte de los centros existentes:

Médico presencial, que en muy pocas ocasiones tiene la especialidad de Geriátrica.

Enfermeras, su número dependerá del número de residentes, lo que también es irreal ya que no suele haber las que realmente correspondería, así como su especialidad puesto que no existe aún la Enfermería Geriátrica.

Auxiliares de enfermería o gerocultoras o cuidadoras capacitadas, en número suficiente, lo ideal sería 1 por cada 6 residentes en cada turno, con una formación especializada. La escasez de personal laboral (actualmente aún muy poco especializado) se debe entre otras razones al poco salario, lo que provoca una alta rotación de las personas que se dedican a cuidar.

Trabajadora o Trabajador Social,

Psicólogo, no lo hay en la mayor parte.

Terapeuta ocupacional,

Fisioterapeuta, igual a la anterior.

Podólogo,

Animadora sociocultural.

Acerca de las Instalaciones. Lo ideal sería que todos los espacios fuesen accesibles, esto es que no tuviesen barreras arquitectónicas, preferentemente deberán instalarse rampas de acceso, así como los pasillos que sería conveniente dispusiesen de barandillas a ambos lados.

No deben percibirse malos olores en ningún lugar, sobre todo en aquellas zonas donde se les cambia el absorbente que debería estar dotado de extractor de olores, depósitos cerrados herméticamente para los desechos, etc.

Todas las salas sería conveniente que tuviesen una decoración alegre y con abundante luz.

Con respecto a los dormitorios

Es aconsejable que disponga de señaletería que facilite su reconocimiento, proporcionará seguridad y posiblemente en gran medida evitará la desorientación, que en la fase de adaptación al nuevo hábitat puede sufrir el anciano.

La cama ha de ser articulada y los muebles deberían tener las esquinas romas, de esta forma es más fácil que no pueda golpearse ni tropezar con ellos.

Igualmente no debe haber cables por el suelo, alfombras, ni tapetes por el peligro de caída que pueden ocasionarse y sus consecuencias en muchos casos fatales. También deben existir suficientes enchufes permitan en un momento determinado o cuando haya perdido movilidad la posibilidad de que se pueda enchufar un colchón o cojín antiescaras.

Respecto a las ventanas es conveniente que dispongan de un sistema de seguridad.

La habitación deberá ser confortable y espaciosa así como permitir el paso de una silla de ruedas, deberá disponer de baños adaptados (gerontológico) sin bañera y sin cortinas, con ducha y suelo antideslizante.

Los espacios comunes

Una residencia de buena calidad debe disponer de una serie de espacios comunes dirigidos a dar una atención total a los residentes, entre los cuales destacan los siguientes:

- Sala de fisioterapia, con fisioterapeuta a ser posible en turnos de mañana y tarde, con el gimnasio correspondiente dotado de todos los aparatos precisos.
- Diversas salas de Terapia Ocupacional en las que se desarrollen programas de estimulación cognitiva: psicomotricidad, musicoterapia y gerontogimnasia.
- Salas de animación sociocultural.
- Recepción.
- Despacho de administración y secretaría.
- Despacho del médico con facultativo las 24 horas.
- Despacho de enfermeras, con disponibilidad en los tres turnos de mañana, tarde y noche y personal suficiente.

En el mejor de los casos, deberá contar con una Unidad Geriátrica Aguda o de cuidados intensivos-paliativos, cercana a la sala de enfermeras y donde se permita el acompañamiento diurno o nocturno a los familiares que lo deseen cuando el residente se encuentre ingresado en dicha unidad.

- Salón o salones de comedor, en función de que el residente sea válido, semiasistido o asistido, con las mesas diseñadas para que un residente en silla de ruedas pueda acercarse cómodamente al plato y cubiertos.
- Pequeñas salas de visita para familiares.
- Peluquería y podología.
- Cocina, despensa, etc.
- Sala de lavandería y planchado.
- Servicio de limpieza.
- Salas de descanso para el personal.
- Salas de televisión.
- Salones de estar, bien iluminados y con mobiliario adaptado adecuadamente para evitar los accidentes al tropezar con los mismos, incluyendo sillones gerontológicos con reposapiés, cabezal de apoyo, y apoyos laterales.

En cuanto a los aspectos que se consideran que favorecen el bienestar de los ancianos, entre sus objetivos deberá contener: mantener sus necesidades básicas cubiertas, la residencia asimilada como el hogar, la limpieza, de ser posible disponer de un cuarto individual, premura en la satisfacción de sus peticiones, hablar y ser escuchados, cambios en las rutinas y pequeños viajes, temperatura agradable, relaciones sociales satisfactorias mantenidas tanto con el personal y los compañeros del centro como con los familiares y amigos que viven fuera, realizar actividades que consideren significativas.

Con respecto a los aspectos negativos se observa: el estilo de vida altamente estructurado y normalizado de estos centros, los cambios del personal cuidador, las circunstancias económicas, el frío y el mal clima, la falta de privacidad. Se revelan como factores que inciden en una pobre adaptación al cambio, y especialmente en la percepción de calidad de vida.

Un último y relevante aspecto a destacar en el análisis de las perspectivas de las residencias de ancianos es la importancia que reviste la consideración de la normativa y reglamentación para estas instituciones. Como ya se ha señalado, la instalación actual de residencias de mayores responde por una parte, la menor, a la labor altruista y compasiva de los patronatos de caridades que las sustentan, como es el caso del voluntariado vicentino, entre otros. Por otra parte, la mayor, a los intereses económicos de quienes las instalan.

No menos importante, es la investigación de la situación de los adultos mayores que tengan relación con las problemáticas sociales que los afecten permitirá diseñar lineamientos de acciones en favor de la población envejecida. Esta labor está relacionada además con generar nuevos campos del conocimiento y de la intervención que tiene que ver con problemáticas sociales emergentes respecto de las cuales hay que incentivar el desarrollo de una conciencia crítica sobre problemáticas relacionadas con la discriminación de minorías sociales. El interés y preocupación por lo que ocurre dentro de las residencias de mayores, es asunto de todos.

La generación de políticas públicas sobre el cuidado y atención de los ancianos institucionalizados es asunto del Estado, pero igual compete a la sociedad en general apoyar en la instauración de tales políticas, que

beneficien al sector etario de 60 y más. Los ancianos institucionalizados son un grupo social que forma parte de nuestras raíces, son parte importante del legado histórico de nuestra cultura. Por lo tanto deben permanecer integrados a la sociedad y gozar de calidad de vida.

Bibliografía

- Acero, J. A. P. (1994). ¿ Existe un lugar para la familia del anciano en las residencias?. *Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria= Revista de servicios sociales*, (25), 11.
- Ballesteros Pérez E. Organización de la atención gerontológica. En: Ballesteros Pérez E, et al. *Temas de Enfermería Gerontológica*. Logroño: Sociedad Española de Enfermería Geriátrica y Gerontológica (SEEGG), 2000, pp. 5-6.
- Bazo MT. Institucionalización de las personas ancianas: un reto sociológico. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 1991; 53: 150.
- Dante-Gazzolo D., Romero C.A., León D.R, Aldana N.C. (1987) Un estudio de resentimiento en ancianos institucionalizados. Vol. 5, No. 1.
- Díaz Martín R. et al. Informe 2008. Las personas mayores en España. Madrid: IMSERSO (Instituto de Mayores y Servicios Sociales), 2009.
- García Hernández M, Torres Egea MP, Ballesteros Pérez E. *Enfermería Geriátrica*. Barcelona: Masson, 2000.
- González Hurtado, A. (2013) “Las Problemáticas de la Atención en los Centros Gerontológicos” Por una Cultura del Envejecimiento, *Memorias del V Congreso Iberoamericano de Psicogerontología*. CMUCH. Cap. 8 pp. 283-293. Puebla. Pue. México.
- Goffman, E. (1970) *Internados*, Buenos Aires. Ed. Amorrortu.
- Gutiérrez-Robledo, M.C., Reyes-Ortega G., M.C., Rocabado-Quevedo F., M.C., López-Franchini J, M.C. (1996) *Evaluación de Instituciones de Cuidados*
- Martín Duarte, J.S. (2011) Leer más: <http://www.monografias.com/trabajos67/cuidar-enfermo-institucion-u-hogar/cuidar-enfermo-institucion-u-hogar2.shtml#ixzz2tXwQZf96> Recuperado el 5 de febrero de 2014.
- Prolongados para Ancianos en el Distrito Federal. Una visión crítica. *Salud Pública Méx*, Vol. 38(6):487-500.
- Parsons T. (1980). “La familia en la sociedad urbana-industrial de los Estados Unidos”. En Parsons T. And Bale R. F. (1956). *Family, socialization and interaction process*. New York.
- Polonio, B. (2002). *Terapia ocupacional en geriatría : 15 casos prácticos*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Pia Barenys, María. Un marco teórico para el estudio de las instituciones de ancianos. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1993, no 64, p. 155-172.
- <http://www.dipucadiz.es/opencms/opencms/dipucadiz/areas/igualdad/servicios/documentos/RESIDENCIASJORNADA2013/UnMarcoTeoricoParaElEstudioDeLasInstitucionesDeAnc.pdf> pp. 155-172. Recuperado el 1 de febrero de 2014.
- Quintanar O.F. (2000) *Atención a los ancianos en asilos y casas hogar de la Ciudad de México. Ante el escenario de la Tercera Ola*. Ed. Plaza y Valdés. ISBN 968-856-796-5.
- Sepúlveda R.C., Rivas R.E., Bustos M.L., Illesca P.M., (2010) Perfil Socio-Familiar en Adultos Mayores Institucionalizados. Temuco, Padre las Casas y Nueva Imperial. *Ciencia y Enfermería XVI (3): 49-61*. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95532010000300007> [Recuperado el 27 de julio de 2013]

Rosenthal C. & Dawson P. (1992) "Families and the institutionalized elderly" en: Caregiving in dementia. Research and applicatinons. C.M.M. Jones & B.M.L Miesen (Eds.). Routledge. London. 1992: 398-418.