

# Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades

**Eduardo Andrés Sandoval Forero**  
**Manuel Antonio Baeza**  
Coordinadores



**Universidad Autónoma Indígena de México**  
**Asociación Latinoamericana de Sociología**  
**Ediciones El Caracol**

# Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades

**Eduardo Andrés Sandoval Forero**  
**Manuel Antonio Baeza**  
Coordinadores

**Universidad Autónoma Indígena de México**  
**Asociación Latinoamericana de Sociología**  
**Ediciones El Caracol**



Ediciones Caracol

# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INDÍGENA DE MÉXICO

Joaquín Vega Acuña  
PRESIDENTE DEL CONSEJO EJECUTIVO

Jesús Ángel Ochoa Zazueta  
RECTOR

Manuel de Jesús Valdez Acosta  
SECRETARIO GENERAL

Ernesto Guerra García  
COORDINADOR GENERAL EDUCATIVO

Humberto Galaviz Armenta  
COORDINADOR GENERAL DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Carlos Villa Panquián  
COORDINADOR GENERAL ADMINISTRATIVO

## **Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades.**

Primera Edición, julio 2004

© Derechos reservados

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Manuel Antonio Baeza R.

(Coordinadores)

Universidad Autónoma Indígena de México

Asociación Latinoamericana de Sociología

Ediciones El Caracol

ISBN: 970-93598-2-7

Foto Portada: ritual seri en el aniversario de la radio indígena. Etchojoa, Sonora, febrero 2002, autor:  
UAIM.

UAIM. “Estamos construyendo un sistema educativo que en otras latitudes es un  
sueño”

Juárez No. 39, Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa

Impreso en México (Printed in México)

# Índice

---

## *Introducción*

---

---

## *Culturas, Imaginarios e Identidades*

---

<b>Occidentalización cultural en América Latina y teoría de los imaginarios sociales. La institucionalización del consumismo en Chile</b>	
Manuel Antonio Baeza R.	15
<b>Globalización e Identidad</b>	
Patricia Gascón Muro	41
<b>Emilia Bermúdez</b>	
Consumo cultural e identidades juveniles en tiempos de globalización.	57
<b>Las Mujeres <i>Mascogas/Seminolas</i> y la Construcción de las Identidades</b>	
Patricia Moreno González	87
<b>Festival Folclórico de Parintins: “dança dramática” e “performance” nos Bois-bumbás de Parintins (AM)</b>	
Sérgio Ivan Gil Braga	99
<b>La Sociointerculturalidad y la Educación Indígena</b>	
Ernesto Guerra García	115

**Intercultura y Educación**

Reinaldo Matias Fleuri

139

---

***Etnicidad, Identidad y Resistencia***

---

**Las identidades indígenas y el Plan Puebla Panamá**

Eduardo Andrés Sandoval Forero

177

**Etnicidad e Identidad Indígena en la Pintura Contemporánea de los Artistas de San Juan Comalapa en Chimaltenango**

Francisco Arturo Alarcón Lemus

205

**Electricidad, Identidad y Riesgo en el Alto Bío Bío Mapuche - Pehuenche**

Felipe Aliaga Sáez

217

**Tradición y Ruptura en Tzo'ontahal, un Pueblo de los Altos de Chiapas**

María Cristina Renard

239

**Las Paradojas de los Usos y Costumbres en los Pueblos Indios de México**

Evangelina Sánchez Serrano y Claudia E. G. Rangel Lozano

273

**Tolerancia religiosa en México: el caso de Xochimilco**

Gisela Landázuri Benítez y Liliana López Levi

303

# Introducción

**L**atinoamérica es una región social, económica y culturalmente diversa, cuyos orígenes se remontan a la historia de los pueblos indígenas, y después a la presencia mayoritaria de la población mestiza y de la inmigración de grupos étnicos de otras latitudes. Desde la época prehispánica, pasando por la Conquista, la Colonia, la Independencia y en la actual época de la globalización, ha sido crisol de encuentros y desencuentros de diferentes etnias, culturas, religiones, idiomas, grupos sociales, políticos y de géneros, todo ello construido con múltiples dimensiones de la identidad que denotan una expresión más contemporánea de la realidad multicultural.

Esta problemática de los grupos indígenas con los Estado-nación, así como en sus relaciones interculturales, constituyen una temática recurrente en el campo de las ciencias sociales, dada la presencia demográfica y sus implicaciones sociales y culturales en los países de América Latina. El tratamiento teórico y práctico de la cuestión étnica ha estado ligado a la cultura y a la construcción de las identidades, a partir de diversas concepciones de los mismos sujetos de estudio, y de los diferentes enfoques y paradigmas de las ciencias sociales. “Aborígenes”, “nativos”, “indios”, “primitivos”, “naturales” e “indígenas” han sido conceptos vertidos por los científicos sociales para indicar las diferencias culturales de los pueblos en el nivel de la “otredad”. Algunas categorías designan a los no indios como “mestizos”, “ladinos”, “occidentales”, y a otros grupos étnicos los denominan “afrodescendientes”, o “culturas negras”.

La etnicidad, su identidad y su construcción cultural, han sido entendidas y asumidas en muchos casos por los Estados y por los estudiosos de este fenómeno, como una dimensión de la lucha de clases. En otros casos, ha sido caracterizado como una problemática compleja en circunstancias históricas específicas que engloban elementos de tipo económico, social, político y cultural de poblaciones llamadas “no occidentales”.

De cualquier manera, estos fenómenos requieren de un tratamiento teórico meticuloso, dada su complejidad, y de una selección de referencias que apoyen su análisis y la explicación de su problemática.

Pensando en estas exigencias, y con el propósito de contribuir al complejo debate entre las más variadas concepciones y propuestas que enfrentan los

estudios étnicos y los procesos identitarios en sus construcciones, reconstrucciones y destrucciones, culturales y sociales en tiempos de la globalización, publicamos este libro que recoge y sintetiza parte de los resultados de la Comisión de Trabajo núm. 13: *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades* del XXIV Congreso Latinoamericano de Sociología de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), realizado en Arequipa, Perú, entre el 18 y el 21 de noviembre de 2003, bajo el lema “América Latina: por un desarrollo alternativo”.

Diversas son las perspectivas que sugieren la discusión sobre lo étnico, las culturas y las identidades. Para ello integramos el presente volumen en dos secciones: la primera es “Culturas, Imaginarios e Identidades”. En ella, Manuel Antonio Baeza, con su trabajo sobre la occidentalización cultural en América Latina y teoría de los imaginarios sociales, plantea que desde una aproximación fenomenológica en sociología, P. Berger y T. Luckmann, establecieron hace algunas décadas que la realidad (y sobre todo su inteligibilidad) era necesariamente una construcción social. La teoría de los imaginarios sociales da cuenta de las formas sociales de construcción de realidad, la cual —siguiendo en este aspecto a C. Castoriadis— pasa así a ser instituida o legitimada socialmente. Al contrario de teorías funcionalistas y estructuralistas que caen a menudo en determinismos inhibitorios de las posibilidades creativas propias de los sujetos, la mirada sociológica se dirige precisamente hacia los sujetos mismos y hacia los productos de subjetividades que, se entiende, pasan a ser compartidos socialmente mediante la comunicación entre seres humanos, aspecto que para P. Watzlawick (y la Escuela de Palo Alto), por ejemplo, resulta insoslayable.

Esta misma teoría es adecuada para estudios referidos a fenómenos culturales, lo que por actualidad incluye hoy los efectos o impactos de la llamada “globalización”, una de cuyas características parece ser la difusión a escala planetaria de un determinado estilo de vida, necesariamente occidental (lo que se ha llamado en más de una oportunidad, la “macdonalización” del mundo). Con una organización económica sustentada por un modelo capitalista de corte neoliberal, ese mismo estilo se propaga en gran parte de América Latina mediante un notable incremento del consumo de masas. Ahora bien, en el caso específico chileno, el consumismo es un fenómeno que pasa, incluso, por la transformación de las expectativas populares; aspecto hasta ahora poco estudiado y cuyos efectos se dejan sentir desde ya en las opciones políticas populares.

El objeto del artículo de Baeza es dar a conocer esas transformaciones desde las nuevas construcciones sociales de realidad en Chile, en las cuales el valor “consumo” de bienes y servicios está en alza desde hace un par de décadas. Algunos indicadores apoyan esta argumentación: mientras el modelo económico funciona sobre la base de una comprensión importante de los salarios, los niveles de endeudamiento de particulares se mantiene extremadamente alto. Se demuestra así que el consumismo debe ser estudiado como un fenómeno cultural de gran envergadura.

Patricia Gascón Muro titula su trabajo “Globalización e identidad”, y centra la atención en algunos de los presupuestos que subyacen en la noción de globalización, para analizar la manera en la que esta concepción ha influido en la percepción y construcción de la identidad. Patricia sostiene que ante la nueva imagen de un mundo homogeneizado, globalizado, compartido y tecnificado se ha generado una reacción que ha llevado a la reconstrucción de las identidades, y que explica el resurgimiento de los nacionalismos, de las etnias, de los fanatismos y fundamentalismos, de las sectas y del racismo. Concluye que la globalización implica un proceso de redefinición y reconstrucción de las identidades, lo cual deriva en el surgimiento de nuevas y viejas formas identitarias.

Emilia Bermúdez expone algunos de los resultados del trabajo de investigación sobre cómo los jóvenes construyen las representaciones de sus identidades y diferencias, en el contexto de los procesos de globalización y transformaciones de los espacios urbanos contemporáneos en la ciudad de Maracaibo, Venezuela. Para ello toma dos elementos centrales de análisis. Por un lado, la apropiación que los jóvenes hacen de los *malls* (grandes centros comerciales) y la tendencia creciente a convertirlos en los espacios principales de su recreación y sociabilidad. Y, por el otro, los procesos de interacción y consumo simbólicos que los jóvenes establecen a partir de su encuentro en estos espacios. La etnografía que presenta, incluye componentes analíticos y explicativos que le permiten concluir que la tendencia a construir la representación de sus identidades con base en objetos, símbolos e iconos provenientes de los procesos culturales globales, no implica necesariamente la desaparición de los referentes locales, sino más bien la coexistencia de lo local y lo global.

El trabajo de Patricia Moreno versa sobre el grupo afroamericano mascogo/seminol que habita en El Nacimiento, Coahuila, México, y Brackettville, Texas, Estados Unidos. El eje central es el papel que, históricamente, han jugado las mujeres en la reproducción social del grupo,



básicamente en la construcción de la identidad mascoga/seminol de uno y otro lado de la frontera político-administrativa entre los dos países. La construcción del sistema simbólico se basa en el rol de las mujeres en las fiestas, en la gastronomía, en la forma de organización social, en los eventos funerarios, en la religión, en la transmisión del idioma, en la escuela formal, y en las tradiciones y costumbres del grupo.

Sérgio Ivan Gil Braga titula su trabajo “Festival Folclórico de Parintins: ‘dança dramática’ e ‘performance’ nos Bois-bumbás de Parintins”. Parte de Mario Andrade, quien identifica al indio, al negro y al blanco en las danzas dramáticas de Brasil, incluyendo a la *boi-bumbá*. Los énfasis teóricos son el de “performance” de Victor Turner, “evento” propuesto por Marshall Sahlins y “estructura” de Lévi Strauss, lo que le permite reconocer los trazos de una identidad regional amazónica promovida por los *bumbás* en el festival folclórico de Parintins.

Los dos últimos artículos de la primera sección presentan elementos teóricos y analíticos de discusión sobre la interculturalidad y la multiculturalidad, en relación con la educación.

Ernesto Guerra, considera que la educación multicultural e intercultural son conceptos generados en espacios sociales alejados de la realidad mexicana, que se presentan obsoletos ante la demodernización. Con el surgimiento de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) y la inclusión de grupos étnicos nacionales y del extranjero a la educación superior, se ponen en tela de juicio las políticas educativas nacionales ante una nueva propuesta educativa orientada hacia la sociointerculturalidad.

Por su parte, Reinaldo Matias Fleuri analiza la intercultura y la educación a partir de diferentes recorridos y concepciones teórico-metodológicas desarrolladas en América del Norte, en Europa y en América Latina, sobre la experiencia en Brasil que corresponde con estudios y propuestas en el campo de la educación indígena, de las políticas afirmativas de las minorías étnicas, de los procesos de inclusión social de las personas portadoras de necesidades especiales, de los movimientos de género, de la valorización de las culturas infantiles, y de los movimientos de personas de la tercera edad. El autor plantea que la *intercultural* se viene configurando como una nueva perspectiva epistemológica, al mismo tiempo que en un objeto de estudio interdisciplinar y transversal, en el sentido de tematizar y teorizar la complejidad (más allá de la pluralidad o de la diversidad) y la ambivalencia o la hibridización (más allá de la reciprocidad o de la evolución lineal) de los procesos de elaboración de significados en las relaciones intergrupales e

intersubjetivas, constitutivos de los campos identitarios, en términos de etnias, de generaciones, de género, de acción social.

La segunda sección se titula “Etnicidad, Identidad y Resistencia”. Inicia Eduardo Sandoval Forero con el estudio de “Las identidades indígenas y el Plan Puebla Panamá” (PPP). Un plan que pretende incorporar a los indígenas al ámbito de la globalidad del capital, sin tener en cuenta la condición multiétnica, pluricultural, social y lingüística de los habitantes de la región. Lejos de respetar los derechos de los pueblos indígenas, el PPP avanza en la destrucción de estas culturas insumisas a través de cuatro flancos: saqueo de recursos naturales y biodiversidad; desestructuración social y cultural; control geomilitar, y saqueo del conocimiento cultural-médico. La resistencia ante los embates del PPP que viola derechos humanos, étnicos y sociales ha tenido respuesta en las movilizaciones indígenas, así como en la reactivación de la organización tradicional indígena, la etnicidad, y de sus formas de autogobierno. En este contexto se inscriben las regiones autónomas declaradas el 9 de agosto de 2003 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el sureste de México, como una expresión más del fortalecimiento de la identidad étnica.

La relación entre etnicidad e identidad indígena en la pintura contemporánea de los artistas de San Juan Comalapa en Chimaltenango es el tema que expone Francisco Arturo Alarcón. En el actual contexto de globalización, no todo es homogeneización, y con frecuencia resurgen las identidades en ámbitos locales; ejemplo de ello es la producción pictórica en una región de Guatemala de origen *kaqchikel*, donde los indígenas encontraron un nicho de pervivencia inusual que, a la vez, les permite reivindicar y prolongar sus valores, costumbres y tradiciones de su propia cultura e historia. Los autores sostienen que con eso se presenta un enriquecimiento del arte indígena en particular y latinoamericano en general, donde la producción artística indígena —como consecuencia de la tradición pictórica de esta comunidad— también ha propiciado un debate intergeneracional, ya sea manifiesto o latente entre los artistas-pintores autodidactas y los que tienen formación artístico-académica.

“Electricidad, Identidad y Riesgo en el Alto Bío Bío Mapuche – Pehuenche”, es el artículo de Felipe Aliaga Sáez, donde habla sobre la influencia de la electricidad y las posibles modificaciones en la identidad de los pehuenches en Chile, quienes hasta ahora han tenido una estructura sólida en cuanto a sus prácticas cotidianas y al modo de significar su vida. Felipe afirma que existe la noción de que frente a una gran obra de la modernidad

—en este caso las hidroeléctricas— a las comunidades indígenas, y a la sociedad en general, se les muestre la parte positiva de la obra y se oculte, muchas veces, los aspectos negativos (en este caso los riesgos nocivos sobre la identidad entre los pehuenches). Considera necesario señalar que el desarrollo trae beneficios, pero también trae desorganización social que afecta mayormente a sociedades marginadas. Dentro de la amplia gama de modificaciones detectadas en Alto Bío Bío es relevante tener en cuenta las nuevas formas que asume la identidad en una familia que se ve influenciada y socializada con la electricidad.

María Cristina Renard analiza el tema de la autonomía indígena con la investigación sobre el sistema de gobernabilidad en Tzontal, un pueblo de los Altos de Chiapas, México. Para Cristina, la autonomía indígena, entendida como la capacidad de los pueblos indios de autogobernarse con base en sus propios sistemas de autoridad, dentro del Estado nacional, debe ser estudiada en torno a investigaciones concretas, que den cuenta histórica de dichos sistemas de gobernabilidad indígena; pues las tradiciones culturales, y con ellas las identidades colectivas, se han adaptado y reinventado en respuestas a políticas estatales y, más recientemente, a procesos económicos globales. Según el estudio de caso, el proceso de lucha entre grupos y facciones políticas por el poder le dieron “el golpe de gracia” a la organización del sistema de cargos, pilar fundamental del sistema de organización tradicional indígena. Los cargos del ayuntamiento siguen existiendo, pero ahora son puestos pagados, ocupados por integrantes de la facción en el poder, y la contienda entre los partidos políticos y religiones le dieron “el tiro de gracia” al sistema de cargos religiosos. Es decir, los cargos —al decir de la autora— son como un cascarón vacío de su contenido y sentido original.

Con el tema de los usos y costumbres en los pueblos indios, Evangelina Sánchez y Claudia Rangel discuten sobre la vigencia y la práctica tradicional en la vida y organización de los pueblos indígenas. Proponen que el discurso reivindicado por comunidades, pueblos y organizaciones indígenas en México, requiere de un debate; ya que, a veces, parece aludir a un espíritu fundamentalista, que impide develar el complejo proceso de la dinámica sociopolítica que viven cotidianamente las comunidades. Para contribuir al obligado debate, reflexionan sobre el discurso de los usos y costumbres que, paradójicamente, puede ser utilizado tanto para legitimar poderes locales como para reivindicar demandas legítimas, frente al derecho positivo emanado del Estado Nacional Mexicano.

El artículo que cierra la segunda y última sección, es un estudio de caso sobre la tolerancia religiosa en Xochimilco. Gisela Landázuri y Liliana López consideran que Xochimilco es un territorio eminentemente católico, el cual presenta un proceso emergente de incorporación de nuevas Iglesias en el espacio social de esta delegación del Distrito Federal. Ello implica cambios, no sólo en las formas y prácticas religiosas, sino en las relaciones con los otros, con una alteridad que difiere en sus concepciones del mundo, y en la dinámica y organización sociales. El trabajo analiza el concepto de tolerancia, desde el cristianismo, así como las implicaciones de la alteridad desde la perspectiva antropológica que, junto con las características religioso-culturales del espacio en cuestión, nos permite conocer las dinámicas interreligiosas. El ejercicio de la tolerancia en Xochimilco se revisa en términos de sus implicaciones respecto a la exclusión, a la visión del *otro*, a la pugna por el poder o competencia por la incorporación de adeptos o posibles conversos, y como temor ante la desestructuración de un espacio social concreto (dinámica y relaciones comunitarias).

En el caso de Xochimilco, la religiosidad popular ha sido la base de una organización social, apoyada en una estructura comunitaria implantada en la población local más allá de la Iglesia. El espacio es interesante por la predominancia de una cultura comunitaria, que puede llevar a que las diferencias con el *otro* sean más marcadas.

Con esta somera presentación esperamos haber bosquejado parte del panorama del contenido de este volumen, con el propósito de contribuir al análisis, debate y desarrollo de los estudios sobre la cuestión étnica, culturas y construcción de identidades.

La mayor riqueza del libro será la crítica y las reflexiones que los lectores realicen de estos escritos, los cuales fueron seleccionados, patrocinados y financiados por la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) y Ediciones Caracol, que, en coedición con la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Comisión 13 del XXIV Congreso, dirigieron y trabajaron el proyecto colectivo que tiene en sus manos.

Enhorabuena, nuestra máxima gratitud a las autoridades de la Universidad Autónoma Indígena de México y a la institución en su conjunto, por tan loable participación y colaboración en la presente obra.

*Eduardo Sandoval Forero  
Manuel Antonio Baeza  
México, primavera de 2004*



# Culturas, Imaginarios e Identidades

Autor: Juan Fernando Poyon

# Occidentalización cultural en América Latina y teoría de los imaginarios sociales. La institucionalización del consumismo en Chile <sup>1</sup>

Manuel Antonio Baeza R.

*“Sólo le pido a Dios,  
que el futuro no me sea indiferente...”  
León Gieco*

## **La mundialización de la economía capitalista como contexto general**

**G**lobalización aún no es un concepto operacional bien delineado pero sí una noción todavía muy imprecisa en muchos de sus alcances, y la razón fundamental de tal opacidad es que se trata de un macro fenómeno en curso, cuyas repercusiones a escala mundial son por el momento desconocidas, tanto en aspectos económicos, como sociales, políticos y culturales. Para hacer precisamente frente a esta opacidad, un conocido sociólogo alemán, U. Beck (1998), prefiere hablar de *globalismo* para criticar, principalmente, un edificio ideológico, más que otro tipo de transformaciones objetivadas.

No obstante, *globalización* es un vocablo que está presente en discursos de distinta naturaleza y, de un modo u otro, se ha instalado incluso en el sentido común de los ciudadanos, a pesar de tal opacidad y de las incógnitas e inquietudes que ocasiona en sus propias vidas. Se observa temor porque, en todo caso, este proceso de gran magnitud

---

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación ECOS/CONICYT núm. C01H01: *Las respuestas institucionales y sociales al impacto de la globalización.*

tiene lugar sin control social o, como dice O.Ianni (1999), más que sentirnos actores de la llamada *globalización* tenemos el sentimiento desagradable de *ser globalizados*. Empíricamente demostrado hoy, esta *globalización* está produciendo una exclusión social considerable.<sup>2</sup> Algunos autores han puesto el énfasis, ciertamente, en las numerosas incertidumbres que este fenómeno de gran escala ha generado en las últimas décadas: ¿se tratará de la eventual desaparición pura y simple o de la adaptación de los Estados nacionales frente a las nuevas exigencias de una economía-mundo en plenitud de autonomía?, ¿qué es lo que se entiende con el barbarismo de *glocalización*, sino una contradicción severa entre lo global y lo local?<sup>3</sup> Y mucho más elemental todavía: ¿qué elementos centrales determinan los reales contenidos de las transformaciones que tienen lugar en este mismo momento?

A falta de una teoría más elaborada, aunque en sociología múltiples autores han hecho importantes contribuciones en el tema, en un sentido de aprobación o de rechazo,<sup>4</sup> lo que resulta más prudente es retener hoy día los principales rasgos que caracterizan esta globalización. Podemos, sin ánimo alguno de exhaustividad, establecer los siguientes cinco aspectos más sustantivos:

- Expansión a escala planetaria de un modo de producción (capitalista), con variación de modelos que, *grosso modo*, van desde el neoliberal hasta el social-demócrata europeo. Desde un punto de

---

<sup>2</sup> En informe reciente (2003) del Programa de las Naciones Unidas para Asentamientos Humanos se establece que 32% de las poblaciones urbanas del planeta (vale decir 1 millones de seres humanos) vive en *barrios miseria*. Añade este mismo informe que 43% de las mismas corresponde a países eufemísticamente denominados *en vías de desarrollo*.

<sup>3</sup> Vale decir entre la validación o la negación de posibilidades de desarrollo y de conservación de identidades locales.

<sup>4</sup> Alegan en favor de una globalización benéfica, por ejemplo, autores como N. García Canclini (1999), J. J. Brünner (1998), B. Anderson (2000), etc., mientras que lo hacen en contra autores como J. Chonchol (1999), I. Wallerstein (1999), O. Ianni (1999), entre otros.

vista económico, parece más apropiado hablar de *mundialización de la economía capitalista*, pues es esta misma expansión a escala mundial la que determina muchos de los aspectos siguientes.

- Revolución tecnológica asociada con el fenómeno de expansión del capitalismo y que comprende en específico los procesos productivos propiamente tales (automatización, robotización) y el ámbito de las comunicaciones. La fase actual de desarrollo del sistema capitalista requiere incrementos sustanciales de la productividad,<sup>5</sup> a la vez que poder moverse a escala de mercados integrados a escala mundial.
- Debilitamiento de los Estados nacionales, bajo el impulso de dos modalidades: *a)* la europea, que tiende a sustituir aspectos de soberanía nacional de los Estados europeos asociados en la U. E. a una instancia supranacional y, *b)* la de países en vías de desarrollo y de países pobres, que tiende a una disolución de anteriores capacidades de intervención de los Estados.
- Individualización creciente. Ella traduce un idea (o ilusión) de prescindencia de lo social, de autosuficiencia de un individuo convertido en un ser tan hedonista como escéptico, tanto frente al ejercicio de la política (gestión de los asuntos de la *res publica*) como a las proyecciones individuales y sociales por la vía de la política (utopías sociales).
- Tendencia cultural homogeneizante, u occidentalización del mundo (el término ha sido utilizado por el sociólogo O. Ianni, 1999), o *macdonalización*, o mundialización creciente de un estilo de vida occidental. Esto traduce la idea de que para manejar lo que entendemos por “mercados integrados” se necesita homogeneizar al máximo la demanda, vale decir implantar hasta donde sea posible un estilo de vida occidental.

Es a este último punto que dedicaremos esta presentación, considerando para ello una teoría de los imaginarios sociales como

---

<sup>5</sup> Lo que significa una pérdida de centralidad del trabajo humano, aunque no necesariamente *el fin del trabajo*, según la fórmula acuñada por J. Rifkin (1997).



marco teórico y tomando el caso específico del Chile consumista de las últimas dos décadas como objeto específico de investigación sociológica.

### **Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales**

Para intentar un abordaje novedoso, que comprende aspectos culturales del proceso en marcha, hemos venido trabajando en una teoría que remite a las formas y figuras subjetivas que los conjuntos sociales elaboran para la construcción significada de realidad: los imaginarios sociales. Ahora bien, varios autores de distintos países han hecho de los imaginarios sociales un campo específico de investigación sociológica de los últimos veinte o más años (B. Baczko, J. L. Pintos, C. Sánchez Capdequí, M. Maffesoli, F. Mallimacci, M. A. Baeza). La sociología clásica, tanto francesa (con E. Durkheim y la conciencia colectiva) como alemana (con M. Weber y la problemática del sentido subjetivo atribuido a la acción social), abrieron las puertas a este tipo de investigaciones, como también lo hicieron más tarde K. Mannheim, G. Schütz, P. Berger, T. Luckmann, etc. Corrientes teóricas como la fenomenología, o el constructivismo sistémico, y en cierta medida la etnometodología y el interaccionismo simbólico, pero también el estructuralismo simbólico en antropología (G. Durand) y el neo marxismo en antropología (M. Godelier) contribuyeron, cual más cual menos, al desarrollo de un campo cuya visibilidad resulta ahora indiscutible. Si consideramos además la sicología social y los aportes de S. Moscovici y el concepto de representaciones sociales, como también las contribuciones que desde la filosofía interpelan a las ciencias sociales, como J. P. Sartre, R. Ledrut o C. Castoriadis, por ejemplo, tendremos una visión todavía más amplia de este tipo de objeto de estudio científico-social.

Ahora bien, en una breve síntesis, ¿qué son los imaginarios sociales, desde nuestra propia perspectiva teórica fenomenológica? Si consideramos, de partida —e inspirándonos en una visión neo-kantiana— que la relación que tenemos los seres humanos con todo lo que nos es externo es una relación necesariamente problemática

y, en definitiva, mediada por la actividad mental (cuestión que ha sido ratificada con un mejor conocimiento del cerebro),<sup>6</sup> por lo que resulta una imposibilidad pura y simple el pretender explicar el acceso a lo que nos rodea de manera directa, es decir, mediante los solos sentidos; entendemos por lo tanto, y desde un punto de vista fenomenológico, dos cosas básicas: a) que la imaginación<sup>7</sup> también forma parte de dicha actividad mental destinada a resolver los problemas planteados por un entorno *a priori* perfectamente enigmático y, b) que los productos de tal actividad mental *sui generis* son transmisibles, o sea comunicables en la vida social misma. Se desprende del primer punto una complejización de la conciencia, al integrar en ella junto al intelecto o razón las influencias de los factores mnemónicos o experienciales acumulados en la memoria, psíquicos o emocionales, como además la imaginación (mediante la cual debemos asociar y contemplar las creencias y construcciones valóricas) y, por último —¿y por qué no?—, el inconsciente; del segundo se desprende, por su parte, la importancia de la intersubjetividad en las sociedades humanas, la comunicación.

Estamos reconociendo implícitamente así que los imaginarios sociales no son comprensibles sino en la fenomenología del conocimiento humano individual de lo que nos rodea. Pero decimos también que lo que es válido para los individuos también lo es para la sociedad en su conjunto; tal es la función de la comunicación intersubjetiva, cuestión considerada por P. Watzlawick y la Escuela de Palo Alto como lo normal en los seres humanos. Entonces, en una

---

<sup>6</sup> Cf. al respecto el aporte de las neurociencias, como por ejemplo: J. P. Changeux, *L'homme neuronal* (1983). En este libro (capítulo V) el autor describe el tránsito de los *perceptos* (informaciones recibidas por nuestros sentidos) a los *conceptos* (tratamiento y sistematización de esas informaciones a nivel cerebral), tras haber efectuado estas últimas todo un recorrido de tipo sináptico por millones y millones de combinaciones neuronales posibles. En síntesis, lo que se percibe por los sentidos es ininteligible directamente, no siendo otra cosa que la materia prima con la cual el cerebro y toda su actividad construye lo que J. P. Changeux llama *objetos mentales*.

<sup>7</sup> Recordemos que la imaginación ha sido considerada en nuestra Modernidad racionalista como "*la loca de la casa*", y, por ende, sin mayor interés.

síntesis conceptual muy apretada diremos que los imaginarios sociales pueden ser entendidos como *construcciones de realidad plausible socialmente compartidas por grupos humanos*. Tal es la definición que aquí se propone. Mediante ellos decimos que el enunciado principal es que las sociedades y/o grupos humanos instituyen —en el sentido propuesto por C. Castoriadis (1975)— de este modo fundan prácticas y creencias múltiples que permiten establecer, por así decirlo, la gramática y el tramado relacional social, vale decir la sociedad misma.<sup>8</sup> O para expresarlo a la manera de E. Durkheim, todo esto es condición *sine qua non* para garantizar la cohesión social necesaria.<sup>9</sup>

Desde un punto de vista sociológico práctico, por último, el estudio de los imaginarios sociales se dirige sobre todo hacia la producción de discurso, haciendo uso especialmente de metodologías cualitativas (aunque no exclusivamente), como se verá en mi próximo libro consagrado a la teoría y al trabajo empírico con imaginarios sociales.<sup>10</sup> Allí se mostrará que el trabajo del sociólogo consiste, específicamente, en ubicar en el *corpus* discursivo el elemento nuclear (imaginario radical) en torno al cual se estructura el resto del discurso

---

<sup>8</sup> Dos referencias básicas tomadas de C. Castoriadis pueden ayudarnos en la comprensión del concepto: en primer lugar... “Una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el imaginario social instituido. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas” (C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, 2001: 96). O también el hecho de que... “No puede haber sociedad que no sea algo para sí misma; que no se represente como siendo algo, lo que es consecuencia, parte y dimensión del hecho de que precisa presentarse como ‘algo’” (C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, 1997: 28).

<sup>9</sup> Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, 1995.

<sup>10</sup> Manuel Antonio Baeza, *Imaginarios sociales. Aportes para la discusión teórica y metodológica* (Concepción, Ed. Universidad de Concepción, 2003). Este libro incluye un prototipo de modelo de análisis.

## Algunos aspectos de la cultura occidental contemporánea

Hace un poco más de tres décadas, J. Baudrillard (1970) escribía un texto acerca de la sociedad de consumo, naturalmente referida a los países que desde la pos guerra habían entrado en lo que se ha denominado *el consumo de masas*. En ese texto, aparecía un ávido consumidor que hacía recorrer su inagotable curiosidad por los *drugstores* (ancestros de nuestros contemporáneos *mall*).<sup>11</sup> Después de haber mecanizado la producción y haber logrado con ello un incremento notable de productos disponibles, el capitalismo debía ahora lograr colocar estos últimos en los mercados y, en tal sentido, el *marketing* asomaba como la técnica específica para obtener espacios en dichos mercados; los efectos de la necesidad imperiosa de vender se dejarán sentir desde entonces como un fenómeno social total, introduciendo sistemáticos mensajes publicitarios en medios de comunicación<sup>12</sup>, transformando incluso el espacio de la ciudad y los mobiliarios urbanos (grandes soportes de publicidad). El consumo de masas se había convertido así en la metáfora del capitalismo avanzado: *la sociedad de consumo* —tal es el título del libro de J. Baudrillard— era la consecuencia lógica de un productivismo desenfrenado, cuyos efectos se dejaron sentir, incluso, con graves daños medioambientales, cuyas secuelas aún se dejan sentir en distintos puntos del planeta.

La fetichización de la mercancía parece así haber alcanzado su expresión máxima y, como si fuera poco, ha impregnado con su sello la cultura occidental. J. Baudrillard dice que, producto de la Modernidad más reciente, se impuso un principio de racionalidad formal que conduce a los individuos hacia dos objetivos: *a)* “a buscar sin la sombra de una vacilación su propia felicidad” y, *b)* “a otorgar su preferencia a los objetos que le brindarán el máximo de satisfacciones” (J.

---

<sup>11</sup> En este inicio de siglo XXI no se construyen ya más imponentes catedrales, pero sí presuntuosos *mall* o templos del consumo. Nos parece un hecho sintomático.

<sup>12</sup> Desde hace algunos años no son los televidentes ni tampoco los lectores de periódicos quienes financian ni las estaciones de televisión ni los periódicos, sino los sistemas de avisajes publicitarios.

Baudrillard, 1970:93). De allí, pues, que tengamos, como tendencia creciente de *lo moderno*, una cultura de consumos que van incluso más allá de bienes y servicios: tendemos a consumir a la vez imágenes (especialmente televisivas), música popular, discursos políticos e ideologías, noticias periodísticas, modas de lenguaje, etc., etc. Ahora bien, lo que se consume es desechable y lo desechable se adopta, culturalmente hablando, cuando se pierde de vista lo trascendente, lo utópico, lo históricamente puesto en perspectiva.

Inspirándonos en algunos aspectos centrales de la sociología de P. Bourdieu, podemos decir que la mercancía y las operaciones económicas asociadas con ella, y como corolario, la mercantilización de diversos ámbitos de relaciones sociales, se fueron insertando como elemento cultural con mucha fuerza. Mientras la acción social de tipo filantrópico (en buena parte asociada al hoy en día añejo principio del honor), por ejemplo, fue cediendo terreno en beneficio de otra, *mercantlizada*, provista de interés y de valor de cambio con sentido económico. La cultura en el mundo capitalista es cada vez más invadida por una súper producción de bienes que sepultaron e invisibilizaron la creación de artistas e intelectuales; el reemplazo de materiales nobles en la producción de esos bienes (como la madera, el mármol, o determinados metales, por ejemplo) por materiales artificiales (como el plástico y otros sucedáneos de la madera) que, al rebajar costos de producción, permitían eufemísticamente *democratizar* el consumo, hacerlo masivo. A. Moles (1990) tendrá entonces razón al hablar de la cultura del *kitsch*, en donde se crea la ilusión de posesión de un bien que, en los hechos, no es más que una reproducción burda y al infinito de un original “noble” (véanse los miles de reproducciones de la *Mona Lisa* y de la *Venus de Milo*, por ejemplo). En algunas de sus expresiones, el arte del siglo XX se hizo eco de este fenómeno, como es el caso de las reproducciones de Andy Warhol en la pintura de los años sesenta y setenta.

América Latina, con una Modernidad artificial, con estructuras sociales, económicas y políticas transplantadas desde Europa, con su condición de ser en la división técnica del trabajo mundial más proveedor de materias primas que competidor con productos

elaborados, pareció admitir su condición de continente consumidor. Al menos sus elites así lo aceptaron. En la misma década de los setenta, R. Stavenhagen (1973) denunciaba el falso dualismo de las sociedades latinoamericanas, que hablaba de sociedades urbanas, modernas, emprendedoras, racionales, invadidas de bienes de consumo, *versus* sociedades rurales, tradicionales, conformistas, supersticiosas, sin acceso a dichos bienes. El discurso de las elites arremetía en contra de todo lo que consideraba arcaico y ponía en marcha —en ausencia de Modernidad— diversas modernizaciones. Esta no es una paradoja menor: la ideología de “lo moderno” sin Modernidad históricamente construida buscaba imponer la sociedad de consumo de los países económicamente más avanzados en otros sin un comparable y mínimo sustrato histórico-cultural. Como todas las artificialidades surgidas en América Latina desde el momento de la Conquista, la sociedad de consumo no podía ocultar su trasfondo ideológico.

En la década de los noventa, el sociólogo chileno T. Moulián escribe un texto cuyo título no puede ser más elocuente: *El consumo nos consume* (1998). Uno de sus argumentos fuertes es que el consumismo ha venido a reemplazar otros sentidos posibles de la vida, se ha transformado —nos dice— en una especie de sintetizador de todos los sentidos existenciales en nuestra sociedad chilena contemporánea.

Es a partir de esta afirmación referida a sentidos subjetivos atribuidos —en sentido weberiano— a la acción social vinculada con el hecho de consumir bienes y servicios que comienzan a delinearse las fronteras de nuestro propio campo de investigación.

### **Acerca de la relación entre ideología e imaginarios sociales**

Pero, lo dicho en esta oportunidad, ¿no es simplemente el hecho de una ideología potente que invade nuestras sociedades? Pensamos que la

importancia de las ideologías no es tan simple de establecer, a menos que aceptemos una más que discutible teoría *interiorista*.<sup>13</sup>

En otra oportunidad (M. A. Baeza, 2000) hemos planteado, no obstante que, e inspirándonos para ello en el texto clásico de K. Mannheim (1987), tras admitir que la ideología tiene dos acepciones conceptuales (una de las cuales corresponde por cierto a la versión marxiana de alienación), en ningún caso es más que una simple producción retórica totalizadora acerca de la sociedad, pero para que aquélla tenga eficacia política requiere o bien crear un imaginario social legitimador de sus contenidos, o bien conectarse con un imaginario social disponible, receptivo de esos mismos contenidos. Una ideología, por lo tanto, no tiene *per se* una capacidad transformadora (lo que yo llamo una eficacia política), y lo que necesita siempre para paliar este déficit “genético” es este soporte de legitimación que son los imaginarios sociales. Por estos últimos, los contenidos de una ideología cualquiera se hacen creíbles, se vuelven válidos y pasan a ser compartidos socialmente.

Sostenemos en este sentido que la ideología capitalista de corte neoliberal ha logrado, casi sin contrapesos, suscitar un nuevo imaginario instituyente de nuevas prácticas sociales que rompe con formas socio-imaginarias anteriores basadas en otras direccionalidades posibles de sentidos de existencia social. El ciudadano latinoamericano urbano, en especial, se siente cada vez más un ciudadano consumidor, porque los contenidos ideológicos que emanan de múltiples agencias de la sociedad de consumo han penetrado profundamente en los hábitos especialmente urbanos y en este sentido, como se verá más adelante, los chilenos no constituyen una excepción.

---

<sup>13</sup> Llamaremos teorías interioristas a aquellas que simplemente ponen énfasis en la fuerza de los mensajes que los receptores no harían más que interiorizar y actuar en consecuencia. M. McLuhan y su teoría de la comunicación sería el mejor ejemplo.

## Cambio de imaginarios sociales dominantes

Existe otro vocablo que se ha empezado a manejar en los últimos años como si fuera un concepto acabado: *postmodernidad*, que se ha deslizado también en el campo de las ciencias sociales, con mayor o menor grado de crítica. Sin embargo, tampoco en torno a él tenemos entera claridad, aunque sí tenemos conciencia de que vivimos un cambio epocal cuyas principales características aparentemente podrían justificar una denominación distinta de lo que hemos considerado desde hace más de cuatro siglos la Modernidad. En un plano meramente descriptivo se suele señalar que lo postmoderno se sustenta más bien por ciertas clausuras o “fines de...” (como por ejemplo de los denominados meta-relatos decimonónicos o grandes teorías sociales, del predominio del saber científico, de la filosofía, de la historia en sentido hegeliano, del concepto moderno de Estado-Nación, etc.). Lo que no se aclara es si se considera que las bases materiales de la sociedad capitalista anterior han cambiado tan radicalmente como para suponer que la nueva época es también post-capitalista, lo que en nuestra opinión sería obviamente una falacia.

Pero, entonces, ¿qué operacionalidad podría tener este concepto presunto en las ciencias sociales? En nuestra opinión, y reconociendo desde luego transformaciones en curso —como las que evocan la mundialización de la economía capitalista—, el cambio fundamental reside en los imaginarios sociales, o sea en la figura socio-imaginaria principal de construcción de la realidad social que —y tal como lo sostienen algunos teóricos de los imaginarios sociales—<sup>14</sup> conecta con figuras arquetípicas (o ejemplares), en el sentido de C. G. Jung: por un lado, *Prometeo*, en tanto que figura arquetípica representativa del

---

<sup>14</sup> Por ejemplo G. Durand y C. Sánchez Capdequí. Ellos coinciden en determinar que los imaginarios tienen su fuente en el inconsciente; pero este último es considerado sin los determinismos de la libido freudianos, sino desde la perspectiva arquetípica jungiana.



mundo moderno; por otro, *Dionisos*, en condición de arquetipo simbolizante de la llamada “Postmodernidad”.<sup>15</sup>

En efecto, la figura de Prometeo se suele asociar con las tareas considerables, lo que incorpora, además, una cuota importante de sacrificio; acerca de lo cual no es inútil regresar al relato mítico en forma muy breve: Prometeo es atado a una montaña donde un águila viene sistemáticamente a devorarle el hígado, que se reconstituye nada más que para volver a ser devorado. Para la Modernidad esta figura es aquella de la aventura del hombre autónomo que acomete tareas colosales; considerando una visión lineal de la Historia, el hombre moderno, forjado en la ideología del “progreso”, proyecta su existencia, asume la dimensión futura con un ideal de esperanza, se siente caminar hacia una felicidad que comienza a perfilarse en el horizonte; sólo han de reunirse las condiciones políticas y sociales para que la plenitud sea alcanzada. Las grandes teorías sociales del siglo XIX, especialmente, se conectan de manera casi perfecta con este imaginario social del caminar histórico con un sentido, diríamos, hegeliano.

En este imaginario social, en un ciclo de vida, el ciudadano buscaba culminar estudios, trabajar, casarse, tener hijos, adquirir una casa, educar a sus descendientes, preparar su vejez en forma tranquila. Todos los esfuerzos económicos y materiales eran realizados para que determinados efectos benéficos se dejaran sentir sobre el grupo familiar, con el fin de que el futuro de los hijos fuese siempre mejor de lo que se había conocido. La consigna básica en este imaginario social, o mejor dicho su núcleo central o imaginario radical, podría resumirse en la idea prometeica de *la lucha por la vida*.

---

<sup>15</sup> La idea que, en general, nos sugieren los arquetipos jungianos es que, cada vez que se configura un imaginario, de manera inconsciente, se echa mano a una figura de la memoria más remota de la humanidad, como soporte ejemplar positivo del heroísmo, del amor, del honor, de la abnegación, de la lealtad, etc., y también como soporte negativo de la cobardía, del odio, del deshonor, del egoísmo, de la traición, etcétera.

Pero el siglo XX fue contradictorio y el ideal del *progreso* se diluyó entre sus promesas no cumplidas. No se erradicaron ni la miseria ni las guerras ni otros flagelos sociales; se logró el conocimiento y el control de la energía nuclear, pero se le empleó tanto para generar electricidad (no sin Chernobyl y otros graves accidentes) como para fabricar armas letales; se inventó la penicilina para salvar vidas de las antiguas pestes mientras se perfeccionaban los métodos genocidas; se incrementó la riqueza al mismo tiempo que la pobreza, etc.

Parafraseando al sociólogo alemán M. Weber, al desencantamiento del mundo creado por una racionalización instrumental en Occidente, pareció seguirle un desencantamiento de la razón: en síntesis, el ser humano no había crecido ni avanzado hacia la felicidad como A. Comte lo había previsto, es decir, por la suma entre un mayor conocimiento (por medio de la ciencia) y una elevación moral (por valores científicamente homologados).

Nos parece que la figura arquetípica de Dionisos emerge de este segundo desencantamiento. Dionisos es la figura del goce, del hedonismo, de la displicencia respecto a lo que será, más allá de lo que es, *hic et nunc*. De un modo u otro, la fiesta puede reemplazar al combate. El auge de la farándula (que invade con éxito a los medios de comunicación) y de la vida social mundana están asociadas con la presentación pública de lo aparente, de lo intrínsecamente banal, porque lo aparente y lo banal es aquello que satisface la avidez por lo desechable legitimado socialmente con amplitud, o sea más allá de los sectores sociales privilegiados.

Para M. Maffesoli (1990) habrá, incluso, que contar con este predominio de las apariencias y de la simple proxemia como posible fundamento de nuevas relaciones sociales. Entonces, el nuevo núcleo central o imaginario radical, que sustituye al anterior, se estructura en torno a la idea de *aprovechar el presente*.

## Neoliberalismo en Chile e imaginario social consumista

Como es sabido de todos, el modelo neoliberal fue impuesto por la dictadura militar hace ya más de dos décadas.<sup>16</sup> La experiencia chilena, considerada como exitosa, se ha realizado sobre la base de una apertura extrema de los mercados, más otros componentes estructurales que le han brindado solidez y continuidad por un lado, y costos sociales prolongados muy importantes por asumir por otro (respecto de lo primero: gasto fiscal reducido y luego controlado, moneda estable, pero también en torno de lo segundo: compresión importante de los salarios, desregulación y flexibilización del ejercicio del trabajo, etcétera).

Sostenemos que el modelo no ha tenido fuertes cuestionamientos por parte de los gobiernos democráticos posteriores a la dictadura militar, pero tampoco por parte de la población en la medida en que un imaginario social de tipo nuevo ha sustentado la ilusión de una “democratización económica” por la vía del consumo masivo, quizá como percepción social de una consecuencia directa de la reducción del ciudadano chileno a la condición casi exclusiva de un —aunque devaluado— *homo economicus*<sup>17</sup> y que más bien evoca la condición de *homo laborens*, en el sentido enunciado por H. Arendt (1983) para el hombre moderno. A esto han contribuido, desde luego, el crédito fácil y los organismos financieros: entre ambos se ha generado un fuerte nivel de endeudamiento de particulares.<sup>18</sup> Desde fines de la década de los ochenta, los chilenos empiezan a tener la impresión de que todo bien material está a su alcance, “por obra y gracia” de numerosas

---

<sup>16</sup> Se trata de los economistas formados en la Universidad de Chicago (los “Chicago Boys”) que ponen a disposición de los militares golpistas un determinado modelo económico, hasta entonces desconocido en América Latina, inspirado en el ex Premio Nóbel M. Friedmann.

<sup>17</sup> Los chilenos hemos interiorizado nuestra curiosa condición de “*trabajólicos*”... Cuestión que, no obstante, no se compadece con una productividad todavía baja.

<sup>18</sup> Estimaciones efectuadas por economistas alternativos (por ejemplo, J. Schatán) señalaban a fines de la década de los noventa de un nivel promedio de endeudamiento de un trabajador chileno del orden de diez veces el monto de su propio salario.

ofertas de tarjetas de crédito y préstamos “de consumo” por instituciones financieras.<sup>19</sup> Pero, ¿cómo se explica este cambio cultural profundo?

Por cierto, se requiere en primer lugar restablecer el rol de una determinada ideología. Afirmamos en este sentido que la ideología consumista —ligada a lo que se llamó una “revolución burguesa” tardía (T. Moulián y P. Vergara, en S. Bitar, 1980)— se propagó desde arriba hacia abajo en la escala social. La fuerte compresión de los ingresos y el aumento de la pobreza en los primeros años de la dictadura militar en Chile coincidieron con un notable incremento gasto en consumo de la minoría que se beneficiaba con los logros del modelo económico. Esto justifica, en parte, el incremento del déficit de la balanza comercial entre los años 1973-1978, de 131 millones de dólares a 346 millones. Esto significa, por supuesto, que las importaciones fueron superiores a las exportaciones, lo cual incluye fuertemente la categoría de bienes conspicuos y suntuarios, de adquisición casi exclusiva por sectores de altos ingresos.

Una vez superada la crisis del modelo económico de 1982-1983, pero sobre todo después de la recuperación de la democracia en 1989, lo que llamaríamos aquí las *condiciones psico-socio-culturales* parecen, sin embargo, estar reunidas en Chile para operar el cambio en la subjetividad de los ciudadanos y en el sentido de la masificación. El modelo económico comienza a volar de manera estable en alturas de hasta 7% de crecimiento anual; una bonanza durable que contrasta con alicaídas economías de países desarrollados. Medio en serio, medio en broma, la curiosa idea de pasar a ser los “jaguars” de América Latina se instalaba a mediados de la década de los noventa en los medios de comunicación, en los discursos empresariales, también en el sentido común de los ciudadanos. Ha llegado en Chile la hora de entrar al escenario social de Dionisos.

---

<sup>19</sup> Según la Cámara de Comercio de Santiago, en 1995 habían 3 325 900 tarjetas de crédito del sector comercio y cinco años después, en 2000, la cantidad de las mismas llegaba a 7 049 424.

La actitud postmoderna, postulamos, es afín al consumismo. Tal como lo afirma M. Maffesoli (2000), para el imaginario postmoderno el tiempo presente es vivido como *un eterno presente*, lo que equivale a decir que el futuro pierde relevancia, se transforma en una mera hipótesis de trabajo; pero este *presentismo* privilegia el goce (dionisiaco), lo lúdico, las relaciones sociales de tipo proxémico (o sea al margen de las antiguas comunidades de destino) y, principalmente, las apariencias. En suma, todo lo que el anterior imaginario prometeico consideraría como una actitud irresponsable respecto a las generaciones venideras. Decimos, por ende, que si el mundo postmoderno es un mundo de las apariencias, de las formas en perjuicio del fondo, esto —obviamente— es compatible con lo desechable, con lo que se consume. T. Moulián (1997:113) reconoce “en las modalidades y formalidades del consumir se expresa uno de los rasgos salientes del Chile actual: la artificialidad”. ¿No es esa artificialidad una señal de presencia de un nuevo imaginario social postmoderno?

### **De las aspiraciones históricamente frustradas al consumismo desenfrenado**

Probablemente haya, además, un segundo factor que influya poderosamente en la configuración de un imaginario consumista: la relación entre antiguas aspiraciones frustradas y la actual disponibilidad de bienes. Analicemos esto brevemente primero de una manera más teórica y general. A comienzos de los años setenta, un sociólogo francés, P. H. Chombart de Lauwe (1971) proponía llevar a cabo una sociología de las aspiraciones, sosteniendo que estas últimas eran dinámicas: esto quiere decir que las formas como se satisfacen necesidades cambian de valor o significación y que de esto mismo depende precisamente la dinámica de aspiraciones: “*Las necesidades-aspiraciones —escribía este autor— se transforman poco a poco en necesidades-obligaciones. Pero apenas una necesidad-obligación se ha fijado, tiende ella a ser superada por la aparición de una nueva aspiración que desata de nuevo el mismo proceso*” (P. H. Chombart de Lauwe, 1971:25). El autor nos dice que las aspiraciones se renuevan, mutan desde el momento mismo en que, tras haberse fusionado con las necesidades, han sido satisfechas. Con

lo cual, siguiendo al sociólogo francés, no habría límite en la formulación de expectativas. Por su parte, otro autor más reciente, R. Chartier (1996) no parece negar esta afirmación cuando dice que las mercancías son significadas por los sujetos o ciudadanos-consumidores, de tal forma que se alejan totalmente de la significación que originalmente les dieron los propios productores a los bienes que ellos han producido; esto no es otra cosa que el valor simbólico que se les otorga por parte de quienes los poseen, lo cual quiere decir un valor adicional, más allá de los valores de cambio y de uso.

El informe de desarrollo humano para Chile del PNUD (2002)<sup>20</sup> ponía en evidencia varias cosas, entre las cuales retenemos aquí solamente: a) lo que podríamos denominar *los encantos del consumo*;<sup>21</sup> b) lo que podríamos llamar *el nuevo protagonismo del consumo*.<sup>22</sup> Respecto de lo primero, cualquier visitante extranjero de regreso a Chile tras un largo periodo de ausencia se sorprendería viendo familias urbanas enteras que convierten los *mall* en lugar de paseo dominguero,<sup>23</sup> recorriendo los espacios y deteniéndose frente a las vitrinas, fotografiándose en los alrededores del recinto, ingiriendo “comida chatarra”, etc. En cuanto a lo segundo, ese mismo visitante no saldría de su asombro al escuchar lo que, sin duda, le parecerían

---

<sup>20</sup> “Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural” (Informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, Santiago, 2002).

<sup>21</sup> “Si algo salta a la vista en la transformación de la sociedad chilena de las últimas décadas del siglo XX es el consumo. El consumismo: qué horror. Pero todos desean consumir, disfrutar las cosas útiles y bonitas que ofrece el mercado. Sin duda, muchos chilenos están al margen y apenas alcanzan a comprar lo necesario. También ellos, sin embargo, quisieran aprovechar las oportunidades de satisfacer sus necesidades y deseos. Por supuesto hay mucho consumo conspicuo, que sólo busca la distinción de cara a los demás” (PNUD, *ibidem*, p. 29).

<sup>22</sup> “Para muchos chilenos, el consumo tiene un significado similar al que antes tenía el trabajo. Sería la cristalización física de la identidad individual, al tiempo que un nuevo anclaje material al vínculo social” (PNUD, *ibidem*, p. 98)

<sup>23</sup> Contribuye a esto, desde luego, el hecho de que los mall abren sus puertas los días domingo, además en horarios en que el resto del comercio está cerrado.

curiosas conversaciones en las cuales la compra y el precio de tal o cual artículo cobra gran importancia. Y lo anterior no es tema exclusivo de determinadas clases o sectores sociales: la visita al hasta ayer exclusivo centro comercial (*mall*), de tiendas de prestigio y de marcas registradas de renombre es hoy un tema social transversal.<sup>24</sup>

Este mismo documento entrega además una tipología del consumidor bastante interesante para esta demostración:

- El consumidor necesitado (“yo consumo para sobrevivir”). Proveniente de sectores sociales bajos, está directamente en relación con el problema de la carencia. Representa 43% de la población, según datos entregados por el mencionado informe del PNUD.
- El consumidor de bienestar (“yo consumo para estar mejor”). También proviene de sectores populares, pero une el esfuerzo al hecho de consumir como modo de mejorar el nivel de vida. Representa el 13% de la población.
- El consumidor existencial (“yo consumo para ser más”). De sectores medios, actúa preocupado de su posición social. Representa 19% de la población.
- El consumidor modelo (“yo consumo para gratificarme”). De sectores medios y medio-altos que demuestran tener un acceso a consumos más sofisticados. Representa 26% de la población.

Está claro que la economía chilena jamás antes estuvo en condiciones de satisfacer aspiraciones en forma masiva, porque bienes y servicios “eran el privilegio exclusivo de las elites” como lo reconoce E. Tironi (1999:16). Tener posesión de bienes materiales es algo que tiende así a masificarse y a hacerse ver y cuando dicha ostentación no es suficiente, se recurre entonces a la ostentación de las tarjetas de crédito... Otro sociólogo chileno, J. Larraín (2001), ve en la avidez de consumo una cuestión de identidad, al reflejarse en las cosas que se

---

<sup>24</sup> No deja de ser curioso recorrer ciudades chilenas de mediana importancia cuya principal transformación de zonas céntricas ha sido la construcción de un gran centro comercial.

poseen; probablemente entonces sería una cuestión de identidad débil, unida a una fuerte dosis de xenofilia, especialmente en los sectores altos: “Junto al consumismo y la ostentación hay en la elite chilena, pero también en otras clases, una fascinación con lo extranjero cuya fuente es la misma inseguridad social desarrollada primero frente a los peninsulares y posteriormente incrementada por la necesidad de demostrar continuamente que, a pesar del aislamiento y la distancia, Chile es civilizado” (J. Larraín, 2001:252).

Por nuestra parte podemos agregar que, a diferencia de Europa, en donde se han conocido a través de su historia periodos de gran auge económico, también innumerables convulsiones, guerras destructivas, etc., que han permitido en su conjunto desarrollar una auténtica *cultura del ahorro*, en Chile —como también en América Latina— ha habido más bien predominio del despilfarro, conductas económicas irresponsables de tipo oligárquico que, de un modo u otro, han sido imitadas por otros sectores sociales. Por otra parte, no hay que olvidar que en nuestro continente latinoamericano la componente católica de nuestra cultura, pese a hacer sentir sobre el enriquecimiento y la ostentación de riqueza un elemento de sospecha, tampoco valoró el producto del trabajo promoviendo el desarrollo de conductas ascéticas, al estilo de las sectas protestantes de tipo calvinista que observaba el sociólogo M. Weber en su célebre texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904).

Según las estadísticas del Banco Central de Chile, algunos indicadores de bienestar dan cuenta del notable incremento del consumo en los últimos años, como puede verse en los siguientes cuadros:

Figura 1

CHILE: PARQUE AUTOMOTRIZ. PERIODO 1990-1999		
Año	Cantidad de automóviles (solo vehículos particulares)	Automóviles por cada 1 000 habitantes
1990	710.417	50
1991	765.519	53
1992	826.794	56
1993	896.473	60
1994	914.268	60
1995	1.026.008	65
1996	1.121.179	71
1997	1.175.785	73
1998	1.236.852	76
1999	1.323.808	80

Fuente: *Indicadores económicos y sociales de Chile, 1960-2000* (Banco Central de Chile).



Figura 2

CHILE: TELEFONÍA MÓVIL. PERIODO 1991-1999		
Año	Número de abonados	Abonados por cada 1 000 habitantes
1991	36.136	3
1992	64.438	5
1993	85.186	6
1994	115.691	8
1995	197.314	14
1996	319.474	22
1997	409.740	28
1998	964.248	65
1999	2.260.687	151

Fuente: Indicadores económicos y sociales de Chile, 1960-2000 (Banco Central de Chile).

Estos indicadores de bienestar —automóviles y teléfonos celulares— son señales emblemáticas de lo que hemos venido planteando. Ellos aluden no sólo necesidades de transporte y de comunicación sino posesión de bienes considerados como fundamentales en el logro de un mejor status social. En ellos está contenido todo aquel valor simbólico agregado que los consumidores otorgan a determinados bienes. Los vehículos pasan a ser valorados, no solamente por su capacidad de ahorro de combustible, por la solidez de su estructura, o por el espacio destinado a los equipajes, sino por la serie de adminículos incorporados de última tecnología, por la calidad de los vidrios polarizados y, sobre todo, por el asombro que su posesión podrá provocar en el círculo de personas conocidas. Los teléfonos celulares, al menos en la década de los noventa constituían igualmente un símbolo de una cierta condición social, en estrecha relación con una agenda personal —que se debía mostrar en público, por supuesto— recargada de números telefónicos, de contactos de gran valor mundano o profesional. La posesión de este tipo de bienes, en síntesis, se ve recargada de significaciones consideradas de gran importancia social.

Pero detrás de este incremento del consumo de bienes —con esta plusvalía simbólica— está escondida otra realidad que es aquélla, por un lado, de la progresión de los ingresos (con fuertes compresiones), sin hablar de fenómenos como la cesantía, el trabajo precario, el trabajo negro, etc. y, por otro, de la distancia sideral entre los que ganan más y los que ganan menos: P. W. Drake y I. Jaksic (1999:21) advierten que

en 1996, “el quintil superior de ingresos acaparaba el 57% del ingreso total, mientras que el quintil inferior representaba sólo el 4,5% del ingreso total. Es decir, el ingreso promedio del primero era casi 14 veces mayor al ingreso promedio del segundo”. Tales diferencias abismales debiesen re-localizar ampliamente el consumo en los sectores de mayores ingresos, marginando del mismo a aquellos de menores recursos.

No obstante lo señalado anteriormente, la masa de ciudadanos consumidores está conformada socio-económicamente de manera transversal y, lo que podrá parecer más sorprendente, la reivindicación social mayoritaria se dirige hacia la integración al sistema y en ningún caso contra el sistema. Estos, hasta ayer, inéditos imaginarios sociales del consumo parecen tener el cuero duro y, en todo caso, gozar de buena salud. Frente a lo cual, en suma, no ofrecen resistencia ni toda la materialidad del poder adquisitivo real en un sujeto asalariado,<sup>25</sup> ni el realismo económico que se supone existe en la gestión de los presupuestos familiares más débiles.<sup>26</sup>

## Conclusión

En medio de éxitos macroeconómicos, ¿se habrá convertido la sociedad chilena en una sociedad mayoritariamente “arribista”? Desde la teoría de los imaginarios sociales, en todo caso, habrá que considerar, además del hedonismo postmoderno, del cultivo de las apariencias, ese otro factor psicosocial que son las aspiraciones, ese deseo irreprimible de posesión, que influye poderosamente en la cultura del consumo. *El tener como condición misma del ser* podría ser la fórmula central, el núcleo de base de la constitución de este

---

<sup>25</sup> Esto es producto de la magia del crédito fácil: las multitiendas chilenas permiten, en su mayoría, comprar hoy y comenzar a pagar dos meses después.

<sup>26</sup> Esto es producto del incremento notable de la publicidad, que en términos de financiamiento de los medios de comunicación, por ejemplo, tiene mucha más importancia que los lectores y que los telespectadores, en periódicos y canales de televisión, respectivamente, aunque este fenómeno no es propiamente chileno sino internacional.

imaginario colectivo, del cual —por supuesto— debemos exceptuar solamente al tipo de consumidor por necesidad, según la tipología del informe aludido del PNUD. Tal es, en definitiva —y en el sentido de C. Castoriadis—, el *imaginario radical*, en torno al cual se trama todo un imaginario periférico o secundario: (lograr un ascenso social + vivir con comodidades + crear una impresión de vida exitosa entre familiares, amigos y vecinos, etc., etcétera).

En nuestra opinión, este mismo imaginario social se ha instalado de manera durable en la sociedad chilena. Observando determinados comportamientos sociales actuales (que evocan una lenta transformación de las aspiraciones populares a aspiraciones mesocráticas, aún sobre la base de un fuerte endeudamiento en bancos y organismos de otorgamiento de crédito)<sup>27</sup> y también determinados comportamientos políticos (que evocan una lenta derechización de importantes sectores de electorado popular),<sup>28</sup> podríamos decir que las sombras del hedonismo postmoderno y de nuevas aspiraciones están presentes en la construcción de sentido subjetivo socialmente compartido. En otro momento he sugerido también que el consumismo sería quizás “una inédita válvula de escape para una memoria colectiva todavía atormentada por acontecimientos de una historia todavía reciente” (M. A. Baeza, 2003:91-92), como una suerte de acto catártico, tal vez involuntario, vale decir probablemente inconsciente.

En mi libro de teoría fenomenológica sobre los imaginarios sociales ya citado y cuya aparición está prevista para fines de año,<sup>29</sup> señalamos que, en lo que es una verdadera aventura existencial, los conjuntos sociales siempre tienen que hacer frente a situaciones enigmáticas y

---

<sup>27</sup> No deja de llamar la atención en encuestas la respuesta a preguntas de adscripción social como: “¿A qué sector social cree Ud. que pertenece?”, la respuesta que da cuenta de la percepción “clase media” ha ido reemplazando a la de “clase baja”.

<sup>28</sup> Hasta hoy la figura del alcalde de Santiago y desde ya candidato a la Presidencia de la República de la derecha, Joaquín Lavín, aparece como la más votada en encuestas, si bien es cierto se ha detenido su margen de crecimiento en las intenciones de voto.

<sup>29</sup> Manuel Antonio Baeza: *Imaginarios sociales. Aportes para la discusión teórica y metodológica* (Concepción, Ed. Universidad de Concepción, 2003).

para las cuales requieren elaborar una respuesta que sea plausible, convincente, con participación decisiva de los imaginarios sociales que, al fin y al cabo, instituyen y legitiman tales respuestas sociales. Al enigma del sentido de la vida, muchos de los ciudadanos chilenos responden hoy instalando al consumo de bienes y servicios al centro de la respuesta. J. M. Mardones, filósofo de la ciencia, ve en el postmodernismo una postura conservadora; es evidente, nuestra época —y una vez más estando de acuerdo con C. Castoriadis— es la de falsas vanguardias, la de nulas gesticulaciones subversivas, la de conformismos múltiples, la del triunfo del pensamiento débil (o único, si tomamos la fórmula difundida por I. Ramonet, director de *Le Monde Diplomatique*). Hablando de postmodernismo en materia de creación artística, en especial, C. Castoriadis escribe: “El postmodernismo es la ideología que intenta teorizar y glorificar estas prácticas; más generalmente, de presentar el estancamiento y la regresión de la época contemporánea como la expresión de una madurez, de un final de nuestras ilusiones. Reivindica expresamente el rechazo de la innovación y de la originalidad, e incluso de la coherencia de la forma”.<sup>30</sup>

Sin embargo, en ese mismo libro mío, de aparición ya inminente, señalo que un determinado imaginario social puede perder su eficacia, su potencial de plausibilidad, cuando se constata que tal situación enigmática ha dejado de ser resuelta o, simplemente, cuando surgen nuevos enigmas más apremiantes. La historia se acelera en nuestros tiempos, no ha llegado en ninguna circunstancia a su fin, como lo pretendió algún día F. Fukuyama, y lo que la caracteriza —parafraseando a U. Beck— es la constitución de *sociedades de riesgo*. Resulta difícil, pues, hacer pronósticos definitivos en esta materia. Entonces, sería pertinente formular una pregunta final: ¿qué podría acontecer en este país de consumo creciente si, por “globalizadas” o locales razones, el modelo neoliberal amenazara o terminara por colapsar?

---

<sup>30</sup> Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, 2001:107.

## **Manuel Antonio Baeza R.**

Doctor en Sociología de la Universidad de La Sorbonne Nouvelle, París III. Director del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Concepción, Chile. Vice Presidente de la Sociedad Chilena de Sociología. Coordinador para América Latina del G.C.E.I.S. (Grupo Compostela de Estudios sobre los Imaginarios Sociales. Vicepresidente de la Sociedad Chilena de Sociología. Miembro del Consejo Directivo de A.L.A.S. (Asociación Latinoamericana de Sociología)

*mbaeza@udec.cl*

## **Bibliografía**

- Anderson, Benedict (2000), *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah (1983), *La condición de l'homme moderne*, París.
- Baczko, Bronislaw (1999), *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires.
- Baeza, Manuel Antonio (2000), *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago.
- Baeza, Manuel Antonio (2003), *La memoria colectiva*, Concepción.
- Baeza, Manuel Antonio (2003), *Imaginarios sociales. Aportes a la discusión teórica y metodológica*, Concepción.
- Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona.
- Bitar, Sergio *et al.* (1980), *Chile: liberalismo económico y dictadura política*, Lima.
- Brünner, José Joaquín (1998), *Globalización cultural y postmodernidad*, Santiago.
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, París.
- Castoriadis, Cornelius (1997), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius (1998), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (2001), *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires.
- Changeux, Jean-Pierre (1985), *L'homme neuronal*, París.
- Chartier, René (1996), *El mundo como representación*, Barcelona.
- Chombart de Lauwe, Paul-Henry (1971), *Pour une sociologie des aspirations*, París.
- Chonchol, Jacques (1999), *¿Hacia dónde nos lleva la globalización?*, Santiago.
- Drake, Paul y Jaksic, Iván (1999), *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*. Santiago.
- García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, Ciudad de México.
- Ianni, Octavio (1999), *Teorías de la globalización*, Madrid.

Occidentalización cultural en América Latina y teoría de los imaginarios sociales. La institucionalización del consumismo en Chile. Manuel Antonio Baeza R.

- Larraín, Jorge (2001), *Identidad chilena*, Santiago.
- Maffesoli, Michel (1990), *Au creux des apparences*, París.
- Maffesoli, Michel (2000), *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, París.
- Mallimacci, Fortunato e Irene, Marrone (1997), *Cine e imaginario social*, Buenos Aires.
- Mallimacci, Fortunato y Roberto, Di Stefano (2001), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires.
- Mannheim, Karl (1987), *Ideología y utopía*, Ciudad de México.
- Moles, Abraham (1990), *El kitsch. El arte de la felicidad*, Madrid.
- Moulián, Tomás (1997), *Chile actual. Anatomía de un mito*, Santiago.
- Moulián, Tomás (1998), *El consumo me consume*, Santiago.
- Perret, Bernard y Guy, Roustang (2000), *La economía contra la sociedad. Crisis de la integración social y cultural*, Santiago.
- Pintos, Juan Luis (1995), *Los imaginarios sociales*, Madrid/Maliaño.
- Rifkin, Jeremy (1997), *El fin del trabajo*, Barcelona.
- Sánchez Capdequí, Celso (1999), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid.
- Tirón, Eugenio (1999), *La irrupción de las masas y el malestar de las élites*, Santiago.
- Wallerstein, Immanuel (1999), *L'après libéralisme*, Le Tour d'Aigües.
- Watzlawick, Paul et al. (1983), *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona.

# Globalización e Identidad

Patricia Gascón Muro

## De la globalización como ideología y de otras ideologías

Como nos recuerda Mattelart, el término “globalización” entra en la representación del mundo al final de los años sesenta. Las obras que lo introdujeron fueron *War and Peace in the Global Village*, de Marshall McLuhan y Quentin Fiore, y *Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era*, de Zbigniew Brzezinski; ambas publicadas en 1969. El concepto de McLuhan de “aldea global” abandona desde entonces su referencia original a los efectos que los medios electrónicos de comunicación ejercen sobre las relaciones sociales, para convertirse en un slogan aplicable al “todo planetario”. Si bien el término acuñado por Brzezinski de “ciudad global” ha sido menos utilizado, su análisis en torno a la manera en que la interacción entre las telecomunicaciones, las computadoras y la televisión ha transformado el mundo en un nudo de relaciones interdependientes, da cuenta del sentido más general en el que es empleado el concepto de globalización desde los años ochenta (Mattelart, 1996).

Actualmente, la palabra globalización —tomada de la lengua inglesa— es utilizada por la mayor parte del mundo, menos por los franceses que emplean el término “mundialización”.

La globalización supone un espacio único e interrelacionado: hace referencia al mundo, a la tierra en su conjunto, al globo, y a la multiplicación de las redes de producción, circulación e información. La interconexión del planeta a velocidades cada vez menores y con técnicas cada vez más complejas, como por ejemplo la realidad virtual, ha llevado a algunos analistas a señalar que las relaciones sociales se han desterritorializado y que un nuevo tipo de comunidades, las comunidades virtuales, emergen en la historia. Por primera vez el

espacio estaría dejando de ser el sustrato, el reflejo y/o el producto-productor de las relaciones sociales. La globalización se encontraría así, dialécticamente, ante su contrario: ante la pérdida de sentido del espacio. Este fenómeno, sin embargo, no es nuevo; el telégrafo y el teléfono ya habían logrado establecer la comunicación simultánea entre puntos distantes del planeta, y desde hace varias generaciones nos hemos acostumbrado a medir las distancias, no en kilómetros, sino en un tiempo que se reduce al ritmo de las innovaciones tecnológicas. Lo que daría su carácter específico a esta nueva etapa sería la generalización de este fenómeno.

La eliminación del espacio es posible por el manejo del tiempo que permiten las nuevas tecnologías. Las distancias siguen existiendo y tienen las mismas dimensiones: lo que ha cambiado es la velocidad con la que las recorremos, la simultaneidad con la que nos relacionamos. Tenemos la impresión de que las distancias se acortan, de que desaparecen, de que no están allí. De esta manera se anula el espacio por el tiempo: pareciera que nos liberamos de sus límites: que todo el mundo es nuestro, que está a nuestro alcance de manera voluntaria y simultánea. Podemos estar relacionándonos con varios acontecimientos que suceden en el mismo momento en diversos puntos del planeta, si tenemos la tecnología para hacerlo. Si no, debemos contentarnos con contemplarlos, con “ser testigos de la historia”. Ésta, en consecuencia, es otra historia: una parte de ella, la que es transmitida por los medios de comunicación masiva, transcurre ante las miradas de millones de espectadores en todo el planeta, en ocasiones, en tiempo real. “Participar” en las guerras; en los eventos deportivos internacionales; en las vidas de los famosos; en los desastres naturales y en el mundo de las finanzas, esas sí, mundiales, nos genera la sensación de que nuestra historia se globaliza. La mundialización es también el imaginario de una vida cotidiana global, compartida por todos, que generan los medios de comunicación al mantenernos informados de los hechos que marcan la vida de cada día de los individuos del mundo entero.

La globalización es considerada por muchos, cada vez más, como la causa de todo, en todas partes de la Tierra. Llegamos así, por ejemplo, a



aceptar como el origen de las devaluaciones de nuestras monedas los “efectos tequila o vodka”. Aunque, como bien lo señala Fernando Carmona, la explicación más adecuada podría ser muy bien bautizada como el “Manhattan cocktail”. Se crea así un sentimiento de dependencia y de vulnerabilidad en relación con las fuerzas exteriores que parecen anónimas: de tal suerte se critica, por ejemplo, el poderío de los mercados financieros —como fuerzas incontrolables— que derrumban economías con el apretón de una tecla en una computadora. La globalización sirve para explicar, de manera fácil, no únicamente los problemas económicos, sino gran parte de los males del mundo. Robertson se queja de la utilización informal e “irresponsable” de dicho concepto “como chivo expiatorio para casi toda dificultad pública o privada en el mundo contemporáneo” (Robertson, 1998: 8).

Por otra parte, la globalidad trae consigo también la suposición de la simultaneidad. No sólo por permitir la vinculación y la interacción en tiempo real con eventos que se desarrollan en diversos puntos del planeta, sino porque con ello hace posible que se conciba al espacio como un conjunto infinito de lugares que coexisten en el mismo punto y en el mismo momento. Al referirse a la Ciudad de México, por ejemplo, García Canclini la describe diciendo que en ella conviven “casi todos los lugares de América Latina y muchos del mundo” y se pregunta cómo es posible siquiera realizar la enumeración parcial “de ese conjunto infinito”, que compara con el *Aleph* de Borges y con el videoclip. La metáfora borgeana, como él mismo señala, la retoma de *Postmodern Geographies* de Edward W. Soja, quien la utilizó para la ciudad de Los Ángeles (García Canclini, 1995: 115). Por su parte, Lauro Zavala sugiere servirse de la tipología de Umberto Eco sobre los laberintos, como modelos de organización del sentido, para aplicarla a la ciudad. El laberinto rizomático lo representa “como una red de relaciones interminables y virtuales”, donde hay más de una entrada y, en consecuencia, más de una solución posible. Es un laberinto “que contiene en su interior muchos otros laberintos; es un laberinto de laberintos”, en el que toda verdad es posible “aunque también toda mentira puede ser convertida en verdad”, en función del contexto del recorrido (Zavala, 1999).

De esta manera, la virtualidad y la simultaneidad se conjugan en una nueva propuesta de concepción espacial: de un espacio desterritorializado o, en todo caso, territorializado por cada cual en cada uno de sus recorridos: de un espacio que no existe sino como posibilidad virtual. Las nociones que se aplican a la escala de la tierra son ahora utilizadas para repensar el espacio a la escala local. Globalización y posmodernismo se unen para ofrecernos una nueva imagen de nuestros territorios: la desterritorialización de las actividades y la virtualización de los territorios conllevan al sentimiento de pérdida del sentido de lo local.

En estas concepciones, el centro desaparece, o bien se generan múltiples centros y/o el margen se convierte en centro. Esta noción es aplicada a la red de redes: internet. Y, si bien se deriva del análisis de las redes de información, la comunicación directa e instantánea que posibilitan las innovaciones tecnológicas ha llevado a algunos pensadores, desde hace varias décadas, a preguntarse si este nuevo tipo de comunicaciones podrá crear nuevas ligas sociales o —por el contrario— desfragmentará las relaciones sociales existentes. Y es que con las nuevas tecnologías se desestructuran no solamente nuestras viejas concepciones, sino la base de muchas de nuestras relaciones sociales. A manera de ejemplo baste señalar que hoy en Estados Unidos más de un millón y medio de niños no van a la escuela y aprenden en sus casas. ¿Cuáles valores se forman en estos infantes? ¿Cómo se conforman? ¿Qué repercusiones tendrá esta nueva educación en el proceso de socialización? Y aunque este es un ejemplo de la revolución en las relaciones sociales que las nuevas redes de información y de comunicación puede ocasionar, valdría la pena, antes de desaparecer los centros, recordar que 65% del conjunto de las comunicaciones mundiales tiene su punto de partida en Estados Unidos (Mattelart, 1996: 198).

La noción del tiempo que supone la idea de la globalización es también diferente. La fluidez y el ritmo vertiginoso son las características que podrían definir el tiempo de la globalidad. La mundialización reposa sobre el imaginario de la fluidez: todo se convierte en proceso y esta “fluidificación” de lo fijo crea la ansiedad.

Quizás por ello el ritmo cambia; no se trata de un *fluir* tranquilo, sino acelerado. En nuestras vidas cotidianas el número de imágenes que se suceden por segundo desafía, cada vez más, el tiempo real, lo transgrade: la realidad ficticia impone otro ritmo al tiempo.

La velocidad que permiten las nuevas tecnologías ha relativizado el espacio y el tiempo. Por ello la televisión, el cine y algunas empresas de audio y video exploran y proponen la simultaneidad y superposición de los discursos temporales.

Pero si bien es cierto que la noción de un *fluir* permanente puede generar ansiedad, también lo es que puede conducir a la esperanza. Esta percepción refuerza la idea de la desaparición del centro; lo que puede llevarnos a imaginar la recomposición y redefinición del universalismo, a sostener la existencia de un pluralismo mundial y la tesis de que lo universal se descentraliza. Sin embargo, esta esperanza debe ser tomada con prudencia, ya que no podemos olvidar las críticas que algunos autores, como Wallerstein, han realizado del universalismo, argumentando que éste es, antes que nada, una creencia hecha para cimentar los rangos de las élites, y que además sirve para contener el racismo y el sexismo, útiles al sistema, mientras no vayan muy lejos (Balibar y Wallerstein, 1988: 305).

Por otra parte, la fluidez se manifiesta también en la concepción posmoderna de los valores y de la vida: conduce a lo “light”: a lo ligero, entendido como una nueva filosofía. El relativismo axiológico, el “todo se vale”, permea las conciencias no sólo de los intelectuales posmodernos: se ha convertido en una ideología de moda. Esta concepción nos lleva a privilegiar lo inmediato y la urgencia. La urgencia es una manera de representar el tiempo y una lógica diferente: se ha transformado en la dominante organizativa de nuestras sociedades. La urgencia nos corta del pasado y del futuro para centrarse en lo inmediato, en el presente, en lo instantáneo. Los valores se difuminan ante la inmediatez: lo urgente no es lo importante y, ocupados siempre por lo urgente, olvidamos lo importante. Es así como la inmediatez que caracteriza la globalidad favorece la urgencia y explica los valores de los posmodernos: al desaparecer la reflexión desaparece el proyecto y, con ello, el compromiso: sólo queda un

presente en el que, en consecuencia, todo se vale porque todo da lo mismo. Al no tener un proyecto que encauce, ordene, justifique e impulse nuestros actos perdemos el sentido de los mismos. La historia pierde también, en este mismo proceso, su sentido de voluntad, construcción y ensueño. Entramos así a la sociedad del aquí y ahora, en ese “instante gigantesco”, en el que se pretende que vivamos para terminar con la historia del mundo y con los proyectos, que dan densidad y dirección al tiempo y a nuestras vidas.

La llamada ideología contemporánea de la comunicación, que se caracteriza por lo efímero y por el olvido de la historia y de las razones de los objetos y su sentido social, ¿no podría calificarse como el signo de los tiempos, o como, simplemente, la nueva ideología?

Baste recordar, con el propósito de desmitificar la globalización, la relación “20 a 80” en dos sentidos. Primero: según los pronósticos de algunos especialistas, en el siglo XXI, que comenzó ya, “el 20% de la población activa bastará para mantener en marcha la economía mundial”. El restante 80% no tendrá empleo (Martin y Schumann, 1996: 10), a menos, claro que la sociedad se organice de otra forma. Segundo: de acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), los países industrializados —que representan 15% de la población del planeta— concentra 76% del consumo mundial. Mientras tanto, casi las tres quintas partes de los 4, 400 millones de habitantes de los países en desarrollo no tiene acceso al saneamiento; un tercio carece de agua limpia; 25% no tiene una vivienda adecuada, y 20% no tiene acceso a los servicios modernos de salud (PNUD, 1998: 50-51). En este contexto, podemos afirmar que si hay algo nuevo en el funcionamiento del sistema, a lo que podemos llamar globalización, es la globalización de la exclusión: el carácter económicamente innecesario de la inmensa mayoría de los habitantes del planeta, sin los cuales la economía del mundo podría seguir funcionando.

### **De la ideología de la globalización a la construcción de la identidad**

*Los supuestos cambios estructurales y económicos que están sustituyendo al mundo de las naciones por un mundo internacional, vienen acompañados de cambios psicológicos. Una conciencia posmoderna basada en una fluidez y en un*

*sentimiento de identidades múltiples sustituye a las identidades fijas del mundo moderno (...) Según esta posición, las identidades nacionales que por su fijeza, carácter absoluto y sentido de demarcación rígida, reproducen psicológicamente los confines fijos del Estado-nación, pertenecen firmemente al mundo preposmoderno. Por lo tanto, se indica que las identidades regionales y “tribales” se han impuesto al viejo patriotismo nacional (Billig, 1998: 38).*

En esta cita se sintetiza, a nuestro parecer, el estado del debate en torno al problema de la identidad. En ella se expone la relación que algunos autores encuentran entre la edificación del mundo globalizado y los cambios psicológicos que repercuten en la identidad.

Desde hace varios años se ha señalado que la globalización trajo consigo el resurgimiento de las nacionalidades; de las etnias y de los fundamentalismos. Hay quienes han visto en ambos hechos, fenómenos contradictorios. Intentaré demostrar que, por el contrario, los dos procesos están directamente relacionados: que la globalización implica un proceso de redefinición y reconstrucción de las identidades, que deriva en el surgimiento de nuevas y viejas formas identitarias.

La identidad se construye por semejanzas y diferencias: se fundamenta en un proceso de comparación que supone la existencia de, al menos, dos. Implica tanto el *yo*, como el *nosotros*, de una parte; y el otro y los otros, de la otra. *Idem* significa lo mismo, el mismo. *Ipse* expresa la identidad consigo mismo por oposición a los demás. La identidad es, en consecuencia, tanto individual como grupal; ambas formas se interpenetran y construyen interrelacionadamente. La construcción de la identidad implica, entonces, un proceso de socialización.

En la actualidad, la identidad ha dejado de ser considerada como una característica definitoria de un sujeto o de un grupo de manera aislada e inamovible. Se sostiene que la identidad, o para ser más precisos, las identidades se construyen y modifican constantemente: se piensan como procesos en perpetuo movimiento. También se habla de la identidad en plural; se hace hincapié en el hecho de que, en un mismo individuo y/o grupo nunca existe una identidad única, sino que ambos participan simultáneamente en múltiples identidades. Estas reflexiones han llevado a algunos pensadores a considerar que, aun el

*yo*, ha perdido su unidad; se habla de la existencia, en cada individuo, de diversos *yo*, o bien de un *yo* múltiple (Touraine, 1997: 11).

Y no únicamente el *yo* ya no es uno, sino que además la experiencia del individuo supone simultáneamente varios espacios y tiempos: al parecer todo se fragmenta. ¿De dónde provienen estas reflexiones? De una imagen del mundo que se desintegra ante nuestros ojos: “En lugar de que nuestras pequeñas sociedades se fundan poco a poco en una vasta sociedad mundial, vemos deshacerse ante nuestros ojos los conjuntos a la vez políticos y territoriales, sociales y culturales, que llamábamos sociedades, civilizaciones o simplemente países” (Touraine, 1997: 10). La globalización económica y comunicacional origina —para Touraine— la desintegración social. Otros estudiosos son menos pesimistas. Castells, por ejemplo, considera que el ascenso de la sociedad red pone en tela de juicio los procesos de construcción de la identidad, pero encuentra que las identidades se reconstruyen en torno a los principios comunales: las sociedades se desarticulan para rearticularse de nueva cuenta con base en la resistencia comunal. Para él, la sociedad red se funda en la disyunción sistémica entre lo local y lo global para la mayoría de los individuos y grupos sociales; esto se debe a la separación en diferentes marcos temporales del poder y la experiencia. La lógica del poder en la red global y la lógica de asociación y representación en las sociedades y culturas específicas son discontinuas; por lo que las sociedades civiles se desarticulan. Se inicia así una búsqueda de sentido que lleva a la conformación de identidades defensivas (Castells, 1997: 28-34).

García Canclini analiza de manera diferente lo que Castells señala. Canclini lo resume diciendo que las sociedades actuales se organizan para hacernos consumidores del siglo XXI y ciudadanos del XVIII. La globalización de los bienes y de la información, para él, permite que el consumo de los diferentes países se acerque, pero este acceso simultáneo a los bienes no va acompañado de un ejercicio global y pleno de la ciudadanía: “la concepción neoliberal de la globalización” hace aparecer las novedades modernas como objetos de consumo “para la mayoría” y como espectáculo “para muchos”. Yo invertiría los adjetivos cuantitativos pero estaría de acuerdo con su afirmación

acerca de que, el derecho de ser ciudadanos, que implica la posibilidad de decidir cómo se producen, se distribuyen y se usan esos bienes, queda en manos de las elites (1995: 41-42): el poder no se globaliza en la sociedad red, como bien señala Castells, y de allí la crisis de la representación societal que conduce a la desarticulación social, y a la redefinición y reconstrucción de las identidades. Se genera entonces, como contrapartida, una reacción que lleva a recuperar los marcos territoriales originarios de muchas etnias y naciones. Ésta se asocia con una concepción radical de la identidad que la concibe como “núcleo duro y compacto de resistencia” (García Canclini, 1995: 108) que exige de sus miembros lealtad y que puede dirigirse, en ocasiones, a excesos identitarios. Frente a la globalización, que relativiza los fundamentos de las identidades existentes, algunos grupos se refugian en las viejas tradiciones que fortalecen y multiplican las asociaciones comunitarias: se reavivan los nacionalismos, los regionalismos, los etnicismos, las sectas, los fanatismos y los fundamentalismos para los cuales la identidad no es ni una construcción ni una negociación, sino una definición que se afirma y se defiende. La globalización trae consigo la búsqueda de otro tipo de homogeneidades, de purezas, de unidades. Algunos pensadores se han referido a ello como al resurgimiento de las tribus: nada nos aleja más que esto de la idea de la sociedad global que se afirma desde la economía y la comunicación. El mundo unido “no es otra cosa que la ideología muelle de los empresarios de espectáculos mundiales” (Touraine, 1997: 10).

La globalización de una parte de la cultura a través de los medios masivos de comunicación ha llevado a algunos autores a hablar de un proceso de homogeneización cultural, al que también habrían contribuido la alfabetización, la escolarización y la urbanización de la población.

Unos investigadores opinan que la globalización de la cultura ha disminuido la importancia de los referentes identitarios tradicionales y, con ello, el papel de las culturas nacionales. En contrapartida, la influencia de los modelos dominantes, generalmente americanos, habría invadido gran parte del mundo. O, como afirma Touraine, “como el imaginario vehiculizado por las comunicaciones masivas es

cada vez más de origen americano, una parte de nosotros se americaniza, como mañana podría japonizarse o pasado mañana brasileñizarse” (1997: 11). Pero esto no es tan sencillo; ya que si una parte de nosotros se americaniza es, justamente, porque la globalización tiene un sentido y una dirección: lo que más se mundializa es lo que pertenece al mundo hegemónico. En México, por ejemplo, alrededor de 80% de las películas en video son de origen estadounidense, y la oferta de cine latinoamericano y europeo en televisión y video no alcanza 10% (García Canclini, 199: 152). Como lo señalábamos antes, nosotros no participamos en la toma de decisiones en la sociedad red ni en la conformación de los contenidos que integran lo global: estamos excluidos. Pero la influencia supuestamente homogeneizadora de los medios, la “americanización de una parte de nosotros” debe analizarse con más cuidado. No se puede ignorar que, en términos de comunicación, el transmisor no es sino una parte del sistema, otra lo constituye el receptor; no debe tomarse en cuenta únicamente la emisión, también la recepción cuenta. El mismo Touraine señala la “inmensa distancia” que existe entre la realidad en la que viven algunos habitantes del tercer mundo y lo que ven, y concluye: “cuando más masivamente y sin relevos sociales se transmite un mensaje, menos modifica las conductas” (1997: 11). García Canclini nos indica que la identidad es una coproducción que se realiza en condiciones desiguales entre los diversos actores y poderes que intervienen en ella. Distingue tres circuitos: el de la cultura histórico-territorial; el de los medios masivos, y el de las tecnologías de información. Cada uno de ellos representa una apertura diferencial a la globalización y recompone de manera distinta las identidades. Considera que entre sistemas locales y globales existen relaciones de continuidad, ruptura e hibridación que deben ser estudiados, ya que no todo es coproducción en la identidad, también existen conflictos que podríamos analizar a partir de la hegemonía, de la resistencia y de la negociación. Concibe las identidades como híbridas, dúctiles y multiculturales; como construcciones que se llevan a cabo y transforman en función de las condiciones sociohistóricas. Por ello es, quizás, menos fatalista, para él las industrias culturales y la masificación urbana se las ingenian para preservar culturas locales y,



al mismo tiempo, para fomentar su transnacionalización . Al considerar a los receptores de la comunicación como sujetos activos, que intervienen dinámicamente en el proceso de construcción de sus identidades, la globalidad se desdibuja: el mismo mensaje en diferentes receptores no producirá necesariamente los mismos resultados. La globalización por ello no conduce a la homogeneización de la cultura.

Sin embargo, persiste el mito de que vivimos en una cultura cosmopolita: además de la función informativa de los medios de comunicación masiva, que genera la ilusión de una cotidianidad compartida, existe una tendencia a la homogeneización de las formas que fortalece dicha ilusión: la moda, el arte y, de manera particular, la música; el diseño de nuestras ciudades y de los objetos con que nos relacionamos a diario; los centros comerciales; las vías de comunicación. Las mismas formas invaden los espacios de todas las latitudes del planeta y nos generan la impresión de que somos cada día más universales. Y si a eso agregamos que podemos resolver nuestra vida cotidiana comprando las mismas marcas en casi cualquier parte, esta ilusión pareciera adquirir visos de realidad. Algunos autores se han ocupado de analizar esta “cultura global”, cuyos elementos más importantes serían ciertos productos de consumo masivo; un conjunto de estilos y motivos folclóricos o étnicos sacados de contexto; los “valores y derechos humanos”, y todo lo que de ellos se deriva; un lenguaje estandarizado, cuantitativo y “científico”, y el uso de tecnología informatizada:

*Esta cultura global posmoderna se distinguiría de todas las culturas anteriores no sólo por la difusión mundial de que ha gozado, sino también por el grado de autoconciencia y autoparodia que la caracteriza. Efectivamente, al creer que no hay lugar para el “yo” al margen de los discursos concretos y las convenciones lingüísticas en los que están atrapados todos los seres humanos, que no hay puntos de referencia más ventajosos que otros, que no hay un “centro” al margen de estas convenciones, el nuevo cosmopolitismo es inherentemente ecléctico y dinámico. Cambia de forma continuamente, por lo que sólo se puede describir en términos muy generales (Smith, 1991: 144).*

Volvemos a encontrarnos con el discurso de la globalización que analizamos en páginas anteriores. Podemos ver cómo los supuestos de

la “globalidad” han conformado un imaginario social que se vende como la cultura universal: de las características de la telemática, de la informática, de los medios de comunicación masiva, y del control que las grandes empresas transnacionales y el mundo financiero ejercen sobre la economía mundial, se ha construido una nueva ideología que se nos presenta como una forma de ver el mundo y de vivir la vida de manera “cosmopolita”, global. Globalidad y posmodernismo conforman los valores de esta nueva cultura. El imaginario de esta cultura cosmopolita se basa en los supuestos de la globalidad y de la posmodernidad y, por lo tanto, da como resultado la fragmentación del *yo* que ha sido analizada por las ciencias sociales, y la imagen de un mundo sin centro. De ahí se deriva su carácter ecléctico y amorfo, o mejor dicho, adaptativamente plurimorfo. Esta posibilidad nos ayuda a explicar cómo y por qué los medios de comunicación masiva pueden difundirla en los más variados contextos. Esta cultura se pretende universal y atemporal, aunque ya hemos visto que el imperio económico mantiene la hegemonía mundial, también de la cultura, y el control de la información “acentrada”. La idea de fluidez que supone la modernidad apoya su dinamismo, eclecticismo y plurimorfismo, y le permite nutrirse de elementos descontextualizados que obtiene de las más diversas culturas para apoyar su carácter internacional, eficaz y superficial. Como todo se relativiza en la globalización, incluso los valores, la cultura global no se compromete con ninguno de ellos: las soluciones son técnicas. Más que de la ciencia que, en ocasiones, cuestiona demasiado, rescata el valor de las innovaciones tecnológicas que considera en constante y vertiginoso ascenso: rinde culto al “high-tech” y aspira a construir la “high-tech society”. Smith señala que, esta cultura, apoyándose en la ciencia y en las telecomunicaciones, constituye el acto más atrevido y global de la humanidad (1991: 145).

Ante esta nueva imagen de un mundo homogeneizado, globalizado, compartido y tecnificado, hemos visto que se ha generado una reacción que ha llevado a la reconstrucción de las identidades y que explica el resurgimiento de los nacionalismos, de las etnias, de los fanatismos y fundamentalismos, de las sectas y ... del racismo. Ciertos estudiosos, retomando la experiencia de la antropología, han explicado este

fenómeno con base en el miedo a la gemelitud. Pareciera ser que el miedo a la similitud excesiva, simbolizada por los gemelos, se ha asociado desde la antigüedad con la violencia, con la guerra y con la muerte: Rómulo y Remo son un ejemplo de ello. Los psicólogos explican la necesidad que los humanos tenemos de diferenciarnos, de encontrar pequeñas distinciones cuando nos relacionamos con los demás. Recordemos que este proceso se encuentra en la base misma de la construcción de las identidades: decíamos que éstas se estructuran en torno a la similitud y a la diferencia: al *idem* y al *ipse* a nivel, tanto individual, como social. Es por eso que el discurso homogeneizador sobre la identidad ha sido percibido como amenazante; se ha convertido en una fuente de angustia que ha conducido al resurgimiento de nuevas y/o viejas formas identitarias, que permiten el distanciamiento y, con ello, la reconstrucción y el fortalecimiento de la alteridad amenazada.

### **Patricia Gascón Muro**

Doctora en Historia de las Civilizaciones. Departamento de Relaciones Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana -Xochimilco.

Gascón, Patricia (coord.) (2003), *La revolución genómica*, México: UAM.

Gascón, Patricia y José Luis Cepeda (2003), "Globalización, mercado y educación: una evaluación del futuro" en *Reencuentro*, núm.36, abril, México: UAM.

Gascón, Patricia y José Luis Cepeda (2001), "Estado y educación en la era de la globalización" en *Reencuentro*, núm. 31, septiembre, México: UAM.

*pgascon@correo.xoc.uam.mx*

## Bibliografía

- Balibar, Étienne y Immanuel, Wallerstein (1988), *Race, nation, classe*, Paris: La Découverte.
- Billig, Michael (1998), "El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, núm. 1/98, México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo.
- Castells, Manuel (1997), "La era de la información. Economía, sociedad y cultura", en *El poder de la identidad*, vol. II, México: Siglo XXI.
- Martin, Hans-Peter y Harald, Schumann (1996), *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*, España: Taurus.
- Mattelart, Armand (1996), *La comunicación- mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*, México: Siglo XXI.
- PNUD (1998), *Informe sobre desarrollo humano 1998*, España: Mundi-Prensa.
- Robertson, Roland (1998), "Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, núm. 1/98, México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Smith, Anthony D. (1991), *La identidad nacional*, España: Trama Editorial.
- Touraine, Alain (1997), *¿Podremos vivir juntos?. La discusión pendiente: El Destino del Hombre en la Aldea Global, Argentina: FCE.*

# Consumo Cultural e Identidades Juveniles en Tiempos de Globalización

Emilia Bermúdez

## ***Malls, consumo cultural, jóvenes e identidades juveniles. Aspectos teóricos***

Los conceptos que constituyen nuestro marco teórico surgen de su revisión y discusión, desde diversas perspectivas y propuestas teóricas. Nuestra intención es desarrollar un enfoque transdisciplinario que sintetiza diversos aportes.

*Malls: desanclajes y anclajes de los procesos de globalización*

Tal y como se desprende de la revisión bibliográfica que hemos hecho hasta el momento, el impacto que los *malls* están teniendo sobre las ciudades en América Latina y en Venezuela, ha sido objeto de preocupación esencialmente de las investigaciones urbanas. Sin embargo, dentro de los estudios culturales encontramos algunos trabajos como el de Beatriz Sarlo (1998): “El centro comercial”, y el de Federico Medina Cano (1997): “El centro comercial: una burbuja de cristal”, que nos han servido de referencia teórica inicial para pensar “el *mall*” como un espacio simbólico y de construcción de identidades y diferencias. Asimismo, nos ha parecido enriquecedor el aporte de otros autores, como es el caso de Ritzer (2000) y su conceptualización de los *malls* como “catedrales de consumo”, y de algunos otros teóricos que han examinado el impacto de los procesos de globalización y de las llamadas nuevas tecnologías en las ideas del espacio; entre los cuales podemos citar a Giddens (1999), Harvey (1998), Augé (1998) y Mons (1994).

Tanto para Sarlo (1998) como para Medina Cano (1997) el centro comercial o los *malls*, no son sólo un sitio para ir de compras, sino el

lugar predilecto de la sociabilidad de individuos y grupos. Para ellos, el *mall* ha desplazado a la ciudad como espacio principal de socialización; debido a que en él los sujetos encuentran el orden, la seguridad, la limpieza, la tranquilidad y los servicios que la ciudad ya no brinda. Al mismo tiempo, plantean que esto no es lo único que ofrece el *mall*, sino el espacio que permite el juego de las identidades y las distinciones. Para Medina Cano (1997: 124), los *malls* son lugares de integración y de diferenciación simbólica, en la medida en que, en su interior, el consumo de objetos y símbolos le posibilita a los grupos reafirmar sus prácticas, sus símbolos, sus gustos y lenguajes; confirmar la imagen que tienen de sí mismos y de los otros. Para Sarlo (1998), el *shopping* —como ella lo denomina— es, según nuestra interpretación y siguiendo a Augé (1998), una especie de “no lugar”. Para ella, este es un “no lugar”, caracterizado por la extraterritorialidad, en donde la ciudad no existe; él en sí mismo encierra un modelo de ciudad. Es, según ella, un espacio “sin referencias urbanas”, “repleto de referencias neoculturales” y en donde no existe la historia. Ahí sólo existe el futuro. Al igual que Medina Cano, Sarlo plantea que la cultura extraterritorial del *shopping* es integracionista, porque no excluye a nadie. Por el contrario, y según lo que se desprende de sus propuestas, crea una especie de ilusión igualitaria (Sarlo, 1998: 4). Sin embargo, para Sarlo, los *shopping* parecen obedecer sólo a la lógica de uniformidad del mercado, dejando de lado el carácter de diferenciación simbólica que Medina Cano le atribuye, y que a nosotros nos parece sumamente importante rescatar como punto de partida en nuestra investigación.

Por otra parte, la idea de “extraterritorialidad”, que atribuye Sarlo como característica del *shopping* y que se refiere a la inexistencia de referencias urbanas; es contradictoria. Ello en la medida en que, como la misma autora sugiere, “el *shopping*” simula a la ciudad deseada, sin violencia, sin caos ni conflictos, sin diferencias; cuestión que nos hace suponer que es en esos anhelos locales y experiencias de vida de la gente es que en los *shopping* se producen nuevos anclajes o lugares. Por eso, rescatando los aportes de los autores citados, hemos preferido —para los fines de este estudio— reelaborar una propuesta teórica que, pretendemos, dé cuenta de las transformaciones que los imaginarios

promovidos por los procesos de globalización sufren a partir de su inserción en los procesos locales. Así, en vez de hablar de espacios “desterritorializados”, que remiten a la idea de una dinámica de los procesos de globalización independiente de los procesos locales; proponemos repensarlos con base en la idea de Giddens (1998) de “desanclaje”; pero agregando la idea de un nuevo anclaje, que tiene que ver con lo que ocurre a nivel local en la dinámica de inserción de los procesos de globalización. Con esto queremos decir que, si bien los *malls* obedecen a la dinámica de separación del tiempo y el espacio en los procesos sociales en tiempos de globalización y, por lo tanto, al corte de conexiones con su “anclaje” (Giddens, 1998: 31). Su tendencia es buscar nuevos anclajes, instalándose en contextos localizados y en la dimensión cultural local; tal y como observamos que ocurre con la simulación que se hace en “el mall” de la ciudad y sus espacios, y con la instalación de, por ejemplo, lugares de comidas rápidas tradicionales.<sup>1</sup> Proponemos, además, conceptualizarlos como “territorios simbólicos”, es decir, como espacios de interacciones e intercambios simbólicos y de construcción del sentido de pertenencia y, al mismo tiempo, como objetos de consumo simbólico; ya que hemos observado que los “malls”, al ser apropiados simbólicamente por los grupos e individuos que habitan en él, se convierten en objeto de formas de consumo simbólico y de construcción de representación de las identidades.

### **Consumo y “consumo cultural”**

El “consumo” constituye una categoría que, por sus orígenes, ha estado ligada a las teorías económicas. Por mucho tiempo ha sido considerado como un medio para renovar la fuerza de trabajo con el fin de expandir el capital (García Canclini, 1993: 25) o para satisfacer necesidades. Sin embargo, a partir del desarrollo del capitalismo y el incremento de la

---

<sup>1</sup> En Maracaibo encontramos lugares de venta de pastelitos, empanadas, tequeños y arepas. También en diciembre, el *mall* ambienta su aire festivo con la música navideña tradicional del Zulia: la gaita.

producción y el consumo en las sociedades modernas; este último ha dejado de ser un proceso meramente económico para convertirse en un proceso cultural (Slater, 1997). En este sentido, Boccock (1993: 13) señala que el consumo en el sistema del capitalismo occidental de finales del siglo XX puede verse como un proceso social que implica símbolos y signos culturales, y no como un simple proceso económico utilitario.

Desde la perspectiva de los autores citados, en las sociedades modernas, el consumo es un proceso y una práctica cultural y, por lo tanto, no puede analizarse dejando de lado la dimensión simbólica del mismo.

Para otros autores, como Bourdieu (1998), el consumo puede interpretarse como un conjunto de prácticas culturales que sirven para establecer distinciones sociales y no un simple medio de expresar diferencias. En realidad, es el lugar donde se construyen esas diferencias. Para Bourdieu, el consumo comporta símbolos, signos, ideas y valores, y estas son el producto de los condicionamientos de clase y de las estructuras mentales, a través de los cuales los individuos o grupos aprehenden el mundo social y orientan sus prácticas; es decir, los “habitus” (1996: 134). Éstos tienen un papel central en la configuración del gusto y de los diferentes sistemas clasificatorios que orientan las prácticas de consumo. Las diferentes prácticas de consumo y los objetos de consumo funcionan como signos distintivos y como símbolos de distinción.

Desde la antropología considero significativos, también, a efectos de este trabajo, los aportes de Mary Douglas y Baron Isherwood acerca del uso de los bienes. Para ellos, las mercancías sirven para “establecer y mantener relaciones” (Douglas e Isherwood, 1990: 75). Se trata de los significados sociales de las mercancías, puesto que —según ellos— “las mercancías en su conjunto representan una serie más o menos coherente y deliberada de significados, que podrán ser percibidos sólo por quienes conozcan el código y los escudriñen en busca de información” (Douglas e Isherwood, 1990: 19). El consumo es también, para estos autores, un proceso simbólico. En este sentido, lo definen como un proceso ritual, “cuya función primaria es dar sentido



al rudimentario flujo de los acontecimientos”. Al igual que Bourdieu, piensan que las mercancías sirven a los sujetos para establecer modelos de clasificación y discriminación (Douglas e Isherwood, 1990: 80-81).

En definitiva pudiéramos sostener que el consumo ha sido conceptualizado desde diversas teorías como un proceso cultural. La pregunta que nos hacemos es la misma que se hace García Canclini en su trabajo sobre el consumo cultural en México (1993): ¿Qué es entonces lo específico al consumo cultural?

Según García Canclini (1993: 34), “(...) es posible definir la particularidad del consumo cultural como el conjunto de procesos de apropiación y uso de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio o dónde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica”. Por su parte, desde la perspectiva de los estudios de comunicación, Marcelino Bisbal (1999: 37), siguiendo a Jesús Martín Barbero, pone de manifiesto que el consumo cultural involucra “(...) los usos sociales, la percepción/recepción, el reconocimiento cultural (...)”. Por su parte, Mato (2001b: 9) va mucho más allá al plantear que “toda modalidad de consumo es cultural en la medida en que es simbólicamente significativa y contextualmente relativa” y que “el carácter “cultural” de las prácticas de consumo no depende de qué se consume, sino de cómo”; es decir, según Mato, el atributo de “cultural” que puede darse a las prácticas de consumo no depende de los objetos consumidos, sino del sentido que les atribuyen quienes consumen y quienes se relacionen con ellos.

Tomando en cuenta los aportes citados de García Canclini, Bourdieu, Marcelino Bisbal y Mato, y dado el interés de este estudio por relacionar el consumo cultural a la construcción de identidades y diferencias, propongo definir el consumo cultural como un proceso en el que los actores sociales se apropian y hacen circular los objetos, atendiendo al valor simbólico que le han asignado; a través de este valor simbólico interactúan, resignifican y asignan sentido a sus relaciones, además de construir sus identidades y diferencias. De esta forma, los objetos no son simplemente cosas materiales sino aquellos que utilizamos para hacernos objeto de la percepción de otros y, al

mismo tiempo, nos hacemos percibir por otros. Se trata de objetos culturales que, como por ejemplo en el caso del lenguaje, no obedecen a una concreción material sino fundamentalmente a su naturaleza simbólica. La atribución del valor simbólico se genera en la trama de relaciones intersubjetivas entre los actores, o sea en los sentidos que los diversos actores le confieren a los objetos que consumen, y de sus necesidades de reconocimiento y distinción. Desde la perspectiva que proponemos, el consumo no debe ser visto como una actividad simplemente inducida por las industrias culturales de la publicidad ni como el consumo de objetos de arte, sino como un proceso simbólico a través del cual los sujetos conforman las imágenes de sí mismos y la que desean proyectar. Al mismo tiempo, en el proceso de interacción social construye las representaciones de los otros.

Al desligarnos de las visiones del consumo cultural como consumo de objetos de arte y de servicios culturales nos estamos separando, a la vez, de las definiciones que asocian el consumo cultural con las llamadas necesidades culturales; puesto que lo definimos como un proceso en el que predomina el sentido que los actores atribuyen a las mercancías, y el valor simbólico que los actores asignan a los objetos.

### **Representaciones sociales e identidades colectivas**

Tradicionalmente las identidades colectivas han sido definidas como el sentido de pertenencia y reconocimiento que un individuo tiene respecto a su grupo, a una colectividad, a su cultura (Montero y Baena, 1995). Por otra parte, el concepto de identidades colectivas modernas, según Habermas (1989), ha estado ligado desde finales del siglo XVIII a la aparición del nacionalismo en Europa. Surge la identidad nacional ligada a una herencia cultural, en donde lenguaje, literatura e historia coinciden con las representaciones del Estado y una conciencia y cultura nacional. También encontramos en la literatura, que a las identidades se les atribuye un origen colectivo, independientemente que éstas sean representaciones construidas por ciertos actores (Mato, 1994) o sean el producto de experiencias sociales compartidas en el mundo de vida (Estrada, 1995).

En definitiva, elaboración de tiempo histórico, certezas, construcción de comunidad, espacio físico, comunicación cara a cara, experiencia de vida, afectos y valores, la formación de un nosotros y su alteridad constituirían lo que generalmente se ha denominado como identidad (Bermúdez y Martínez, 1999: 53). Sin embargo, en los actuales tiempos de globalización y con el desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación, los referentes con los que estábamos acostumbrados a definir las identidades han cambiado sustancialmente; puesto que las representaciones de espacio, tiempo, historia, futuro y comunidad han variado significativamente a partir de las diferentes interconexiones que se dan en diferentes puntos del globo y el consecuente debilitamiento de las ideas de territorio, patria, nación, memoria histórica y comunicación cara a cara (Bermúdez y Martínez, 1998). En definitiva, los procesos de globalización han llevado a complejizar enormemente el proceso de construcción de identidades, en especial porque la instrumentalidad mas mediática somete todas las nociones a una reformulación con base en la conexión entre los distintos puntos del globo (Bermúdez y Martínez, 1999: 53). El mundo parece transformarse en una gran red que trastoca la percepción del tiempo, el espacio, la historia y el futuro.

En este contexto nos preguntamos: ¿qué podemos entender por identidades en la era de la globalización? Puntualizaremos retomando a Mato (1994: 16-17) que las identidades y diferencias son “representaciones socialmente construidas” y no legados heredados, y que como procesos de creación colectiva no están exentas de conflicto y disputas, en la medida en que las identidades se construyen a partir de la lucha entre diversos actores por promover sus representaciones.

Definidas como representaciones sociales, las identidades deben ser pensadas como “estructuras significantes” (Ibáñez, 1988); porque —tal y como lo sostiene Mato— las representaciones sociales son “formulaciones sintéticas de sentido, descriptibles y diferenciables, producidas por actores sociales como formas de interpretación y simbolización de aspectos clave de su experiencia social” (2001a: 133). Según Mato, las representaciones vendrían a ser como las “palabras o imágenes ‘clave’ dentro de los discursos de los actores

sociales: son aquellas unidades que dentro de éstos condensan sentido”. Al igual que para Jodelet (1988), quien explica que las representaciones orientan las prácticas de los actores y al mismo tiempo son construidas por éstos, para Mato las representaciones “orientan y otorgan sentido a las prácticas sociales que esos actores desarrollan en relación con ellas, y son modificadas a través de tales prácticas” (Mato, 2001a: 133). Además, según él, “las representaciones se originan y a la vez inciden en las formas de ‘ver el mundo’, o de interpretar la experiencia” (Mato, 2001a: 134). En este doble proceso, las representaciones orientan las prácticas de los actores y, al mismo tiempo, dichas prácticas inciden en la construcción de representaciones (*idem.*). En este sentido, considera especialmente significativas las representaciones de ideas de identidades y diferencias porque, para él, la existencia de cada actor social depende de la formulación de una cierta representación de identidad y a la asociación que hay entre éstas y las representaciones de diferencias (Mato, 2001a: 135).

Como representaciones sociales, las identidades son dinámicas y complejas, y esto, precisamente, es lo que encontramos a partir de los procesos culturales globalizados porque, a partir de estos procesos de globalización, los actores movilizan la interculturalidad, las diferencias y la heterogeneidad (García Canclini: 1999: 67). También los actores globales movilizan bienes materiales y simbólicos; a través de ellos promueven un imaginario global que tiene una incidencia local inmediata, debido a los lazos de interdependencia que crean (Brunner, 1998). Pero, a la vez, los actores locales promueven sus propias representaciones, y entre lo global y lo local construyen y deconstruyen sus identidades (Mato 1995: 28).

Creemos que esta perspectiva propuesta por Mato de examinar las identidades como representaciones sociales es, teórica y metodológicamente pertinente para nuestro trabajo, en la medida en que como el mismo autor lo sugiere: “más que ‘buscar’ o ‘descubrir’ identidades, lo fructífero desde el punto de vista de la investigación, es situarse en el análisis del proceso de construcción de representaciones

de identidades a partir del examen de las prácticas y discursos de quienes las construyen” (Mato 1995: 24).

### **“Consumo cultural” e identidades juveniles**

Cuando hablamos de identidades juveniles no podemos perder de vista que, como cualquier otro tipo de identidades colectivas, nos estamos refiriendo; primero a las representaciones que los jóvenes construyen sobre sí mismos y sobre los otros. Esto es, al principio de diferenciación que encierran las expresiones de contraposición; nosotros/ellos, y a la validez consensual que supone la condensación de una imagen de reconocimiento e integración al grupo; y, segundo, a lo que Valenzuela (1999: 3) denomina las dimensiones relacionales y situacionales, que permiten hablar sobre cómo los jóvenes construyen sus identidades más allá de sus fronteras como grupo, esto es en relación con el contexto social global.

Los principios de identidad y diferenciación se conforman sobre la base de múltiples elementos, pero la centralidad de los condicionantes depende de la dinámica social. En las sociedades modernas actuales las identidades ya no se construyen en relación con los referentes tradicionales de tiempo cronológico y memoria histórica, espacio territorial delimitado y experiencias de vida como comunidad (Bermúdez y Martínez, 1999). Los procesos de globalización que impulsan los actores globales y la revolución social que ha implicado el desarrollo cada vez mayor de las llamadas nuevas tecnologías, han implicado un redimensionamiento en la manera como se configuran las identidades y diferencias. En este contexto, los muchachos construyen sus experiencias de vida mediadas, cada vez más, por el consumo de símbolos globales provenientes de diversos lugares y sometidos a una fugaz permanencia. Estamos—como lo expresa Martín Barbero (2000) al referirse a los jóvenes— ante:

*nuevos modos de percibir y narrar la identidad, y de la conformación 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.*

En este proceso, el valor simbólico de los objetos se convierte en el principal elemento de identificación. No se trata del mero consumo masivo de objetos y símbolos, sino de nuevas formas de construcción simbólica de la sociedad y de conformar sus identidades como jóvenes. Es decir, estamos refiriéndonos a las distintas maneras en que ellos construyen sus representaciones del “ser joven” y de los símbolos, prácticas y espacios de consumo, a través de las cuales los crean.

### **Las identidades juveniles en tiempos de globalización. “Malls” y consumo cultural en Maracaibo**

Como lo expresa Daniel Mato (1999: 57), en los actuales tiempos de globalización se ha acrecentado “la trascendencia política de los procesos de construcción de identidades en América Latina”, y se ha abierto un debate significativo acerca del modo en que los investigadores estábamos acostumbrados a examinar los procesos de construcción de las identidades colectivas. Los procesos de globalización y la complejidad de las interacciones sociales actuales han implicado cambios significativos en los referentes y las maneras como los sujetos construyen sus identidades y diferencias. Por un lado, los espacios, las temporalidades, las formas de interacción y de experiencias colectivas en las que los sujetos construían sus identidades y diferencias, se han transformado (Harvey, 1998; García Canclini, 1993, 1995, 1999; Martín Barbero, 1998, 2000). Por otro lado, como lo expresa García Canclini (1995: 30), “nos vamos alejando de la época en que las identidades se definían por esencias ahistóricas: ahora se configuran más bien en el consumo”. Según García Canclini, (1995: 40), nos encontramos en presencia de una nueva escena sociocultural, en donde las identidades se organizan cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades “transnacionalizadas” o “desterritorializadas” de consumidores; en las cuales el “valor simbólico de los objetos” actúa como código compartido y como referente principal de identidad y de distinción. Esto no significa que los referentes locales desaparecen, sino que podemos observar la existencia de diferentes maneras con las cuales los actores construyen sus identidades y diferencias, a partir de

la apropiación de nuevos espacios y de la promoción de imaginarios globales.

Es en este contexto de crecientes procesos de globalización y de reestructuración de los referentes identitarios, que los *malls*<sup>2</sup> han pasado a ser uno de los lugares y símbolos distintivos de las transformaciones urbanas, ocurridas como parte de los crecientes procesos de globalización. Transformación no sólo arquitectónica y comercial, sino —y lo que constituye nuestro interés central— de los espacios de construcción simbólica de las identidades; en la medida en que fusiona el mercado y los procesos de interacción social y simbólica de los sujetos; llegando a ser “un elemento constitutivo de las relaciones intersubjetivas que se dan en los espacios urbanos” (Medina, 1997). Como lo sostuvimos al tratar los aspectos teóricos, en la primera parte de este trabajo, según Beatriz Sarlo, los *shopping center*<sup>3</sup> (1998) han desplazado, en muchas ciudades, al llamado “centro” de las ciudades. Al ruido y desorden del “centro” se anteponen estas “cápsulas espaciales acondicionadas por la estética del mercado” y en donde “es posible realizar todas las actividades reproductivas de la vida: Se come, se bebe, se descansa, se consumen símbolos y mercancías” (1998: 2). Para Sarlo (1998: 5), la velocidad

<sup>2</sup> Resumiendo los planteamientos de algunos arquitectos, los *malls* se distinguen de los tradicionales centros comerciales en que ofrecen una gran variedad de bienes y servicios, y con espacios para el esparcimiento y de carácter colectivo. En la actualidad son esencialmente cerrados, e incluso, con réplicas de los espacios de la ciudad (Itriago, 1997). Les llamamos *malls* porque ése es el nombre que en nuestra ciudad han recibido los centros comerciales cerrados. Esto es importante tomarlo en cuenta, ya que a diferencia de otras ciudades de nuestro país, en donde se les denomina genéricamente como “centros comerciales”, en Maracaibo se les acompaña de la palabra en inglés “*malls*”. Cuestión que resulta muy significativa, desde el punto de vista cultural, si tomamos en cuenta que el Estado Zulia es uno de los que tienen mayor actividad petrolera en el país y, por lo tanto, es uno de los lugares en donde se ha hecho sentir con mayor profundidad el impacto de las transformaciones culturales que acompañó a esta actividad. No es casual, entonces, que los constructores y arquitectos hayan diseñado una estrategia de venta pensando en lo atractivo que podía ser ocupar una palabra que evoque el modo de vida norteamericano.

<sup>3</sup> Sarlo generaliza y se refiere a los *malls* como “Centros comerciales” o *shopping center*.

con la que el *shopping* se impuso a la cultura urbana no es comparable a la de ningún otro cambio de costumbres ni siquiera en el siglo XX, caracterizado por “la transitoriedad de la mercancía y la inestabilidad de los valores”. Según Medina (1997), los *malls*, han sustituido los lugares públicos y tradicionales de encuentro en las ciudades. El encuentro en las plazas, las calles, las comunidades ha sido desplazado por estas “localidades fortificadas” (Medina, 1997). Los *malls* se constituyen en estos nuevos espacios de cohesión social, en la medida en que en ellos los individuos y los grupos encuentran la unidad pérdida con la ciudad y con la comunidad; pero, al mismo tiempo, es un territorio de expresión de las diferencias sociales y de nuevas formas de distinción, organizado bajo los rituales de la moda y el consumo (Medina, 1997).

Es en esta escenografía, y en un contexto de promoción y profundización de imaginarios distintos y globales, que observamos cómo los habitantes de la ciudad—especialmente los de menor edad—se apropian de estos espacios y los convierten en los lugares predilectos de su sociabilidad, así como del consumo de objetos y símbolos a partir de los cuales construyen sus identidades y diferencias. Para los jóvenes, los *malls* son fundamentalmente: “territorios simbólicos”. Es uno de los espacios predilectos para reafirmar sus prácticas simbólicas, y para escenificar y construir las representaciones que les permiten cerciorarse como grupo y diferenciarse de otros. Así, la necesidad de adquirir un artículo no es el motivo principal de sus visitas al *mall*, sino el consumo de símbolos. De esa forma, los objetos son importantes por el valor simbólico que tienen para ellos como objetos de afirmación y distinción (Bourdieu, 1998); incluyendo al propio *mall* que pasa a ser también objeto de sus representaciones.

Por supuesto que, como se deduce de diferentes estudios (Margulis y Urresti, 1998; Valenzuela, 1998; Feixa, 1998; Matus, 2001), los jóvenes, al igual que otros grupos de población, siempre han definido sus identidades con base en la apropiación y dominio de un territorio, y de la utilización de símbolos y de giros lingüísticos compartidos; pero hasta los años setenta, al menos en América Latina, era frecuente encontrar que muchos de ellos construían sus identidades con



ideologías y utopías políticas (Cotler, 1987; Casanova, 1995; Valenzuela, 1998; Urresti, 2000); mientras que en la actualidad, y quizás —entre otras cosas, producto del desencanto político— parecieran estarse definiendo principalmente por el consumo simbólico de los objetos.

En América Latina, esos nuevos escenarios y maneras de construcción de las identidades juveniles en tiempos de globalización no se han hecho esperar. En medio del caos, la pobreza y el desorden de las grandes urbes, a mediados de la década de los ochenta, aparecen los *malls* (Bujanda, 1999). En Venezuela, este proceso inicia en Caracas con la creación de centros comerciales como el “Centro Comercial Plaza Las Américas” y el “CCCT” (Centro Comercial Ciudad Tamanaco) (Itriago, 1997) hasta llegar a la mayor edificación de este tipo en Venezuela: el Centro “Sambil”. En Maracaibo, este es un fenómeno mucho más reciente pero con un gran impacto cultural en la ciudad. Comienza en los ochenta con el “Centro Comercial Costa Verde” y se profundiza, en los noventa, con la edificación de tres grandes *malls*: “Galerías Mall”, “Lago Mall” y el más reciente “Doral Center Mall”. El primero se ubica en la parte occidental de la ciudad y está rodeado por urbanizaciones de clase media baja y barrios populares, los otros dos se ubican en la zona norte de la ciudad y a su alrededor están algunas de las urbanizaciones más lujosas y de residencia de los sectores altos y de clase media alta de Maracaibo. Actualmente se encuentra en proyecto la creación de un “Sambil” y otro *mall* en el casco central de la urbe. Este último es impulsado por sectores privados con la participación estatal, en sustitución del tradicional mercado “Las Pulgas”. “Buchones Mall” será el lugar de encuentro y conexión con el mundo global de los sectores populares que viven en la parte sur de Maracaibo.

Este proceso creciente de cambios urbanos, al igual que en otras metrópolis de América Latina y de Venezuela, es acompañado a nivel mundial por la expansión de los íconos y símbolos de imaginarios globales, y a nivel local por transformaciones en los referentes tradicionales de construcción de las identidades, y por el “desencanto” con la política, especialmente entre los jóvenes. Algunos estudios tanto

nuestros como de otros investigadores (Bermúdez, 1999; Casanova, 1995) nos han permitido constatar que actualmente los jóvenes no creen en utopías y prefieren abstenerse de participar en política, porque la consideran la causante de todos los males del país. Prefieren dedicarse a resolver su futuro individualmente.

En este contexto de desencanto con la política y del predominio de los símbolos promovidos por los actores en los actuales “tiempos de globalización”,<sup>4</sup> los *malls* se han convertido en el sitio de encuentro preferido entre los jóvenes de Maracaibo. Todos los días y especialmente los fines de semana observamos en Maracaibo la presencia masiva de jóvenes en los *malls*. Cines, gimnasio, pistas de hielo para patinar, restaurantes de comida rápida, heladerías, vitrinas, videojuegos, cibercafés, constituyen los lugares predilectos de la interacción y consumo que los muchachos establecen ahí. Ropa, maneras de peinarse, expresiones corporales, comida, recorridos comunes dentro del *mall*, películas, son, entre otras cosas, la manifestación de una experiencia común de prácticas e intercambio de símbolos globales y locales, que van desde el ya casi símbolo universal que es hoy *Mac Donalds* a las ventas de arepas, pastelitos y tequeños, y el dominio del cantao maracuco “pa que vos veáis”. Estos procesos de transformación crecientes nos hacen suponer que, al igual que en otra ciudades de América Latina y de Venezuela, los *malls* han ido desplazando los espacios tradicionales de construcción de las identidades juveniles, y que el consumo cultural o simbólico de los objetos ha pasado a ser el proceso principal de conformación simbólica de las identidades juveniles en Maracaibo.

Al igual que en otra ciudades de América Latina y de Venezuela, los jóvenes han convertidos a esos espacios en “territorios simbólicos (Giménez, 2000: 23), a través de procesos de apropiación simbólico

---

<sup>4</sup> La expresión “tiempos de globalización” es usada por Mato para poner de relieve las prácticas de los actores sociales y, en particular, la dimensión simbólica de dichas prácticas (Mato, 2001: 129).

expresiva<sup>5</sup> y los transforman en los espacios predilectos de sus interacciones e intercambios simbólicos y, en consecuencia, en los lugares de construcción del sentido de pertenencia y diferencias. En el caso que estudiamos, esta apropiación se da de manera doble; por un lado, los muchachos se apropian de un *mall* determinado, convirtiéndole en el lugar predilecto de sus prácticas simbólicas y, al mismo tiempo, en elementos claves de su diferenciación. Así, por ejemplo, para los entrevistados que asisten consuetudinariamente a “Lago Mall” o al “Doral Center Mall”, aquellos que frecuentan “Galerías Mall” son *guirchos* (“salao”, de mal gusto) y ellos se autodefinen como *cool* (Chévere, bien, a la moda); mientras que los que frecuentemente van a “Galerías Mall” consideran a los otros como *sifrin*os y se autodefinen como *normales*.

*A “Galerías” va puro choro de atrás, puro “guircho” que se encuentra allí (...) a Lago Mall van más que todo así como “sifrinitos” que no están vestidos de rock and roll ni nada de eso”.*<sup>6</sup>

Por otro lado, también en los espacios propios del *mall* delimitan sus territorios, dependiendo de los distintos grupos que allí habitan y de los usos que hacen de los espacios. Así, por ejemplo, en Lago Mall —a partir del análisis y observación de la dimensión de utilidad— encontramos al menos tres grupos. Dos se ubican en los espacios externos del *mall* y que en un acuerdo aparentemente tácito delimitan sus fronteras y establecen convenios de coexistencia entre ellos; éstos son: los “skater”, y los “rockeros” o “yukeros”.<sup>7</sup> Un tercer grupo

---

<sup>5</sup> En este sentido, retomo el planteamiento de Giménez (2000: 29) sobre la relación entre cultura y territorio. Me refiero a la idea de que “el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de pertenencia socio-territorial”.

<sup>6</sup> Entrevista realizada a un joven en Lago Mall, el 24 de marzo de 2002. La expresión “choro de atrás” tiene que ver con la existencia de barrios populares en las zonas adyacentes a Galerías Mall.

<sup>7</sup> Los *skater* son grupos de jóvenes que practican con patinetas; mientras que *yukeros* es el término que otros jóvenes les dan a los que profesan el gusto por la música y la cultura del rock.

desarrolla sus itinerarios y usos principalmente al interior del *mall*. Dichos grupos se identifican y diferencian por distintas maneras y prácticas de apropiación simbólica de sus territorios. Cada uno va al *mall* por diferentes razones. Los *skater* asisten fundamentalmente a patinar. Para ellos el *mall* es el único lugar de la ciudad en donde pueden practicar su deporte. Consideran que la apropiación de esos espacios es su derecho; derecho que, según ellos, les es negado en otras partes de la urbe (como el caso de las plazas de las que son sacados por los cuerpos de seguridad), y porque nadie atiende la necesidad que ellos tienen de un parque de *skater*.

*Se requiere un “skater” en Maracaibo porque nos sacan de los centros comerciales, de las plazas porque las maltratamos, pero, ¿por qué? Porque tenemos escasas partes donde patinar, los centros comerciales es lo único que tenemos aquí para patinar. Se requiere un skater.*<sup>8</sup>

Pero al mismo tiempo, el constante conflicto con el personal de seguridad y administrativo del *mall* y la relación de exclusión permanente convierte a la defensa de su territorio en un objetivo común. Defensa que en muchos casos pasa por la negociación de ciertas reglas con el personal del *mall*, tales como mantenerse sólo en el espacio que les han delimitado, patinar únicamente cuando no exista mucha gente transitando en el área en donde ellos permanecen, no armar escándalos y no molestar a los clientes.

En el caso de los “rockeros”, la defensa de su territorio significa un desafío constante al personal de seguridad que, en muchos casos, no les permite ingresar al interior del *mall* por la forma como se visten; situación que ha llevado, incluso —según el relato de algunos—, a que los cuerpos de seguridad les miren como delincuentes, y en ocasiones les hayan detenido para investigarlos y los hayan maltratado.

*Siempre nos sacan porque somos así (...) Por nuestra forma de vestir (...) él era menor de edad cuando lo golpearon una vez, eso es ignorancia (...) si yo vengo en*

---

<sup>8</sup> Entrevista realizada a un grupo de jóvenes *skater* en el Centro Comercial Lago Mall, el 22 de marzo de 2002.

*franelilla no me dejan entrar, porque soy yo, pero si viene otro así, que sea pavo, entonces sí lo dejan entrar.*<sup>9</sup>

El reto de permanecer en el *mall* no es sólo frente a los cuerpos de seguridad, sino también frente a otros grupos de jóvenes que les estigmatizan de la misma forma, es decir, como “delincuentes” o “raros”. Ellos permanecen allí en su territorio defendiendo su derecho a ser diferentes, a escuchar su música, a disfrutar y recrearse a la orilla del lago. Al igual que los *skater*, la apropiación del espacio se define a partir del afirmarse en un lugar. En este sentido, el estar dentro o fuera del *mall* es muy significativo en ese proceso de cerciorarse de sí mismo.

*(...) es que nosotros nunca la mayoría de las veces nunca estamos adentro, siempre estamos afuera.*<sup>10</sup>

A diferencia de lo planteado por Sarlo (2001: 20) acerca del carácter integracionista de la cultura extraterritorial del *mall*, la apropiación de territorios, por parte de los grupos que en este estudio analizamos, se da en una relación de inclusión y exclusión, expresada en un permanente conflicto a partir de las representaciones que los distintos grupos de jóvenes tienen de sí mismos y de los otros, y con las representaciones acerca de la criminalidad que tienen quienes administran y ejercen funciones de seguridad.

*(...) nos discriminan por las formas de vestir (...) por lo menos yo lo veo negro y entonces ése es un drogadicto, él es un malandro, él es tal, él no sirve para la sociedad [se refiere a las imágenes que, suponen, tiene el personal de seguridad sobre ellos] porque nos ven con una franela negra (...) éso es parte del racismo. En los Estados Unidos vamos a suponer ven un negro y no les gusta, nos ven a nosotros así con franelas negras y cosas anchas igual, nos discriminan.*<sup>11</sup>

El tercer grupo lo constituyen la mayoría de los jóvenes que asisten al *mall*, los cuales frente a la presencia y prácticas simbólicas, y usos diferentes de los otros dos grupos que hemos citado, se autodefinen

<sup>9</sup> Entrevista con un joven, el día 23 de marzo de 2002.

<sup>10</sup> Entrevista a una joven *rockera*, en Lago Mall, el día 5 de abril de 2000.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

como “normales”. Éstos se encuentran perfectamente integrados a las normas tácitamente aceptadas de estadía en el *mall*. Vestidos, peinados, accesorios y maquillaje, junto a los itinerarios comunes, forman parte de un ritual de integración que se inicia con la construcción de la imagen física,<sup>12</sup> a través de la cual desean ser percibido como iguales o diferentes por otros jóvenes, y que se completa con los itinerarios comunes de recorridos al interior del *mall* y las prácticas simbólicas compartidas y aceptadas por todos. Sus vestuarios parecieran ser una prolongación de las exhibiciones de las vitrinas, y sus prácticas y recorridos son como imágenes de una película que se repite una y otra vez en cada visita al *mall*.

A pesar de ser el grupo más numeroso, se mantienen dentro de las reglas principales de estadía en el *mall*: no molestar a los clientes ni a los dueños de las tiendas, y no armar escándalos. Estos grupos permanecen fundamentalmente dentro del *mall* e incluso algunos expresan claramente su temor frente a los grupos que hacen vida en la parte exterior del *mall* por considerarlos “raros”, debido a sus formas de vestir, peinarse y comportarse. La observación de los itinerarios de este grupo en el *mall* nos ayudaron a determinar que las “ferias de comida”, es decir, los lugares de comida rápida, constituyen el espacio principal y predilecto para encontrarse, y establecer relaciones entre ellos. El consumo de una hamburguesa, un helado, una arepa, una pizza, es la excusa para sentarse, bromear y para convertirse en sí mismo en sujeto y objeto de interacción simbólica con los otros.

El “acto de comprar” no resulta significativo en la interacción con los otros ni en sus motivos para ir al *mall*. Para ninguno de los grupos de jóvenes estudiados la necesidad de adquirir o comprar un artículo es el motivo principal de sus visitas. Al igual que para otros jóvenes en América Latina (Cornejo y Bellon, 2001; Ramírez, 1998) los *mall*

---

<sup>12</sup> En las tres sesiones de *focus group* que se llevaron a cabo con este tipo de grupo de jóvenes, manifestaron vestirse y preocuparse por su apariencia física para ir al *mall*, no sólo por la importancia que tiene la imagen de sí que quieren transmitir a los otros sino para no ser confundidos como “sucios” o “raros”.

desplazan a otros lugares de la ciudad y se convierten en los lugares preferidos para su sociabilidad y es que —como lo expresa Balandier (1975: 68)— en las sociedades con un rápido proceso de urbanización se forman nuevos espacios culturales, y “los individuos van encontrándose cada vez menos ligados unos a otros por relaciones que se creían más ‘naturales’ que coactivas, y por eso los viejos cuadros de socialización —familia, escuela, comunidad o entorno próximo— pierden su eficacia”. En el caso de los jóvenes, el despegue de esas relaciones “naturales”, y de los espacios más próximos, implica la búsqueda de nuevas formas y lugares en donde vivir sus experiencias colectivamente (Balandier, 1975: 69); incluyendo sus necesidades afectivas y redes de solidaridad, como ocurre con algunos de los grupos de rockeros entrevistados para este estudio.

*Sabes lo que pasa, yo te voy a explicar lo que pasa, que cada quien uno vive por allá y otro por allá y ninguno esta junto (...) y por tu casa, por lo menos yo no me la paso con nadie porque son como dijo éste [se refiere a otro joven que se encuentra a su lado] son unas fresitas y aquí llego y encuentro ese chamo, esa chama, es bien y me gusta estar con ellos y me siento bien (...) y porque este sitio es un lugar que ya no se puede cambiar porque nos sentimos cómodos aquí (...) sólo vamos a otro sitio, al paseo del lago, pero cuando el mall esta cerrado (...) A veces nosotros nos mantenemos aquí porque a veces así en la casa, los padres de nosotros no les gusta cómo nos vestimos y entonces empiezan a criticar y se la mantienen regañando a uno y eso lo que crea es problema todo o el tiempo en la casa, entonces nos venimos pa' acá y es otro ambiente, aquí entre nosotros ninguno nos criticamos (...) somos espiritualmente muy unidos, somos como hermano (...) si nos quitan esto aquí nosotros nos deprimimos, vamos a suponer de que cierren Lago Mall y ya, no conseguimos otro lugar dónde reunirnos y nosotros nos deprimimos.*<sup>13</sup>

Para todos los jóvenes examinados, el estar juntos constituye el motivo principal de sus visitas al mall. Compartir, disfrutar, y competir a partir del dominio de las patinetas con el grupo y así convertirse en el objeto de las miradas y admiración de otras personas de su edad, hablar y compartir el gusto por la música (los rockeros), además de realizar distintas acciones lúdicas, son las razones principales para ir al mall.

<sup>13</sup> Entrevista a un grupo de jóvenes rockeros en Lago Mall, el día 5 de abril de 2002.

Las actividades fundamentales al interior del *mall* son: pasear, pasar el tiempo, mirar vitrinas, *bucear* (fijarse en el cuerpo de las muchachas o muchachos), asistir al cine, “jugar maquinita” (video juegos), navegar en internet y comer. El acudir solo al *mall* es definido como “simplemente patético”.<sup>14</sup> Por lo tanto, únicamente 7% de los encuestados manifiesta explícitamente ir de compras; es decir, adquirir cosas distintas a las comidas y bebidas de la feria, y a las entradas al cine. El consumo es básicamente visual.<sup>15</sup> Pararse en la vitrina y comentar sobre algo que les gusta es lo normal, comprarlo es una excepción.

Al mismo tiempo, las prácticas culturales al interior del *mall* ya mencionadas ( pasear, “vitrinear”,<sup>16</sup> ver películas, *bucear*, reunirse en la feria para comer alguna comida rápida) e incluso los gestos, el caminar, las miradas y, en general, su comportamiento, se convierten en rituales de integración (Douglas e Isherwood, 1990: 80) y de afirmación de identidades para la mayoría de los jóvenes que habitan al interior del *mall*.<sup>17</sup>

Pero para todos los grupos el consumo es básicamente cultural,<sup>18</sup> y en este aspecto el *look* y la moda pasan a ser los elementos fundamentales en la construcción de sus representaciones. No hacen

<sup>14</sup> La frase es tomada literalmente de una entrevista en grupo, el 15 de marzo de 2002.

<sup>15</sup> El 100% de los encuestados manifestó ir en parejas o acompañados por grupos de amigos. Además, frente a los niveles crecientes de inseguridad en la ciudad, para 97% el *mall* les ofrece seguridad.

<sup>16</sup> El término “vitrinear” es usado por Elizabeth Bellon e Inés Cornejo (2001) en un estudio acerca de las prácticas culturales de apropiación simbólica en el centro comercial Santa Fe en la ciudad de México. Se refiere a la acción de contemplar los objetos expuestos en las diferentes vitrinas del *mall*.

<sup>17</sup> Las observaciones de los itinerarios al interior del *mall* y de sus prácticas comunes así lo confirman repetidamente.

<sup>18</sup> Es éste el sentido que queremos puntualizar, pues tal y como lo plantea Mato (2001: 158): el carácter cultural de las prácticas de consumo no depende de qué se consume sino de cómo se consume (...) y el atributo de cultural no depende del objeto consumido sino del sentido que quienes consumen y quienes se relacionan con ellos le atribuyen a esos objetos y a esas prácticas”.



falta las palabras. Los objetos se vuelven valiosos con el fin de conformar las identidades y diferencias. La ropa y accesorios, el peinado, el estilo y el maquillaje se convierten en los objetos principales de consumo simbólico; y es, precisamente, el significado cultural y el valor de intercambio simbólico (Baudillard, 1997: 3; García Canclini, 1993: 34) que los jóvenes atribuyen a esos objetos, lo que constituye la base de los procesos de afirmación y distinción (Bourdieu, 1998).

En su conjunto, la imagen corporal constituye el terreno estratégico para construir sus identidades; bien sea por la vía de la integración a través de la moda dominante —como ocurre con la mayoría de los jóvenes— o por la vía de la diferencia, como sucede con los “rockeros”, quienes tratan de crear sus imágenes a partir de dejar diferencias claramente delimitadas con las maneras de vestirse de los otros grupos y, de esta forma, expresar su resistencia a integrarse al orden impuesto por la lógica simbólica socialmente dominante al interior del *mall*.

*(...) Ellos son unos sifrinos, vacíos, fresitas, son unos ridículos porque todo es “yo no me voy a vestir así porque a la gente no le gusta que yo me ponga esto”, mientras que nosotros no somos así (...) “Viven en un mundo de fantasía”. “Viven de la gente”, “están atados”, mientras que nosotros nos ponemos lo que a nosotros nos guste no lo que le guste a la gente (...) no nos copiamos, somos únicos (...) todos aquí somos originales, en cambio viene cualquier sifrino o “las fresitas”<sup>19</sup> (...) Vértale<sup>20</sup> esos chamos son originales y se copian de nosotros.<sup>21</sup>*

Pero, independientemente de que sus prácticas y consumo simbólico tiendan a diferenciarlos o a igualarlos, en uno y otros grupos

<sup>19</sup> Con el término “fresita” se refieren tanto a los jóvenes que están dentro del *mall* como a los grupos de rock, distintos al *heavy* y más comercial. En este segundo caso en que usan la palabra “fresita” lo hacen para referirse a otros muchachos *rockeros*.

<sup>20</sup> “Vértale” es un término usado en el habla coloquial en Maracaibo y que puede tener doble significado dependiendo del contexto en el que se utiliza. En el contexto de una situación problema o desfavorable puede significar algo como “que malo” y en el contexto como el que es usado en esta entrevista significa “que chévere”, “que bueno”.

<sup>21</sup> Entrevista en donde participaron dos jóvenes rockeros, en Lago Mall el día 5 de abril de 2002.

la construcción de sus identidades no tiene, en su mayoría, que ver con ideologías políticas o de clases. Según lo que observamos, las distinciones se plantean a partir de la participación en un consumo globalizado de objetos simbólicos y de la organización de identidades en comunidades transnacionalizadas de consumidores (García Canclini, 1995) que participan en un mercado simbólico, cuya variedad permite crear la ilusión de escoger entre las diversas ofertas, incluyendo la imagen globalizada del “rebelde” y sus mensajes. Britney Spears, Jennifer López, Alejandro Arjona, los chicos de N’SYNC, Eminem, Marilyn Manson, Sting, U2, *System of a Down*, Nirvana, son un ejemplo de esto. En este sentido es que pienso que se reafirma la idea de que la construcción de las representaciones de las identidades y diferencias, no está relacionada con el hecho mismo de adquirir o comprar un objeto, sino más bien con la manera en que cada uno de los grupos elige y se expone a la clasificación en un “sistema de signos distintivos” (Bourdieu, 1998: 170), en el que la moda funciona como objeto y símbolo que crea las ideas de igualdad y, al mismo tiempo, las diferencias. Dicha función de la moda como objeto y símbolo de conformación de representaciones de igualdad y diferencias ha sido trabajada por Lipovetsky (2000: 42-52). Según él, la moda ha permitido en las sociedades modernas simbolizar un estado de igualdad, y reforzar el sentido de pertenencia a una comunidad política y cultural; pero también ha funcionado como símbolo de diferenciación y distinción. En el caso de los jóvenes, la moda como objeto y símbolo de representaciones permite formar parte de un juego variado de construcción de imágenes, en el que algunos participan construyendo una idea del ser iguales y a otros les permite crear imágenes de diferenciación y resistencia a las imágenes estéticas de los jóvenes mayoritariamente dominantes en el *mall*. Imágenes estéticas que pasan a ser dominantes en el juego de las aceptaciones y exclusiones grupales y, además, forman parte importante de las prácticas simbólicas de seducción que algunos refieren con el término: “bucear”.

*A mí me gustan las chicas arregladas. Esas despeinadas y que andan así todas descuidadas son unas sucias, “rabuas”, es decir, que andan mal maquilladas, despeinadas, sin arreglarse, que no les importa lo que diga la gente.”<sup>22</sup>*

Las chicas con el pelo arreglado, franelas de tiros, zapatos con plataforma, faldas cortas o largas, pantalones a la cadera, pulseras, zarcillos, carteras, celulares. El torso descubierto y el escote alrededor de los senos, junto con el caminar, las miradas disimuladas, la risa y el secreteo, configuran el cuadro de las imágenes y las prácticas de seducción. Los chicos aunque un poco más variado en el estilo, en general, visten con franelas, jeans, zapatos deportivos y gorras (en su mayoría de marca) o camisas, pantalones de vestir y el pelo corto engominado. De la misma forma que las chicas entran en un juego de seducción de los espejos de mirar y ser mirado.

La definición de identidades a partir de la construcción de imágenes corporales mediadas por el consumo globalizado de símbolos y mercancías, hace que hoy las identidades juveniles sean cada vez más cambiantes. La moda es efímera<sup>23</sup> (Margulis y Urresti, 1995; Lipovetsky, 2000) en el sentido de que está dominada por la novedad y el cambio y, por lo tanto, proporciona referentes de identidad muy frágiles. Estamos como lo plantea Martín Barbero (2000: 6) al referirse a los jóvenes, ante “nuevos modos de percibir y narrar la identidad, y de la conformación 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”.

---

<sup>22</sup> Entrevista realizada a un joven en Lago Mall, el 25 de marzo de 2002.

<sup>23</sup> Cuando decimos que la moda es efímera nos estamos refiriendo a que cambia constantemente y no a su permanencia en el tiempo, pues estamos conscientes de que éste ha sido un elemento permanente en las diversas sociedades. Aunque, según Lipovetsky (2000), la moda en sentido estricto hace su aparición a mediados del siglo XIV, con el surgimiento de un vestido radicalmente nuevo diferenciado en el sexo. Es ahí en donde empieza a instalarse un orden de valores que exalta el presente nuevo y donde el cambio se ha convertido en una regla permanente; en oposición a las épocas anteriores y a las sociedades basadas en un modelo de legitimidad inmemorial y en la sumisión al pasado colectivo.

Por supuesto que no hay que olvidar que el estar ante identidades definidas por un elemento tan cambiante como es el *look* o la moda es también el producto del debilitamiento de otros discursos e ideologías, principalmente de carácter político,<sup>24</sup> como referentes en la construcción de representaciones de identidades y el papel que los medios de comunicación tienen en la promoción de una gran variedad de imágenes juveniles e ídolos, las cuales se tornan cada vez más universales; pero que al mismo tiempo permiten crear la ilusión de libertad para escoger dentro de gustos diferenciados, incluyendo el reciclaje de símbolos ideológicos en la órbita de la moda, tal y como ocurre con los rockeros. Vestidos de negro, con ropa ancha, exhibiendo accesorios y peinados singulares, sus atuendos entrecruzan distintas temporalidades, evocando especialmente el *look underground* de las décadas de los 60 y 70. En el grupo de rockeros, asociada con su vestimenta, está la música rock en sus múltiples modalidades, la cual juega un papel esencial como elemento en la construcción de sus identidades y diferencias frente a los otros jóvenes, a quienes llaman “sifrinos” o “fresitas”, como ellos. El gusto por el *heavy metal*, el *pop rock* o el *rock latino* —por citar sólo algunos estilos— marca, según ellos, su diversidad.

*Esos son fresitas, mi estilo es música, yo hago música, el estilo de ellos [se refiere a otro grupo de muchachos que están separados como a cien metros del lugar de la entrevista en Lago Mall] es como que muy normal, cualquier tipo puede agarrar una guitarra y hacer lo mismo que ellos, entiendes, o sea a mí me gustaría un toque donde hagan música.*<sup>25</sup>

A pesar de que estos jóvenes manifiestan explícitamente profesar una ideología que les hace diferentes, eso que ellos mismos llaman “ideología” —a diferencia de los jóvenes de los años 60 y 70— no tiene que ver con un cuestionamiento al orden social y político; sino con

---

<sup>24</sup> Según Ramón Casanova (1995), la juventud venezolana en las décadas de los 60 y los 70 definían sus identidades a partir de distintas ideologías políticas.

<sup>25</sup> Entrevista a un joven de un grupo de *rock heavy metal* en Lago Mall, el día 5 de abril de 2002.

posiciones más individualistas acerca del derecho y la libertad de escoger su ropa y su música. No les interesa la política:

*La política es para viejos, aburre, si quieren estar con nosotros aquí no hablen de política, no nos interesa para nada, es lo más desagradable que hay aquí (...).*<sup>26</sup>

Esta posición de los denominados “rockeros”, contrasta de manera curiosa con el tercer grupo que asiste al *mall*, aquellos que se autodenominan “normales”, y se mantienen al interior del *mall*. Estos últimos mostraron una gran disposición para hablar acerca de los acontecimientos políticos del país, aunque haciendo juicios negativos respecto a la conducción que los líderes políticos hacen del mismo. Sorprende el grado de información que manejan de dichos acontecimientos, quizá muy relacionado con el nivel de centralidad que los temas y sucesos de este tipo tienen en la actual coyuntura política que vive nuestro país. Pero lo cierto es que en este proceso nos dimos cuenta que, al menos en el caso de este grupo de muchachos, la familia juega un papel importante en el proceso de socialización política.<sup>27</sup> Aunque es posible también pensar que este papel de revalorización de la familia como elemento de dicha socialización está conectado a la centralidad que los medios de comunicación están dando hoy a la agenda política del país, y que esto puede estar repercutiendo en un nivel de atención mayor de estos jóvenes a las ideas políticas de sus padres.

Pero es necesario no confundir dicho interés por la política con los relatos, utopías e ideologías de cuestionamiento del orden social; por el contrario, creo que esa adaptación al orden del *mall*, que al principio de este trabajo referimos como característica de este grupo, también se expresa en posiciones de aceptación del orden social existente. Así, por ejemplo, ellos no cuestionan los valores acerca de la familia, el matrimonio, la religión ni los valores de sus padres; las

---

<sup>26</sup> Entrevista hecha a un grupo de rockeros, el 6 de abril de 2002.

<sup>27</sup> A estos jóvenes que formaron parte de un *focus group* se les preguntó como ellos llegaron a esas opiniones políticas y respondieron que eran las opiniones de sus padres.

confrontaciones con éstos son esencialmente en las negociaciones de los permisos para salir y la hora de regreso a la casa.

Lo que en definitiva parece ser cierto, es que en las sociedades modernas actuales los procesos de construcción de representación de identidades tiende cada vez más a desligarse de las maneras tradicionales de construir sus referentes (tiempo cronológico y memoria histórica, espacio territorial delimitado y experiencias de vida como comunidad) (Bermúdez y Martínez, 1999). Los procesos de globalización que impulsan los actores globales y la revolución social que ha implicado el desarrollo cada vez mayor de las llamadas nuevas tecnologías, llevan a un redimensionamiento en la manera en que se construyen las representaciones de las identidades y diferencias. En este contexto, los jóvenes conforman sus experiencias de vida, mediadas cada vez más, por el consumo de símbolos globales provenientes de diversos lugares y sometidos a una fugaz permanencia. En este proceso, el valor simbólico de los objetos se convierte en el principal elemento de identificación y diferenciación; no como ya se ha dicho, por el mero consumo masivo de objetos y símbolos, sino por el sentido que los diferentes grupos de jóvenes les confieren. Es decir, estamos refiriéndonos a las distintas maneras como los muchachos construyen sus representaciones del “ser joven”, y de los símbolos, prácticas y espacios de consumo, a través de las cuales lo hacen. Las diferentes maneras de apropiarse y construir culturalmente un territorio, la sociabilidad y la forma de vestir, de peinarse, llevar los accesorios, e incluso el lenguaje gestual a través del cual los jóvenes se comunican, nos hablan de los diversos modos de ser joven.

Nadie más acorde que ellos en estos tiempos de globalización. Los jóvenes viven hoy lo que Lechner (1990) ha llamado el tiempo del “presente continuo”, potenciado por la novedad, cambios y entrecruzamientos constantes de temporalidades; debido a la obsolescencia acelerada de los símbolos de la juventud que se crean y

promueven a través de los medios de comunicación. Ser joven es “vivir la vida”, “vivir la vida bien”, “no tener preocupaciones”.<sup>28</sup> Desde una posición de desencanto con la modernidad podríamos pensar que esta manera de definirse como jóvenes nos habla de posiciones individualistas, de una razón frívola y caeríamos en el extremo de demonizar los procesos de globalización cultural presentes en las transformaciones de nuestras sociedades. Pero propongo pensar que en realidad de lo que se trata es de comprender una temporalidad social y un ritmo social distinto, que se relaciona con distintas formas de entender y construir las representaciones de identidades. El tiempo presente pasa a ser, para los jóvenes, un símbolo que fundamenta las identidades, y exigen el derecho a vivirlo. Así, “la historia está en directo”.

Entiendo que el escape de los jóvenes de las grandes utopías y de la preocupación por el futuro, el modo en que socializan y la construcción de sus identidades sobre referentes más flexibles y cambiantes, en vez del desencanto que ello produce dentro de la razón de los adultos militantes de las grandes doctrinas existentes aproximadamente hasta la década de los setenta, debía llevar a reflexionar para hacerles propuestas dentro de su tiempo social y dentro del respeto a la reinención de su mundo. Los jóvenes, como hemos visto a través de la descripción en este trabajo, no son una masa amorfa, por el contrario, existen maneras distintas de “ser joven” en eso que ellos llaman “vivir la vida”. Tal y como, a manera de ejemplo, encontramos en los muchachos en el *mall*. El “vivir la vida” está asociada con experiencias diversas y con las diferentes significaciones que ellos atribuyen a los objetos a través de las cuales desean ser percibidos como iguales o diferentes.

Por último, es importante puntualizar que la tendencia a construir la representación de sus identidades a partir de objetos, símbolos e iconos

<sup>28</sup> Las frases son tomadas literalmente de la entrevista a dos grupos distintos de jóvenes. Uno rockero y otro de los que generalmente permanecen al interior del Centro Comercial Lago Mall.

provenientes de los procesos culturales globales, no implica necesariamente la desaparición de los referentes locales. Por el contrario, en el caso que estamos analizando, el consumo de significativos símbolos globales como el caso de Mac Donalds coexiste en el mismo *mall* con los lugares de comida rápida tradicionales y el gusto de los jóvenes por las mismas, como por ejemplo: “Arepas Santa Rita” y “Pastelitos Monserrat”.<sup>29</sup> Asimismo, al analizar sus actividades y experiencias fuera del *mall*, encontramos expresado su apego a símbolos de la identidad regional: la gaita y su adoración por la Chinita (Patrona de los Zulianos), y la presencia del “cantao maracucho” y sus expresiones típicas para comunicarse: “pa’ que vos veáis”. En definitiva, lo que quiero reiterar es la relevancia que tiene, para el estudio de las representaciones de las identidades juveniles, el comprender que si bien la tendencia parece estar marcada fundamentalmente por los símbolos dominantes en los procesos de globalización cultural, esto no debe llevar a suponer de manera simplista que los jóvenes pierden todos sus referentes locales para entregarse al “mágico” o “diabólico” mundo de la “globalización”, y al consumo de mercancías. Lo que ocurre es que estamos en presencia de una dinámica compleja que supone constantes procesos de hibridación (García Canclini, 2001: VIII) y rupturas con los enfoques tradicionalistas y patrimonialistas aún presentes en algunos estudios y en el diseño de políticas culturales.

### **Emilia Bermúdez**

Soc. Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos Maracaibo, Venezuela.

*cortesc@cantv.net*

---

<sup>29</sup> Un 34% de los jóvenes manifestó su gusto por el consumo de comidas rápidas típicas en el *mall*.



## Bibliografía

- Auge, Marc (1996), *Los no lugares*, Barcelona: Gedisa.
- Baena y Montero (1995), "La identidad. Factor de construcción de imagen y credibilidad en la política", Ponencia presentada en el XX Congreso Latino Americano de Sociología, octubre, México, DF.
- Balandier, Georges (1975), *Antropo-lógicas*, Barcelona: Ediciones Península.
- Baudillard, Jean (1997), *Crítica de la economía política del signo*, Madrid: Siglo XXI.
- Bellon, Elizabeth e Inés, Cornejo (2001), "Prácticas culturales de apropiación simbólica en el Centro Comercial Santa Fé", en *Convergencia*, Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, enero-abril, México: UAEM, pp. 67-86.
- Bermúdez, E. y G., Martínez (1999), "Identidades colectivas en el Ciberespacio", en *Revista Comunicación*, núm. 105, Caracas, Venezuela: Centro Gumilla, pp. 52-55.
- Bisbal, Marcelino (1999), "La idea del consumo cultural: Teoría, perspectivas y propuestas", en *Revista Comunicación*, núm. 108, Caracas, Venezuela: Centro Gumilla, pp. 32-39.
- Bocock, Robert (1993), *El Consumo*, Madrid: Talasa.
- Bourdieu, Pierre (1996), *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La Distinción*, Madrid: Taurus.
- Bujanda, Héctor (1999), "Los nuevos templos (Shooping Center)", en *El Nacional. Edición Aniversaria*, 3 de agosto de 1999, Caracas.
- Brünner, José Joaquín (1998), *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Casanova, Ramón (1995), *La modernidad cuarteada*, CENDES: Mimeo.
- Douglas Mary y Barón, Isherwood (1990), *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, México: Grijalbo.
- Epstein, Jonathan (1999), "Introduction: Generación X, youth culture, and identity", en Jonathan Epstein (comp.), *Youth culture. Identity in a postmodern world*, Gran Bretaña: Publishers Blackwell, pp. 1-23.
- Estrada, Marco (1995), *Participación política y actores colectivos*, México: Plaza y Valdez.
- Feixa, Carles (1998), "La ciudad invisible. Territorios de las culturas juveniles", en Humberto Cubides et al. (edit.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá: Fundación Universidad Central, Departamento de Investigaciones, DICUC, Siglo del Hombre Editores, pp. 83-109.
- García Canclini, Néstor (1990), *Culturas Híbridas*, México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1993), *La globalización imaginada*, México: Paidós
- García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos*, México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1999), "Globalizarnos o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?", en *Revista Nueva Sociedad*, núm. 163, septiembre-octubre, Caracas, pp. 56-70.
- García Canclini, Néstor (1999), "El consumo cultural y su estudio en México: Una propuesta teórica", en García Canclini, Néstor (comp.), *El consumo cultural en México*, México: Ediciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 15-42.

- Giddens, Anthony (1997), *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid: Alianza Universidad.
- Giménez, Gilberto (2000), "Territorios, cultura e identidades. La región sociocultural", en Rosales Ortega, Rocío (coord.), *Globalización y regiones en México*, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad. México, pp. 19-52.
- Habermas, Jürgen (1989), *Identidad Nacional y Posnacional*, Madrid: Tecnos.
- Harvey, David (1998), *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Ibáñez, Tomás (1988), *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona: Sendai ediciones.
- Itriago, Carlos (1997), "Revirtiendo Tendencias. Utilización de la tipología de los Centros Comerciales como agente de integración urbana", septiembre, Caracas: Universidad Metropolitana, Dirección de Estudios de Posgrado, Maestría en Diseño Urbano, mimeo.
- Jodelet, Denise (1988), "La representación social: fenómenos, conceptos y teoría", en Moscovici, S., *Psicología social*, Barcelona: Paidós, pp. 469-494.
- Lechner, Nibert (1990), *Los patios interiores de la democracia*, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Lipovestky, Gilles (2000), *El imperio de lo efímero*, Barcelona: Anagrama.
- Margulis, M. y M., Urresti (1998), "La construcción social de la condición de juventud", en Cubides, Humberto et al. (edit.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá: Fundación Universidad Central, Departamento de Investigaciones, DICUC, Siglo del Hombre Editores, pp. 3-21.
- Martín Barbero, Jesús (1998), "Jóvenes des-orden cultural y palimpsestos de identidad", en Cubides, Humberto et al. (edit.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá: Fundación Universidad Central, Departamento de Investigaciones, DICUC, Siglo del Hombre Editores, pp. 22-37.
- Martín Barbero, Jesús (2000), "Jóvenes: comunicación e identidad", trabajo presentado en el marco de la Conferencia Iberoamericana de Ministros de Cultura, celebrada en la ciudad de Panamá los días 5 y 6 de septiembre de 2000. En <http://www.Oei.es/barbero>.
- Mato, Daniel (1994), "Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe. Estudio introductorio", en Mato, Daniel (comp.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas: Nueva Sociedad, pp. 13-27.
- Mato, Daniel (1995), *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo Central de Desarrollo Científico y Humanístico.
- Mato, Daniel (2001a), "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización", en Mato, Daniel (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, pp.127-153.
- Mato, Daniel (2001b), "Desfetichizar la 'globalización': Basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores", en Mato, Daniel (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, pp. 147-178.

- Mead, Margaret (1977), *Cultura y compromiso*, Barcelona: Granica editor.
- Medina Cano, Federico (1997), "El centro comercial: Una burbuja de cristal", en *Diálogos de la comunicación*, núm. 50, octubre; y en <http://www.felafaes.org/rev.dialogos/dialogos/50.htm>
- Mons, Alain (1994), *La metáfora social*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ramírez, Patricia (1998), "Coyoacán y los escenarios de la modernidad", en García Canclini, Néstor (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México: Grijalbo, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ritzer, George (2000), *El encanto de un mundo desencantado*, Barcelona: Ariel.
- Sarlo, Beatriz (1998), *El centro comercial*, en: <http://www.literatura.org/sarlo/bscentro.htm>
- Slater, Don (1998), *Consumer culture & modernity*, Cambridge, USA: Office Polity Press.
- Valenzuela, José M. (1999), "Formación de identidades culturales juveniles. El caso de la frontera México EEUU". Conferencia dictada en el Centro de Documentación del Instituto Provincial de la Administración Pública (IPAP) el 29 de mayo de 1999. En: [http://www.dpd.dginf.sg.gba.gov.ar/ipap/valenzuela\\_arce.htm](http://www.dpd.dginf.sg.gba.gov.ar/ipap/valenzuela_arce.htm).

# Las Mujeres *Mascogas/Seminolas* y la Construcción de las Identidades

Patricia Moreno González

## Introducción

Los negros mascogos o seminoles son el producto de la mezcla de africanos con nativos americanos, principalmente con indios seminoles de Florida. Si bien la mayor parte de la población africana vivió sujeta a la esclavitud durante la época colonial en los territorios que los imperios europeos sojuzgaron a lo largo de nuestro continente, hubo también historias de insurrección negra que culminaron con la fundación temporal o permanente de asentamientos marginales en lugares remotos o inaccesibles, generalmente montañosos o selváticos. El caso de los negros seminoles o mascogos se inscribe en esta vertiente, ya que se trata de un grupo caracterizado por una vocación libertaria muy temprana.

Los mascogos o seminoles han sido conocidos por diversos nombres en el transcurso de su historia. Los primeros cronistas que se ocuparon de ellos los denominaron *Black Seminols*, definición que data de su época en Florida. Se cree que la denominación “mascogo”, que adoptaron al llegar a México en 1850, proviene del término *Muskogee*, que era una de las dos lenguas que hablaban los seminoles.

Más tarde en Texas, en 1870, cuando fueron invitados a participar como tropas guardafronteras en el ejército norteamericano, fueron clasificados por los militares como “Seminole Negro Indian Scouts”, ya que por disposiciones administrativas no podían recibir salario en calidad de negros sino de indios. Hoy en día, en Texas, se autodenominan descendientes de los indios negros seminoles. También existen descendientes en Bahamas. En Oklahoma, desde hace

aproximadamente 150 años, se llaman *freedmen*, aunque existe un conflicto con los indios seminoles que viven en la región, quienes señalan que los *freedmen* no tienen ya sangre india seminola y que, por consiguiente, no tienen ninguna relación con aquellos.

Dentro del panorama de la presencia negra en México, los mascogos/seminoles se consideran una migración reciente y son catalogados como afroamericanos por su origen como afroestizos, denominación aplicada a los habitantes de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, así como de algunas regiones de Veracruz, cuya población tiene una larga crónica de mestizaje con grupos nacionales.

Comandados por su líder histórico Juan Caballo o John Horse “El Moreno”, los mascogos llegaron a Coahuila en el verano de 1850 acompañados de contingentes de kikapúes y seminoles, quienes pidieron conjuntamente asilo al gobierno mexicano, pues los colonos angloamericanos los habían desplazado de sus tierras y no les permitían vivir en paz. A cambio de servir como tropas guardafronteras contra las incursiones de comanches y apaches, el gobierno mexicano les otorgó la ciudadanía. En México, los mascogos encontraron la tierra y la paz que buscaron por largo tiempo desde su expulsión de Florida.

Dicho grupo ha conservado su dignidad y orgullo característicos. Su capacidad de preservar a lo largo del tiempo la independencia y las tradiciones pone en evidencia su grandeza como cultura de resistencia.

Su herencia cultural refleja la trayectoria histórica propia, y es una mezcla de elementos de origen africano, nativo americano, angloamericano y mexicano, presentes en sus cantos y comidas tradicionales. Su personalidad es una síntesis de la jovialidad nortea con la vitalidad expresiva de raíz africana. Además de ser exponentes de la cultura fronteriza del noreste, son una de las pocas culturas vivientes en cuya configuración coexisten influencias africana, americana y europea.

## **La construcción de las identidades a partir del papel de las mujeres en la reproducción social y cultural de los mascogos/seminoles**

En la construcción de las identidades, ¿cómo hay culturas que se imponen sobre otras ideologías, las cuales permiten ver sólo una cara de la moneda? En esta construcción-deconstrucción: ¿qué papel juegan las mujeres?, ¿cómo favorecen la producción de esa cultura seminola que tiene y no que ver con la pasada, con la de los esclavos que huían?, ¿qué tiene que ver con los jóvenes de hoy en las maquiladoras, en el ejército americano, defendiendo banderas e identidades que no son ni han sido las suyas, pero que han marcado un punto importante en la reproducción cultural del grupo? Planteamos, entonces, que son, han sido y seguirán siendo las mujeres las promotoras en la reproducción de este pequeño grupo afroamericano-mexicano

¿Cómo esta reinversión de la identidad se cristaliza en símbolos y roles como los que tienen doña Gertrudis o Miss Charles?

Estas relaciones sociales, en donde interactúan los distintos actores sociales, se encuentran en el campo de las relaciones de poder.<sup>1</sup> Vila señala que esta dimensión es importante en tanto que se establecen relaciones sociales para la producción cultural, con el fin de construir las identidades sociales.

Para el estudio de las identidades, a partir de un trabajo etnográfico, se debe considerar el problema del yo, el nosotros y la otredad, el otro. Este aspecto se complejiza con los seminolas/mascogos, pues los pobladores de Brackett dicen que son “seminoles” pero existen algunos que son oriundos de este poblado; hay otros que nacieron y vivieron en El Nacimiento, y antes eran “mascogos”. Quienes habitan en El Nacimiento acuden a algunas celebraciones (funerales,

---

<sup>1</sup> Vila, P. (2000).

*Juneteenth*, Día del Seminol) pero usan su nombre en inglés,<sup>2</sup> aunque siguen siendo mascogos del “otro” lado de la frontera política. Residen en un espacio donde la población negra no fue predominante; el ser negro también representa una diferencia. Debido a las condiciones de la región, hay pocas fuentes de empleo; la mayoría de los habitantes son jóvenes y mujeres. El ser mujer-negra implica otro elemento que subordina aún más a este grupo en relación con la sociedad de la zona, que tiene características étnicas diferentes. Vila plantea que dependerá en mucho la investigación que se realice, desde donde el investigador está investigando; es decir, desde donde vemos la realidad, a los otros y a nosotros mismos, a los propios sujetos sociales con los cuales estamos trabajando.

Estas relaciones de poder no sólo se dan entre los mexicanos y las negras mascogas de El Nacimiento, entre los México-americanos y las negras seminolas de Brackett, sino entre los hombres y mujeres del mismo grupo.

Los hombres han sido los que históricamente han salido de sus comunidades a luchar en defensa del ejército americano, han combatido para defender los intereses del gobierno mexicano; más adelante fueron en búsqueda de nuevas tierras en donde pudieran asentar a sus familias; actualmente, salen para hallar nuevas fuentes de empleo.

Por su parte, las mujeres han permanecido en los diferentes espacios reproduciendo socialmente al grupo.

En el caso de Bracketteville, Miss Charles fundó la primera escuela para negros seminolas. La que había en el condado no podía recibir a niños de otras razas, únicamente los blancos tenían la oportunidad de asistir.

---

<sup>2</sup> Me presentaron en El Nacimiento a la mujer más anciana y de más prestigio de la comunidad: Doña Gechu, como la que conoce toda la comunidad tanto en Texas como en Coahuila. Ella utiliza su nombre en español Gertrudiz Vázquez o Gechu Pine, su nombre en inglés, cuando visitaba los Estados Unidos.



Primera escuela para niños seminolas en Brackettville.

La escuela ha representado un símbolo de la identidad seminola, al igual que Miss Charles (en 2001 tenía 92 años). La maestra Miss Charles ha mantenido la unidad del grupo al enseñar, en el centro escolar, la historia no sólo del origen de Estados Unidos, sino de manera enfática, de los grupos nativos, principalmente de los indios seminolas, oriundos de Florida (grupo del que surgen los negros indios seminolas)

Por su parte, Doña Gechu, anciana de la comunidad de El Nacimiento en Coahuila, es la representante de la cultura mascoga, en ella están depositadas todas las tradiciones que identifican a este grupo. Ella es la que conoce todo el proceso de la cocina tradicional mascoga, la cual contiene elementos de la gastronomía mexicana, de la comida



tradicional de los esclavos africanos que llegaron a Florida, así como de elementos indios.

El sujeto y el objeto no se pueden ver de manera separada, constituyen una unidad, en la cual uno no se puede reconocer sin el otro. Pero esta construcción necesariamente ha de examinarse en un contexto histórico determinado.

Lo que aquí me interesa señalar no es únicamente cómo se ven los seminoles/mascogos en su historia más lejana; como aquellos hombres y mujeres que lucharon para liberarse de la esclavitud; como aquellos hombres y mujeres que buscaron un territorio en donde asentarse libremente; como aquellos indios negros seminoles que huyeron de Oklahoma o que cruzaron el Río Grande para aceptar las tierras que el gobierno mexicano les ofrecía. Lo que también me interesa es conocer cómo se ven ahora. Miss Charles<sup>3</sup> —negra seminola— dice que a los niños de ahora no les preocupa saber de dónde vienen, sino saber quiénes son. A las negras mascogas de El Nacimiento, ¿les inquieta saber cómo los ven sus parientes del lado americano, como parte de su otredad? Las negras seminolas ven a las negras mascogas como seminoles, descendientes de aquellos indios negros seminoles, al igual que los negras seminolas del actual Brackettville.

Mato (1994) dice que las identidades y las diferencias se “construyen” de manera colectiva, permanente y siempre social, por acciones sociales que generan los distintos actores sociales. Al igual que Vila (2002), considera la relevancia que tiene el contexto histórico, y sobre todo el proceso social donde estas identidades han sido conformadas.

¿Es el género un factor relevante en la construcción de estas identidades? ¿Reúnen un sólo espacio social los seminoles de Texas

---

<sup>3</sup> Charles E. Wilson, 92 años, nieta de los seminoles que lucharon contra los comanches, hoy habitante de la ciudad de San Antonio, decía en una entrevista en 1994: “The kids don’t want to learn about where they came from, they want to watch television” (Los niños no quieren saber de dónde vienen, ellos quieren ver televisión). Guinn, J. (1994), “Seminole Negro heritage fading in border town”, in *Southwest*, september 18, p. 6D.

con los mascogos de Coahuila? ¿Son sistemas clasificatorios o construcciones simbólicas distintas?, ¿generan fronteras culturales? Para ambos grupos, las mujeres representan la idea de unidad, son ellas quienes permiten la cohesión del grupo, las que conocen la tradición gastronómica, aunque ésta se esté perdiendo, pero que tiene sus orígenes en la cultura africana (utensilios, manera de cocinar). Los hombres apoyan en las labores más pesadas de la preparación de algunos alimentos; sin embargo, básicamente es una tarea que se asigna a las mujeres de más edad. Son ellas las que cantan en la iglesia evangélica. La profesora Charles Emily Wilson, Miss Charles, es un símbolo de identidad, y la última sobreviviente del campamento del Fuerte Clark, lugar donde el gobierno estadounidense ubica a los seminolas que volvieron de Coahuila; es a ella a quien se le hacen homenajes en el Día del Seminol. Su presencia ilumina las reuniones que realizan en junio y en septiembre los descendientes de los indios negros seminolas, como se autonombran los actuales negros seminolas y mascogos.

### **El idioma como factor de divergencia o convergencia**

Para ambos grupos la lengua no ha sido un punto de divergencia a pesar de que unos hablan español y los otros, inglés. Hay una lengua que los identifica, “es una especie de inglés cortado, sólo se habla cuando no queremos que otras personas que no son seminolas nos entiendan”, dice Ann Shields.<sup>4</sup> Pocas personas en Musquiz hablan o recuerdan algo del inglés, no obstante, las canciones que entonan en la iglesia las interpretan en ese idioma y no en español. Algunas de las mujeres entrevistadas en Brackettville, que habían nacido en México, aún recuerdan su español, aunque no lo usan: “sólo cuando vienen mis primos hablamos español, pero yo sí le enseñé a mi hija a cocinar y hablar como en Musquiz”, dice Nina Fay.

---

<sup>4</sup> Ann Shields, Brackettville, junio, 2002. Negra mascoga, originaria de El Nacimiento. Llegó a Brackettville a la edad de 24 años. Ella dice que es mascoga, pero “desde que llegué aquí soy ‘black seminole’”.

Esta forma de comunicación ha sido transmitida por las mujeres, por las maestras que se formaron en la escuela de Brackett, por las madres en sus hogares, no importando la lengua que les enseñaban en la escuela Benito Juárez en Coahuila.

Giménez señala que la identidad emerge y se afirma únicamente en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de su interacción social. En este proceso de confrontación, el problema del conflicto y las relaciones de poder adquieren un matiz especial. Mato y Vila explican que los diversos actores sociales promueven sus propias representaciones simbólicas y compiten por generalizarlas societariamente. Esto puede generar conflictos de índole político y cultural; pero también produce cohesión entre el grupo. Son los propios símbolos de la negritud y de la esclavitud los que identifican a estas mujeres como parte de un espacio social.

El discurso de los seminoles consiste en marcar su diferencia frente a otros negros. Ellos indican que el resto de los afroamericanos tiene su origen en los esclavos africanos, pero en su caso, es la relación entre indios seminoles y negros esclavos, de ahí surge este grupo. Se caracterizan por ser luchadores y respetuosos del resto de la comunidad; en el caso de Brackett coexisten con población méxico-estadounidense, y en El Nacimiento con indios kikapus y mestizos, en donde, según informan sus vecinos, son gente amable y permite una convivencia armoniosa.

En el caso de las negras de Muzquiz, donde el discurso imperante (M. Bedolla, Martínez Montiel<sup>5</sup>) indicaba que el origen de los mexicanos era mestizo, empero de una mezcla entre indio y español. Su origen indoamericano marca una diferencia entre sus antecesores negros. Hay documentos que señalan que 200 años antes de que los seminoles llegaran a la región, ésta era habitada por población de raíz africana. No obstante, su llegada a México se debe básicamente a conflictos con otros indios, con los blancos estadounidenses que

---

<sup>5</sup> Entrevista a la doctora Luz María Martínez Montiel, en junio de 2002.

buscaban esclavizarlos. Los negros seminolas tuvieron que luchar contra indios y blancos para sobrevivir. Algunas veces en alianza, otras en oposición, pero siempre buscando un territorio, la libertad para poder seguir viviendo.

El discurso de los seminolas/mascogos se enfrenta al resto de la población con la que interactúa, defienden su derecho a ser diferentes. Han tenido escuelas, iglesias, formas de organización, que los hacen ser seminolas o mascogos, antes que ser negros, antes que ser mexicanos o estadounidenses. El ser mujer también representa un elemento distintivo que fortalece su identidad de ser “mascoguitas”, como ellas mismas se autodenominan.

La Iglesia y su doctrina ha sido otro elemento que está ligado a las tareas de las mujeres para la reproducción social del grupo. Ellas son las encargadas de limpiar el templo, de enseñar a los niños los cantos evangélicos, de promover la asistencia a las ceremonias religiosas. Son ellas las transmisoras de la tradición evangelista que ha seguido el grupo seminol-mascogo.

En la actualidad, la convivencia con los mestizos es muy cercana. Muchos negros mascogos han preferido casarse con mestizos que con gente blanca; asimismo, los negros seminolas de Brackettville han contraído nupcias con negros o con mexico-estadounidenses, aunque algunas ancianas de la comunidad de Brackettville dicen que ya se empiezan a dar matrimonios con gente blanca, pues ya no existen tantas diferencias entre ellos.

Ambos grupos se reconocen como ciudadanos de sus respectivos países, pero cuando los mascogos van de visita a Brackettville optan por su sobrenombre, que generalmente es en inglés; ahí se encuentran tramitando un tipo de visa que les permita pasar sin ningún problema la frontera político-administrativa entre Estados Unidos y nuestro país. El resto de los aspectos se comparten: comida, fiestas, cantos, religión, porque tienen el mismo origen, según dicen, y siguen siendo los mismos, aunque unos hablan mascogo y otros seminol, es el mismo idioma. Ambos son descendientes de los indios negros seminolas.

## Comentarios finales

Como hemos visto, el papel de las mujeres ha sido significativo en la historia y consolidación de este grupo social. Son negras, pero son mujeres, consideradas como propietarias de los saberes gastronómicos, de la tradición en la organización de las fiestas, en asignar las tareas en las cuales los hombres contribuyen. Han sido las mujeres quienes han reproducido, a través de la enseñanza formal, la historia de un pueblo combatiente que ha buscado su libertad. Ellas inculcan las tradiciones religiosas de la Iglesia evangelista, las que asisten a los funerales de un lado y otro de la frontera cuando un pariente muere, las que conocen los cantos para despedir a sus muertos. Son las mujeres mascogas/seminolas las portadoras de los mitos y tradiciones de un pueblo que se niega a desaparecer.

### Patricia Moreno González

Maestra en Desarrollo Rural y Doctorante en Sociología.  
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Moreno González, Patricia (2004), "Líderes y movimientos político-religiosos en Los Altos de Chiapas", en *Libro Aniversario XXX Años de la UAM-Xochimilco*, México: UAM.

Moreno González, Patricia (2003), "Fronteras culturales" en *XII Semana de la Investigación Científica en la UAM-Xochimilco: Espacio de Encuentro y Socialización del pensamiento*, México.

Moreno González, Patricia (2002), "Culturas, identidades y fronteras". en León López, A. Canabal, B. y Pimienta, R. (coords.) *Migración, poder y procesos rurales*, México: Ed. Plaza y Valdés y UAM.

*pmoreno@correo.xoc.uam.mx*

## Bibliografía

- Bedolla, M. (s/f), "Why have mexicans forgotten their black ancestors? An essay in political science", San Antonio, Texas: St. Mary's University, multicopiado.
- Conaculta (2000), *Recetario de gastronomía mascoga*, México, Colección Gastronomía Indígena y Popular.
- Del Moral, Paulina (1999), *Tribus olvidadas de Coahuila*, México: CONACULTA-Gobierno de Coahuila.
- De Oliveira, Orlandina y Vania, Salles (1988), "Reflexiones teóricas sobre la fuerza de trabajo", en *Argumentos*, núm. 4, México, DF, 19-43 pp.
- Fernández de Rota, José (1992), "Antropología simbólica del paisaje", en González, José A. y Manuel, González de Molina (eds.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, España: Anthropos/Diputación Provincial de Granada, 400-411 pp.
- Giménez, G. (1996), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia I. Méndez y Mercado (coord.), *Identidad, análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff, México: UNAM, 11-24 pp.
- Kinney County Historical Society (1977), *Kinney County: 125 years of growth:1825-1977*, Brackettville, Texas, 80 pp.
- Mato, D. (1994), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencia en América Latina y el Caribe*, Venezuela: UNESCO, 13-27 pp.
- Ralph, Roland W. (1969), "Seminole-negro Colonia Nacimiento", en *American Studies*, 370, 3, enero.
- Salles, Vania (1988), *Mujer y grupo doméstico campesino: notas de trabajo*, Oaxaca, México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UABJO, 3-20 pp.
- Vila, P. (2000), *Crossing borders. Reinforcing borders*, Texas: University of Texas Press.
- Villoro, L. (1999), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: UNAM-Paidós.
- Wilson, Charles Emily (1992), "Texas Seminole scouts", en *Maroon Cultures. Festival of American Folklife*. Smithsonian Institute, 25 de junio - 5 de julio, Washington.

## Festival Folclórico de Parintins: “dança dramática” e “performance” nos Bois-bumbás de Parintins (AM)

Sérgio Ivan Gil Braga

A comunicação tem como tema a “*dança dramática*” dos *Bois-bumbás* de Parintins, ou seja, as dramatizações do *Boi-bumbá Garantido* e do *Boi-bumbá Caprichoso* realizadas anualmente nos três últimos dias do mês de junho, no meio urbano do município de Parintins (AM). A cidade está localizada em uma ilha fluvial, em plena floresta amazônica, com temperaturas que se aproximam dos quarenta graus no verão, de junho a novembro, quando chove muito pouco ou quase nada. A população do município está ao redor de cem mil habitantes, concentrada cerca de setenta por cento na área urbana. Há uns dez anos atrás, Parintins adquiriu visibilidade em função da *festa do boi* ou dos *Bois-Bumbás de Parintins*, atraindo para a cidade, hoje, à época do *Festival Folclórico de Parintins*, uma média de trinta mil *visitantes* ou *brincantes*. A maioria destes vem de Manaus, capital do Estado do Amazonas, mas há brincantes que vem também de outros Estados, do Pará, São Paulo, Rio de Janeiro, além de turistas internacionais.

Para efeitos desta comunicação, parte-se da constatação de Mário de Andrade (1982) sobre a celebração recorrente das três raças – o índio, o negro e o branco – na maioria das “*danças dramáticas*” do Brasil, incluindo o *Boi-bumbá* e seus congêneres de outros Estados, que recebem múltiplas denominações, como *Bumba-meu-boi*, *Boi-de-mamão*, entre outras. Mas, o que diz Mário de Andrade sobre a relação estabelecida entre as três raças e as danças dramáticas do Brasil, quando sugere a partir do estudo dessas manifestações uma certa inteligibilidade sobre a cultura brasileira?

Mário de Andrade (1982) convencionou chamar de “*danças dramáticas*” do Brasil uma classe de manifestações culturais e artísticas que seguem o “*princípio da suíte*”, ou seja, a “*obra musical constituída pela seriação de várias peças coreográficas*”, onde se inclui “*música e dança referentes a um mesmo tema tradicional ou caracterizador*”. O autor se surpreende, entretanto, com o fato do “*brasileiro não inventar pelo menos um bailado, se referindo historicamente a ele, aos seus fastos, glórias e tradições*”, em sentido estritamente histórico. Nesta afirmação, é provável que Mário de Andrade reconheça e lastime os dilemas da configuração de uma identidade nacional brasileira, em relação a outras nações, posto que não trata de negar a sua existência, mas de dizer que a nação brasileira não poderia ser pensada sem a “*precariedade contemporânea*” das três “*correntes*”, “*portuguêsa, africana e ameríndia*”, pois, “*sempre é comovente verificar que apenas essas três bases étnicas o povo celebra secularmente em sua danças dramáticas*”.

Com base neste entendimento, é que o autor enfatiza a religiosidade brasileira na formação das danças dramáticas, já que “*não é a profanidade do heroísmo, da coragem, dos feitos históricos, tradições e costumes raciais que provocou a fundação das danças dramáticas. Todas são de fundo religioso*”, que nasce “*como imposição de grupos dominantes que, na celebração, ensinam por meio do mimetismo dramático a vida imperante dos espíritos, dos deuses*”. Na verdade, o que o autor assinala é a ausência de um heroísmo ou ufanismo nacionalista nas danças dramáticas, e sim as contradições presentes na emergência da nacionalidade que se expressaria nessas manifestações culturais. Este seria um traço distintivo no pensamento folclorista de Mário de Andrade, preocupado com a mudança social, as descontinuidades e permanências históricas da colonização ibérica no Brasil, muito distante de concepções passadistas de outros folcloristas de sua época, voltados para a “*autenticidade cultural*” e a “*busca das origens dos fatos folclóricos*” na perspectiva de um difusionismo historiográfico.

Passando em revista os vários estudos de Mário de Andrade sobre diferentes danças dramáticas do Brasil, entre as quais: as *Congadas*,



*Embaixadas, Cheganças de Marujos, Cheganças de Mouros, Cavalhadas, Maracatus, Pastorinhas, Caboclinhos, Caiapós, Moçambiques, Jongos, Batuques, Bois-bumbás*, entre outras; o que se encontra são referências ao catolicismo popular e uma clara alusão aos brancos, índios e nem sempre tão visíveis os negros, já que se trata do drama da mestiçagem que expressaria ou acobertaria elementos distintivos em múltiplas manifestações da cultura brasileira. Há, entretanto, algo de comum em todas essas danças dramáticas, ou seja, o tema recorrente da luta ou polarização simbólica estabelecida entre “*crístãos e mouros*”, que de alguma forma é introduzido nessas danças assinalando traços do colonialismo católico ibérico e das relações assimétricas estabelecidas entre as três raças formadoras do Brasil.

Este é o principal argumento de Mário de Andrade (1982), quando propõe reconhecer nas danças dramáticas elementos característicos de uma cultura brasileira, influenciada pela religiosidade ibérica, que se expressaria no canto, dança e música, cujo código cultural de longa duração histórica faria infatigavelmente referência ao drama da conversão católica de mouros por cristãos, à semelhança das cruzadas da cristandade ocidental, verificadas desde o século XI na Europa, com a ênfase de que nessas lutas quem sempre vence é o cristão.

Marlyse Meyer (1995) identifica na “*metáfora*” de cristãos e mouros proposta por Mário de Andrade, elementos arquetípicos da “*batalha de conversão e batismo do outro na marra, com a inelutável vitória do Mestre, encarnação do poder dominante*”, ou seja, a possibilidade de “*compreender o Brasil, não só o da remota colônia, mas aquele que foi se fazendo, lento, seguro, gradual*”, que hoje se expressa em suas múltiplas danças dramáticas.

Um outro traço característico referente a cristãos e mouros nas danças dramáticas do Brasil são as cores que lhes são correspondentes, ou seja, azul é a cor do cristão e vermelho é a cor do mouro. Além da guerra simbólica entre ambos, há também esta variação cromática nas danças dramáticas, que merecem ser visualizadas em função das próprias especificidades apresentadas nas referidas danças, já que a interpretação delas não se reduziria simplesmente a uma

correspondência metonímica, mas avançaria para o terreno da metáfora e o contexto em que esta adquire significado.

Marlyse Meyer salienta que mesmo entre *Caiapós* ou *Moçambiques*, encontrados no sudeste do Brasil, em que todos têm “*a mesma indumentária e figuram o mesmo partido, a horas tantas, quase sempre, uns se voltam contra os outros e mimam coreograficamente o combate*”. Neste caso, ainda que as cores que identificam cristãos e mouros não adquiram visibilidade nas indumentárias dos dançantes, o que assume importância é “*um princípio de guerra, ou mais genericamente, de luta dum Bem contra um Mal*” presente nestas danças e em outras danças dramáticas do Brasil (Meyer, 1995: 35).

Ora, é disto que também se trata nos *bumbás* de Parintins, já que eles põe em cena de forma recorrente as relações entre índios, negros e brancos, com ênfase na figuração de um mestiço caboclo, sem esquecer também a luta de um suposto bem contra um mal qualquer. Nas primeiras referências às dramatizações de Bois-bumbás e Bumba-meu-boi de que se tem notícia no Brasil, radicadas na primeira metade do século XIX, o que se observa desde àquela época é a encenação da morte e ressurreição de um *boi* alegórico confeccionado com armação de canastra e coberto por um pano vistoso, morto por um personagem negro, que recebe várias denominações, como *Negro Chico*, *Pai Francisco* ou mesmo a figura do *Mateus*, ainda que este não seja explicitamente um figurante negro mas mestiço, no caso do *Boi-de-mamão* de Santa Catarina, personagem que “sorratamente mata o boi”. Os motivos para a morte do boi são os mais diversos, em Parintins, *Pai Francisco* mata o *boi* para satisfazer o desejo da *Negra* grávida *Catirina*, que vê na *língua* um “*precioso pitéu*” (iguaria). A figura principal do enredo, o *boi*, tem dono e ele é branco, chamado em Parintins de *Amo-do-boi* e em outras partes do Brasil de *dono do boi*, *dono da fazenda*, ou simplesmente *Amo*. Os *índios guerreiros* entram em cena para a captura do negro responsável pela morte do boi, sem que se esqueça de lhes administrar o sacramento do batismo, pois neste caso a luta empreendida é de brancos e índios cristianizados contra um suposto negro infiel e pagão. Em certos casos, nos *bois* da Amazônia e

do Nordeste, os índios podem ser acompanhados de *vaqueiros* mestiços que também são responsáveis pela captura do “negro fujão”.

Mas há ainda mais, algo que confere contemporaneidade a festa e por que não dizer, que contribui para que o Festival Folclórico dos Bois-bumbás de Parintins leve para além da Amazônia a imagem de uma região exótica e repleta de mistérios, que no mínimo incita a curiosidade de outras pessoas que não estão acostumadas com a cultura popular dos parintinenses ou habitantes de Parintins. Trata-se, neste caso, da “*bricolage*” contemporânea que artistas e *performers* operam nessas estruturas de longa permanência da brincadeira de boi no Brasil, que segundo vimos estaria radicada na primeira metade do século XIX. Diga-se de passagem, que em Parintins a história oral faz referência as primeiras manifestações de Garantido e Caprichoso na segunda década do século XX. Desde então, muita coisa mudou, mas a estrutura da festa ainda permanece, quando se faz referência ao branco, ao índio e ao negro. O que se acrescentou à festa de Parintins, entretanto, foram personagens com vestes novas, que merecem certas considerações com vistas a se fixar elementos que lhe são correspondentes.

Além dos personagens tradicionais, outros figurantes adquiriram importância nos *bois-bumbás Garantido e Caprichoso*, como a *Cunhã-Poranga*, que significa mulher bonita em Nhengatu ou língua geral, caracterizada por uma bela jovem de tez morena, com o corpo semi-nu ornado de plumas e penas de diferentes aves, entre as quais, penas de pato e de faisão, com movimentos de dança muito sensuais, envolvendo braços, pernas e quadril, projetados nos dois sentidos laterais e para a frente, dando a impressão da bailarina flutuar acima do solo. Observa-se também as figuras da *Sinhazinha da Fazenda*, da *Rainha do Folclore* e da *Porta Estandarte*. As duas primeiras aparecem ao público com enormes vestidos, cuja armação circular da roupa é pacientemente feita por “designers” de Manaus, enquanto que a última pode apresentar também vestido semelhante, mas nem sempre, tendo as vezes como indumentária o corpo semi-nu adornado com penas e plumas, mas necessariamente empunhando o *estandarte* com o emblema do “boi querido”, ou seja, a cabeça frontal de um *boi* preto com uma “estrela azul” na “testa”, se for a *Porta Estandarte* do

*Caprichoso*, ou um *boi* branco com um “coração vermelho” na “testa”, quando se trata do *boi Garantido*. A dança dessas personagens é limitada pelos enormes vestidos, quando muito envolvendo movimentos laterais, ou empunhadura do estandarte no caso da *Porta Estandarte*.

Pode-se mencionar também a importância dos *Tuchauas*, mesmo considerando tratar-se de personagem tradicional que adquiriu nos últimos Festivais uma dupla representação, enquanto *Tuchaua Luxo* e *Tuchaua Originalidade*. São figurantes que apresentam vestes novas, sustentando o peso de enormes estruturas de ferro, que podem chegar a 40 kg, chamadas de *capacetes*, com adereços de isopor pintado, desenhos ou símbolos gráficos, no caso do *Tuchaua Originalidade*, e muito luxo, com plumas e brilho prateado e/ou dourado, para o *Tuchaua Luxo*, não raro encobrendo o próprio sujeito que pouco se movimenta em sua evolução na arena. Acompanhando os *Tuchauas* estão as *tribos*, constituídas de conjuntos de figurantes, que podem também se apresentar ao longo de toda a encenação do *boi*, promovendo danças, coreografias, além de usarem *indumentárias* estilizadas privilegiando diferentes cores, com exceção da cor do outro *boi*, pois é terminantemente proibido, para qualquer item de apresentação, o uso da cor azul pelo *Garantido* ou da cor vermelha no caso do *Caprichoso*.

O *boi* alegórico, que constitui o motivo maior da festa, mudou muito em relação ao antigo “boi de pano”. A armação atual do corpo do *boi* é feita de fibra de vidro, bem como a cabeça é esculpida em espuma sintética, com a finalidade de dar mobilidade ao *boi*. Hoje, o *boi* é todo revestido em lycra, na cor preta, tratando-se do *Caprichoso*, ou branca no caso do *Garantido*, cujo acabamento final sugere uma textura aveludada e brilhosa, que cintila durante as apresentações no *bumbódromo*. Por debaixo do *boi*, responsável por todas as *evoluções*, ainda se encontra o *tripa do boi*, suficientemente corajoso para subir em gigantescas *alegorias* de estrutura metálica, introduzidas no Festival desde o início dos anos noventa, e que podem chegar a quatorze metros de altura, para, lá em cima, por o *boi* em cena. E não é pouca a criatividade dos artistas, quando fazem surgir do interior de

uma *alegoria* em forma de coração com seis metros de diâmetro, construída em fibra de vidro, com fogos de artifício projetados em todas as direções, o *boi* e seu *tripa*; ou, adentrando a arena ou *bumbódromo*, encoberto no coração de uma *alegoria* de quatorze metros de altura, simbolizando o fundador do *boi Garantido*, Mestre Lindolfo Monteverde, novamente o *boi* e seu *tripa*, que saem agora da referida abertura em forma de coração, até então mantida em segredo por uma cortina vermelha, para novamente brilhar na arena e levar ao delírio os torcedores que lhe são correspondentes, chamados durante as apresentações de *Galeras*, com o detalhe de que uma *Galera* sempre assiste em silêncio a apresentação do *boi* “contrário”. Nem sequer mencionam o nome do outro *boi*, fazendo apenas referência a alcunha de “contrário”, quando querem se dirigir àqueles que torcem pelo outro *boi*.

Vale mencionar também o conjunto de tocadores dos *bumbás*, chamados de *Marujada de Guerra* no *Caprichoso* e *Batucada* no *Garantido*, perfazendo uma média de quatrocentos tocadores para cada *boi*, cuja base musical é ainda essencialmente percussiva; embora, nos últimos anos, tenham sido agregados novos instrumentos musicais as “batucadas”, inclusive privilegiando uma linha instrumental melódica nas *toadas*, com o auxílio de metais, violões, “teclados”, além do tradicional “charango”, introduzido no Festival no início dos anos oitenta do século passado.

Toda esta festa é realizada hoje num espaço construído especialmente para os *bumbás* de Parintins, conhecido como *bumbódromo*, com capacidade para trinta e cinco mil pessoas, envolvendo arquibancadas, camarotes e áreas de circulação interna. O espaço de apresentações do *boi* e toda a sua trupe assume as características de uma arena circular, com cerca de cinquenta metros de diâmetro, sendo que um *boi* se apresenta depois do outro, acompanhados de suas respectivas *galeras* e demais admiradores presentes no *bumbódromo*.

O momento culminante da festa sempre coincidiu tradicionalmente com a *ressurreição* do *boi*, que em Parintins era feita por um *pajé*, representação de um chefe espiritual indígena, encarregado de “dar a

vida” ao boi propriamente dito. Hoje, entretanto, não há mais esta encenação do auto de morte e ressurreição, sendo substituída pela evocação do pajé das forças mágicas do bem contra as forças do mal que acometem a floresta amazônica, os seres naturais e a sua gente. Aqui, as criaturas malfazejas pertencem ao imaginário amazônico, como o *Anhangá*, o *Mapinguari* e o próprio “bicho homem”, que polui os rios, mata o *peixe-boi* e outras espécies em extinção, e por aí vai. Esta retórica voltada para a Amazônia, com base na representação do índio e na exaltação do mestiço caboclo, que por outro lado deixa aos figurantes negros da trama, Pai Francisco e Mãe Catirina acusados pela morte do boi, a pecha de ridículos e motivo de escárnio por se constituírem em personagens absolutamente grotescos, certamente diz muito sobre as relações assimétricas entre índios, negros e brancos no Brasil, além de conferir uma certa singularidade aos *bumbás* de Parintins frente às demais manifestações deste gênero, considerando que aqui a ênfase recairia em uma certa “cor local” regional, com ênfase na representação do indígena, do caboclo e da Amazônia.

Cabe ressaltar que a imagem de um *caboclo* projetada nos *bumbás* reflete uma situação própria da sociedade brasileira com relação à figura do mestiço, que o antropólogo Roberto da Matta convencionou chamar de um “*racismo brasileiro*”, posto que sempre houve em nossa sociedade “*uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios, sem que se crie um plano para sua transformação profunda*”. Este entendimento foi metaforicamente concebido pelo autor no que convencionou chamar de a “*fábula das três raças*”, ou seja, “*a mais poderosa força cultural do Brasil, permitindo pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura*”, na plena crença ideológica de um “*mito das três raças*” que tem como premissa maior a “*tese do branqueamento como alvo a ser buscado*”, que permitiria “*ao homem comum, ao sábio e ao ideólogo conceber uma sociedade altamente dividida por hierarquizações como uma totalidade integrada por laços humanos dados com o sexo e os atributos raciais complementares*”. É esta “*fábula*” que mostra também para outras nações uma suposta “*democracia racial*” no Brasil, onde necessariamente não haveria conflito entre raças ou etnias. Da Matta conclui, dizendo que o nosso racismo “*especulou*

*sobre o mestiço, impedindo o confronto do negro (ou do índio) com o branco colonizador ou explorador de modo direto. Com ele, deslocamos a ênfase e a realidade: situamos, na biologia e na raça, relações que eram puramente políticas e econômicas”* (Matta, 1981: 69-70; 83).

De fato, tanto do ponto de vista científico como popular, haveria motivo suficiente para se reconhecer a eficácia de uma ideologia do “*branqueamento*” na sociedade brasileira e, sobretudo na versão coreográfica dos personagens que fazem referência a índios, negros e brancos nos bumbás de Parintins. Neste caso, assumiria relevância a configuração de uma identidade nacional e regional que se expressa na festa de Parintins, sob o signo do mito das três raças.

Diante do exposto, com base em Mário de Andrade e Roberto da Matta, já que conseguimos reconhecer nas danças dramáticas do Brasil e, em especial, nos Bois-bumbás de Parintins, o drama da mestiçagem “à moda brasileira”, como explicar, entretanto, a figuração do boi ou em outras palavras, porque o boi? Qual a relação ontológica dele com índios, negros e brancos?

A explicação de Mário de Andrade (1982) para a escolha do boi por índios, negros e brancos, adquire sentido em função de uma lógica totêmica. Para o autor, o problema do *totemismo do boi* fundamentava-se nas concepções clássicas de Tylor, Lévi-Bruhl, Nina Rodrigues, Artur Ramos, entre outros: enquanto *explicação humana para as forças da natureza e sobrenaturais*. Entretanto, deixava sem resposta certos questionamentos que ele próprio se fazia, como a dificuldade de entender a participação indígena no totemismo do boi, já que esses *povos primitivos*, de caçadores e coletores, não tinham originalmente conhecimento do animal. Menos problemático para Mário de Andrade foi reconhecer “*reminiscências totêmicas do boi*” entre os povos pastores banto, bem como perceber uma origem *minhota* no auto, quando afirma que a esta origem portuguesa, “*de alguma maneira*”, teriam sido sobrepostas as tradições indígenas e africanas existentes no Brasil.

De fato, o autor reconhecera no totemismo uma explicação universal para as manifestações do bumba-meu-boi e boi-bumbá no

Brasil, além de procurar na história as *origens* do folguedo ou auto popular, pois em seu entender índios e negros eram povos originalmente totêmicos e tinham se inserido da história Ibérica do auto, embora fosse difícil demonstrar como as historicidades de brancos, negros e sobretudo índios, se encontravam resumidas nos bumbás. O instrumental teórico que dispunha para a interpretação do totemismo do boi, fizera-o relacionar o totemismo às populações primitivas. Por outro lado, mantinha uma preocupação folclorística voltada para a determinação das origens das manifestações populares, mesmo que não quisesse partilhar desse entendimento, mas faltavam-lhe os instrumentos teóricos adequados que o tempo reservava para mais tarde. Assim, evidenciava uma aproximação problemática entre mito e história, que merece ser tratada tomando a reflexão de Lévi-Strauss sobre o totemismo, no sentido de estabelecer outros instrumentos teóricos que nos ajudem a focalizar a importância do *boi* para o evento dos Bois-bumbás de Parintins.

Para Lévi-Strauss (1980), “*as espécies naturais não são escolhidas*” - ou classificadas com propósitos de serem conhecidas - “*por serem boas para comer mas por serem boas para pensar*”, ou seja, “*as exigências às quais responde a maneira pela qual procura satisfazê-las, são, em primeiro lugar, de ordem intelectual*”, onde a realidade do ser totêmico se “*reduz a uma ilustração particular de certos modos de reflexão*”, uma metáfora, “*uma forma primeira do pensamento discursivo*”. Assim, a escolha do boi como *signo*, referente às reminiscências de festas pagãs indígenas e negras, bem como aos antigos *Reisados* cristãos, associados às modificações e períodos de transição da natureza põe em evidência um “*pensamento elementar*” ou “*pensamento mítico*”, no sentido de Lévi-Strauss, que sugere, em última instância, a *passagem da natureza para a cultura*, e cujos princípios merecem exame detalhado, para que se possa entender como o mito opera na cultura, no caso, na cultura popular *mestiça* do Brasil, que se expressa nos Bois-bumbás de Parintins e, por extensão, em outras manifestações de *bois* no Brasil.

Por outros caminhos, esta aproximação entre mito enquanto “*fábula das três raças*” e rito que se expressa na festa de Parintins se encontra



também na noção de “*estrutura da conjuntura*” de Marshall Sahlins (1990), considerada como a situação em que adquirem sentido respectivamente as estruturas de longa duração e o evento de uma cultura. De acordo com o autor, “*a estrutura da conjuntura refere-se às relações de alguma duração intermediária – em oposição às leis de ‘longue durée’ por um lado e o evento por outro – tais como os ciclos econômicos capitalistas*”. Na ótica do autor, há na noção de “*estrutura da conjuntura*” a possibilidade de se visualizar estruturas históricas de longa duração, como os dilemas da mestiçagem brasileira ainda sem resolução e, por outro lado, aspectos contemporâneos que de alguma maneira dão conta da ação do sujeitos.

Marshall Sahlins observa ainda, que o mito constitui a *moldura* para a configuração dos *eventos*, responsáveis pela *reprodução* e *transformação* da cultura. O evento teria a força de alterar historicamente as estruturas de significação, fazendo com que os homens, no plano da cultura, atribuíssem sentido à sua experiência no mundo. Para o autor, “*o evento é a relação entre um acontecimento e a estrutura (ou estruturas): o fechamento do fenômeno em si mesmo enquanto valor significativo, ao qual se segue sua eficácia histórica específica*” (Sahlins, 1990: 15).

Assim, ao contrário de se buscar a *origem* de um fenômeno de uma dada cultura, em *um acontecimento* determinado – tal como fazem os folcloristas, por exemplo -, deve-se determinar como as *estruturas de longa duração* ou *invariâncias* da cultura *se conjugam* aos acontecimentos históricos, configurando uma *estrutura da conjuntura*, apreendida com base *no evento*, que à sua maneira imprime novos rumos à história.

Em relação aos bois-bumbás de Parintins, que põem em cena elementos que há muito se encontravam inscritos na cultura local, deve-se indagar sobre acontecimentos e invariâncias que possam ter configurado o *evento* dos bumbás na história de Parintins, ao contrário de uma busca das origens dos bois-bumbás, que jamais seria encontrada como um todo acabado e uniforme, posto que se trata de uma *forma projetiva* em permanente modificação.

Diante do exposto, há que se concordar com Mário de Andrade (1982) quando diz que o boi é o nosso “*bicho nacional*” por excelência, justamente porque, conforme discutimos até aqui, ele é “bom para pensar” a identidade nacional e as identidades regionais do Brasil, consubstanciadas em última instância na “*bricolage*” intelectual e sensível que se opera na “fábula das três raças”. Assim é que se pode entender a festa de Parintins, brasileira e amazônica por natureza, fazendo referência a um imaginário que lhe é peculiar quando acentua os seres naturais e sobrenaturais da Amazônia, além da representação de um índio caricato e sobretudo na exaltação de um caboclo mestiço, enquanto tipo característico da região, mas também signo ambíguo de nossa nacionalidade que ainda se encontra por fazer, tal como *Macunaíma* – o “*herói sem caráter*” – de Mário de Andrade.

Trata-se, aqui, conforme Roger Bastide (1983) de um teatro tragicômico, onde as formas religiosas tradicionais do catolicismo e da ancestralidade banto adquiriram uma conformação afro-brasileira no Novo Mundo. Pois, o bumba-meu-boi introduz a farsa no drama religioso afro-brasileiro, adquirindo a forma de um “teatro popular”, cuja “*função essencial... teria sido a de persuadir o negro, dando-lhe uma demonstração espetacular de que não era rejeitado pela comunidade dos brancos ou, se preferirem, de que não estava marginalizado*”. Nesse sentido, o que se põe em cena no teatro popular do bumba-meu-boi e bumbás da amazônia são as relações assimétricas entre negros e brancos, onde o negro é motivo de zombarias e trapalhadas, enquanto o “*senhor transcende a hierarquia, por sua posição superior, e não faz parte dela, é o seu fundamento ontológico*”; na farsa, as caricaturas se estendem também a “*figuras intermediárias*”, como o médico, o padre e o pajé, envolvidos com a *cura* do boi, embora não atinjam o dirigente da brincadeira.

Bastide (1983) observa, entretanto, que esse teatro dos brancos não recebe a mesma percepção dos negros, que certamente vêem na sua encenação motivos diversos dos brancos, ou seja, uma espécie de “*teatro do segredo*” resultante “*do gênio inventivo do africano*”, da “*sua capacidade de criar um código*”, que o autor chama de “*código da ambigüidade, já que o branco não chega a descobrir o verdadeiro*”

*significado dos símbolos apresentados, e sua inteligência é sempre levada a seguir uma pista falsa*”. De onde se conclui, conforme Bastide, que o “*teatro dos brancos é um teatro de integração racial, e o teatro dos negros (neste caso específico de origem banto) é um teatro do segredo, como única forma possível de identidade cultural ameaçada pelo poder dos brancos*” (Bastide, 1983: 142-144).

Para efeitos de análise, o evento deve ser concebido como um rito comportando *performances* prescritas na tradição dos bumbás, além de outras alterações introduzidas historicamente pelo próprio evento, que à sua maneira tem provocado modificações nas estruturas de significação que lhe deram sentido. Segundo Turner (1988), o rito seria uma “*performance transformativa revelando classificações, categorias e contradições do processo cultural*”, vinculado a momentos de transição e crise de vida pessoal, como nascimento, iniciação, casamento e morte, onde “*símbolos e valores que representam a unidade e continuidade do grupo social foram celebrados e reanimados*”. Os ritos normalmente adquirem expressão como “*ritos sazonais, agrícolas, de fertilidade, funerários, de cura, porque eles tornam explícita a interdependência de pessoas com suas ambiências físicas e corporais*”. A leitura ou exegese do comportamento ritual é sugerida por Turner através da *performance*, definida como “*uma seqüência complexa de atos simbólicos*”, que fariam parte de um processo social mais amplo, percebido como ritual. A *performance* incluiria “*fases distintas do processo social, com que grupos e indivíduos se ajustam a mudanças internas e se adaptam a um ambiente externo*”.

Victor Turner observa que o ritual em *performance* põe termo às antinomias do mito, facultando ao sujeito, mas nem sempre, a consciência das oposições, que aparecem unificadas em conjunto no rito. Este entendimento pode ser aproximado à noção de *estrutura de conjuntura* de Sahlins (1990), posto que o rito, ou evento, põe em cena as antinomias do mito, possibilitando aos sujeitos históricos disporem dessas estruturas enquanto signos culturais e em função de propósitos de classificação e *bricolage* artística e intelectual.

Para Turner, o modo de se apreender antropologicamente o ritual em *performance* seria através do conhecimento das “*técnicas culturalmente transmitidas e da intensa disciplina pessoal sustentada no ápice da experiência*”, ou seja, no momento de sua “*efervescência*”, chamado pelo autor de “*liminaridade*”, quando os atores ou neófitos são submetidos às regras de conduta prescritas no processo social, e aos condicionantes de técnicas “*não dominadas pela rotina tecnológica*”, sobretudo aquelas inscritas no próprio corpo dos sujeitos pela sociedade.

Tomando-se por base estas referências, as ações performáticas no espetáculo de Parintins poderiam ser lidas a partir de disposições instituídas pelos bumbás com relação aos códigos cromático e musical, referentes às múltiplas situações em que os bumbás se defrontam na festa. No primeiro caso, identificaríamos estruturas de permanência de uma guerra simbólica travada entre *cristãos e mouros*, considerando metaforicamente as cores azul e vermelha que seriam correspondentes aos Bois-bumbás de Parintins. Quanto ao código musical do *segredo* verificado no ritmo, que tem compromisso com o canto e dança, não seria absurdo supor que o compasso binário e a síncope percussiva da Batucada do Garantido e da Marujada de Guerra do Caprichoso devem muito a uma base africana percussiva do Novo Mundo.

Termino este texto com uma simples conversa entabulada com um brincante de Parintins. Em 1998, Fréd Góes, músico e compositor do *Garantido*, ficara surpreso com uma pergunta óbvia do pesquisador, sobre a importância da vitória para os bumbás. O informante respondera que nunca havia pensado objetivamente sobre o assunto e que, diante da interrogação, assumia a vitória como “*a coisa mais importante do Festival*”. Mas, depois de toda esta discussão, o que se depreende deste depoimento? De fato, vencer pode ser um intento emocionalmente tão absorvente quanto o impacto da decepção ocasionada pela derrota do *boi querido* no Festival, posto que *o vencedor é sempre o cristão e o mouro o derrotado*, cabendo ao evento a resignificação desses signos de permanência cultural no contexto da festa.

Seguindo Lévi-Strauss (1976), caberia dizer que, neste caso, o rito ou evento se conjuga *ao jogo*, considerando que este “*se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas, mas o rito que se ‘joga’ também parece mais uma partida privilegiada, retirada entre todas as possíveis, porque só ela resulta num certo tipo de equilíbrio entre os dois campos*”, posto que o Festival Folclórico sempre termina com um perdedor, o mouro, e um vencedor, o cristão.

### **Sérgio Ivan Gil Braga.**

Licenciado em História, Mestre em Antropologia Social, Doutor em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia.

Braga Sérgio, Ivan Gil (2002), "O boi é bom para pensar: estrutura e história nos Bois-bumbás de Parintins". *SOMANLU – Revista de Estudos Amazônicos*. Manaus, Publicação do Programa de Pós-Graduação em Natureza e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas. Ano II, nº 2: edição especial, pp. 13-26.

Braga Sérgio, Ivan Gil (2002), *Os Bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, pp. 1-480.

Braga Sérgio, Ivan Gil (2004), Northern Region, Belém and Manaus. Entries. *The Continuum Encyclopedia of Popular Music of the World*. Volume 3. London/Ottawa: Carleton University. Imprint.

*sigbraga@interlins.com.br*

### **Referências bibliográficas**

Andrade, Mário de (1976), *O turista aprendiz*, São Paulo: Livraria Duas Cidades: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, pp. 1-381.

\_\_\_\_ (1978), *Macunaíma; o herói sem nenhum caráter*, São Paulo: Livraria Martins Editora, pp. 1-223.

- \_\_\_\_\_ (1982), *Danças dramáticas do Brasil*, volumes 1, 2 e 3, Belo Horizonte: Editora Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória.
- \_\_\_\_\_ (1987), *As melodias do boi e outras peças*. São Paulo, Livraria Duas Cidades: Instituto Nacional do Livro, pp. 1-416.
- Bastide, Roger (1983), *Roger Bastide: sociologia* / organizadora [da coletânea] Maria Isaura Pereira de Queiroz. – São Paulo, Ática, pp. 138-176.
- Braga, Sérgio Ivan Gil (1992), Festival Folclórico de Parintins: a arte musical do brincar de boi-bumbá na ilha Tupinambarana. *Revista da Universidade do Amazonas*, série: Ciências Humanas. v.1, n. 1, jan./jun. 1991, pp. 43-61.
- \_\_\_\_\_ (2002), O boi é bom para pensar: estrutura e história nos Bois-bumbás de Parintins. *Somanlu – Revista de Estudos Amazônicos*, Manaus, Publicação do Programa de Pós-Graduação em Natureza e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, Ano II, núm. 2: edição especial, pp. 13-26.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Os Bois-bumbás de Parintins*, Rio de Janeiro: FUNARTE/ Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, pp. 1-480.
- Lévi-strauss, Claude (1968), Le triangle culinaire. In: *L' Arc – Claude Lévi-Strauss*, núm. 26, Chemin de Repentance, Aix-em-Provence, pp. 19-29.
- \_\_\_\_\_ (1975), *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 1-456.
- \_\_\_\_\_ (1976), *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, pp. 1-331.
- \_\_\_\_\_ (1980), Totemismo hoje. In: *Os pensadores: Lévi-Strauss*, São Paulo: Abril cultural, pp. 89-181.
- \_\_\_\_\_ (1991), *O cru e o cozido*. Série Mitológicas, São Paulo: Editora Brasiliense, pp.1-376.
- Lopez, Telê Porto Ancona (1972), *Mário de Andrade: ramais e caminho*, São Paulo: Livraria Duas Cidades, pp. 1-267.
- Matta, Roberto da (1978), Apresentação, in Van Gennepe, Arnold, *Os ritos de Passagem*, Petrópolis: Vozes, pp. 11-21.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*, Petrópolis: Vozes, pp. 1-246.
- Meyer, Marlise (1993), *Caminhos do imaginário no Brasil*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, pp. 1-229.
- \_\_\_\_\_ *De Carlos Magno e outras histórias: cristãos e mouros no Brasil*, Natal: UFRN; Ed. Universitária: CCHLA, Col. Humanas Letras, pp. 1-129.
- Sahlins, Marshall David (1981), *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press; Association for Social Anthropology in Oceania, pp. 1-83.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Cosmologias do capitalismo: O setor Trans-Pacífico do "sistema mundial"*, Conferência apresentada à XVI Reunião Brasileira de Antropologia, Campinas, 27 a 30 de março de 1988, pp. 1-39.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 1-218.
- Turner, Victor W. (1980), *La selva de los símbolos*, Madrid: SigloXXI, pp. 1-455.
- \_\_\_\_\_ (1988), *The anthropology of performance*, New York: PAJ Publications, pp. 1-185.

# La Sociointerculturalidad y la Educación Indígena

Ernesto Guerra García

## Introducción

**A**nte la nueva era de globalización, los cambios tecnológicos y los impresionantes avances en la comunicación, la humanidad está volteando hacia la diversidad. En educación, por ejemplo, el paradigma emergente ha sido la educación multicultural e intercultural.

La propia Secretaría de Educación Pública en México ha dado un impulso fuerte a la educación intercultural bilingüe, como política, para atender las comunidades indígenas del país.

Sin embargo, el dinamismo que imprime esta época ocasiona que muchos conceptos se vuelvan obsoletos en un tiempo relativamente corto.

Gran parte de los errores en las políticas educativas nacionales proviene de querer implantar teorías gestadas anacrónicamente en los países desarrollados y de generalizar conceptos que desde su raíz conllevan una idea equivocada.

Tal es el caso del multiculturalismo y la interculturalidad que, al menos para el caso mexicano, se encuentran, en gran medida, fuera de la realidad cotidiana de sus comunidades.

## Los inicios del multiculturalismo en la historia reciente

Aun cuando en la historia de la humanidad el dominio de uno o varios grupos culturales sobre otros ha sido una constante, podemos considerar el interés que se ha tenido en las últimas décadas por

encontrar alternativas que den una mejor coexistencia interétnica. Podemos hallar en esta preocupación propuestas ideales y crudas realidades.

Muchos de estos ideales evitan la historicidad de los hechos y se alejan de las realidades sociales. Algunas propuestas son ingenuas, mientras que otras son engañosas; puesto que nadie puede negar el peso ponderado que cada cultura tiene ante una realidad social más amplia en un mundo globalizado.

La educación multicultural, por ejemplo, busca actualizar la idea de *e pluribus unum*, esto es, como propuesta de política educativa, hacer el esfuerzo por incluir en el currículum el reconocimiento de la diversidad cultural existente (McCarthy, 1993: 295).

Pero todos estos enfoques ideales del multiculturalismo de la reforma de la escuela y de las relaciones interétnicas dependen de modo casi exclusivo de la inversión de los valores y actitudes, así como de la naturaleza humana de los actores sociales entendidos como individuos (Bueno, 1997).

Oculto en buenas intenciones de diálogo intercultural y de entendimiento de las diferentes cosmovisiones y alternativas hermenéuticas, Troyna (Bonal, 1998) piensa que es más bien un discurso de control ante la crisis política y social derivada de los conflictos étnicos en las sociedades occidentales.

Estos últimos no son nuevos, pero en la historia reciente podemos recordar los problemas de Irlanda del Norte, de los vascos en España, de los chicanos y los negros en los Estados Unidos de América, y de los serios conflictos bélicos de los kurdos, serbios, sirios, palestinos, croatas, que se han destacado recientemente dentro de muchos ejemplos (Sandoval, 2001: 20).

En estos movimientos han aparecido un conjunto de prejuicios hacia otros seres humanos y una ideología que justificó la defensa de sistemas, según los cuales ciertos individuos gozan de ventajas sociales debido a su pertenencia a un grupo social determinado.



### *El Escencialismo*

Los primeros estudios recientes sobre las diferencias raciales en la educación aparecieron en la década de los cincuenta, sin embargo, la producción sociológica en este terreno adquirió una nueva dimensión a partir de los años ochenta; los crecientes movimientos migratorios, los recientes conflictos raciales, y la articulación de movimientos sociales de origen étnico fueron razones que explicaron la importancia política y académica de la educación multicultural (Bonal, 1998).

Banks (2003) remite al año 1882 los orígenes de los estudios de corte racial en los Estados Unidos con la obra dedicada a la historia de la raza negra en América de George Washington Williams. Dicha obra y otras posteriores servirían de base para la fundación, en 1915, de la Asociación para el Estudio de la Vida e Historia del Negro en Chicago; no fue sino hasta 1951 cuando aparece la obra de Cook: *Intergroup Relations in Teacher Education* (López, 2002: 21).

Las primeras explicaciones de la desigualdad étnica en la escolarización trataban de reducir los complejos problemas relacionados con ella a la cuestión de la educación de las minorías. Esta tendencia denominada “escencialista” trata de explicar de manera causal la desigualdad racial en función de las diferencias biológicas y culturales que, se dice, presentan los jóvenes de las minorías; las cuales se conceptualizan como determinantes de la jerarquía de clases y de grupos raciales, manifestando, incluso, la superioridad de unos frente a otros (Bueno, 1997).

Según los educadores que definen estas propuestas, la juventud perteneciente a las minorías debería recibir un tipo especial de educación de acuerdo con sus capacidades inferiores, tanto en inteligencia como en sus habilidades para acceder y desenvolverse en el mundo laboral (Banks, 2003).

### *El enfoque asimilacionista*

El enfoque asimilacionista, por otro lado, pretendía igualar la población, creyendo que las diferencias culturales generaban desigualdades y que, por lo tanto, lo que debería llevarse a cabo era una

política de asimilación para facilitar la integración de los alumnos de minorías étnicas o culturales (Molina, 2002: 152).

Mientras, en Europa, en 1966, el Consejo de Europa manifestó su interés por la educación intercultural dedicada a resolver los problemas de los niños inmigrantes; así, este tipo de educación nace como un fenómeno migratorio en Inglaterra. Es de especial interés el documento “Educación para todos” que Inglaterra hizo circular como política educativa en los sesenta y setenta, donde muestra su intención asimilacionista.

### *El enfoque integracionista*

A partir de allí nació, junto con las políticas neoliberales, un enfoque educativo que hizo referencia a la integración del individuo con la pluralidad de las instituciones sociales orientadas a lograr el consenso, un mejor entendimiento cultural y la igualdad de oportunidades para cada persona en el marco de la sociedad. Estos educadores manifiestan que los jóvenes de las minorías padecen una privación cultural y que, en consecuencia, están retrasados en su evolución lingüística, cognitiva y social, razón por la cual fracasan en la escuela. Este es, precisamente, el enfoque actual de las políticas educativas de la Coordinación General de Educación Bilingüe en México (Schmelkes, 2002: 7).

Para Schmelkes (2002), el enfoque intercultural se propone combatir dos tipos de asimetrías: la escolar determinada por las desigualdades que el sistema educativo reproduce y la valorativa de su propia identidad cultural.

Este enfoque integracionista nace en la época de los sesenta ligado al movimiento de los Derechos Civiles como respuesta a las fallas en los programas educativos dirigidos por las administraciones Kennedy y Johnson; después toma caminos diferentes al hacerse cargo la burocracia educativa (Mc.Laren, 1998).

Dentro de las ideas de deprivación, uno de los conceptos que ha recibido mayores críticas ha sido la idea de déficit lingüístico. Labov (1998), en sus estudios pioneros sobre el habla vernácula negra en Estados Unidos, logró demostrar que en los niños de las minorías

étnicas era tan lógica, compleja y sistemática como la forma lingüística estándar, y que el bajo rendimiento en pruebas escolares se debe más a factores relacionados con las condiciones y contexto de las tareas propuestas que con capacidades intrínsecas del alumno.

El problema surge cuando parte de las minorías étnicas no aceptan las prácticas de aculturación, asimilación e integración a las que se encuentran sometidas en el contacto de las culturas mayoritarias y se manifiestan en contra de las propuestas monoculturalistas, y abogan por la reivindicación de sus derechos. Esto ocurrió en los Estados Unidos con el movimiento de los Derechos Civiles (*Civil Rights Act* de 1964), en el que se defendía la igualdad de los derechos de las minorías en la sociedad y en la educación. Desde estas propuestas se empiezan a fraguar los discursos con pleno componente multiculturalista, uniendo todos los significados del término.

#### *La educación compensatoria*

Para 1971, la UNESCO declaró el Año Internacional de la Lucha Contra el Racismo y la Discriminación Racial, entonces apareció lo que se ha dado en llamar la educación compensatoria como un primer reconocimiento de diversidad cultural, para superar los fracasos del modelo asimilacionista vigente y potenciar la euforia del funcionalismo de la posguerra y de la teoría del capital humano (Molina, 2002: 152).

La educación compensatoria pretende, de alguna manera, remediar o compensar el supuesto déficit que presentan diversos alumnos de colectivos con problemas socioeconómicos y culturalmente diferentes.

Uno de los problemas fundamentales de las políticas compensatorias es que se enfocan más en las carencias familiares de los estudiantes de clases menos favorecidas y, en cambio, no se piensa en que la escuela tiene carencias evidentes respecto del etiquetaje que realiza de aquello que es deficiente y de lo que no lo es (Poveda, 2001).

En resumen, el problema ideológico de la perspectiva compensatoria es el hecho de seguir argumentando que la escuela no

tiene ningún problema, sino que éste se encuentra en las minorías (Molina, 2002: 155).

### *La educación multicultural e intercultural*

La crisis petrolera de los sesenta y la política económica liberal de los ochenta modificaron la estructura socioeconómica de la población norteamericana; las dificultades para encontrar un mercado laboral hace que el mito de la movilidad social se desvanezca, pero esto no afecta de la misma manera a todos los grupos.

Impulsada por la presión de los grupos minoritarios, a favor de la igualdad de oportunidades en la educación y en la sociedad, la educación multicultural se convirtió en los Estados Unidos en los años setenta y ochenta en el tratamiento de las diferencias culturales (Bueno, 1997).

En la década de los noventa, los conceptos de educación multicultural y educación intercultural se utilizaron en numerosas ocasiones de manera indiscriminada. La educación multicultural se ha ocupado más en el mundo anglosajón, mientras que en Europa se ha optado por la educación intercultural (López, 2002: 30).

Pero a pesar de que autores como Bueno (1997) mencionan que en realidad existe una falsa polémica entre la educación multicultural y la emergente educación intercultural que se origina más bien por problemas de semántica, las críticas comenzaron a darse en los noventa porque este tipo de educación suele pasar por alto las complejas relaciones sociales y políticas que se establecen en la escolaridad, así como las sutiles formas de discriminación que aparecen en el mercado laboral.

En sí, la educación multicultural e intercultural están envueltas en contradicciones y ambivalencias, y tienen riesgos de efectos perversos en relación con la sociedad en general y con la educación (Molina, 2002: 171).

### *Enfoques alternativos*

Frente a los enfoques culturalistas de la educación multicultural – intercultural se encuentran los enfoques neomarxistas de los teóricos

de la escuela sobre la desigualdad racial, que se ocupan de un modo más directo de las cuestiones del análisis estructural y de la economía política en las relaciones raciales. Estos autores sostienen que son totalmente inadecuados los intentos de caracterización del problema de dominación racial en la escolarización en términos de actitudes, valores y diferencias psicológicas individuales dentro de la cultura dominante.

Destacan la relación integral que existe entre la escolaridad, la economía y las estructuras de poder; es decir, señalan que se deben tener muy presentes las relaciones y estructuras socioeconómicas instauradas en la sociedad. En la realización de este tipo de análisis sobresalen los trabajos de Michael Apple, Henry Giroux y Geoff Whitty, que pretenden establecer cuáles son las relaciones entre el saber escolar, las cuestiones de la desigualdad social y la economía política.

Uno de los autores más relevantes, Michael Apple (2002), sostiene que es mejor conceptualizar la formación social desde el punto de vista de la intersección de las esferas de la economía, la política y la cultura. Afirma que las relaciones dinámicas de raza, clase y género interactúan entre sí de forma compleja, siendo cada una de ellas necesaria para la reproducción de las demás.

Esta postura paralelista define que la desigualdad racial constituye un fenómeno complejo y polifacético que reúne características estructurales y culturales al mismo tiempo, y afirman que al menos se pueden distinguir tres dinámicas: de clase, origen étnico y género, que son vitales para comprender las escuelas y otras instituciones educativas.

Una posición de mayor profundidad, que trata de asimilar la dinámica de las relaciones raciales cuando operan en la institución escolar y en la sociedad, es el asincronismo de McCarthy (1994), que es donde se sitúan las tensiones, presiones y vacíos de éstas. Para él, la intersección del origen étnico, el género y la clase es de tipo asincrónico; es decir, no es producto de la confluencia de formas homogéneas de explotación ni de intereses idénticos de emancipación.

### *Las teorías y la realidad mexicana*

Debemos resaltar que cada una de estas teorías ha tratado de ser generalizada a partir de casos entre grupos étnicos específicos. En el caso de Estados Unidos, Molina (2002: 106) destaca al menos cinco grupos: la presencia de poblaciones autóctonas, el flujo masivo de esclavos de África Occidental, la presencia de los primeros colonos de grupos religiosos, el origen anglosajón de las elites económicas y políticas, y el importante papel que ha jugado la inmigración en el doblamiento del país.

La historia de México registra diferencias abismales con las de Estados Unidos y las de Inglaterra en cuanto a la composición de sus grupos étnicos, sus características culturales y la situación de su estructura social; por lo tanto, es difícil trasladar y mantener las mismas conceptualizaciones anteriormente mencionadas.

Al tratar de adaptar estas teorías de tendencia culturalista al caso mexicano, es más evidente que son una idealización que se aleja de una realidad social tremendamente compleja.

### **La realidad de los indios en la educación en México**

A diferencia de los Estados Unidos de América, en donde los pueblos conquistados fueron prácticamente aniquilados y reducidos en reservaciones, la organización católica en México trazó estrategias de aniquilación cultural que se han seguido de diferentes formas hasta nuestros días.

Pero todas estas acciones obedecieron, sin duda, a la idea de construir o mantener un solo Estado nación y donde la diversidad atenta o atentaba contra este proyecto.

Para Maldonado (2002: 97) las tres conquistas que han enfrentado los pueblos indios de Oaxaca son: 1) la primera, en 1522, a través de una invasión genocida que acabó con la dinámica propiamente india, la imposición del proyecto español y el impedimento al máximo posible de la penetración española en los pueblos indios; 2) la segunda conquista (1847-1853) correspondiente a una invasión administrativa, a la destrucción de la reorganización india lograda en los siglos XVII y

XVIII, a la imposición del proyecto mestizo blanco mexicano y a la penetración de los mestizos y blancos en los pueblos indios, y 3) la tercera, a partir de 1950, mediante una invasión etnocida, la eliminación de los restos de las culturas indias, la imposición de un proyecto mexicano y la penetración masiva de saqueadores y agentes ideologizadores.

Después de la Revolución Mexicana, el indigenismo ha pasado por tres fases: 1) la integración en la que se trató de acabar con lo indio y asimilarlo en el sistema capitalista; 2) la incorporación de los indígenas, su cultura y organización al sistema capitalista, y 3) la participación en la que a través del sistema intercultural bilingüe la administración foxista insiste en la exterminación de las expresiones étnicas del país (Sandoval, 2004).

Desde la fase de integración, Alfonso Caso, primer director del Instituto Nacional Indigenista, en su discurso inaugural mencionaba que el problema de los indios era su cultura atrasada y que en el tenor de conformar una sola nación en 20 años se debería acabar con los indios, incorporándolos al sistema nacional gracias a la educación (Sandoval, 2004)

A pesar de esto, afortunadamente, después de quinientos años, como menciona Sandoval (2001: 22): “Ni la Conquista, la Colonia, la Independencia y la modernidad han podido homogeneizar e integrar a los pueblos indígenas al proceso de acumulación de capital. De esta manera, México es más que una nación mestiza, ya que los indios siguen siendo una realidad inobjetable. La situación cultural de esta nación no es bipolar ni bilingüe, sino que se constituye aún en un mosaico de expresiones étnicas que sorprendentemente y de forma deliberada o no han sido contundentemente localizadas o han sido afanosamente olvidadas (Maldonado, 2002:17).

La muestra está en que oficialmente no se conoce una respuesta específica sobre la identificación correcta de las expresiones étnicas radicadas en territorio nacional. Aun cuando hay varias y costosas versiones, el mapa etnográfico moderno no existe. Cada institución tiene sus propias propuestas que van de 50 a 68 o quizá más grupos indígenas lingüísticamente diferenciados.

En la práctica no hay una coyuntura clara de reafirmación de las minorías étnicas por parte del Estado quien sólo en el discurso reconoce la diversidad de estas expresiones; Silvia Schmelkes (2002: 3) en el Marco General para Impulsar la Creación de Instituciones de Educación Superior en México en el Contexto de la Perspectiva Intercultural menciona:

*Tanto en la historia, como en múltiples sucesos del presente, hemos observado cómo la problemática específica de desarrollo e integración de la población indígena al México moderno, lejos de erradicar actitudes de segregación, continúa promoviendo condiciones de marginación de estas culturas cada vez más difíciles de soportar, las cuales han llegado a poner en riesgo la sobrevivencia no sólo de las lenguas y de las culturas sino también la supervivencia física de muchos grupos indígenas .*

Para Sandoval (2001: 22):

*La manifestación más visible de la oposición a la política indigenista ha sido el conservadurismo de las comunidades, expresado en sus: costumbres y tradiciones, sistema cultural jurídico, en las rebeliones armadas, los movimientos sociales, el mantenimiento de las lenguas, los movimientos religiosos y sus diferentes tipos de organización, como síntesis de una Etnicidad que se niega a desaparecer (...) Por ello la solución al problema étnico y nacional es uno de los mayores desafíos políticos y sociales de carácter emergente para los países latinoamericanos.*

En el México actual, la explotación de sus personas y sus recursos, el desplazamiento territorial, la emigración, la falta de atención a los problemas de salud y educativos, el desconocimiento de sus derechos más elementales han llevado a los grupos étnicos a la extrema pobreza.

Pero incluso cuando los pueblos indios se caracterizan en general por las diferencias económicas, culturales, religiosas sociales y políticas entre sí mismos y respecto a la sociedad no india y que presentan una gran heterogeneidad en los modos de conservación y reproducción debido a las diferencias regionales y a las formas cómo se han venido integrando a la sociedad occidental, los indígenas son parte del grupo social mexicano, y su interacción con los mestizos y los miembros de las demás culturas es cada vez más dinámica (Sandoval, 2001: 8).



De hecho, estamos inmersos en una cuarta forma de conquista de las potencias mundiales a través de un proceso de globalización, que permite una mayor interacción cultural no solamente al interior del país. Pero lo importante es que el esquema económico global ha llevado a este territorio a participar en una dinámica social que se sobrepone a los contextos culturales y su interrelación, es decir, una sociointerculturalidad (Ochoa, 2003).

Es interesante observar como *Britney* y *Thalia* tienen influencia sobre la vestimenta de las jóvenes de origen zoque en Chiapas.

En esta situación, la educación se torna más compleja, ya que ésta depende de: 1) la cada vez más complicada relación de las etnias con el Estado, es decir, de lo etnopolítico; 2) la superación de los problemas de la pedagogía que no ha podido presentar un marco epistemológico lo suficientemente amplio para dar respuesta desde la etnopsicología a los conflictos de género, etnia y clase, y 3) del indianismo, en cuanto a lo que los indios tienen para los indios y que no tiene nada que ver con la educación mestiza (Sandoval, 2004).

### **Globalización y demodernización**

México entró formalmente a la globalización mediante el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLC) en enero de 1994, el mismo día en que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se levantó en armas denunciando las condiciones de extrema pobreza de la población indígena de Chiapas y enarbolando la bandera contra la globalización neoliberal (Sandoval, 2001: 26).

Este hecho significativo muestra cómo aparecen, con nuevas fuerzas, las reivindicaciones de la diversidad cultural ante la homogeneización y de la comunidad ante la sociedad. El equilibrio, la combinación armónica de los términos entre universalismo y particularismo, igualdad y diferencia, se empezaron a tornar complejos (Molina, 2002: 103).

La globalización trajo consigo el resurgimiento del tema del etnocentrismo; encontramos, en este sentido, un despliegue de argumentaciones epistemológicas y conceptuales que suscitan una grave crisis en la modernidad: la oposición entre la universalidad y la

diferencia, entre la aldea global y lo local, entre lo monocultural y lo multicultural, la igualdad y la diferencia, lo arcaico y lo moderno, lo individual y lo colectivo, la igualdad y la diferenciación de género, la gobernabilidad y la ingobernabilidad, el caos y la organización, lo material y lo espiritual. Dicha crisis significa para algunos el fin de la modernidad y el traspaso a una nueva época posmoderna (Molina, 2002: 103), Touraine (2000) la llamada “demodernización”.

Pero para otros, como Giddens, no hay tal entrada al posmodernismo, sino más bien las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando (Molina, 2002: 113). Como menciona Molina (2002: 113): “Parece que la modernidad del último cuarto de siglo no sabe —o no puede... o no quiere— dar respuesta a esta diversidad cultural que es la otra cara de la misma moneda de la globalización económica”.

Hallamos, entonces, el problema de las diferencias culturales y de la justicia en el centro de gravedad, en la polémica entre los posmodernos y posilustrados (Aguilera, 2002).

En este proceso existe siempre una combinación de fuerzas dinámicas; el resultado final en estos momentos no es un simple proceso de homogeneización sino un reordenamiento en las diferencias y desigualdades, y así es como la sociointerculturalidad toma relevancia (Molina, 2002).

Nos encontramos así con una situación compleja. La modernidad no ha resuelto o no resolvió satisfactoriamente la paradoja entre igualdad y diferencia, entre la realidad y el derecho de ser iguales y de ser diferentes. Nos situamos, básicamente, entre el universalismo occidental y el relativismo cultural, y entre la dificultad de combinar las diferencias culturales y la igualdad para todos (Molina, 2002: 158).

Entonces, para entender la educación actual es necesario ir más allá de los parámetros de la escuela, ya que ésta nació para la homogeneización, mientras que ante la globalización la diversidad cultural impera, no sin sus pesos relativos; en este contexto, la educación sociointercultural aparece como un enclave alternativo y

global a una situación particularmente contradictoria de la educación tradicional o ante el decaimiento de la pedagogía (Molina, 2002: 159).

## **La Universidad Autónoma Indígena de México**

### *La experiencia sociointerétnica*

En este contexto, el 5 de diciembre de 2001, se originó en Mochicahui,<sup>1</sup> municipio de El Fuerte, Sinaloa, la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) para dar atención a las comunidades indígenas *yolem´me mayo* y *yolem´me jiaqui* del norte de Sinaloa y sur de Sonora; pero desde entonces, gracias a la aceptación que ha tenido, la población actual incluye jóvenes de más de 20 expresiones étnicas del país tales como *ch´ol*, *mam*, *zoque*, *kakchikel*, *tzeltal*, *tzotzil*, *mazahua*, *zapoteco*, *mixteco*, *purhepecha*, *nahua*, *cora*, *rarámuri*, *pima*, entre otros y de algunos países de América Latina.

Su creación ha puesto en tela de juicio ideas provenientes de las esferas políticas, económicas y sociales, y los sustentos de una pedagogía en decadencia.

Como menciona Barreno (2003: 13), en América Latina, las universidades, institutos o programas indígenas de educación superior son muy recientes, si se les compara con las universidades clásicas establecidas. Han nacido de diferentes modos, pero principalmente ha sido debido a la aspiración común por mejorar el estado de pobreza y abandono en los que se encuentran los pueblos indígenas; sus precursores, indígenas y no indígenas, han visualizado a la educación superior de este tipo como una herramienta para el autodesarrollo.

En nuestro país, dice Sandoval (2002: 17), había sido difícil crear estas opciones educativas:

*En México, han sido muchos los proyectos, las solicitudes, las peticiones y gestiones que los indígenas en todo el país han realizado para establecer centros de educación de acuerdo con su etnicidad. La respuesta ha sido poco favorable, y*

---

<sup>1</sup> Mochicahui es un poblado en la región *yolem´me mayo* a menos de 20 km al noreste de Los Mochis, Sinaloa.

*en algunos casos las universidades estatales han creado escuelas y facultades de antropología, que en poco o en nada les han servido a los indígenas.*

En forma paralela han surgido intentos con este mismo carácter; algunos de ellos siguiendo el ejemplo de la UAIM o a través de las propuestas aún desarticuladas de la Secretaría de Educación Pública, mediante la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe como lo es la de San Felipe del Progreso en el Estado de México, orientada a la atención de los indígenas mazahua y matlazincas.

Como consecuencia, el gobierno federal a través de la Secretaría de Educación Pública y de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas ha manifestado su interés por crear Instituciones de Educación Superior (IES), que brinden atención especial a los diferentes pueblos indígenas de México, pero sobre todo en intervenir de manera directa en las manifestaciones que han surgido para normar la acción pedagógica y decidir en la formación educativa.

Pero estas intervenciones no han resultado ser siempre positivas, un buen ejemplo lo encontramos en el Bachillerato Integral Comunitario *Ayuujk* Polivalente, que en 1995 inició en Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, con un modelo pedagógico diferenciado y muy similar en muchos sentidos al propuesto por la UAIM.

*Ante tradicional transplante de modelos educativos a nuestras poblaciones urbanas, y llevados a estas regiones rurales e indígenas, era justificado el esfuerzo de integrar un modelo educativo nuevo, como el que pedía esta comunidad ayuujk vinculado a sus aspiraciones de vida, usos, costumbres, lengua, tradiciones y cultura propia (BICAP, 2001: 10).*

Para el año 2001, el sistema educativo del BICAP se había cambiado para equipararlo con el de las universidades tecnológicas, los maestros se habían ajustado a las cargas horarias impuestas por la SEP y el espíritu educativo original se había perdido.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Esta es la versión del grupo de maestros fundadores del BICAP que visitó la UAIM a principios de 2002.

### *La UAIM ante la SEP*

A principios de 2002, los funcionarios de la UAIM empezaron a realizar gestiones ante la Secretaría de Educación Pública: en la Coordinación Estatal para la planeación de la Educación Superior (COEPES) en el ámbito local, y a desarrollar el Programa Integral para el Fortalecimiento Institucional (PIFI) para la Subsecretaría de Educación Superior a nivel federal.

Cuando los funcionarios de la UAIM se presentaron por primera vez en la reunión operativa de la COEPES, fueron duramente criticados e intentaron detener la iniciativa de cualquier programa educativo, ya que para los indígenas no se vislumbran tan fácilmente las oportunidades de empleos en sus comunidades de origen. Aquí es donde se hace claramente evidente la disfuncionalidad entre el sistema educativo y el sistema productivo.

Aún la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (Schmelkes, 2003: 5) mantiene esta visión funcionalista del empleo y la educación: “ya no es posible considerar que la educación tiene como misión generar empleo sino, fundamentalmente, hacer empleable a la gente”; y agrega: “el mercado debe determinar la competencia profesional porque los diplomas por sí solos no son evidencia suficiente de conocimientos y habilidades profesionales” (Schmelkes, 2003: 7).

Lo anterior deja cuestionamientos muy serios sobre el papel de las IES ante la sociedad. Para la SEP, del Estado empresario, las universidades son proveedoras de mente y mano de obra para las empresas, y excluye inmediatamente a aquellos que no tendrán ninguna oportunidad. Para la UAIM por el contrario, las instituciones educativas deben ser portadoras del desarrollo que las comunidades necesitan para enfrentar el juego global.

El debate de la SEP se ha centrado principalmente en que esta universidad se niega a aplicar los criterios de la coordinación de educación intercultural bilingüe ante una realidad social más compleja y que como propuesta teórica ha acuñado el término de sociointercultural.

Mientras que la SEP propone crear diez instituciones de educación superior para indígenas en el país, una en cada región cultural, bajo el enfoque de una educación intercultural bilingüe; la UAIM no se ajusta a sus requerimientos, su población está compuesta por una mezcla importante de orígenes culturales y su método educativo niega la pedagogía (Ochoa, 2003).

## **La sociointerculturalidad**

### *Crítica a la interculturalidad*

En este mundo globalizado, se debe entender que la dominación étnica es parte del contexto de la elaboración de las macroestructuras del capitalismo evolucionado. Entonces no es raro observar que en los últimos 20 años, los cambios políticos, sociales y económicos más importantes del orbe se están dando, invariablemente, con la participación de influencias étnicas (Ochoa, 2003).

De hecho, estos procesos culturales, intraculturales e interculturales son fenómenos que la dinámica de las sociedades no pueden controlar; en otras palabras, la relación cultural entre los pueblos como acto equitativo, congruente, responsable y tolerante, no es más que una noble intención y un propósito que en las circunstancias nacionales actuales es una meta lejana por alcanzar (Ochoa, 2003).

O como dice Touraine (2000: 55): “no es exacto decir que nuestra sociedad se compone de una pluralidad de culturas y de formas de organización social yuxtapuestas las unas a las otras”.

La dominación étnica es, entonces, conceptualizada al nivel de colectividades sociales y su relación con los medios de producción es diferenciada. De aquí que tiene conexiones muy fuertes con la inequidad económica, con el desigual uso de los recursos y el acceso a las instituciones sociales y políticas (McCarthy, 1998: 55).

De esta manera es fácil entender que la carga del desempleo y la pobreza se reparte de forma desigual entre los distintos grupos de edad, raza y sexo, y que los más afectados son los indígenas, las mujeres y los jóvenes (Apple, 2001:113).

Por eso la propuesta de interculturalidad es un proceso de violencia real que confronta diariamente a los culturalmente no semejantes, que siempre se da en formaciones intersociales y en circunstancias desventajosas para alguien; ya que, de esta forma, la interculturalidad favorece los procesos de integración, supeditación y, en su caso, de extinción en perjuicio de las sociedades étnicas involucradas (Ochoa, 2003).

Además es inadecuado concebirla con los criterios esquemáticos de una visión funcional, estructural o de mecánica ideal (Ochoa, 2003), pues tiende a definir identidades étnicas en términos muy estáticos o esencialistas, y fuera de cualquier posible realidad (McCarthy, 1993: 298).

#### *La sociointerculturalidad*

Para Apple (2003), la sociedad se concibe constituida por tres esferas: la económica, la cultural e ideológica y la política; de aquí que separarla en estructura y cultura únicamente ayuda a consolidar tendencias hacia el esencialismo y el reduccionismo en la forma de pensar sobre los grupos étnicos.

Entonces, los conceptos de sociedad, cultura y etnia van más allá de los pueblos indígenas, porque la comunicación, la vida social y la relación cultural ahora se están dando en una disyuntiva de macro dinamismo, en donde las fronteras lingüísticas y territoriales dejaron de ser factores definidores de cohesión (Ochoa, 2003).

Así, sin pretender caer en una visión reduccionista de movilidad social y aceptando el hecho de que ahora más que nunca, la alineación étnica es más una categoría social que cultural (McCarthy, 1998:55), la educación debe proveer estadios intersociales que permitan hacer frente a las realidades interétnicas en una sociedad global (Ochoa, 2003).

Pero estos estadios intersociales no se refieren a una simple negociación o tregua, ya que como dice Touraine (2000: 55): “ya no es posible las mediaciones sociales, ni siquiera nos queda la posibilidad del diálogo entre las culturas”, sino más bien a la búsqueda de alternativas y propuestas claras de autonomía, valores, prácticas y la

participación en el mundo tecnológico y de los mercados sin perder la identidad y la propia memoria cultural de los grupos e individuos.

Parafraseando a Touraine (2000: 59), no es posible ser al mismo tiempo católico y musulmán, pero nada debería impedir ser al mismo tiempo ingeniero en sistemas computacionales y *ch'ol*. En la práctica observamos que la relación intersocial presenta barreras hacia el acceso a ciertos universos.

El problema de los indígenas en México, por ejemplo, no es su cultura sino la pobreza en la que están inmersos. El reto consiste en encontrar estadios intersociales que ofrezcan con mayor dignidad su coexistencia con otros grupos culturales ante la globalización.

Esta concepción sociointercultural se hace evidente en un cambio de época, en el que el rompimiento de paradigmas se viene en cascada y el desborde de los límites es cotidiano; se caracteriza por la explosión sin precedentes de la comunicación y por modos de vida alternativos, individuales y colectivos que erosionan las visiones centralistas y normativas de las prácticas sociales.

Permite entender y abordar la dinámica social que prevalece ante la demodernización y plantear estrategias partiendo de políticas más democráticas, que consideren los cambios de los significados en la educación y en la vida cotidiana, y que busquen una nueva forma de ciudadanía mundial.

A partir de que el sistema social se debilita a causa de esta vorágine de cambios, la educación sociointercultural permite una mayor probabilidad de igualdad en las oportunidades, y el respeto a la diversidad etnopsicológica y cultural (Touraine, 2000: 78).

La idea de la sociointerculturalidad es, por lo tanto, derivar principios que posibiliten conjugar lo social, tecnológico y económico ante la diversidad, a través de la voluntad y el desempeño de cada actor, individual o colectivo, por construir su propia individuación.

Desde esta perspectiva, los principios intersociales tales como la razón, Dios, la historia, la política, entre otros, son puestos en tela de juicio para dar paso a otras consideraciones más o menos dogmáticas;



ya que “cuanto más se somete la sociedad a un principio superior, más difícil es conjugar igualdad y diferencia” (Touraine, 2000: 81).

Los modelos sociales que se han seguido hasta el momento han sido más bien rígidos y han tratado de lograr la permanencia de los preceptos ideológicos de los grupos dominantes (Giroux, 2003: 15).

Por el contrario, la sociointerculturalidad busca topologías alternativas de la sociedad que den una mayor libertad a cada sujeto para conjugar su identidad cultural.

### *La educación sociointercultural*

Las escuelas, en particular, son organizaciones complejas cuya relación con la sociedad más amplia está mediada, entre otras cosas, por movimientos sociales (Giroux, 2003: 16).

La educación sociointercultural, por lo tanto, presenta una mayor reflexión respecto a la problemática social entre los grupos a nivel mundial, nacional y local al partir de la búsqueda continua de alternativas de interrelación y convivencia entre los individuos y las culturas más allá del sólo respeto a la diversidad como valor.

Ya no es únicamente la transmisión y el aprendizaje de conocimientos avalados por uno o varios grupos culturales, sino el explorar formas hermenéuticas y tecnológicas alternativas desde las diferentes cosmovisiones existentes y las que se generen.

Esta propuesta educativa niega que ante individuos y grupos diferentes exista una y sólo una forma de interrelación, donde la única solución implícita o explícita de los juegos conlleve a los mismos ganadores y perdedores.

*Ya no se trata de reconocer el valor universal de una cultura o de una civilización sino, por el contrario, de reconocer a cada individuo el derecho de conjugar, de articular, en la propia experiencia de vida personal y colectiva, la participación en el mundo de los mercados y de las técnicas con la identidad cultural particular (Touraine, 2000: 56).*

La educación sociointercultural trabaja de frente a las contradicciones de esta época que se conjugan en el terreno intersubjetivo de la realidad, busca continuamente la comprensión y el

análisis crítico de la producción y representación de significados intersociales e interculturales. Es decir, analiza la interrelación de las esferas sociales en las que se incluyen lo personal y lo cultural.

Los oprimidos encuentran, en esta forma de educación, su situación como grupo, ubicado dentro de las relaciones específicas de dominación y subordinación, y analizan las diferentes perspectivas de relación sociointercultural (Giroux, 2003: 60).

De este modo, en la educación sociointercultural se desarrolla un complejo teórico de investigación y práctica política que involucra cosmovisiones alternativas y formas diferentes de ser, leer, hablar, ver, conceptualizar y hacer ciencia y tecnología de las realidades.

El currículum sociointercultural es multidimensional, contiene el análisis de lo diverso, de lo cotidiano, de las clases sociales, de la cultura popular, de la pobreza, de los problemas de la humanidad, así como del instrumental tecnológico de la globalización.

Al igual que en la teoría crítica, la educación sociointercultural permite el desarrollo de aspectos culturales como el lenguaje, la historia y un cuerpo de conocimientos que dignifiquen las experiencias de los grupos étnicos, sin olvidar su carácter relativo e intersocial (Giroux, 2003: 62).

Ante esta concepción que parte de múltiples etnopsicologías, la pedagogía queda anulada para dar paso a nuevas propuestas.

### *Política sociointercultural*

Conjugar igualdad y diferencia no es posible ante una política que se identifica con principios universales.

Entonces una educación sociointercultural conlleva una política sociointercultural que: 1) busque alternativas de convivencia ante la diversidad; 2) presente una teoría política que conjugue la diferencia y la igualdad; 3) evite principios totalizadores, y 4) permita la inclusión de cosmovisiones alternativas.

Esta política puede tomar configuraciones temporales que aborden alternativas de interrelación, pero partiendo de las actuales condiciones iniciales es más probable de que existan siempre

diferencias en los pesos relativos y encontrar situaciones de *laissez-faire* sociales y culturales. Su función principal es hacer posible esa relación intersocial para las diferentes culturas.

### **Conclusiones**

Podemos concluir que la educación multicultural e intercultural exhiben posturas muy ingenuas ante una realidad tremendamente más compleja y que, lejos de proponer una emancipación de los grupos oprimidos, sirven de engaño para preservar a los grupos de poder.

Las políticas educativas neoliberales en México se han orientado a mostrar estas posturas carentes de profundidad en su análisis, a través de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, para resolver el problema añejo de la educación indígena y el surgimiento de la educación superior étnica.

Estas políticas tratan de evitar el surgimiento de alternativas que, a la postre, pudieran representar fuentes de cambio social e impedir el crecimiento de instituciones como la Universidad Autónoma Indígena de México, que constituye una alternativa diferente a la interculturalidad.

A partir de la sociointerculturalidad, la UAIM presenta un método educativo acorde con los nuevos tiempos, con el espíritu de la búsqueda de alternativas ante la globalización y la demodernización.

### **Ernesto Guerra García**

Maestro en Economía, Candidato a Dr. en Ciencias Sociales.  
Universidad Autónoma Indígena de México

Guerra García, Ernesto (2001), “La Educación Superior en México”, en *Revista Electrónica Teoréticos*, año V, núm. 001, en <http://www.ufg.edu.sv/theorethikos/>

Guerra García, Ernesto (2003), “El Aprendizaje Aneregógico” en *Teoría Universitaria de la Universidad Autónoma Indígena de México*, en <http://www.uaim.edu.mx/>

Guerra García, Ernesto (2003), “La Kerneláctica: El Modelo Relacional en la Universidad Autónoma Indígena de México” en *Teoría Universitaria de la Universidad Autónoma Indígena de México*, en <http://www.uaim.edu.mx/>

*eguerra@uaim.edu.mx*

## Bibliografía

- Aguilera, Rafael (2002), “El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss”, en *Gazeta de Antropología*, núm. 18. [http://www.urg.es/pwlacl/G18\\_11Rafael\\_Aguilera\\_Portales.html](http://www.urg.es/pwlacl/G18_11Rafael_Aguilera_Portales.html)
- Apple, Michael W. (2001), *Política Cultural y Educación*, España: Morata, 167 pp.
- Apple, Michael W. (2002), *Educación “como Dios manda”*, España: Paidós, 303 pp.
- Apple, Michael W. (2003), “La Derecha y las Políticas Neoliberales en Educación”, Conferencia dictada en la UAIM, el 29 de noviembre de 2003.
- Banks, James (1981), *Multicultural Education: Goals and Dimensions*.  
<http://depts.washington.edu/centerme/home.htm>
- Barreno, Leonzo (2003), *Educación superior indígena en América Latina en La educación superior indígena en América Latina*, Venezuela: UNESCO, 254 pp.
- BICAP (2001), *La voz y la palabra del pueblo ayuujk*, México: Porrúa, 298 pp.
- Bonal, Xavier (1998), *Sociología de la educación*, España: Paidós, 239 pp.
- Bueno, Juan (1997), *Controversias en torno a la educación multicultural*, España: Universidad de A. Coruña.  
<http://www2.uca.es/HEURESIS/heuresis98/v1n2-3.htm>
- Giroux, Henry (2003), *Teoría y Resistencia en Educación*, México: Siglo XXI y UNAM, 329 pp.
- Lavob, William (1998), *Coexistent systems in African-American english*.  
<http://www.ling.upenn.edu/wlavob/Papers/CSAA.html>
- López, Ma. Carmen (2002), *Diversidad Sociocultural y Formación de Profesores*, España: Mensajero, 167 pp.
- Maldonado, Benjamín (2002), *Los indios en las aulas dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México: INAH, 240 pp.
- McCarthy, Cameron (1993), *Race identity and representation in education*, USA: Routledge, 329 pp.
- McCarthy, Cameron (1998), *The Uses of Culture*, USA: Routledge, 180 pp.
- McCarthy, Cameron (1994), “Multicultural discourses and currículo reform: A critical perspective”, núm. 1.  
[http://www.ed.uiuc.edu/EPS/Educational-Theory/Contents/44\\_1\\_McCarty.asp](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/Educational-Theory/Contents/44_1_McCarty.asp)
- McLaren, Peter (1998), “Symposium: The State of critical pedagogy today”, núm. 3.  
[http://www.ed.uiuc.edu/EPS/Educational-Theory/Contents/1998\\_4.asp](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/Educational-Theory/Contents/1998_4.asp)

- Molina, Fidel (2002), *Sociología de la educación intercultural vías alternativas de investigación y debate*, México: Lumen, 191 pp.
- Ochoa, Jesús (2003), *La aneregogía y skopeoutica: retorno a la educación por aprendizaje*, Universidad Autónoma Indígena de México.
- [Http://www.uaim.edu.mx](http://www.uaim.edu.mx)
- Ochoa, Jesús (2003), *Primer Informe*, Universidad Autónoma Indígena de México.
- <http://www.uaim.edu.mx>
- Poveda, David (2001), "La educación de las minorías étnicas desde el marco de las continuidades-discontinuidades familia-escuela", en *Gazeta de Antropología*, núm. 17.
- [http://www.urg.es/pw/ac/G17\\_31David\\_Poveda.html](http://www.urg.es/pw/ac/G17_31David_Poveda.html)
- Sandoval, Eduardo (2001), *La ley en las costumbres de los indígenas Mazahuas*, México: UAEM, 166 pp.
- Sandoval, Eduardo (2002), "Universidad Indígena: Modelo Alternativo del Conocimiento", en *Apertura Universitaria*, Órgano Informativo de la Universidad Autónoma del Estado de México, año II, núm. 29, octubre de 2002, Toluca, México.
- Sandoval, Eduardo (2004), *Primera cátedra magistral para la asignatura de Educación Étnica de la Maestría en Educación Social*, 28 de febrero de 2004, Universidad Autónoma Indígena de México.
- SEP (2003), *Segundo proceso para actualizar el Programa Integral de Fortalecimiento Institucional, Guía PIFI 3.0, lineamientos para su actualización, formulación y presentación*, México.
- Schmelkes, Silvia (2002), *Marco general para impulsar la creación de instituciones de educación superior en México, en el contexto de la perspectiva intercultural*, México: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.
- Schmelkes, Silvia (2003), *Hacia una propuesta de universidad inclusiva e intercultural: su viabilidad desde lo circular*, México: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.
- Touraine, Alain (2000), *Igualdad y Diversidad. Las Nuevas Tareas de la Democracia*, México: Fondo de Cultura Económica, 95 pp.

# Intercultura y Educación

Reinaldo Matias Fleuri

Desde el lanzamiento de los Parámetros Curriculares Nacionales, que eligieron la Pluralidad Cultural como uno de los temas transversales (Brasil, Ministerio de Educación, 1997), el reconocimiento de la multiculturalidad y la perspectiva intercultural ganaron gran relevancia social y educacional, con el desarrollo del Referencial Curricular Nacional para las Escuelas Indígenas, con las políticas de afirmación de las minorías étnicas, con las diversas propuestas de inclusión de personas portadoras de necesidades especiales en la escuela regular, con la ampliación y reconocimiento de los movimientos de género, con la valorización de las culturas infantiles y de los movimientos de personas de la tercera edad en los diferentes procesos educativos y sociales.

Además de estos temas que se están consolidando en el ámbito nacional, otras cuestiones que ocurren en el ámbito internacional desafían los estudios en el campo de la intercultura. La globalización de la economía, de la tecnología y de la comunicación intensifica interferencias y conflictos entre grupos sociales de diferentes culturas, particularmente en la coyuntura recientemente agravada por acciones políticas de carácter bélico por parte de las naciones hegemónicas, así como por las diversas formas de “terrorismo” desarrolladas por organizaciones fundamentalistas. Frente a estos problemas, diferentes iniciativas y movimientos se están desarrollando propuestas de educación para la paz, para los derechos humanos, para la ecología, para los valores, etcétera.

Tales propuestas educativas presuponen la renovación de los paradigmas científicos y metodológicos. En esta dirección, el pensamiento complejo, las relaciones interdisciplinares, el desarrollo

de la telemática, abren nuevas perspectivas epistemológicas indispensables para la comprensión y promoción de la transversalidad de las relaciones interculturales (Yus Ramos, 1998: 10).

En todos estos movimientos sociales y educacionales que proponen la convivencia democrática entre diferentes grupos y culturas, en el ámbito nacional e internacional, así como la búsqueda de construir referenciales epistemológicos pertinentes, el trabajo intercultural pretende contribuir para superar tanto la actitud de miedo como la de indiferente tolerancia frente al “otro”, construyendo una disponibilidad para la lectura positiva de la pluralidad social y cultural. Se trata, en realidad, de un nuevo punto de vista basado en el respeto a la diferencia que se concretiza en el reconocimiento de la paridad de derechos.

Tal perspectiva configura una propuesta de “educación para la alteridad”, a los derechos del otro, a la igualdad de dignidad y oportunidades, una propuesta democrática amplia que, en el mundo anglo-sajón, se define como *Multicultural Education* (EUA, Canadá, Gran Bretaña), y que, en otros países de Europa, asume diferentes denominaciones: pedagogía del acogimiento, educación para la diversidad, educación comunitaria, educación para la igualdad de oportunidades o, simplemente, educación intercultural. Por este motivo, Stephen Stoer y María Luiza Cortesão, de Portugal, han utilizado el término “educación inter/multicultural” para indicar el conjunto de propuestas educacionales, que tienen como objetivo promover la relación y el respeto entre grupos socioculturales, mediante procesos democráticos y dialógicos.

No obstante, es preciso tener claro que los mismos términos han sido ocupados para indicar concepciones distintas. La palabra “multicultural” ha sido usada como categoría descriptiva, analítica, sociológica o histórica, para indicar una realidad de convivencia entre diferentes grupos culturales en un mismo contexto social (Moreira, 2001; Silva, 2001;2003). También se ha referido a diferentes perspectivas de respuestas a la realidad social multicultural. Puede, inclusive, representar concepciones pedagógico-políticas divergentes: algunas defienden un modo de aproximar las diferencias

étnico-culturales, aislándolas recíprocamente; otras propugnan la perspectiva de convivencia democrática entre todos los diferentes grupos.

A su vez, el adjetivo “intercultural” se ha utilizado para indicar realidades y perspectivas incongruentes entre sí: hay quien lo reduce al significado de la relación entre grupos “folclóricos”; hay quien amplía el concepto de interculturalidad para comprender el “diferente” que caracteriza la singularidad y la irrepetibilidad de cada sujeto humano; hay quien aún considera interculturalidad como sinónimo de “mestizaje”.

Asimismo, el adjetivo “transcultural” se ha ocupado en diferentes sentidos. Es entendido a veces como elemento transversal ya presente en diferentes culturas (universales culturales inscritos en la estructura humana), o como producto original de la hibridización de elementos culturalmente diferentes.

La dificultad de controlar el entrelazamiento de la terminología y de interpretar correctamente el conjunto de las diferentes propuestas, nos impide producir esquemas simplificadorios eficaces. Sin embargo, ese mismo hecho, vuelve el debate particularmente creativo y abierto a la profundización.

Mas allá de la polisemia terminológica y de la evidente diversidad de perspectivas que se expresan en las teorías y propuestas relativas al multiculturalismo, interculturalismo, transculturalismo, se constituye un campo de debate que se torna paradigmático justamente por su complejidad: su riqueza consiste justamente en la multiplicidad de perspectivas que interactúan y que no pueden ser reducidas por un único código y un único esquema a ser propuesto como modelo transferible universalmente.

Así, el eje conceptual en torno al cual se sitúan las cuestiones y las reflexiones emergentes en este campo, y que caracteriza los más espinosos problemas de nuestro tiempo, es el de la posibilidad de *respetar las diferencias* y de *integrarlas en una unidad que no las anule*. Esto vale, de hecho, tanto para el discurso de las diferencias étnicas y culturales, de género y de generaciones, a ser acogidas en la



escuela y en la sociedad, como para la distinción entre los pueblos, a ser considerada en los equilibrios internacionales y planetarios. Vale también para la diversidad de las propuestas metodológicas, así como para la posibilidad de articulación en red de informaciones y de nuevos saberes en las formas de pensamiento complejo (*cfr.* Terranova, 1997: 13).

### **Intercultura: notas históricas del debate**

La madurez de la sensibilidad con el tema de las diferencias culturales es una conquista reciente.<sup>1</sup> Sin embargo, el problema del encuentro y del conflicto entre culturas es antiguo. Ha sido enfrentado y resuelto generalmente a partir de perspectivas etnocéntricas, que pretenden imponer el propio punto de vista como el único válido. Particularmente en el mundo occidental la cultura europea ha sido considerada natural y racional, erigiéndose como modelo de la cultura universal. Desde este punto de vista, todas las otras culturas son consideradas inferiores, menos evolucionadas, justificándose así, el proceso de colonización cultural. El adoctrinamiento, en esta perspectiva, es interpretado como una forma de ayuda que los pueblos “desarrollados” ofrecen a los “subdesarrollados” para favorecer su crecimiento. De la misma forma, se cree necesario combatir todas las formas “erradas” de pensamiento mítico, religioso, popular, vistas como contrarias al pensamiento

---

<sup>1</sup> Un documento de la UNESCO, la “Declaración sobre la raza y los preconceptos raciales”, aprobada y proclamada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), en su 20ª reunión, realizada en París el 27 de noviembre de 1978, fue uno de los primeros textos en proponer los conceptos fundantes de la educación intercultural. La Declaración afirma que “todos los pueblos y todos los grupos humanos, cualquiera que sea su composición o su origen étnico, contribuyen conforme su propia índole para el progreso de las civilizaciones y de las culturas, que, en su pluralidad y en virtud de su interpretación, constituyen el patrimonio común de la humanidad”; enfatiza que “el proceso de descolonización y otras transformaciones históricas condujeron a la mayoría de los pueblos precedentemente dominados a recuperar su soberanía, de tal modo que la comunidad internacional sea *un conjunto universal y al mismo tiempo diversificado*”; reconoce, en fin, “el derecho de todos los grupos humanos a la identidad cultural y al desarrollo de su propia vida cultural en el contexto nacional e internacional”.

científico-racional: la superstición debería ser eliminada para ceder lugar a verdades racionales y objetivas. La propia educación, en particular la escuela, ha desempeñado el papel de agenciar la relación entre culturas con poder desigual (colonizadores/colonizados; mundo occidental/mundo oriental; saber formal escolar/saber informal cotidiano; cultura nacional oficial/culturas locales etc.), contribuyendo al mantenimiento y difusión de los saberes más fuertes contra las formas culturales consideradas como limitadas, infantiles, erradas, supersticiosas.

En los procesos de colonización (en los Estados Unidos, en Canadá, en América Latina, así como en otros continentes), tal concepción etnocéntrica justificaba la esclavitud y el genocidio de los pueblos nativos. Los inmigrantes invasores trataron el continente americano como tierra de conquista y no reconocieron las culturas de los indígenas, que fueron obligados a aceptar la cultura de los conquistadores. Considerándose civilizadores y colocando en cuestión hasta la humanidad de los interlocutores, los primeros colonizadores emprendieron una acción de exterminio y de esclavitud, generalmente justificada por una teorización pseudocientífica, basada en una concepción evolucionista-biológica de la diferencia racial. En nombre de la visión iluminista de progreso, proclamaron la inferioridad de aquellos pueblos y destruyeron sus diferentes culturas, imponiendo la propia civilización con el poder de las armas (*cf.* Terranova, 1997: 14-15).

El nacimiento de los Estados Unidos de América, como confederación de estados democráticos, fue marcado por la lucha contra la esclavitud, por la afirmación de la libertad y la igualdad de derechos para todos. Se inició, entonces, el proceso de construcción de una nación unitaria, colocando en una misma identidad americana personas étnicamente diferentes. Se esperaba que en este contexto, la escuela consiguiera producir la necesaria homogeneización lingüística y cultural. Se creía que, en la convivencia espontánea entre personas de diferentes grupos étnicos, se daría un proceso de asimilación cultural recíproca, en el que cada uno olvidaría sus propias raíces. La expresión que se popularizó para indicar este fenómeno fue *melting pot*, que

significa “caldo donde varias culturas se funden para formar una sola, perdiendo características propias a favor de una nueva unidad – en este caso, la americana, predominantemente anglo-sajona” (Lima, 1997: 263). Sin embargo, las diferencias étnicas y culturales, aparentemente negadas, de hecho no desaparecían, sino que se transformaban en desigualdades sociales y en procesos de marginalización. Y, por reacción, los grupos étnicos subalternos buscaban encontrar nueva cohesión, polarizando las fuerzas en torno de la defensa de sus identidades originarias. No obstante, las relaciones de fuerza permanecieran desequilibradas, pues apenas pocos pertenecientes a las etnias subalternas consiguieron con mucha dificultad, penetrar en los estratos socioculturales dominantes.<sup>2</sup>

Un fenómeno semejante ocurrió más recientemente en Europa. Después de la Segunda Guerra Mundial, el viejo continente acogió muchos inmigrantes del sur del mundo para trabajar en la reconstrucción de la sociedad destruida por el conflicto militar. En un inicio, particularmente en Inglaterra, predominaba la idea de que si todos los hombres son iguales, no es preciso promover ninguna acción específica a favor de grupos extranjeros no privilegiados. Por el contrario, se creía que la acentuación de la diferencia étnica o cultural podría reforzar desigualdades, segregación, exclusión. Después de algunos conflictos por motivos raciales a finales de los años cincuenta, el gobierno inglés tomó medidas para reducir el ingreso y disminuir los derechos de los inmigrantes y, al mismo tiempo, intentó integrar los recién llegados a la cultura británica. El trabajo educativo pasó a ser marcado por el esfuerzo de promover la asimilación de los extranjeros (1960-1970). Predominó una pedagogía compensatoria que estimulaba a los inmigrantes a abandonar la cultura de origen, vista como deficiencia. Al mismo tiempo, se desarrollaron trabajos que intentaron promover la integración (1965-1970) y asumir la necesidad de dar espacio a la diversidad para crear un clima de respeto mutuo y

---

<sup>2</sup> La cultura norteamericana dominante ha sido caracterizada como “WASP”, lo que significa, *White, Anglo-saxon and Protestant* (Blanca, Anglo-sajona y Protestante).

tolerancia. Se comenzaron a admitir elementos de las culturas de origen para garantizar mayor pluralismo. Se buscaba la integración, es decir, la asimilación en la cultura anfitriona, sin dejar de reconocer las diferencias. En el periodo siguiente (1970-1980) fuertes presiones de la base —de hijos y nietos de inmigrantes que se volvieron verdaderos ciudadanos ingleses y comenzaron a organizarse— suscitaron muchos proyectos multiculturales (aunque la mayoría hayan sido superficiales y folclóricos). Se basaban en la filosofía de que la elevación de la autoestima de los niños proporcionaría el aumento de su rendimiento y la adaptación al contexto escolar. Estaba aún distante el reconocimiento de la diferencia cultural como riqueza, y se mantenían componentes de asimilación y de control social. Sin embargo, tal debate promovió el cambio de leyes, que culminaron en la publicación del *Swann Report*, de 1985. Éste proponía la adopción de prácticas multiculturales para todos, y no sólo para cada grupo étnico específico.

En el lapso 1980-1985 surgió la propuesta del *anti-racismo*. El objetivo de la educación antirracista es el de promover actividades educativas para profundizar la conciencia de cada uno, con el objeto de saber identificar y desmontar prácticas racistas, implícitas o explícitas, personales o institucionales. Critica el abordaje multicultural en la medida en que aunque podría evitar el problema del racismo, al concentrarse solamente en la comprensión y en la aceptación de la diferencia, corre el riesgo de profundizarlo más o menos intencionalmente, dejando intactos todos los aspectos discriminatorios y las jerarquías que la sociedad impone en las relaciones entre culturas y grupos étnicos. No obstante, la oposición entre la *multicultural education* (liberales) y la *antiracist education* (defendida por los radicales) favoreció la victoria de los conservadores, con la aprobación de la *Education Reform Act* (en 1988).

El movimiento de educación antirracista fue acusado de construirse de manera exageradamente ideológica, como expresión de minorías étnicas orientadas principalmente en una perspectiva de *oposición* sectaria, contra el poder oficial y las desigualdades raciales; en lugar de dirigirse a todos los ciudadanos y ciudadanas en una perspectiva de construcción de apertura y acogimiento de los diferentes. La propia

categorización *racial*, como todas las categorizaciones, no es neutra y representa la opción por evidenciar algunas características (físicas, somáticas, culturales, étnicas...) y de considerarlas como elementos que caracterizan un sujeto. Racializar y biologizar las diferencias, por lo tanto, produce una fosilización y oscurece todos los otros aspectos de la relación social que contribuyen para definir la identidad del sujeto. De esta manera, son colocados en jaque tanto el racismo como el antirracismo, que, denunciando los prejuicios asumidos por otros, corre el riesgo, él mismo, de consolidar estereotipos y representaciones identitarias étnicas, alimentando una forma de “metarracismo” y legitimando las categorías que sustentan justamente lo que se quiere combatir (*cf.* Terranova, 1997: 24).

El enfoque de la educación intercultural en Europa ha enfatizado la *relación* entre culturas diferentes como factor pedagógico importante. Al igual que el multiculturalismo y el anti racismo, su elaboración mantiene estrecha relación con la presencia de inmigrantes que, en cantidad cada vez mayor, busca insertarse en el mercado de trabajo y en la vida social de varios países; inclusive aquellos como Italia que, sin tener un pasado colonial, recientemente conoció la inmigración proveniente del tercer mundo. Por la propia naturaleza de su origen, la educación intercultural asumió la finalidad de promover la integración de las culturas, la superación de los viejos y nuevos racismos, el acogimiento de los extranjeros y, particularmente, de los hijos de los inmigrantes en la escuela. No obstante, también se acentúan en Europa dramáticas situaciones de conflicto interétnico (valiendo como ejemplo extremo el que ocurrió en la ex Yugoslavia), en marcado contraste con el proyecto de construcción de la Unión Europea. También surgen conflictos entre comunidades autóctonas de un mismo país, cuando explotan los localismos, las divisiones, la fetichización de la identidad cultural, que representan la convergencia de intereses de algunos grupos socioeconómicos (*cf.* Marin, 2002).

El debate europeo relativo a la intercultura envolvió campos de reflexión y de intervención que sobrepasaron progresivamente el carácter emergencial del problema de inserción de los inmigrantes, y entró en el corazón de las temáticas ligadas a la formación de la

identidad, a la valorización de las diferencias, a la configuración y a la función que asume hoy el sentido de colectividad en sociedades complejas, donde los jóvenes se encuentran viviendo en ambientes culturales plurales e indefinidos que aunque no dejan de ejercer efectos condicionantes pierden su función de orientar y transmitir valores consolidados. En el plano de la actividad formativa y didáctica, se destacan, por lo tanto, las formas y los contenidos de la cultura interiorizada por los individuos en la vida cotidiana, la variedad de los canales y de las experiencias con que establecen contacto de acuerdo con su posición social, las síntesis de modelos —frecuentemente contradictorios— que elaboran en el transcurso de la propia vida. En esta dirección, aparece como cuestión central en la práctica pedagógica la visión de mundo de los sujetos en formación, así como el vínculo entre tal visión y los modelos (de conocimiento, de evaluación, de comportamiento) transmitidos a través de situaciones educativas, particularmente en la escuela. Tal dislocamiento de perspectiva, que legitima la cultura de origen de cada individuo, trae consecuencias para la elaboración de los métodos y de las técnicas de acción pedagógica y de transmisión de la cultura oficial.

En América Latina, la diversidad cultural fue históricamente relegada y dejada de lado en las propuestas políticas y educativas que, al igual que ocurrió en Europa, se pautaron en el ideal homogeneizador del Estado-nación. Como resultado de estas prácticas homogeneizadoras, varios estudios constatan, a partir de la década de 1960, el bajo rendimiento escolar entre niños con lengua materna distinta de la empleada en el sistema escolar oficial. No obstante, la implementación de propuestas educativas institucionales pautadas por un carácter compensatorio no resolvieron los altos índices de repitencia y la evasión escolar registrados, conduciendo a una reevaluación sobre el papel de las diferencias culturales en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

*El término educación bicultural fue utilizado, inicialmente, para designar las acciones institucionales que llevaban en consideración la diferencia cultural de los alumnos. Los proyectos implementados en esta perspectiva buscaban distinguir las situaciones culturales envolviendo las culturas indígenas y occidentales-europeas. La transición para la noción de interculturalidad en los*

*años 80 gana nuevas proporciones de carácter propositivo y político pedagógico, convirtiéndose en una categoría central en las propuestas de educación bilingüe. La noción de interculturalidad, además de expresar la cohesión étnica de un grupo social, proporcionando condiciones para el fortalecimiento de la identidad cultural, va también a estimular la adquisición de conocimiento cultural de otros pueblos. Esto significa que no hubo solamente una transición de términos conceptuales, sino un cambio en el tratamiento de la pluriculturalidad en el espacio de la escuela. De las preocupaciones marcadamente lingüísticas, características de la educación bicultural y bilingüe, la interculturalidad pasa a considerar el contexto sociocultural de los alumnos (Silva, 2003: 41-42).*

En esta dirección se encuentra una serie de términos para identificar las iniciativas de los educadores: Etnoeducación (Colombia), Educación Bilingüe (Bolivia), Educación Bilingüe Bicultural y Educación Intercultural Bilingüe (Guatemala, Brasil).

Las propuestas de trabajo intercultural surgieron principalmente a partir del surgimiento de las identidades indígenas que buscan defender sus derechos, como es el caso del Movimiento Zapatista de Chiapas, en México; donde el modelo político del Estado-nación es cuestionado en su capacidad de representar la sociedad multicultural mexicana. Las protestas indígenas en Ecuador, Bolivia, Chile, Colombia y Brasil reclaman la posesión de los territorios ocupados por ellos ancestralmente, así como el derecho de revalorización de sus lenguas y culturas mediante programas educativos adecuados.

Las respuestas políticas a estas reivindicaciones son elaboradas por los diferentes gobiernos. En Chile, por ejemplo, la Educación Intercultural Bilingüe es propiciada por la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE), promulgada en marzo de 1990; así como por la Ley Indígena, promulgada en marzo de 1990. Esta ley reconoce, por primera vez, la multietnicidad de Chile, y expresa su reconocimiento de las etnias mapuches, aymaras, rapa nui, atacameños, colla, kawashar y yagana. En Venezuela, donde la Constitución de 1961 declaraba a los indígenas en fase de extinción, hoy son reconocidos por el gobierno, tienen representación en el Parlamento y son protegidos por ley (*cf.* Marin, 2002).

En el Brasil, la Constitución Federal de 1988 fue un marco en la redefinición de las relaciones entre el Estado brasileiro y las sociedades indígenas. Ésta llevó a asegurar el derecho de las comunidades indígenas a una educación escolar diferenciada, específica, intercultural y bilingüe. Los indios dejaron de ser considerados categoría social en vías de extinción y pasaron a ser respetados como grupos étnicos diferenciados, con derecho a mantener su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones. Además de eso, la Constitución Federal les aseguró el uso de sus lenguas maternas y procesos propios de aprendizaje, teniendo el Estado que proteger sus manifestaciones culturales. De esta forma, queda garantizado a las comunidades indígenas el acceso a una escuela con características específicas, que busca la valorización del conocimiento tradicional vigente en su medio; al mismo tiempo que ofrece instrumentos necesarios para enfrentar el contacto con otras sociedades.

Al lado de los movimientos indígenas, se vienen desarrollando los movimientos étnicos, principalmente los afrobrasileros. La identidad afrobrasilerana se afirma principalmente con base en movimientos culturales negros de masa que incluyen desde las Casas de Minas de Maranhão, los candomblés de Bahía, las escuelas de samba de capitales como Río de Janeiro, São Paulo y Florianópolis, las congadas, mozambiques y otros agrupamientos negros que, por medio de los pagodes, bloques bahianos o carnaval de calle, explicitan críticas a la situación social brasileira. Este variado movimiento está conquistando reconocimiento político y social, sobre todo, a través de las políticas de acción afirmativa, influenciando inclusive el campo de la educación y de la investigación.<sup>3</sup>

Este movimiento de reconocimiento de los derechos sociales y culturales de las comunidades indígenas y de la población afrobrasilerana

---

<sup>3</sup> La problemática enfrentada por los afrobrasileros ha sido estudiada por investigadores brasileros contemporáneos como Ana Célia da Silva (1995), Ana Lúcia Valente (1994), Luiz Alberto O. Gonçalves (1985), Nilma Lino Gomes (2002), Iolanda de Oliveira (2000), Petronilha B.G. M. Silva (1993), Regina Pahim Pinto (1993 a, 1993 b).



se articula con los amplios y variados movimientos de lucha por los derechos humanos que se están desarrollando en el Brasil; relacionados con la problemática enfrentada por los diferentes grupos sociales que se identifican por las relaciones étnicas, regionales, de género, de generaciones, de condiciones físicas y psicológicas. A través de la lucha por sus derechos y del reconocimiento legal y social que viene ganando,<sup>4</sup> estos grupos sociales construyen sus respectivas identidades sociales y culturales.

En este sentido, los procesos de educación popular desarrollados especialmente con base en los movimientos sociales han contribuido significativamente para el reconocimiento y valorización de las culturas de los diferentes grupos sociales subalternos y excluidos. De manera particular en el Brasil, a partir de la década de 1950, los movimientos de “cultura popular” —y que posteriormente fueron denominados de “educación popular”— coadyuvaron significativamente para promover procesos educativos a partir de los componentes culturales de los diversos grupos populares. En el inicio de la década de 1960, en el contexto de grandes movilizaciones urbanas y campesinas, surgieron numerosos trabajos educativos que valorizaban la cultura popular. Iniciativas como los Centros Populares de Cultura (CPCs), el Movimiento de Educación de Base (MEB), el Movimiento de Cultura Popular (MCP), la campaña “Com el pié en el suelo también se aprende a leer”, liderados por intelectuales, estudiantes, movimientos eclesiásticos, movilizaron a la sociedad civil en dicho contexto. La propuesta elaborada por Paulo Freire, a comienzos de los años sesenta, pretendía promover la educación de adultos según su cultura. Con el golpe militar de 1964, los movimientos sociales y culturales fueron sometidos a rígidos procesos

---

<sup>4</sup> El Programa Nacional de Derechos Humanos, creado el 13 de mayo de 1996, ofrece una visión amplia y actualizada de la problemática y de las propuestas que se están desarrollando hoy en Brasil, particularmente relativas al derecho a la igualdad, de los afrodescendientes, niños y adolescentes, ancianos, mujeres, *gays*, lesbianas, travestis, transexuales y bisexuales (GLTTB), extranjeros, refugiados, migrantes, gitanos, personas portadoras de deficiencias. (<http://www.mj.gov.br/sedh/>).

de control y censura, favoreciendo la homogeneización y alienación cultural. El silencio, el aislamiento, la desesperanza, elementos fundamentales de la cultura del miedo, comenzaron, sin embargo, a ser quebrados a finales de la década de 1970. Surgieron los movimientos de base, asentados sobre todo en las asociaciones de moradores, en las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs) y en los nuevos movimientos sindicales. Irrumpieron nuevamente en el escenario nacional los movimientos populares, caracterizados por la inmensa variedad de intereses. Se articularon luchas sociales en el plano eminentemente económico-político, como los de operarios y sindicales, los ligados a los barrios, al consumo, a la cuestión agraria. Al mismo tiempo, se configuraron nuevos movimientos sociales. Transversalmente a las luchas en el plano económico, éstos se articulan en torno del reconocimiento de sus identidades de carácter étnico (tal como los movimientos de los indígenas, de los negros), de género (los de mujeres, de homosexuales), de generación (los de niños y niñas de la calle, los de la tercera edad), de diferencias físicas y mentales (con los movimientos de reconocimiento e inclusión social de las personas portadoras de necesidades especiales, de los específicos de los sordos, de los ciegos, etcétera.) (Fleuri, 2001).

Este campo de debate entre las variadas concepciones y propuestas que enfrentan la cuestión de la relación entre procesos identitarios socioculturales diferentes, constituye lo que aquí llamamos de *intercultural*.

Los estudios más recientes que se están desarrollando, abren una nueva perspectiva epistemológica que apunta hacia la comprensión del hibridismo y de la ambivalencia, que conforman las identidades y las relaciones interculturales. Así, nuestra atención se orienta más directamente a la búsqueda de entendimiento de los “entrelugares” (Bhabha, 1998), o sea, de los contextos intersticiales que integran los campos identitarios, subjetivos o colectivos, en las relaciones y en los procesos interculturales. En esta perspectiva, la *intercultural* se configura como un objeto de estudio interdisciplinar y transversal, en el sentido de tematizar y teorizar la complejidad (más allá de la pluralidad o de la diversidad), y la ambivalencia o el hibridismo (más

allá de la reciprocidad o de la evolución) de los procesos de *elaboración de significados en las relaciones* intergrupales e intersubjetivas, constitutivos de campos identitarios en términos de etnias, de generaciones, de género y de acción social. El objeto de nuestro estudio, así, se constituye *transversalmente* a las temáticas de *cultura*, de *etnia*, de *generaciones*, de *género* y de *movimiento social*. Además del cuidado por comprender con rigor la especificidad de estas temáticas y la diversidad de los enfoques teórico-metodológicos de la producción científica en estas áreas, nuestro esfuerzo consiste en la búsqueda de desarrollar investigaciones, en una perspectiva interdisciplinaria y compleja, sobre la dimensión híbrida y “deslizante” de lo “Inter-” (-cultural, -étnico, -generacional, -sexual, -grupala, etc.) constitutiva de las posibilidades de transformación y de creación cultural.

*El alejamiento de las singularidades de “clase” o “género” como categorías conceptuales y organizacionales básicas resultó en una conciencia de las posiciones de sujeto —raza, género, generación, local institucional, localidad geopolítica, orientación sexual— que habitan cualquier pretensión de identidad en el mundo moderno. Lo que es teóricamente innovador y políticamente crucial es la necesidad de ir más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales y de focalizar aquellos momentos o procesos que son producidos en la articulación de diferencias culturales. Esos “entrelugares” ofrecen el terreno para la elaboración de estrategias de subjetivación —singular o colectiva— que dan inicio a nuevos signos de identidad y puestos innovadores de colaboración y contestación, en el acto de definir la propia idea de sociedad (Bhabha, 1998: 19-20).*

En esta perspectiva, Homi Bhabha distingue paradigmáticamente el concepto de *diversidad* del concepto de *diferencia*. La *diversidad cultural*, para Bhabha (1998: 63 y ss.), se refiere a la cultura como un objeto de conocimiento empírico, reconociendo contenidos y costumbres culturales pre-establecidos. La diversidad representa una retórica radical de la separación de culturas totalizadas, que se fundamentan en la utopía de una memoria mítica de una identidad colectiva única. En contraposición a esta perspectiva esencialista, la *diferencia* cultural es, para Bhabha, el proceso de enunciación de la cultura. Se trata de un proceso de significación a través del cual afirmaciones de la cultura y sobre la cultura diferencian, discriminan y

autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad.

### **Intercultura e identidad**

El Brasil se conforma históricamente como una sociedad multiétnica con base en una inmensa diversidad de culturas. Reconocer nuestra diversidad étnica implica tener claridad de que los factores constitutivos de nuestras identidades sociales no se caracterizan por una estabilidad y rigidez naturales. Las identidades culturales —aquellos aspectos de nuestras identidades que surgen de nuestro pertenencia a culturas étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales— sufren continuos desplazamientos o discontinuidades. Según Hall (1999: 16), las sociedades modernas no tienen ningún núcleo identitario supuestamente fijo, coherente y estable.

*Las sociedades modernas, argumenta Laclau, no tienen ningún centro, ningún principio articulador u organizador único y no se desarrollan de acuerdo con el desdoblamiento de una única causa o “ley”, en la medida que son caracterizadas por la diferencia, o sea, ellas están atravesadas por diferentes divisiones y antagonismos sociales que producen una variedad de diferentes “posiciones de sujetos”, esto es, identidades (Hall, 1999: 17).*

En este sentido, ¿qué significa ser brasileño, o ser *surista, gremista o corintiano, nordestino, blanco, negro, indio, hombre, mujer, niño, anciano, militante, campesino, sin-tierra, estudiante, operario, clase media...*? Cada una de esas identidades asume significados específicos de acuerdo con los sujetos, las relaciones sociales y los contextos históricos en que se colocan? Más que esto, cada una de ellas, no sería híbrida, deslizando, posibilitando la coexistencia de identidades contradictorias?

Según Stuart Hall (1999: 12-13), “el sujeto habiendo previamente vivido como teniendo una identidad unificada y estable, está tornándose fragmentado; compuesto no de una única, sino de varias identidades, algunas veces contradictorias o no resueltas”. Así, la identidad, siendo definida históricamente, es formada y transformada continuamente en relación con las formas por las que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean. En la medida que los sistemas de significación y representación

cultural se multiplican, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y cambiante de identidades posibles, con cada una de las cuales podríamos identificarnos, al menos temporalmente.

Frente a una situación que coloque en evidencia el juego de varias identidades posibles, ¿cuáles serían sus consecuencias políticas? Hall (1999: 18-20) presenta, para analizar la complejidad de la identidad, el caso de un juez negro que fue acusado de asedio sexual a una mujer negra, su funcionaria. Varias posibilidades de identidades en juego fluyeron de ese acontecimiento. Algunos negros apoyaron al asediador, basados en la cuestión de la raza; otros se le opusieron, tomando como base la cuestión sexual. Algunos aún estaban divididos, dependiendo del factor identitario que prevaleciese: su sexismo o su liberalismo. Las mujeres negras estaban divididas, dependiendo de la identidad que prevalecía: su identidad como negra o su identidad como mujer. Los hombres blancos estaban divididos, dependiendo de la forma como se identificaban respecto al racismo o al sexismo. Las mujeres blancas estaban divididas, conforme su posición o manifestación de apoyo al feminismo. Además de eso, las fragmentaciones identitarias se encontraban también atravesadas por la relación entre un miembro de la elite judicial y una funcionaria subalterna, trayendo para dentro del juego la cuestión de la clase social.

En este juego de identidades frente a una misma situación, Hall (1999: 20-21) destaca los siguientes elementos: que las identidades son contradictorias, cruzándose o dislocándose mutuamente; que las contradicciones actúan tanto fuera, en la sociedad, atravesando grupos políticos establecidos, como en lo íntimo de cada individuo; que ninguna identidad singular (de clase, de género, de raza, etc.) puede englobar todas las diferentes identidades; que hoy existen identificaciones rivales y dislocantes, emergentes de algunas nuevas oriundas de nuevos movimientos sociales (el feminismo, las luchas negras, los de liberación nacional, los pacifistas y ecológicos, etc.); que la identidad cambia de acuerdo con la forma en que el sujeto es interpelado o representado, en un proceso descrito como un cambio de una política de *identidad* (de clase) para una política de la *diferencia*.

Tales consideraciones perturban y dislocan el eje de las tendencias estables y unificantes que muchas veces atraviesan nuestras discusiones o nuestros estudios. Cuando las diferencias culturales son consideradas en una perspectiva estereotipada, se focalizan apenas las manifestaciones externas y particulares de los fenómenos culturales. Se deja de valorizar debidamente los sujetos sociales que producen tales manifestaciones culturales, o no se consigue comprender la densidad, la dinamicidad y la complejidad de los significados que ellos tejen.

La mayoría de las veces, las relaciones entre culturas diferentes son vistas según una lógica binaria (indio *vs.* blanco, centro *vs.* periferia, dominador *vs.* dominado, sur *vs.* norte, hombre *vs.* mujer, normal *vs.* anormal...) que no permite comprender la complejidad de los agentes y de las relaciones subentendidas en cada polo ni la reciprocidad de las interrelaciones ni la pluralidad y la variabilidad de los significados producidos en estas relaciones. Aún concepciones críticas de las relaciones interculturales pueden ser asimiladas a entendimientos reductivos e inmovilizantes. Así, el concepto de *dominación cultural*, dentro de una lógica binaria o bipolar, puede llevar a suponer que los significados producidos por un sujeto social son determinados unidireccionalmente por la referencia cultural de otro sujeto. Este entendimiento puede reforzar el proceso de sujeción en la medida en que, al enfatizar la acción de *un* sujeto *sobre* el *otro*, oscurece el hibridismo de las identidades, la ambivalencia y la reciprocidad de las relaciones sociales, así como la capacidad de autoría de los diferentes sujetos sociales (Souza y Fleuri, 2003).

Tal cuestión es abordada por Juárez Tarcisio Dayrell (2002), en el trabajo titulado *El joven como sujeto social*, presentado en la 25<sup>a</sup>. Reunión Anual de la Asociación Nacional de Pedagogía, en 2002.<sup>5</sup> El autor discute “¿qué es ser joven?” y focaliza, mediante investigación

---

<sup>5</sup> El tema de la diferencia y de la identidad cultural aparece con mucha fuerza en el campo de la educación. Uno de los indicadores de la actualidad del tema es su presencia en los trabajos que fueron presentados en 2002, en la 25<sup>a</sup>. Reunión Anual de la Asociación

etnográfica, la vida de muchachos que participan en grupos de *rap* y *funk*, buscando comprenderlos en su totalidad como sujetos sociales, que, como tales, construyen un determinado modo de ser joven. La comprensión de la subjetividad construida por ellos problematiza las imágenes de juventud predominantes en la actualidad.

Las trayectorias de vida de Joao y Flavinho, dos sujetos principales de la investigación, así como las historias de otros muchachos investigados, cuestionan las imágenes de juventud hoy predominantes en nuestra cultura. La primera presuposición es la de que la *juventud* es vivida como *fase transitoria*, de preparación para el futuro. Para ellos, el tiempo de la juventud se localiza aquí y ahora, inmersos en un presente vivido en el que éste puede ofrecer diversión, placer, encuentros e intercambios afectivos; pero también angustias e incertidumbres frente a la lucha por la sobrevivencia que se resuelve diariamente. Otra imagen que esos jóvenes colocan en cuestión es la de la juventud vista como un momento de *distanciamiento de la familia*. Los conflictos familiares vivenciados por ellos no colocaron en cuestión la familia como el espacio central de relaciones de experiencias estructurantes. Las relaciones familiares constituyen un filtro por medio del cual comprenden y se insertan en el mundo social. La tercera imagen cuestionada es la de la juventud como un *momento de crisis*. No se constata una crisis en el comienzo de dicha etapa ni señales de conflictos atribuidos típicamente a los adolescentes. La crisis aparece con el paso a la vida adulta. Ser adulto es ser obligado a trabajar para mantener a la familia y ganar poco, en la lógica del trabajo subalterno. Es disminuir los espacios y tiempos de encuentro, de

---

Nacional de Investigación y Pos-Graduación en Educación (ANPED). De los 491 trabajos inscritos para esta reunión, identificamos cerca de setenta que discuten cuestiones relacionadas al tema de las diferencias en la educación, en el campo de las relaciones étnicas, generacionales, de género, así como de las diferencias físicas y mentales. Aquí retomamos la discusión de algunos de los trabajos ya analizados por nosotros, de modo más detallado, en Fleuri; Bitencourt e Schucman (2002), texto disponible en el portal de ANPED <http://www.anped.org.br/inicio.html> Accesado en: 20 de marzo de 2003.

alegría y de las emociones que se vivencian en la juventud. Por último, la trayectoria de esos jóvenes cuestiona la *visión romántica* de la juventud. Para los *rappers* y *funkeros*, la juventud es un momento de dificultades concretas de sobrevivencia, de tensiones con las instituciones, como el trabajo y la escuela. La realidad del trabajo asalariado aparece en su precariedad, y la escuela no consigue entender los intereses ni responder a las necesidades de estos jóvenes.

João, un *rapper*, negro, de 22 años, excluido de la escuela en la 5ª serie de enseñanza fundamental, recuerda a la institución como un espacio que no lo acogía. Siente la falta del diploma para competir en el mercado laboral. Pero recuerda con tristeza las tres reprobaciones y la imagen de mal alumno que tenía, envuelto en peleas y discusiones con las profesoras. Flavinho, *funkero*, blanco, de 19 años, cursa el primer año de enseñanza media en una escuela estatal. Ésta no consigue envolverlo y no se muestra sensible a la realidad vivenciada por los estudiantes fuera de sus muros. Flavinho dice que “la escuela tiene mucho *funkero*, pero los profesores ni saben que a todos los alumnos les gusta el *funk*...yo mismo, ningún profesor sabe que escribo letras ni la de portugués...” (Dayrell, 2002).

La dificultad que la escuela manifiesta de acogimiento y entendimiento de las diferentes vivencias culturales de los estudiantes es analizada, desde el punto de vista étnico y cultural, por Gilberto Ferreira da Silva (2002) en su trabajo *Interculturalidad y educación de jóvenes: procesos identitarios en el espacio urbano popular*. Investigando la red pública de enseñanza de Porto Alegre, Gilberto Silva verifica que el centro escolar es visto por los alumnos como un territorio de vivencia de situaciones discriminatorias en mayor grado que el espacio de la calle, del trabajo y de la propia comunidad. La escuela se constituye en territorio de enfrentamientos invisibles, donde las diferencias son marcadas por aspectos visibles como la deficiencia física o el vestuario (indicador de pertenencia a una clase social), las prácticas religiosas, el sexo y el color de la piel. Alumnos y profesores experimentan tales conflictos y procuran soluciones, la mayoría de las veces sin la búsqueda por una comprensión más amplia. En ese sentido, el autor propone la perspectiva de la educación intercultural como



estrategia para potencializar la propia acción desencadenada por el conflicto, mediante el diálogo y el encuentro; de manera que se conformen espacios alternativos productores de otras formas de identidades, marcadas por la fluidez, por la interacción y por la acogida de lo diferente.

### **Resignificación de los símbolos étnicos en la construcción de la identidad**

La discusión sobre los procesos alternativos de constitución identitaria es asumida de manera original en el trabajo de Nilma Lino Gomes, titulado *Trayectorias escolares, cuerpo negro y cabello crespo: reproducción de estereotipos y/o resignificación cultural?* (2002) —uno entre los numerosos trabajos presentados en la 25ª reunión de ANPED, en 2002—, focalizando la temática del *Negro y la educación*. El estudio muestra a la escuela como un espacio tanto de reproducción como de resignificación de símbolos culturales históricamente marcados. Discute el significado social del cabello y del cuerpo, buscando comprender los sentidos atribuidos a ellos por el centro escolar y por los sujetos negros entrevistados.

Nilma Gomes constata que los patrones de estética corporal desarrollados históricamente por los negros en el Brasil han sido objeto de estereotipos y representaciones negativas, reforzados en gran parte por la escuela. Argumenta que la dimensión simbólica construida históricamente sobre los aspectos visibles del cuerpo negro, como el cabello y la piel, sirvió para justificar la colonización y encubrir intencionalidades económicas y políticas, constituyendo un patrón de belleza y de fealdad que hasta hoy estigmatiza los negros.

Por ejemplo, algunas familias negras, al arreglar el cabello de los niños, sobre todo de las mujeres, lo hacen con el objeto de romper con los estereotipos del “negro despeinado y sucio”. La variedad de tipos de trenzas y el uso de adornos de colores explica la existencia de un estilo negro de peinarse y adornarse constitutivo de su identidad. Para Nilma Gomes, aunque existan aspectos comunes que remiten a la construcción de identidad negra en el Brasil, es preciso considerar los modos en que los sujetos la construyen no solamente a nivel colectivo,

sino también individual. La relación del negro con el cabello los aproxima de esa esfera más íntima:

*Cortar el cabello, alisar el cabello, raspar el cabello, cambiar el cabello puede significar no sólo un cambio de estado dentro del grupo, sino también la manera como las personas se ven y son vistas por el otro, un estilo político, de moda y de vida. En suma, el cabello es un vehículo capaz de transmitir diferentes mensajes, por eso posibilita las más diferentes lecturas e interpretaciones (...) En la escuela, no sólo aprendemos a reproducir las representaciones negativas sobre el cabello crespo y el cuerpo negro. Podemos también aprender a superarlas (Gomes, 2002: 50).*

De esta manera, la investigación de Nilma Gomes indica que el significado y los símbolos de la cultura no tienen rigidez primordial, y que los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehistorizados y leídos de otro modo. El cuidado del cuerpo puede ser la estrategia para trabajar la *diferencia dentro de la diferencia*, como propone Joan Scott (1999). Con el cuidado del propio cuerpo, la persona expresa intencionalidades y modalidades estéticas que, interrogando a los otros, van formando diferencias simbólicas de su identidad personal y cultural. Identidad que se constituye dinámicamente, de modo fluido, polisémico y relacional.

De esta manera —constata Nilma Gomes— cada persona negra reacciona de una manera particular al prejuicio, de acuerdo con su proceso personal de subjetivación y de socialización, pudiendo alimentar relaciones que acentúan o, por el contrario, diluyen los prejuicios.

### **Ambivalencia de las relaciones interétnicas**

El estudio de Valeria Wegel (2002) sobre los sentidos de la escuela para el pueblo Baniwa revela un complejo proceso de *negociaciones*, entre diferentes sujetos y diferentes proyectos educacionales. En tal proceso, en el campo tenso que se configura entre la sujeción y la sobrevivencia, este pueblo teje nuevos significados, a partir de los cuales reelabora su identidad y su organización social. En la misma dirección, el trabajo de Maria Paes (2002), demuestra que los Paresi, viviendo los dilemas de la escuela indígena, asumen el aprendizaje de la lengua portuguesa como apropiación de una herramienta y un

instrumento de poder que les posibilitan marcar su lugar en la sociedad que los circunda; al mismo tiempo en que este proceso implica la resignificación de sus hábitos tradicionales.

Así como en el de Valeria Wegel, el estudio de Maria Paes reitera la concepción de que la escuela, además de inculcar en estas comunidades indígenas conceptos y valores de la sociedad occidentalizada, posibilita la configuración de nuevos sujetos y de nuevas identidades, además de nuevos procesos de organización grupal y de relación intercultural. De esta forma, el dominio de los códigos occidentales de comunicación fue volviéndose necesario para la sobrevivencia de los Paresi. A la vez que fueron capturados por el discurso de la “escuela necesaria”, o sea, creyendo en la escuela como único instrumento para adentrarse en este nuevo mundo, los Paresi vienen estructurando y resignificando sus prácticas, con instrumentos propios y adquiridos, y negociando cotidianamente su posición en las relaciones sociales.

Éstos, entre otros estudios sobre la educación en poblaciones indígenas, apuntan para la comprensión de la escuela como espacio híbrido de negociaciones y de traducciones. Aunque es un poderoso instrumento de sujeción cultural, la escuela indígena se constituye como espacio de ambivalencia, de hibridismo, donde ocurre un *vaivén* de procesos simbólicos de *negociación o traducción* dentro de una temporalidad que torna posible concebir la *articulación de elementos antagónicos o contradictorios*; procesos que abren lugares y objetivos de lucha y destruyen las *polaridades de negación* entre los saberes y las prácticas sociales (Bhabha, 1998).

### **Más allá de los patrones de normalidad**

La construcción de la identidad está determinada por las relaciones generacionales, étnicas y, de modo determinante, por las relaciones de género. Joan Scott (1990: 15) explica que “género es un elemento constitutivo de relaciones sociales fundadas sobre las diferencias

percibidas entre los sexos. El género es un primer modo de dar significado a las relaciones de poder”. Proponer una educación intercultural sin considerar el género<sup>6</sup> como una categoría primordial para explicarse las relaciones sociales que mantenemos y establecemos, es olvidar que la primera distinción social es hecha a través del sexo de los individuos. El sexo es construido socialmente mediante las relaciones motivadas por contextos manifiestos y expuestos a la diferencia sexual. Sin embargo, el género no es necesariamente lo que visiblemente percibimos como masculino o femenino, sino lo que construimos, sentimos y conquistamos durante las relaciones sociales. Es en la problematización del sexo que comienzan los problemas relativos a esta temática, pues el género se construye en la relación con la diferencia; y ésta no necesariamente deberá ser biológica. Por eso comprendemos el concepto *género* como plural, dinámico y constitutivo de las relaciones sociales significadas por juegos de poder. Según Margaret Mead, en *Macho y Hembra* ([1950] 1969), la cultura sexual traza un estereotipo que separa, desde niños, individuos que deben actuar masculinamente o femeninamente conforme la cultura en que están insertos.

Esta “naturalización”, o mejor, “normalización” de las relaciones de género es problematizada por Nilton Poletto Pimentel (2002), en su trabajo titulado *Jóvenes gueis, aids y educación: de la fabricación política de vulnerabilidad en la escuela*. En el siglo XIX, afirma el autor, se desarrolló un esfuerzo por definir, con base en criterios biológicos, las características básicas de masculinidad y de feminidad

---

<sup>6</sup> La identidad de género es constituida socialmente, a través de las relaciones sociales que marcan la vida de los individuos en diferentes tiempos históricos y sociales. El género es construido mediante el contraste de la alteridad, o sea, de la confrontación con “el otro”. Uno de los más serios problemas en la definición del concepto de género está en la visión occidental de unir el sexo biológico al género social. Según Miriam Pillar Grossi, “de forma simplificada diría que género es un concepto que remite a la construcción cultural de atributos de masculinidad y feminidad (nombramos los roles sexuales), que identidad de género es una categoría pertinente para pensar el lugar del individuo al interior de una cultura” (1998: 15).

normales; así como por clasificar diferentes prácticas sexuales, produciendo una jerarquía que permite distinguir lo anormal de lo normal. De esta clasificación surgió la división rígida entre homo y heterosexual. Tal clasificación y dicotomía precisan ser problematizadas, pues tal como argumentó Britzman (1996: 74, *apud* Pimentel, 2002), ninguna identidad sexual existe sin negociación o construcción, pues toda identidad sexual es un constructo inestable, mutable y volátil, una relación social contradictoria y no finalizada. El trabajo educativo con las cuestiones de género precisa alimentarse en los hechos mismos vivenciados por todos los integrantes de la escuela, problematizando, sin individualizar, las

*(...) relaciones sexuales entre profesoras (es) y alumnos (as), pasando por profesoras “lesbianas”, merenderas seductoras, guardias “bisexuales”, padres gueis, etc., hasta las muchas relaciones que los alumnos estipulan en sus comunidades con parientes, vecinos o amigos con prácticas homoeróticas, sin hablar de la televisión, una infinidad de temas ligados al campo de la sexualidad (Pimentel, 2002).*

Trabajando con una estrategia abierta a lo inesperado, es posible ir deconstruyendo los discursos dominantes de la heterosexualidad sobre la homosexualidad. Y los propios educadores pueden renovar su visión sobre su propia sexualidad y sobre cómo imagina la sexualidad del otro, pudiendo navegar entre las fronteras existentes entre nosotros y dentro de nosotros.

Al asumir el concepto de “género” los movimientos feministas enfrentaron, simultáneamente, cuestiones relativas a la pobreza salud, educación, democracia, etc. *Género* dejó así de ser asunto de mujeres para ser asunto de toda la sociedad. De la misma forma —considera Pimentel— el tema del homoerotismo (como estrategia de descentramiento de ese “sujeto” sexual llamado “homosexual”), “más que asociar las prácticas de los jóvenes gueis al problema del prejuicio y sus desdoblamientos históricos, él busca apuntar para otras posibles producciones que pueden estar moviendo” (Pimentel, 2002).

Al focalizar el tema del homoerotismo y la constitución de la identidad homosexual, Nilton Pimentel trae una contribución relevante para discutir una cuestión tan presente, pero tan poco estudiada en el campo de la educación. Problematisa los patrones de

normalidad según los cuales son considerados —y discriminados— los diferentes comportamientos y las diversas opciones sexuales. Valoriza, así, los movimientos sociales que, atravesando la escuela, contribuyen para deconstruir los discursos hegemónicos y abrir espacios para la expresión de las diferencias.

La problematización de los patrones de normalidad implica reconsiderar la relación con todas aquellas personas que, por sus limitaciones físicas, son consideradas “deficientes”.<sup>7</sup> Pero, sobre todo, cuestionar las propias relaciones de poder y los propios dispositivos de elaboración de saber vigentes en la escuela, que niegan las narrativas y las formaciones culturales que nominan y construyen las subjetividades, las expresiones y las interacciones de los estudiantes.

En este sentido, Marcia Lise Lunardi (2002), en su trabajo *Medicalización, rehabilitación, normalización: una política de educación especial*, analiza la Política Nacional de Educación Especial (PNEE), particularmente en lo que se refiere a la educación de sordos, entendiéndola como un dispositivo de normalidad. Para la autora,

*(...) la educación especial como un dispositivo de normalización, al diagnosticar la sordera como una anormalidad, hecha mano de sus estrategias terapéuticas y correctivas, con el fin de docilizar, disciplinar, “oyentizar” y transformar los sujetos sordos en individuos productivos y gobernables.*

De este modo, la educación especial crea nuevos conceptos y técnicas de reeducación e rehabilitación, al mismo tiempo que constituye otras formas de sujetos. Al construir los discursos sobre la sordera, que por mucho tiempo fueron tenidos como “verdaderos”, constituye el sujeto sordo mediante las prácticas sociales de control y

---

<sup>7</sup> Los trabajos presentados en el GT15 *Educación Especial*, durante la 25ª. Reunión Anual de Anped, reflejan el inmenso debate nacional que se viene desarrollando en torno de la cuestión de la inclusión en la escuela regular de personas diferentes, tradicionalmente identificadas como deficientes, excepcionales, anormales, y hoy llamadas de “portadoras de necesidades educacionales especiales”. Los estudios referentes a las diferencias físicas y mentales se concentran en el GT Educación Especial, disponibles en el *site* da ANPEd, en la página de la 25ª. Reunión Anual: <http://www.anped.org.br/inicio.html>. Accesado el 20 marzo de 2003.

de vigilancia. No obstante, resalta la autora, la conformación de esos discursos “verdaderos” de la Educación Especial, de la Medicina, son construcciones históricas de múltiples significados, y la fabricación de esos saberes se da a través de relaciones de poder que, según Foucault, “se ejerce a partir de innumerables puntos y en medio de relaciones desiguales y móviles” (1988: 89-90). Por eso, Marcia Lunardi cuestiona los binarismos que constituyen la educación de sordos-oyente/sordo, lengua oral/lengua de señales, inteligencia/deficiencia, inclusión/exclusión, educación/reeducación. Así, es posible comprender que la educación de sordos no es definida unilateralmente por los sujetos oyentes ni la comunidad sorda se encuentra subordinada inexorablemente a las prácticas “oyentistas”. Pues no hay, en el principio de las relaciones de poder y como matriz general, una oposición binaria y global entre los dominadores y los dominados (Foucault, 1988). Los movimientos de resistencia de la comunidad sorda aparecen no como una oposición binaria a un poder externo a eles, sino como resistencias, en plural, con múltiples, imprevisibles posibilidades de construir nuevos significados. Y tal dinámica, desde nuestro punto de vista, constituye el campo fértil del trabajo educativo con las diferencias.

Dulceria Tartuci, en el trabajo *El alumno sordo en la escuela inclusiva: ocurrencias interactivas y construcción de conocimientos* (2002), realizado con un grupo de nueve alumnos sordos en el contexto de la clase común y en diferentes disciplinas, problematiza los procesos de educación inclusiva.

Uno de los puntos más problemáticos de los procesos de inclusión de sordos en la escuela regular es la falta de dominio de una lengua común entre sordos y oyentes. Este es uno de los factores que dificulta y que impide la interacción, la comunicación y la propia construcción de conocimientos en el proceso educativo de estos alumnos.

La interacción del estudiante sordo con profesores y colegas oyentes termina por darse a través de formas híbridas de comunicación que, al no ser promovidas de modo crítico y sistemático, son impregnadas de malentendidos, restringiendo la posibilidad de enseñanza-aprendizaje en el contexto escolar. En las escuelas

investigadas, Dulceria Tartuci constata la inexistencia de estrategias organizadas de comunicación entre sordos y oyentes en el salón de clase. En algunas situaciones, algunos de los alumnos sordos buscan comunicarse a través de gestos, expresión facial, escrita y de otros medios. Por parte de los oyentes, se verifica un cierto esfuerzo por crear estrategias de comunicación con el sujeto sordo, cuya presencia, sin embargo, a veces no es considerada o ignorada. En casi todas las aulas observadas, la profesora escribe actividades en el tablero, hablando y explicando de espaldas a los alumnos.

*Como, en la escuela, las interacciones se establecen principalmente por la modalidad oral, los sujetos sordos permanecen, la mayor parte del tiempo, excluidos de las situaciones de enseñanza-aprendizaje (...). En la realización de las tareas, los profesores explican, hablan durante algún tiempo, estableciendo pocas oportunidades para un diálogo con los alumnos en general, menos aún con el alumno sordo. El foco está en la producción de ejercicios escritos. La dinámica dialógica que se alterna con la escrita es precaria. Por eso, el alumno sordo, puede simular la participación en los rituales, sin estar realmente construyendo conocimientos (lo que tal vez sea verdad también para los oyentes) (Tartuci, 2002).*

Al explicitar las dificultades de comunicación que la escuela enfrenta con la presencia de alumnos sordos en las salas de aula, así como las estrategias desarrolladas por éstos para adecuarse a los rituales escolares, el estudio de Dulcéria Tartuci, apunta hacia diferentes desafíos que surgen en el proceso de la inclusión de los niños diferentes en el sistema regular de enseñanza. Es necesario desarrollar nuevas estrategias de comunicación, múltiples lenguajes, y técnicas didácticas, como indica el trabajo de Gizeli Aparecida Ribeiro de Alencar (2002), *O direito de comunicar, por que não?* Comunicação alternativa aplicada a portadores de necesidades educativas especiales en el contexto de sala de aula. Es fundamental, aún comprender e implementar críticamente la formación de los profesores, como estudia Ana Dorziat (2002), en el trabajo *Concepções de enseñanza de profesores de sordos*.

### **El surgimiento del otro**

Estos trabajos, entre muchos otros discutidos en la 25ª. Reunión da ANPEd, despejan nuevas perspectivas de comprensión de las



diferencias y de las identidades culturales en el campo de las prácticas educativas. Más allá de una comprensión rígida, jerarquizante, disciplinar, normalizadora de la *diversidad* cultural, surge el campo híbrido, fluido, polisémico; al mismo tiempo, trágico y promisorio de la *diferencia*, que se constituye en los entrelugares y en los intervenciones de las *enunciaciones* de diferentes sujetos e identidades socioculturales.

Carlos Skliar, en su texto *Es el otro que regresa o es un yo que hospeda? Notas sobre la pregunta obstinada por las diferencias en educación* (2002), cuestiona justamente la política de la diversidad que produce un nuevo sujeto de la mismidad. La diversidad multiplica las identidades a partir de unidades ya conocidas y aceptando apenas fragmentos ordenados del otro.

En contraposición a los procesos de sujeción, que se constituyen mediante los dispositivos disciplinares de normalidad y de la *diversidad*, surge la política de la *diferencia*. Según Skliar, la *diferencia* se constituye por la autoafirmación del *otro*, que resiste contra la violencia física y simbólica de los procesos de colonización. Aunque los otros, los diferentes, frecuentemente hayan sido domesticados por el discurso y por el poder colonial, *la irrupción (inesperada) del otro, del ser- otro- que- es- irreductible- en- su- alteridad*, crea un distanciamiento, una diferencia entre perspectivas, un *entrelugar*, un tercer espacio, que activa el dislocamiento entre múltiples alternativas de interpretaciones y, a la vez, constituye los posicionamientos singulares en el contexto de esta lucha de interpretaciones posibles. La irrupción del otro produce un intersticio ente el anuncio y la denuncia, configurando el espacio de enunciación de nuevos, múltiples, fluidos, ambivalentes significados. Entre la identidad (el yo, el mismo) y la alteridad (el otro, el diferente) se originan procesos de traducción y de negociación, cuyos enunciados no son reductibles al *mismo* o al *diferente*. “La irrupción de otro es lo que posibilita su regreso... y su regreso nos devuelve nuestra alteridad, nuestro propio ser otro... La irrupción del otro es una diferencia que difiere, que nos difiere y que se difiere siempre de sí misma” (Skliar, 2002).

El reconocimiento del otro a partir de los complejos procesos que constituyen su subjetividad permite comprenderlo en su alteridad. Esto es lo que propone Alessandra de Oliveira (2002) en relación con la infancia. La autora defiende que es preciso ver y oír a los niños a partir de sí mismos, en su alteridad y positividad, como sujetos productores de cultura. Reconocer la alteridad de la infancia implica acoger su diferencia en relación al mundo de los adultos. La visión de la infancia interroga y cuestiona la visión de los adultos, develando múltiples lenguajes y revelando realidades sociales sólo perceptibles bajo el punto de vista de los niños. Reconocer la diferencia en el “otro” niño, requiere, así, la construcción de un nuevo modo de organización de las prácticas de educación infantil capaz de, más allá de lo instituido, acoger y elaborar lo inesperado, mediante múltiples lenguajes y estrategias que se configuran en las relaciones que los niños establecen entre ellos mismas y con los adultos.

En esta dirección, podemos decir que la imagen de niño y de infancia únicamente podría ser comprendida en su significación con base en el encuentro con niños e infancias específicas. Al contrario de la imagen corriente de niño y de infancia, presupuestamente esencial y universal, que retrata lo que se dice o lo que se sabe sobre ella, proponiendo implícitamente también lo que se debe hacer con ellas. La significación de la infancia y del niño no se encuentra, empero, en lo que decimos de ella, sino en lo que *ella nos dice en su alteridad*. Este entendimiento rompe con una visión de educación que presupone ya saber lo que son los niños y la infancia y sobre lo que se debe hacer con ellas.

Dicha visión nos coloca, así, frente a frente con lo extraño, con la diferencia, con lo desconocido, que no puede ser reconocido ni apropiado, sino apenas conocido en su especificidad diferenciadora. No se trata de reducir al otro a lo que nosotros pensamos o queremos de él. No se trata de asimilarlo a nosotros mismos, excluyendo su diferencia. Se trata de abrir la mirada al extrañamiento, al dislocamiento de lo conocido para lo desconocido, que no es sólo el otro sujeto con quien interactuamos socialmente, sino también el otro que habita en nosotros mismos.

De esta forma, somos invitados a vivir nuestros patrones culturales como apenas uno más entre otros posibles, abriéndonos para la aventura del encuentro con la alteridad.

Es desde esta perspectiva que la educación intercultural se preocupa con las relaciones entre seres humanos culturalmente diferentes unos de otros. No apenas en la búsqueda de aprender el carácter de varias culturas; sino, sobre todo, en la búsqueda de comprender los sentidos que sus acciones asumen en el contexto de sus respectivos patrones culturales, y en la disponibilidad de dejarse interrogar por los sentidos de tales acciones y por los significados constituidos por tales contextos.

En el espacio escolar ¿estamos atentos para acoger lo que los niños nos dicen en su alteridad? ¿Para entender los sentidos que sus acciones y posiciones asumen en el contexto de sus respectivos patrones culturales? ¿O actuamos apenas con las representaciones de niño y de infancia abstraídas de patrones culturales genéricos y universalizantes, apartando estos niños y estas infancias de sus particularidades culturales? La adopción de esta imagen universal de niño y de infancia ¿no sería productora de desconexión del saber escolar de los hechos y acontecimientos que envuelven sus vidas, en la cotidianidad? Y, por ser universalizante y homogenizante, ¿tal imagen asumida no sería también responsable por la desconsideración de las diferencias, que dificulta el reconocimiento y la comunicación entre las culturas escolares y las culturas vividas?

### **Consideraciones finales**

Lo que estamos llamando aquí “intercultural” se refiere a un campo complejo en que se entretujan múltiples sujetos sociales, diferentes perspectivas epistemológicas y políticas, diversas prácticas y variados contextos sociales. Enfatizar el carácter relacional y contextual (inter) de los procesos sociales permite reconocer la complejidad, la polisemia, la fluidez y la relacionalidad de los fenómenos humanos y culturales. Y trae implicaciones importantes para el campo de la educación.

La más importante implicación se constituye en la propia concepción de educación. La educación, en la perspectiva intercultural, deja de ser asumida como un proceso de formación de conceptos, valores, actitudes a partir de una relación unidireccional, unidimensional y unifocal, conducida por procedimientos lineares y jerarquizantes. La educación pasa a ser entendida como el proceso construido por la relación tensa e intensa entre diferentes sujetos, creando contextos interactivos que, justamente, por conectarse dinámicamente con los diferentes contextos culturales en relación con los cuales los diferentes sujetos desarrollan sus respectivas identidades, se torna un ambiente creativo y propiamente *formativo*, o sea, estructurante de movimientos de *identificación* subjetivos y socioculturales. En este proceso, se desarrolla el aprendizaje no apenas de las informaciones, de los conceptos, de los valores asumidos por los sujetos en relación, sino sobre todo el aprendizaje de los contextos sobre los cuales estos *elementos* adquieren significados. En dichos entrelugares, en el espacio ambivalente entre los elementos aprendidos y los diferentes contextos que pueden ser referidos, es que puede surgir lo nuevo, o sea, los procesos de creación que pueden ser potencializados en las fronteras de las *situaciones límite*.

La educación se constituye así, por procesos de aprendizaje de segundo nivel (Bateson, 1986: 319-28), es decir, por la comprensión del contexto que, construido por los propios sujetos en interacción, configura los significados de sus actos y relaciones. Tales procesos de *deuteroaprendizaje* (aprendizaje de *segundo nivel*) promueven el desarrollo de *contextos educativos*, que permiten la *articulación entre diferentes contextos* subjetivos, sociales y culturales; mediante las propias relaciones desarrolladas entre sujetos. Los procesos educativos se desarrollan en la medida en que diferentes sujetos constituyen su identidad, elaborando autonomía y conciencia crítica, en la relación de reciprocidad (cooperativa y conflictual) con otros sujetos, creando, sustentando y modificando contextos significantes, que interactúan dinámicamente con otros contextos, creando,

sustentando y modificando metacontextos, en la dirección de una “ecología de la mente”.<sup>8</sup>

En esta perspectiva, ya es posible comprender —con Paulo Freire— que *las personas se educan en relación, mediatizadas por el mundo*; al mismo tiempo, en que sus respectivos *mundos sociales y culturales se transforman, mediatizados por las propias personas en relación*.

La comprensión de los *procesos y contextos educativos* que posibilitan *la articulación entre diferentes contextos culturales* —basada en la concepción de *mente* formulada por Bateson (1986: 99-100)— indica que el *proceso educativo* se desarrolla como un *sistema mental*, compuesto por múltiples elementos, cuya interacción es accionada por *diferencias* que, activadas por *energía colateral*, desencadenan *versiones codificadas* y circulan en *cadena de determinación* complejas, las cuales se articulan en una *jerarquía de tipos lógicos* inherentes al propio proceso de transformaciones.

Tal concepción de educación trae como corolario la necesidad de repensar y resignificar el concepto de *educador*. Pues, si el proceso educativo consiste en la creación y desarrollo de *contextos* educativos, y no simplemente en la transmisión y asimilación *disciplinar* de informaciones especializadas, al educador le compete la tarea de proponer estímulos (energía colateral) que activen las diferencias entre los sujetos y entre sus contextos (historias, culturas, organizaciones sociales...) de modo que originen la elaboración y circulación de informaciones (versiones codificadas de las diferencias y de las transformaciones), las cuales sean articuladas en diferentes niveles de organización (sea en el ámbito subjetivo, intersubjetivo, colectivo, o niveles lógicos diferentes). Educador, en ese sentido, es propiamente un sujeto que se inserta en un proceso educativo e interactúa con los otros sujetos, dedicando particular atención a las relaciones y a los contextos que se van creando, para contribuir a la explicitación y elaboración de los sentidos (percepción, significado y dirección) que

---

<sup>8</sup> La noción de ecología de la mente implica un nuevo modo de pensar.

los sujetos en relación construyen y reconstruyen. En estos contextos, el *currículo* y la *programación didáctica*, más que un carácter lógico, tendrán una función ecológica, es decir, su tarea no será meramente la de configurar un referencial teórico para el repaso jerárquico y progresivo de informaciones, sino preveer y preparar recursos capaces de activar la elaboración y circulación de informaciones entre sujetos, de modo que se auto-organicen en relación de reciprocidad entre sí y con el propio ambiente.

### **Reinaldo Matias Fleuri**

Doctor en Educación. Universidad Federal de Santa Catarina

Matias Fleuri, Reinaldo (2003), *La cuestión de conocimiento en la educación popular*, Ijuí Unijui.

Matias Fleuri, Reinaldo (2003), *Intercultura estudos emergentes*, Ijuí Unijui.

Matias Fleuri, Reinaldo (2003), *Educacion Intercultural mediaciones necesarias*, Rio de Janeiro: DP&A.

*mover@ced.ufsc.br*

### **Bibliografía**

- Alencar, G.A.R. de, (2002). *O direito de comunicar: por que não?* Comunicação alternativa aplicada a portadores de necessidades educativas especiais no contexto de sala de aula. Trabajo presentado en la 25ª Reunión Anual de ANPEd. Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2002. Disponible en: <<http://www.anped.org.br/25/gizeliribeiroalencart15.rtf>> Accesado en: 3 set.2002.
- Bateson, G. (1986 [1979]), *Mente e natureza. A unidade necessária [Mind and nature: a necessary unity]*, Rio de Janeiro: Francisco Alves. Traducción de Claudia Gerpe.
- \_\_\_\_\_ (1976 [1972]), *Verso un'ecologia della mente*, [Steps to an Ecology of mind]. Milano: Adelphi, traducción para el italiano de Giuseppe Longo.
- Bhabha, H. (1998), *O local da cultura*, Belo Horizonte: UFMG.
- Brasil. Ministério de Educação (1997), *Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural e orientacao sexual/Secretaria de Educação Fundamental*, Brasília: MEC/SEF.
- Britzman, D. (1996), O que é essa coisa chamada amor: identidade homossexual, educação e currículo, *Educação & Realidade*, vol. 21, núm 1, jan./jun.

- Candau, V. M. (2000), "Cotidiano escolar e cultura (as): encontros e desencontros", en *Reinventar a escola*, Petrópolis, RJ :Vozes.
- Dayrell, J.T. (2002), *O jovem como sujeito social*, trabajo presentado en la 25ª Reunion Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2002. Disponible en: <<http://www.anped.org.br/25/juarezdayrellt03.rtf>> Accesado en: 03 sept.2002.
- Donaldson, R.A. (1997[1991]), "Introduzione", en Bateson, G., *Una sacra unita. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Milano: Adelphi, traducción para el italiano de Giuseppe Longo.
- Dorziat, A. (2002), *Concepções de ensino de professores de surdos*, trabajo presentado en la 25ª Reunión Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2002. Disponible en: <<http://www.anped.org.br/25/anadorziatt15.rtf>>. Accesado en: 03 set.2002.
- Fleuri, Reinaldo Matias (2001), "Desafios à educação intercultural no Brasil", en *Educação, Sociedade e Culturas*, núm.16.
- Fleuri, R. M. et al. (2002), *A questão da diferença na educação: para além da diversidade*, trabajo presentado en la 25ª. Reunión Anual da ANPEd, Caxambu, MG, 29 de setembro a 2 de outubro de 2002. Disponível em: <http://www.anped.org.br/25/sexsoesoespeciais/reinaldofleuri.doc> Accesado en: 30 jan. 2003.
- Foucault, M. (1988), *História da sexualidade: a vontade de saber*, Rio de Janeiro: Graal.
- Geertz, C. (1989), *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC Editora.
- Gomes, N. L. (2002), "Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos e/ou resignificação cultural?", en *Revista Brasileira de Educação*, núm. 21, set./dez..
- Gonçalves, L. A. O. (1985), *Silêncio: um ritual pedagógico a favor da discriminação racial nas escolas públicas de 1º. Grau*, Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.
- \_\_\_\_\_, Silva, P. P. B. G. (1998), *O jogo das diferenças: multiculturalismo e seus contextos*, Belo Horizonte: Autêntica.
- Grossi, M. P. (1998), "Identidade de gênero e sexualidade", en *Antropologia em Primeira Mão*, núm. 26, Florianópolis: UFSC/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Hall, S. (1999), *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro: DP & A.
- Larrosa, J. y N. P., de Lara (orgs.) (1998), *Imagens do outro*, Petrópolis: Vozes.
- Lima, S. M. C. (1997), "Multiculturalismo" (1), en Coelho, T. (1997), *Dicionário crítico de política cultural*, São Paulo: Iluminuras.
- Lunardi, M.L. (2002), *Medicalização, reabilitação, normalização: uma política de educação especial*, trabalho apresentado na 25ª. Reunião Anual da ANPEd. Caxambu, MG, 29 de setembro a 2 de outubro de 2002. Disponible en: <http://www.anped.org.br/25/marcialiselunardit15.rtf> Accesado el 3 set. 2002.
- Marin, J. (2002), "La reflexión intercultural como base para imaginar una educación democrática para los pueblos autóctonos y para la sociedad multicultural en América Latina", en *Diálogo Educacional*, vol.3, núm.6, Curitiba, Programa de Pós-graduação em Educação – PUCPR.
- Mead, M. ([1950] 1969), *Sexo e temperamento*, São Paulo: Perspectiva.

- Moreira, A. F. B. (2001), "A recente produção científica sobre currículo e multiculturalismo no Brasil (1995-2000): Avanços, desafios e tensões", en *Revista Brasileira de Educação*, núm. 18.
- Morin, E. (1996), "Epistemologia da Complexidade", en Schnitman, Dora Fried (org.), *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*, Porto Alegre: Artes Médicas.
- Oliveira, A. M. R. de (2002), *Entender o outro (...) exige mais, quando o outro é uma criança: reflexões em torno da alteridade da infância no contexto da educação infantil*, Trabalho apresentado na 25ª. Reunião Anual da ANPEd. Caxambu, MG, 29 de setembro a 2 de outubro de 2002. Disponible en: <http://www.anped.org.br/25/alessandrarottaoliveirat07.rtf> Accesado el 3 set. 2002.
- Oliveira, A. P. de (2002), *Discurso da exclusão na escola*, Joaçaba: UNOESC.
- Oliveira, I. de (2000), *A dimensão racial da educação e as funções da universidade*, Trabalho apresentado na 23ª. Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, MG. 1 CD-ROM.
- Paes, M. H. R. (2002), "A questão da língua nos atuais dilemas da escola indígena em aldeias Paresi de Tangará da Serra – MT", en *Revista Brasileira de Educação*, núm. 21, set./dez..
- Pimentel, N. P. (2002), *Jovens gueis, aids e educação: da fabricação política de vulnerabilidade na escola*, trabajo presentado en la 25ª Reunión Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2002. Disponible en : <http://www.anped.org.br/25/niltonpolettopimentelt13.rtf> Accesado el 3 set. 2002.
- Pinto, R.P. (1993a), *Movimento negro em São Paulo: luta e identidade*, tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo.
- \_\_\_\_\_ (1993b), "Multiculturalidades e educação de negros", en *Cadernos CEDES*, núm. 32, Campinas.
- Scott, J.W., (1999), "Deconstructing equality-versus-difference: or the uses of poststructuralist theory for feminism", en *Feminist Studies*, vol. 14, núm 1, spring.
- \_\_\_\_\_ (1990), "Gênero: uma categoria útil de análise histórica", en *Educação e Sociedade*, vol. 16, núm. 2, jul./dez, Porto Alegre.
- Silva, A. C. (1995), *A discriminação do negro no livro didático*, Salvador: CEAO/CED.
- Silva, G. F. da. (2001), *Do multiculturalismo à educação intercultural*, Estudo dos processos identitários dos jovens das escolas públicas de ensino médio na região metropolitana de Porto Alegre, tesis de doctorado, Facultad de Educación de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Interculturalidade e educação de jovens: processos identitários no espaço urbano popular*, trabajo presentado en la 25ª Reunión Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de setembro a 2 de outubro de 2002. Disponible en: <http://www.anped.org.br/25/gilbertoferreirasilvat06.rtf> Accesado el 3 set. 2002.
- \_\_\_\_\_ (2003), "Multiculturalismo e educação intercultural: vertentes históricas e repercussões atuais na educação", en Fleuri, R. M. (org.), *Educação Intercultural: mediações, necessárias*, Rio de Janeiro: DP & A.
- Silva, P.B.G.M. (1993), *Currículo, educação e discriminação dos negros*, Belo Horizonte: Instituto de Recursos João Pinheiro.



- Skliar, C.B. (2002), *É o outro que retorna ou é um eu que hospeda?* Notas sobre a pergunta obstinada pelas diferenças em educação, trabajo presentado en la 25<sup>a</sup> Reunión Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre del 2002. Disponible en: <http://www.anped.org.br/25/sessoesespeciais/carlosskliar.doc> Accesado el 3 set. 2002.
- Souza, M. I. P. de (2002), *Construtores de pontes: explorando limiares de experiências em educação intercultural*, Dissertación de Maestría, Centro de Ciencias de la Educación de la Universidad Federal de Santa Catarina.
- Souza, M.I. P. de y R. M., Fleuri (2003), "Entre limites e limiares de culturas: educação na perspectiva intercultural", en Fleuri, Reinaldo Matias (org.), *Educação Intercultural: mediações necessárias*, Rio de Janeiro: DP & A.
- Tartuci, D. (2002), *O aluno surdo na escola inclusiva: ocorrências interativas e construção de conhecimentos*, trabajo presentado en la 25<sup>a</sup> Reunión Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2002. Disponible en: <http://www.anped.org.br/25/duceriatartucit15.rtf> Accesado el 3 set. 2002.
- Terranova, C. S. (1997), *Pedagogía intercultural: concetti, problemi, proposte*, Milano: Angelo Guerini e Associati.
- UNESCO (1978), *Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais*, Paris: UNESCO.
- Valente, A. L. (1994), *Ser negro no Brasil hoje*, 11<sup>a</sup> ed. rev. ampl., São Paulo: Moderna, (Colegio Polêmicas).
- Wegel, V. A. C. de M. (2002), *Os Baniwa e a escola*, Trabajo presentado en la 25<sup>a</sup> Reunión Anual de ANPEd, Caxambu, MG, 29 de septiembre a 2 de octubre de 2002. Disponible en: <http://www.anped.org.br/25/valeriaaugustaweigelt03.rtf> Accesado el 3 set. 2002
- Yus Ramos, R. (1998), "Temas transversais: a escola da ultramodernidade", en *Pátio*, Revista Pedagógica, año 2, núm. 5, maio/jul.



Paula Nicho Cúmez se atreve a soñar y a pintar sus sueños. En este cuadro nos muestra a una mujer recostada sobre la luna y rodeada por murciélagos. Hay algo de amenazador en la composición, algo que intimida en los colores. Pero la mujer se muestra despreocupada, confiada, con los ojos cerrados y unas flores en la mano. Una cálida y brillante luz emana de la luna. Toda la escena parece suspendida en un instante del tiempo.



Luna de Xelajú Paula Nicho Cúmez 32 x 40 cm

## Etnicidad, Identidad y Resistencia

# Las identidades indígenas y el Plan Puebla Panamá

Eduardo Andrés Sandoval Forero

## Introducción

**E**l Plan Puebla Panamá (PPP) tiene coincidencia con el Plan Dignidad (1998) y el Plan Colombia (2000) porque han sido elaborados e impuestos por Estados Unidos, con el soporte de organismos internacionales supeditados a intereses geopolíticos, militares y económicos transfronterizos, y con impacto social y cultural entre los habitantes de las regiones en donde se aplica.

La región PPP es multiétnica, pluricultural, de diversidad nacional y con fronteras de naciones empobrecidas. Es ahí donde los organismos financieros del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional tienen proyectado el plan. Es importante resaltar que se trata de un territorio que excede un millón de kilómetros cuadrados, correspondiente a nueve entidades de México y a siete países de Centroamérica, en el que viven más de sesenta y cinco millones de personas, con una historia de diversidad cultural, étnica y social de mestizos e indígenas, en su mayoría descendientes del gran esplendor mesoamericano. Esta zona cuenta también con una vasta riqueza de recursos naturales, topografía variada, petróleo en abundancia, ríos, cuencas hidrográficas, selvas montañas, y la flora y fauna más diversa que pueda existir en el orbe.

Junto a esas maravillas de la naturaleza, la gente de la región se caracteriza por vivir en condiciones de pobreza y marginación, con fuerte presencia de pueblos indios que poseen, además de sus históricas culturas, organizaciones sociales tradicionales y políticas, que luchan incansablemente por su existencia y reconocimiento como pueblos dentro de los marcos de la legalidad y la constitucionalidad de cada país.

La fuerte presencia de dichos pueblos se caracteriza por la pobreza y la marginación, las cuales se entrelazan con sus sistemas de organización social tradicional, con sus respectivas autoridades, normas, usos y costumbres, medicina tradicional; y todo aquello que forma parte de las culturas indígenas que, en muchos de los casos, no sólo son diferentes a lo establecido por la cultura occidental, sino están en franco antagonismo.

En este contexto, el PPP pretende incorporar a los indígenas al ámbito de la globalidad del capital sin tener en cuenta su condición multiétnica, pluricultural, social y lingüística. Lejos de respetar los derechos de los pueblos indígenas, el PPP avanza en la destrucción de estas culturas insumisas a través de cuatro flancos: saqueo de recursos naturales y biodiversidad, desestructuración social y cultural, control geomilitar, y saqueo del conocimiento cultural-médico.

La resistencia ante los embates del PPP que viola derechos humanos, étnicos y sociales ha tenido respuesta en las movilizaciones indígenas, así como en la reactivación de la organización tradicional indígena y de sus formas de autogobierno. En este contexto se inscriben las regiones autónomas declaradas el 9 de agosto de 2003 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el sureste de México, como una expresión más del fortalecimiento de la identidad étnica.

Por otro lado, en torno al PPP encontramos, en general, dos posiciones que coinciden en reconocerlo como un elemento que forma parte de la matriz neoliberal en este mundo globalizado. En otras palabras, dicho plan halla su lógica en la medida en que es un elemento del proyecto de integración económica encabezado por el gobierno estadounidense a través de su Estado, sus transnacionales, su imposición en los organismos financieros internacionales, y de su coerción y aceptación de los gobiernos de los países seleccionados para este plan. Unos lo defienden por considerarlo, precisamente, un componente de la integración al mundo desarrollado, y otros lo juzgan como la mayor agresión que pueda llevarse a cabo contra la región y sus pobladores. Los defensores —al igual que la riqueza de la zona— abundan por doquier: Estados Unidos, el capital transnacional, los

gobiernos de cada nación, los políticos de turno y, claro, los intelectuales orgánicos al servilismo de todos los anteriores.

Cabe recordar que los críticos, los analíticos, los cuestionadores, los propositivos y las personas que abogan por las causas justas junto con los pobres del campo y de la ciudad, los indígenas, los marginados, perseguidos y reprimidos por el capital y su poder, tienen pocas posibilidades de manifestar su desacuerdo sobre el Plan Puebla Panamá.

Pero, en realidad, ¿qué es el PPP? ¿Cómo afecta a los pueblos indígenas? ¿Aporta a la paz o a la violencia en la región? ¿Cuál es la respuesta de los indígenas a dicho plan?. Para contribuir al análisis y la discusión, adelantada por intelectuales comprometidos con la sociedad, y por los mismos actores sociales, en este artículo pretendemos exponer algunas ideas acerca del tema que nos ocupa.

### **Estrategia del Plan Puebla Panamá**

A partir de año 2003 la humanidad observa el exterminio de los pueblos y las culturas de Irak, Afganistán y Palestina por parte de los ejércitos invasores de Estados Unidos, Inglaterra e Israel. Pero la intrusión y el mando imperialista no sólo se presenta a nivel militar; también se lleva a cabo en política, economía, finanzas, préstamos, “ayudas”, planes, programas, acuerdos y tratados que el poder hegemónico del imperio ejerce sobre el resto de los países del orbe. En América Latina la invasión se precipita por medio de tres instrumentos: Iniciativa Regional Andina (ampliación del Plan Colombia), Plan Puebla Panamá (PPP), y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), con soporte militar a través del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR), Comando Sur del Ejército de los Estados Unidos y la Junta Interamericana de Defensa (JID).

De acuerdo con las declaraciones del presidente de México, Vicente Fox, el Plan Puebla Panamá es la vía para alcanzar el progreso económico y social de la región sur-sureste mexicana y de los siete países de Centroamérica. Además del desarrollo que le traerá a las comunidades y habitantes, según los planes del mandatario, será

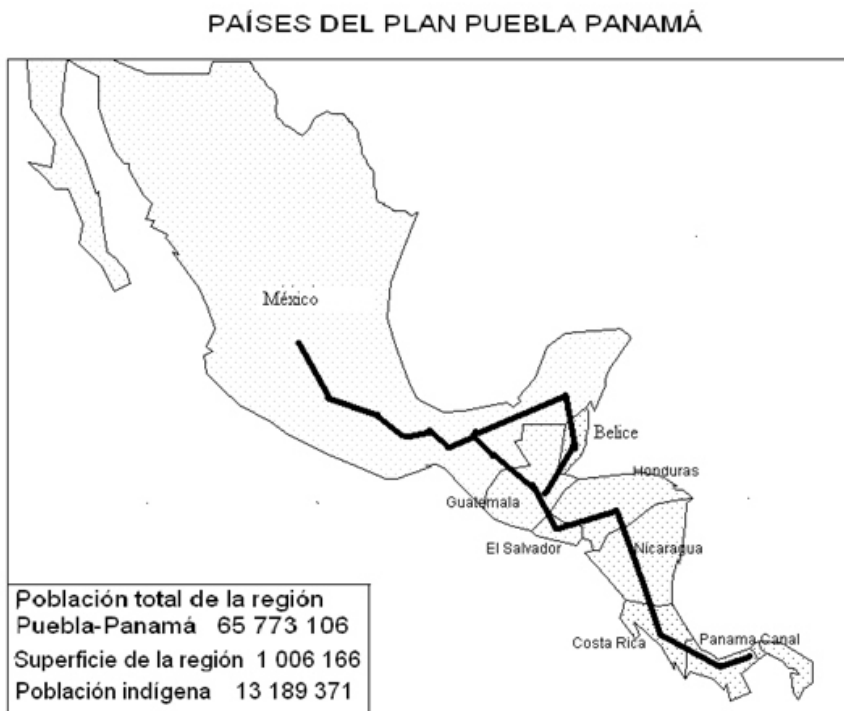
también un plan que garantizará la pacificación de los indios en el sur de México. De hecho, el PPP es la base de la subordinación política, económica, de control social y de dominio geomilitar de Estados Unidos, y con ese propósito se conforma el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). En esta situación, el gobierno mexicano es el encargado de asegurar la integración de Centroamérica a la esfera económica y al poder de Estados Unidos, con lo cual se impondrán las privatizaciones, la preeminencia del interés privado sobre el interés público y, en general, la exigencia y dominación del capital globalizador.

El Plan Puebla Panamá también es parte de la operación geoestratégica global que el imperio estadounidense adelanta para afianzar el dominio total de Latinoamérica. Ello se demuestra en los contenidos de los documentos estratégicos que ha producido la política exterior de la Casa Blanca, más exactamente desde la década de los ochenta, con el de Santa Fe IV, y posteriormente con los del Plan Dignidad, Plan Colombia ampliado a la región Andina, y el Proyecto para la creación de un Área de Libre Comercio en las Américas (ALCA), en el que se consignan las debilidades y las fortalezas para la seguridad del coloso del norte.

Los planes consideran desde la inversión económica vía organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano), compañías transnacionales de industria, comercio y extracción de recursos energéticos, hasta el establecimiento de bases militares como las de Manta en Ecuador, Liberia en Costa Rica y Sotocano en Honduras, con sofisticadas tecnologías de radares de observación satelital. Otras bases militares se encuentran proyectadas en Iquitos (Perú), Manaus (Brasil), y Bolivia; disposiciones que cuentan con la aceptación y complacencia de los gobiernos y partidos políticos oficiales de América Latina.

Cabe recordar que México no incluye la región centro y norte de la república —considerada con ciertos grados de desarrollo—, y deja únicamente la del sur-sureste con la siguientes entidades federativas: Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán que, junto con los países de Belice,

Guatemala, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Panamá y Costa Rica, forman ya parte del Plan Puebla Panamá (ver mapa 1).



Fue en el primer año del periodo presidencial de Vicente Fox Quesada (2000) cuando se anunció y publicitó el plan para el sur-sureste de México y sus interconexiones con Centroamérica y, por supuesto, con Estados Unidos. Además de pronosticar las grandes ventajas de la mano de obra para ser empleada, en primera instancia, en el proyecto, y después en las maquiladoras, el mandatario destacó las grandezas naturales de la región y, de manera particular, las potencialidades del “turismo ecológico y cultural”; pues en la actualidad más de cinco millones de turistas la visitan cada año, sin que sus habitantes, los indígenas mayas, obtengan el más mínimo beneficio de ello. Pero el Presidente ofertó una región “ (...) multicultural que posee riqueza de usos y costumbres indígenas, para enriquecer la creatividad regional, y un suelo abundante y con calidad competitiva mundial” (Pérez, 2001).

La superficie que abarca la región del Plan Puebla Panamá supera el millón de hectáreas. La región sur-sureste de México aporta el 43% en territorio con una extensión de 434 708 hectáreas; el restante 57% corresponde a los países de Centroamérica. Belice y Costa Rica son los países más pequeños de la región, con una superficie de 2.3 y 5.1% respectivamente (ver cuadro 1).

Cuadro No. 1 **Población total y superficie de la región del Plan Puebla Panamá**

PAÍS	POBLACIÓN	%	SUPERFICIE	%
<b>Belice</b>	<b>262 999</b>	<b>0.4</b>	<b>22 965</b>	<b>2.3</b>
<b>Costa Rica</b>	<b>3 834 934</b>	<b>5.8</b>	<b>51 060</b>	<b>5.1</b>
<b>El Salvador</b>	<b>6 353 681</b>	<b>9.7</b>	<b>21 041</b>	<b>2.1</b>
<b>Guatemala</b>	<b>13 314 079</b>	<b>20.2</b>	<b>108 889</b>	<b>11</b>
<b>Honduras</b>	<b>6 560 608</b>	<b>10.0</b>	<b>112 492</b>	<b>11.2</b>
<b>México sur-sureste</b>	<b>27 540 658</b>	<b>42.0</b>	<b>434 708</b>	<b>43.2</b>
<b>Nicaragua</b>	<b>5 023 818</b>	<b>7.6</b>	<b>129 494</b>	<b>13</b>
<b>Panamá</b>	<b>2 882 329</b>	<b>4.4</b>	<b>75 517</b>	<b>7.5</b>
<b>T O T A L</b>	<b>65 773 106</b>	<b>100</b>	<b>1 006 166</b>	<b>100</b>

Fuente: Población: CEPAL. Anuario Estadístico de América Latina y El Caribe, 2001, Santiago de Chile.  
Superficie: Enciclopedia Encarta, 2003.



El total de la población de la región PPP se acerca a los 66 millones de habitantes. México sur-sureste es la subregión que aporta mayor población: más de 27 millones de personas que equivalen al 42% del total de población de la región. En contraparte se encuentra Belice con una cantidad de población que no alcanza los 300 mil habitantes, equivalente al 0.4% del total de la población de la región PPP. Las disparidades territoriales y poblacionales de estos países se presentan también en los ámbitos de la economía y la política.

De la de la población de los nueve Estados que integran la región sur-sureste de México, 6 952 941 son personas mayores de cinco años, hablantes de lenguas indígenas. Oaxaca, Chiapas y Veracruz superan, cada entidad, el millón de hablantes indígenas; Puebla y Yucatán se acercan al millón; y Campeche y Tabasco son los Estados que aportan menos hablantes de lenguas indígenas, superando los 130 mil hablantes cada uno (ver cuadro 2).

Cuadro No. 2. **Sur- Sureste de México: Población total y población indígena**

ENTIDAD FEDERATIVA	POBLACIÓN TOTAL	%	POBLACIÓN INDÍGENA > de 5 años	% del total de indígenas de los 9 Estados
Campeche	690 689	2.5	185 938	3
<b>Chiapas</b>	<b>3 920 892</b>	<b>14.2</b>	<b>1 117 597</b>	<b>16</b>
Guerrero	3 079 649	11.2	529 780	8
<b>Oaxaca</b>	<b>3 438 765</b>	<b>12.5</b>	<b>1 648 426</b>	<b>24</b>
Puebla	5 076 686	18.4	957 650	14
<b>Quintana Roo</b>	<b>874 963</b>	<b>3.2</b>	<b>343 784</b>	<b>5</b>
Tabasco	1 891 829	6.9	130 896	2
<b>Veracruz</b>	<b>6 908 975</b>	<b>25.1</b>	<b>1 057 806</b>	<b>15</b>
Yucatán	1 658 210	6	981 064	14
<b>TOTAL</b>	<b>27 540 658</b>	<b>100</b>	<b>6 952 941</b>	<b>100</b>

Fuente: Población total: XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2000.

Población indígena: Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002, INI, UNDP, CONAPO.

La población indígena de Centroamérica hablante de sus lenguas, supera los 6 millones de nativos. Guatemala es el país que aporta el 80% con cerca de 5 millones y Belice reporta el 0.4% con un poco más de 27 mil hablantes de lenguas indígenas (ver cuadro 3).

Cuadro No. 3. **Plan Puebla Panamá: población indígena en Centroamérica**  
**Distribución por país (1994)**

<b>País</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
<b>Belice</b>	<b>27 300</b>	<b>0.44</b>
<b>Costa Rica</b>	<b>24 300</b>	<b>0.40</b>
<b>El Salvador</b>	<b>88 000</b>	<b>1.41</b>
<b>Guatemala</b>	<b>4 945 511</b>	<b>79.30</b>
<b>Honduras</b>	<b>630 000</b>	<b>10.10</b>
<b>Nicaragua</b>	<b>326 600</b>	<b>5.23</b>
<b>Panamá</b>	<b>194 719</b>	<b>3.12</b>
<b>CENTROAMÉRICA</b>	<b>6 236 430</b>	<b>100.00</b>

Fuente: Plan Puebla-Panamá: Presentación. Diagnóstico Centroamérica, Coordinación del Plan Puebla-Panamá, Presidencia de la República, México, marzo de 2001, p. 12.

En toda la región del Plan Puebla Panamá, la población indígena hablante de sus lenguas, supera los 13 millones de personas. La sub-región de México sur-sureste registra cerca de 7 millones de hablantes indígenas, equivalentes al 52.7% y Centroamérica aporta 6 236 430 hablantes de lenguas nativas que corresponde al 47.3% del total de hablantes de la región (ver cuadro 4).

Dada esa carencia, a través de la información censal, podemos inferir demográficamente tres generalidades: la existencia de grupos lingüísticos, el número de hablantes de dichos grupos y la

aproximación de la cantidad de indios, mediada por los hablantes de lenguas indígenas.

Es importante remarcar que los datos censales registran exclusivamente a la población hablante de lengua indígena, es decir, el criterio es de índole lingüístico y no de tipo socio-antropológico; de tal manera que considere características antropológicas propias de la población y sociológicas que la relacionen con la organización social, adscripción, aceptación del grupo, comunidad, localidad, relaciones interétnicas, condiciones sociales de vida, etc. Las deficiencias nos permiten afirmar, que en la región del PPP, existe una población indígena reconocida por su habla de lengua nativa que supera los 13 millones de personas, y otra población indígena no reconocida, que no habla lenguas indígenas, y que puede llegar a superar a los hablantes de lenguas prehispánicas.

Cuadro No. 4. **POBLACIÓN INDÍGENA EN LA REGIÓN DEL PPP**

<b>SUB-REGIÓN</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
<b>CENTROAMÉRICA</b>	<b>6 236 430</b>	<b>47.3</b>
<b>MÉXICO SUR-SURESTE</b>	<b>6 952 941</b>	<b>52.7</b>
<b>TOTAL</b>	<b>13 189 371</b>	<b>100</b>

Fuente: elaboración propia. Población indígena: Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002, INI, UNDP, CONAPO.

## **Libre comercio y PPP**

Es posible entender la dinámica de la política tanto estadounidense como mexicana, con base en los tratados de libre comercio. Muchas son las aristas que se pueden abordar sobre la integración económica de México con Centroamérica, la cual empieza a partir de los acuerdos comerciales suscritos por el gobierno mexicano con Costa Rica en

1995, con Nicaragua en 1998, y el del Triángulo del Norte —Guatemala, Honduras y El Salvador— en el año 2000. Pactos que repiten la lógica de la relación asimétrica que tiene el “hermano mayor de América Latina” —o “hermano menor de la globalización”— con Estados Unidos y Canadá: crecimiento de la desigualdad entre países ricos y pobres, e incremento acelerado de la pobreza ocasionado por el libre comercio y las garantías legales que los gobiernos otorgan a la acumulación de capital.

Por ello, uno de los impactos inmediatos de los tratados de libre comercio es el beneficio a las grandes empresas transnacionales de industria, comercio y de servicios, por un lado; y, por otro, el aniquilamiento de la pequeña y, en parte, de la mediana industria y comercio nacionales. Al igual que le sucede a México con sus vecinos del norte, las naciones de Centroamérica tienen severas restricciones para exportar al mercado azteca; el cual, dicho sea de paso, ocupó en el año 2003, el lugar noveno de la economía mundial, superando en más de 20 veces la economía de todos los países centroamericanos juntos. Les impiden exportar lo que en esencia constituye la base de sus economías —actualmente en profunda crisis—: ganadería, café, azúcar, plátano y otros frutales.

A partir de dichos tratados comerciales y del Plan Puebla Panamá, es posible entender el interés que tiene Estados Unidos por la región, a través de México. “Así, el megaproyecto PPP, puesto en marcha por el presidente Vicente Fox, es un indicador del renovado interés del gobierno mexicano, y también norteamericano, por enganchar el sur de México y el istmo centroamericano al tren de la globalización. Es que a México, en su función de ‘país bisagra’, le toca cumplir un papel de primer orden en el proceso de conformación del ALCA, considerado por la Casa Blanca como proyecto prioritario” (Villafuerte, 2002: 22). Podemos añadir que parte de la prioridad, además del control y el poder político de Norteamérica en la región, lo sustenta la existencia de recursos estratégicos como el petróleo, gas, aceite, biodiversidad y agua.

Así, “la nueva territorialidad que se pretende construir en el territorio latinoamericano pasa por el control de las monedas

induciendo una dolarización que cancela la soberanía de estas naciones frente al mercado mundial; pasa también por la invalidación de sus sistemas de justicia (...) pasa también por promover la incapacidad de estos países para garantizar la paz social. Con estos y otros recursos similares, el Estado estadounidense legitima su reposicionamiento continental y crea la situación de vulnerabilidad y desarticulación en el área latinoamericana que le eliminará obstáculos para su movilidad” (Ceceña, 2001: 28).

De tan complejo problema se pueden abordar: el fenómeno poblacional, la riqueza natural de la región, el medio ambiente, las fronteras de los países, el petróleo, el agua, la vegetación, los animales, la riqueza maderera, la pobreza, la bioprospección, las vías interoceánicas, la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los movimientos indígenas y campesinos, la ex presencia de poderosos movimientos armados revolucionarios como el Frente Sandinista, la Coordinadora Guerrillera de Guatemala, el Frente Farabundo Martí, el interés de las transnacionales, el mercado libre, la mano de obra, la infraestructura, las carreteras y las comunicaciones.

El Plan Puebla Panamá tiene proyectadas inversiones de la iniciativa privada, de manera explícita, en el corredor turístico maya, en carreteras, puentes, zonas hoteleras, infraestructura hidro-agrícola, parques industriales para la maquila, zonas de investigación de desarrollo biotecnológico y químico farmacéutico, puertos, corredores biológicos, corredores agroindustriales, zonas e plantaciones forestales comerciales, polos de innovación, zonas de acuicultura, y corredores urbano industriales.

En el discurso oficial, todo lo planeado traerá beneficios a la población y se hará a nombre del desarrollo, sin que por lo menos se propongan proyectos que tengan que ver con salud, educación, vivienda, alimentación, trabajo, y todos aquellos aspectos que inciden directamente en las condiciones de vida de la gente más pobre. Lo evidente es que para el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, las empresas constructoras, instituciones financieras de cada país, compañías vendedoras de materiales, administradoras, las que se dedican a la agroindustria, las que rentan maquinaria pesada,

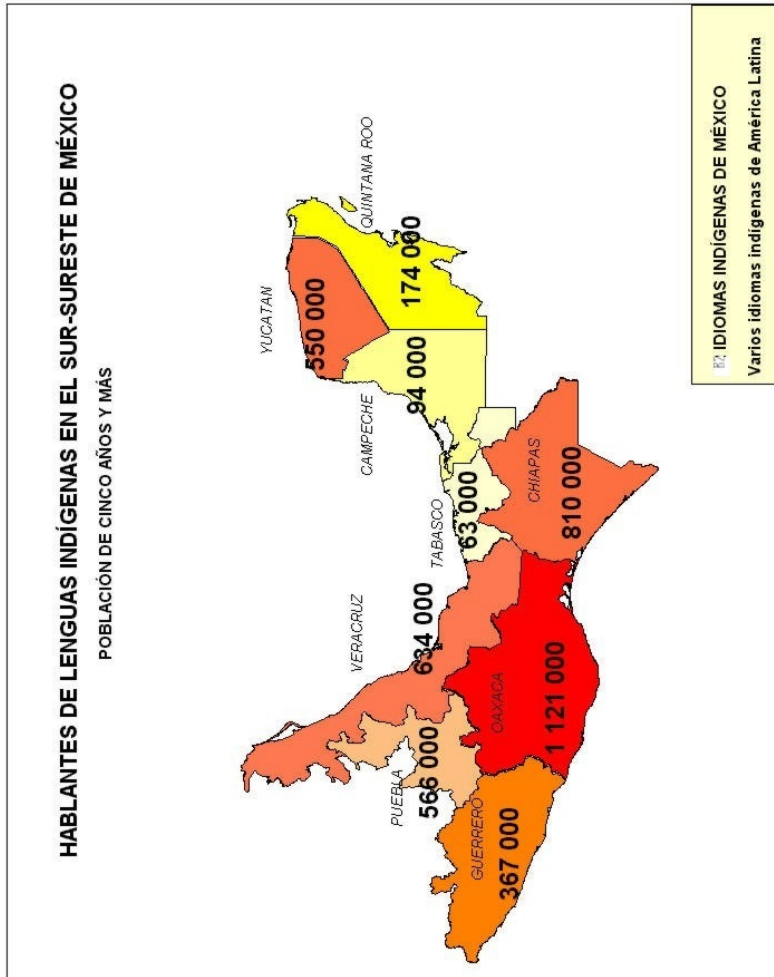
comerciantes y políticos involucrados en el proyecto de la región Puebla Panamá, tendrán garantizadas altas tasas de ganancia y rentabilidad en la región natural más rica de América Central, donde abunda la pobreza y la miseria de indígenas y campesinos que vienen siendo reprimidos y despojados de sus pequeñas parcelas para que circule la aplanadora del PPP.

También es parte del análisis el papel que juega dicho plan en el proceso de la conformación del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA); el control hegemónico de toda América Latina por parte de Estados Unidos; el entrelazamiento del PPP con el Plan Colombia; el problema del narcotráfico; las guerrillas; y la migración, entre muchas otras aristas más.

### **Los indígenas y el PPP**

Una de las dimensiones no abordadas con profundidad en los análisis sobre el PPP, lo constituye el fenómeno de los indígenas en el sureste de México y en los demás países de Centroamérica. En la región donde se aplica el plan existe una población indígena cercana a los catorce millones de personas, de las cuales 53% se localiza en el sur-sureste de México y el restante en las naciones centroamericanas (ver mapa 2).

En México, el PPP atraviesa literalmente territorios indios, incluso municipios autónomos, con presencia del EZLN, que se encuentran rodeados por los batallones del ejército oficial, por paramilitares que permanentemente realizan acciones contra las bases, milicias y simpatizantes zapatistas. Las agresiones y asesinatos cometidos por los paramilitares encubiertos por partidos políticos y caciques del Partido Revolucionario Institucional han obligado al desplazamiento de más de 25 000 indígenas de sus comunidades, sin que los gobiernos estatal y federal asuman el control y las garantías mínimas de la convivencia social en el sureste. Es decir, son territorios indígenas en constante conflicto con el Estado mexicano, no sólo por la problemática étnica-nacional, sino también por la represión, marginación, discriminación y racismo del que son víctimas de manera cotidiana.



Además de la gravedad de su situación, a los indígenas se les vino encima el PPP que pretende, según el discurso oficial, revertir la condición estructural de la pobreza de más de 500 años, al declarar que es “(...) un esfuerzo conjunto entre Centroamérica y México para el desarrollo de la macrorregión comprendida entre el estado de Puebla (México) y Panamá, en un marco respetuoso de concertación, entendimientos y consensos y de pleno respeto a la soberanía de los Estados compendidos en ella, permite que dicha región haga valer su potencialidad y características para convertirse en un polo de desarrollo de ‘clase mundial’ en América Latina” (Presidencia de la República, 2001: 37).

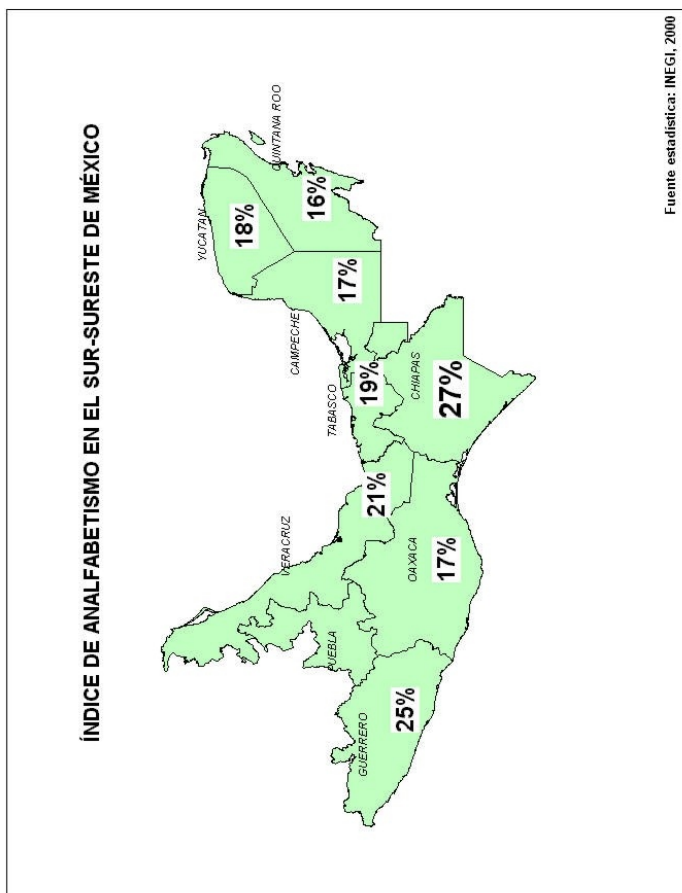
Justamente en el sur-sureste de México es donde se presentan los índices más altos de marginación y pobreza del país, de analfabetismo, y de cualquiera de todos los indicadores que se puedan utilizar para clasificar las condiciones socioeconómicas de la población (ver mapa 3).

Muchas serán las consecuencias que traerá el PPP en las comunidades indígenas; pero, sin lugar a dudas, la destrucción de símbolos fundacionales míticos, referentes históricos, sitios arqueológicos, lugares sagrados, y todo tipo de vestigio, desaparecerán como elementos esenciales de la identidad y la historia de los indios, vulnerando con creces las bases de la conformación cultural de Mesoamérica. El imperio del capital pasará por encima del legado histórico de esos pueblos, y convertirá algunos de los monumentos arqueológicos en sitios de diversión privada.

Otra de las estrategias del PPP es aniquilar la propiedad colectiva, los ejidos, los terrenos comunales, y la pequeña propiedad privada. El proyecto plantea la instauración de plantaciones forestales de tipo comercial, donde emplearía a una muy reducida mano de obra de los indígenas expropiados. Otra parte consiste en la conformación de zonas agro-industriales y corredores urbanos que potencialicen los circuitos turísticos, principalmente los del denominado “corredor turístico maya”.

También como estrategia del PPP es la construcción de zonas de investigación y desarrollo biotecnológico, químico y farmacéutico.





Los grandes laboratorios mundiales y las transnacionales de productos farmacéuticos han iniciado en el sur-sureste de México investigaciones sobre flora y fauna, y su relación con los conocimientos de medicina indígena. La depredación de los consorcios amenaza el patrimonio y la cultura de los pueblos indios en su biodiversidad, a través de la biopiratería y el saqueo de los recursos naturales.

Un ejemplo de ello es el realizado en junio de 2001 por la transnacional *Dupont*, al patentar una de las variedades del maíz, es decir, patentó un “invento” que de acuerdo con las evidencias arqueológicas tiene más de ocho mil años; lo cual no sólo es un robo al patrimonio histórico de México sino que, además, le genera el derecho de demandar jurídicamente a más de cuatro millones de campesinos e indígenas que usan semillas con las mismas características que las que registró la empresa.

Un caso similar es la patente que tienen laboratorios privados en México del tepezcohuite, planta que ocupan los indígenas mayas para curar heridas producidas por quemaduras, así como para desinfectar y limpiar el cuero cabelludo. Muchos son los ejemplos de la biopiratería que llevan a cabo compañías privadas, centros de investigación, y hasta universidades del conocimiento indígena. El gobierno les ayuda incrementando la lucha contra la herbolaria, la “brujería” y los conocedores de estos saberes curativos. En este contexto, las autoridades prohibieron el uso de más de setenta plantas tradicionales empleadas con fines terapéuticos, mediante un decreto en el Diario Oficial de la Federación de México (junio de 2000). Algunas de las yerbas vedadas para prepararse en té, infusiones o suplementos alimenticios son árnica, ajeno, gobernadora, artemisa y epazote. Esta última es una de las que más se ocupan como condimento en las comidas típicas mexicanas: en el mole de olla, esquites, chilaquiles, frijoles y en los variados tacos de plaza.

En resumidas cuentas, de lo que se trata es de arrasar con el pasado y presente de unas culturas que en nada le son útiles a la acumulación de capital y poder. A los indígenas les violan hasta los mismos derechos

que la sociedad occidental ha concertado: el derecho a la propiedad cultural e intelectual.

### **Resistencia Indígena al PPP**

Si revisamos la dinámica de los Estados latinoamericanos en los últimos veinte años respecto al ejercicio del poder por medio de la violencia y la represión, nos podemos percatar de por lo menos tres acontecimientos interrelacionados mutuamente: 1) ejércitos incapaces de afrontar exitosamente la subversión de comunidades alzadas en armas; 2) creación y fortalecimiento de paramilitares que enfrenten a la población armada y civil en las zonas de conflicto; y 3) la violación total de los derechos humanos a través de acciones demenciales contra la población civil y sus organizaciones legales. No obstante, partir de las acciones terroristas acontecidas en Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001, avanza la militarización en toda América Latina, mediante la declaración de guerra que el presidente George W. Bush hace contra el terrorismo. La receta para atender los conflictos sociales es la guerra de baja intensidad; la cual tiene como uno de sus soportes principales la creación de fuerzas paramilitares al servicio del Estado, pero con total libertad e impunidad para ejercer la violencia sin los límites que la legalidad les impone a los Estados. De ello no está exento el sureste mexicano, y al igual que los paramilitares en Colombia, Guatemala, El Salvador, o cualquiera de los países del cono sur en tiempos de las dictaduras, los paramilitares en Chiapas han sembrado el terror en las comunidades indígenas. Justo en esta región es donde más se ha incrementado la ausencia de las instituciones del Estado y la presencia del paramilitarismo. Las masacres de Aguas Blancas, Acteal, el Charco, así como el enfrentamiento propiciado por caciques y paramilitares en zonas zapatistas, dan cuenta en buena medida de esta situación. La política imperial se apoya en los gobiernos de turno que utilizan tres estrategias de dominación y represión: la paramilitarización de las regiones, la criminalización de los conflictos sociales, y la manipulación de la información por parte de las empresas monopólicas de comunicación.

Sin embargo, el Estado avanza, y el PPP parece no tener semáforo en rojo ni reversa que lo detenga, y sigue su camino sin ningún respeto al derecho de los pueblos indígenas; aprovechándose, entre otras situaciones, de la indefensión jurídica en la que se encuentran muchas comunidades que carecen de títulos de propiedad privada. Pero la acción del PPP ha generado una reacción en las poblaciones indígenas, redimensionando la lucha étnica a reivindicaciones y derechos que tienen que ver no sólo con su indianidad como aspecto político y cultural, sino también con su más profundo sentido de identidad que los reivindica como pueblos diferenciados, con derechos a la autodeterminación y a la autonomía dentro del Estado nacional.

Esta resistencia se ubica, ni más ni menos, en las formas culturales de abordar lo colectivo, lo comunitario de la práctica y la cosmogonía india *versus* el modelo neoliberal que les llegó a través del PPP, con la privatización de lo público, de los recursos naturales, de sus territorios, de sus conocimientos sobre la biodiversidad, la medicina tradicional indígena; y si llegare el caso de claudicar en su referentes de identidad étnica, privatizarán sus culturas, sus idiomas y saberes.

El PPP ha generado otras dinámicas de organización, de lucha y de resistencia indígena en el sureste mexicano, paralelas unas al EZLN, otras independientes, que en su generalidad confluyen en el espectro del movimiento indígena contra la globalización, el neoliberalismo, la homogeneización cultural, la marginación y el racismo. En la medida que avanza el PPP, surgen nuevas organizaciones para enfrentarlo; al grado de que para octubre de 2003 había 165 agrupaciones.

Un ejemplo reciente se presentó en la segunda quincena de septiembre de 2002. A partir de las construcciones de la carretera turística Oaxaca-Huatulco, la planta de energía hidráulica, las plantas forestales de eucalipto y las granjas industriales camaronícolas, se formó la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas del Istmo —mixes, chontales, zapotecos, zoques— que, junto con la Red “Todos los Derechos para Todos”, y los Centros de defensa de los derechos humanos “Tepeyac” y “Miguel Agustín Pro”, denunció la violación que cometen los gobiernos federal y estatal contra los derechos de los pueblos indígenas al no consultarlos ni tener en cuenta sus necesidades

en el diseño y ejecución de los proyectos del PPP. Por ello, en las movilizaciones y discursos de uno de sus dirigentes se ha escuchado comentar: “Los indígenas nos estamos uniendo en la lucha por la defensa de la tierra, de nuestros recursos naturales, patrimonio histórico y lugares sagrados”.

Es decir, la resistencia y la lucha de los indígenas para evitar ser globalizados a la manera como el imperio, el capital y los gobiernos pretenden, se da con base en lo que les quieren expropiar: la tierra, los recursos naturales, el patrimonio histórico y sus lugares sagrados; todos ellos componentes de su historia, de su identidad étnica, y de su entramado social y cultural. La lucha se plantea contra un plan que en esencia es etnocida, en tanto que atenta contra todos los cimientos de lo indígena, incluyendo su presencia e integridad como pueblo.

Pero las organizaciones que se enfrentan al PPP fueron contundentes en declaraciones realizadas en conferencia de prensa: “Que se resuelva el problema agrario en el Istmo para colocarnos en condiciones favorables que nos permita dialogar sobre esos proyectos, y que el proceso de información y consulta de los planes sea decidido entre los pueblos y el gobierno, con la asesoría de la Organización Internacional de Trabajo y del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos” (Ballinas, 2002: 17).

También organizaciones indígenas de dimensión nacional se manifestaron sobre los proyectos de bioprospección que se derivan del PPP, en su Tercer Congreso Nacional: “Exigimos la moratoria a todos los proyectos de bioprospección (exploración) sobre biodiversidad (recursos biológicos), minería, agua, etcétera, y a todas las actividades de biopiratería que se realizan en nuestros territorios y en nuestro país, hasta que los pueblos indios hayan discutido en sus propios tiempos y condiciones los temas relativos al control de sus recursos” (Congreso Nacional Indígena, 2001).

Otro ejemplo de organización y resistencia contra el PPP lo expone la Declaración del Foro de Información, Análisis y Propuestas: *El Pueblo es Primero frente a la Globalización*, que se llevó a cabo en Tapachula, Chiapas, el 12 de mayo de 2001; en la que una parte dice: “considerando que cualquier plan de desarrollo debe ser el resultado de

un proceso democrático, y no de un proceso autoritario, rechazamos firmemente el llamado Plan Puebla Panamá (PPP) porque es un renovado proyecto de colonización salvaje de Centroamérica Sur-Sureste de México y países Centroamericanos, el arribo de los intereses del gran capital, las transnacionales y de la oligarquías. Un plan que profundizará aún más el empobrecimiento de los pueblos y la destrucción de nuestras culturas y de la naturaleza” (CIEPAC, 2002).

Muchos son los ejemplos que se pueden exponer sobre la resistencia indígena al PPP, entre los cuales sobresale la configuración de una amplia red de organizaciones sociales contra él. Los encuentros, las movilizaciones, los foros y conferencias efectuados en Tapachula, Guatemala, Nicaragua, El Salvador y ciudad de México, han sido —hasta el momento— ejes del rechazo y cuestionamiento a un plan que busca privatizar los recursos naturales, con el pleno menosprecio a las poblaciones asentadas en la región.

En el sureste de México, es indudable que el conflicto entre las bases zapatistas y los integrantes del PRI seguirá incrementándose; del mismo modo que la arremetida de los diversos grupos paramilitares contra la población civil, y particularmente en aquellas comunidades en las que el EZLN tiene presencia permanente. También se acrecentará la presencia del ejército oficial en los municipios autónomos y en aquellos que tienen como proyecto constituir la autonomía como condición necesaria y obligada, que garantice la puesta en marcha de todo el PPP. Las maniobras militares y los continuos desplazamientos serán cada vez más sentidos por las comunidades, como parte del plan paralelo de contrainsurgencia.

Por otra parte, las poblaciones influenciadas por el zapatismo sufrirán procesos mayores de concientización, politización y organización, que tenderán a radicalizar más las posiciones antigobierno, anti-PPP, contra la globalización y el neoliberalismo. El EZLN cuenta con un terreno más que fértil para aumentar su presencia, su reclutamiento, su política, su influencia cosmogónica-cultural y su organización en comunidades que hasta entonces no habían sentido la necesidad de un “resguardo”, “protección” e identidad de fines que trasciendan el marco propio de la etnicidad y se redimensione en la

política. Ello traerá como consecuencia mayor reacción del Estado a través de sus aparatos operativos para afrontar la rebeldía y la oposición indígena al PPP, incrementándose los actos criminales de los grupos paramilitares. De esta manera, el PPP se llevará a cabo con manchas de sangre indígena, con desplazados, encarcelados, perseguidos y humillados en sus propios territorios. Lo único que impedirá nuevamente escaladas mayores de represión contra los indios será la movilización de ellos mismos, y la solidaridad y acciones de la comunidad nacional e internacional.

Desde una perspectiva de poder y dominación del imperio, el PPP es un plan geoestratégico y geopolítico de Estados Unidos para mantener su hegemonía política y económica en Latinoamérica. Corresponde al desarrollo de sus históricas intervenciones político-militares en casi todos los países de la región, so pretexto de combatir el comunismo, el narcotráfico, la narcoguerrilla, y ahora el terrorismo, cuyo blanco lo constituyen las poblaciones más empobrecidas, a cambio de un enemigo difuso, sin domicilio, anónimo, pero que utiliza tácticas de guerra, armamento y acciones tipo *made in USA*.

### **El Plan La Realidad-Tijuana**

Varias han sido las declaraciones que en contra del PPP han vertido los del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México. Una de ellas fue expuesta ante diez mil participantes en el III Congreso Nacional Indígena en Nurió, Michoacán, del 3 al 9 de marzo de 2001:

*“ (...) los que somos del color de esta tierra mexicana queremos la autonomía indígena y la vamos a conseguir. Ya no habrá ningún plan ni proyecto de nadie que no nos tome en cuenta; ni Plan Puebla Panamá ni megaproyecto transítmico, ni nada que signifique la venta o destrucción de la casa de los indígenas, que no hay que olvidarlo, es parte de la casa de todos los mexicanos”.*

El 8 de agosto de 2003, aniversario del nacimiento del general Emiliano Zapata, los indígenas del sureste de México decidieron dar nuevos impulsos a la autonomía de los municipios rebeldes zapatistas creando “Los Caracoles”, como medio de transición pacífica hacia el ejercicio de la democracia, mediante el proyecto de redes de pueblos autónomos.

Las juntas de buen gobierno en los municipios rebeldes están haciendo realidad la utopía de otro mundo posible, retomando sus tradiciones indígenas, transformándolas, reinventándolas desde la visión y la práctica del zapatismo. Autogobiernos que en su primera aparición pública llaman a los pueblos a elegir libre y democráticamente a sus propias autoridades administrativas, demostrando con el ejemplo a más de 30 municipios autónomos indígenas regidos de acuerdo con sus usos y costumbres, cuya influencia abarca la mitad del territorio zapatista.

Los Caracoles se basan en la autonomía, en el derecho de organizarse y gobernarse autónomamente, de manera pacífica, sin ningún interés de afectar la integridad territorial y la soberanía nacional. Ello ha sido construido en medio de la represión, militarización de sus comunidades, hostigamiento, masacres paramilitares, y de todo el accionar del Estado contrainsurgente, que busca debilitar y acabar con la base social que tiene el EZLN en las comunidades.

La respuesta del Ejército Zapatista ha tenido correspondencia con la cosmovisión y prácticas de los indígenas mayas del sureste de México: no ha suplantado a los pueblos y comunidades ni militarizado la cultura y la práctica de la rebelión indígena, sin dejar de ser uno de los principales organizadores del proceso autonómico, que en su forma y contenido, es la renovación y actualización de organización social tradicional indígena.

Parte central de la iniciativa de Los Caracoles y sus juntas de buen gobierno es la propuesta del Plan La Realidad-Tijuana, en abierta oposición al Plan Puebla Panamá promovido y administrado por el gobierno de Vicente Fox.

Las propuestas del Plan La Realidad-Tijuana se resumen en siete acuerdos comunes de carácter nacional:

1. Respeto a la autonomía e independencia de las organizaciones sociales.
2. Promoción de las formas de autogobierno y autogestión en todo el territorio nacional.
3. Promover la rebeldía, y la resistencia civil y pacífica frente a las disposiciones del mal gobierno.
4. Ser



completamente solidarios con el agredido y no con el agresor. 5. Formar una red de comercio básico intercomunidades y fomentar el consumo básico en locales y comercios nacionales. 6. Defensa conjunta y coordinada de la soberanía nacional y oposición frontal a las privatizaciones de recursos naturales; y 7. formar una red de información y cultura (...), establecer redes regionales y nacionales de defensa y promoción de la cultura local, regional y nacional, y de las ciencias y las artes universales.

Los indígenas zapatistas en México han dado otra respuesta a la globalización: las autonomías étnicas, en fase superior de organización, teniendo una presencia cada día más visible y significativa con su voz, y su ejemplo de construir otros mundos a partir de la comunidad. Por cierto que la autonomía en el plano de las naciones es otra de las necesidades recurrentes en estos tiempos de globalización e imposición del imperio.

Lo prometedor de la utopía y la construcción de otros mundos viene germinando en diversos movimientos sociales, campesinos, e indígenas de diferentes partes del orbe. El zapatismo es uno más, como también los es *Vía Campesina*, que agrupa más de 95 organizaciones de campesinos y comunidades agrarias indígenas con objetivos comunes y definidos: rechazo al modelo neoliberal en el campo, y trabajar en la construcción de otro modelo alternativo de agricultura, más humano, basado en la cultura y producción de las familias del campo, tendiente a un mercado nacional que garantice la soberanía alimentaria, la biodiversidad, los derechos humanos de los campesinos, de los jornaleros, de los indígenas y de los trabajadores migratorios.

### **Comentario final**

Las anotaciones y comentarios sobre el Plan Puebla Panamá en ningún momento apuntan a considerar que la globalización y el libre mercado son los culpables de todos los males y problemas que tienen las sociedades actuales, pues la exclusión social, el racismo, la pobreza, la marginación, la represión, el autoritarismo, la simulación democrática, los monopolios y el saqueo de los recursos naturales —entre muchos

otros—, son propios y originados por el sistema capitalista. La imposición a sangre y fuego de la globalización y el libre mercado —última fase conocida del capitalismo— ha agudizado e incrementado exponencialmente dichas cuestiones y otras más: narcotráfico, terrorismo, inseguridad, desempleo, migración, militarización y la debilidad de los Estados-nación.

En la globalización no todas las regiones son globalmente iguales. Algunas son empobrecidas, otras “desaparecidas”, otras “integradas”, muchas excluidas, unas pocas concentran poder, capital, riqueza y desarrollo. Es decir, algunas —países desarrollados— han avanzado en la inserción de este proceso de globalización, mientras que las otras —países en desarrollo— son cada vez más relegadas y empobrecidas. Por ahora esa es la tendencia general; sin embargo, al interior de cada país, se registran desigualdades en la inserción al proceso, de manera que podemos encontrar regiones con desarrollos e incorporación en la globalización, y, a la vez, regiones con brechas de desarrollo mayores a las existentes antes de la recomposición económica del libre mercado y del capital global, como son aquellas con una importante presencia de población indígena.

Las regiones indígenas en América Latina, desde el punto de vista del desarrollo socioeconómico, están estructuralmente limitadas, a pesar de que en muchas de ellas existen recursos naturales, hídricos, y abundante petróleo, sin beneficio alguno para su población. Históricamente han sufrido todo un proceso de marginalización, represión y racismo por parte de los Estados-nación, materializado en las condiciones estructurales y de violencia cultural ejercida durante más de cinco siglos.

De continuar el Plan Puebla Panamá, se generarán por lo menos cuatro consecuencias de gran magnitud: 1. se realizará el saqueo de recursos naturales más tenaz de la historia de la humanidad; 2. servirá para que Estados Unidos se convierta en el dominador de la economía y de la política en América Latina; 3. se producirá una desestructuración social y cultural de los pueblos indígenas de manera acelerada que, a mediano plazo, se convertirá en etnocidio; 4. Estados Unidos tendrá el

control geomilitar de la región de Puebla hasta Colombia, para posteriormente extenderse a todo el cono sur.

Las multinacionales se aprestan a invertir para extraer la riqueza de los recursos naturales y la biodiversidad de la región; al igual que tendrán que invertir, junto con los países involucrados en el *PPP*, en grandes obras de infraestructura —carreteras y ferrocarriles—, privatizar y desarrollar las industrias del petróleo y energía eléctrica; crear maquiladoras donde emplearán una mínima parte de la mano de obra indígena y campesina desplazada del campo. Para hacer realidad el *PPP*, los gobiernos necesitan paralelamente un plan de militarización de la región, donde los grupos paramilitares serán la garantía de la expulsión de indígenas y del EZLN de las reservas naturales, y de la biosfera tanto del sur-sureste de México como de toda Centroamérica.

El EZLN una vez más ha dado lecciones de democracia y de organización social a los partidos políticos, al gobierno y a la sociedad, mediante la propuesta y la acción de Los Caracoles, y del Plan La Realidad-Tijuana, que pretende articular todos los movimientos sociales, a lo largo y ancho del país, que se encuentren movilizados en torno a la construcción de una nueva sociedad, contra la globalización neoliberal, y por la defensa de la soberanía nacional.

Las nuevas juntas de gobierno en territorios zapatistas proyectan otras oportunidades para fortalecer la autonomía con democracia, paz, justicia y libertad no sólo en territorios de los rebeldes, sino en todas aquellas regiones donde la población decida edificar otros mundos basados en la autonomía, y el contrapoder de la autodeterminación de los pueblos. En realidad, otro mundo no sólo es posible, sino que ya germinó con Los Caracoles en los territorios rebeldes del zapatismo mexicano. Por el bien de la humanidad, que prosperen más y nuevos caracoles en todo el mundo.

Por último, es menester reconocer que una tarea por llevar a cabo —no explorada en los textos y discusiones sobre el *PPP* en un ámbito nacional, que supone en gran medida el mundo imaginado tanto por los globalifóbicos como por los globalifílicos— es reflexionar sobre el

papel del Estado-nación no únicamente frente al avasallador proceso de globalización del mercado y de la pobreza, sino también frente a la soberanía, la nación, así como sobre su rol en las problemáticas regionales en el marco de la integración política, social, cultural y económica de lo nacional y lo internacional. Queda pendiente, entre otras discusiones, el qué hacer con lo local, lo regional, lo nacional y lo global de lo neoliberal, como base para repensar y construir sociedades a partir de la democracia, la justicia, la libertad y el respeto a los más elementales derechos humanos.

La emergencia de los estudios que vinculen lo local con lo regional y lo global, en el caso de los tratados, los planes y los acuerdos, se fundamenta también, en la solidaridad y las luchas sociales que en esos mismos ámbitos se viene acrecentando por amplios movimientos sociales e indígenas que luchan por reivindicar sus culturas, sus regiones, sus organizaciones y su sociedades.

El PPP se entrelaza con el Plan Colombia y sirven de soporte para la creación del ALCA; de igual manera, los movimientos sociales tienden a ser también en ese mismo espacio, tiempo, y región. Un Ejemplo de ello es lo expresado por el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) frente a las posibles consecuencias que el Tratado de Libre Comercio tendrá para los sectores indígenas y campesinos:

*“Los pueblos indígenas rechazamos el TLC y llamamos a todos los sectores sociales, políticos y gremiales a luchar contra el ALCA y el TLC. Y como los arroyos y los ríos buscan su camino para confluir el océano, así lo haremos los pueblos de América Latina. Abriremos amplios caminos de unidad, y muy pronto llegará el día que en la pampa y en las sierras, en los valles y en las cordilleras, en las favelas, tugurios y chavolas, los indígenas, obreros y campesinos empobrecidos y desplazados estrechemos lazos y marchemos juntos contra nuestro enemigo común, sus políticas y sus tratados leoninos. Y juntos encontraremos respuesta a los agobiantes problemas que nos afectan y construiremos un futuro de apoyo mutuo, fortalecimiento de nuestros mercados y respeto a nuestras soberanías hoy mancilladas. Ya son 510 años intentado acabarnos física y culturalmente sin lograrlo. ¡continuamos nuestras luchas de resistencia!”* (Encuentro Nacional de Organizaciones Políticas y Sociales Bogotá, abril 30 de 2004)

## **Eduardo Andrés Sandoval Forero**

Antropólogo, Maestro en Estudios Latinoamericanos y Doctor en Sociología. Universidad Autónoma del Estado de México

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2003), *El temazcal otomí. Ritual de purificación, sanación y refrescamiento*, México: Universidad Autónoma Indígena de México y UAEM.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2001), *La Ley de las Costumbres Indígenas*, México: Universidad del Cauca, Colombia y UAEM.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2000), *Cuando los muertos regresan*, México: Coordinación General de Difusión, UAEM.

*eduardoforero@prodigy.net.mx*

## **Bibliografía**

- Álvarez Bejar, Alejandro (2002), "México en el siglo XXI ¿hacia una comunidad de Norteamérica?", en *Memoria*, núm. 162, México: CEMOS.
- Ballinas, Víctor, (2002), "Denuncian indígenas que el PPP viola sus derechos básicos", en *La Jornada*, 6 de septiembre, México.
- Ceceña, Ana Esther (2001), "La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina", en *Chiapas*, núm. 12, México: UNAM.
- Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC) (2000), El Plan Puebla Panamá, <http://www.ciepac.org/ppp.htm>
- Congreso Nacional Indígena (2001), *Declaración por el Reconocimiento Constitucional de Nuestros Derechos Colectivos*, México.
- Harvey, Neil (2002), "Globalización, ciudadanía y conflictos por la biodiversidad en Chiapas", en *Memoria*, núm. 162, México: CEMOS.
- Pérez U., Matilde (2001), "El Plan Puebla Panamá, en la estrategia BM-BID de crear un polo de desarrollo de clase mundial en América Latina", en *La Jornada*, 17 de abril, México.
- Presidencia de la República (2001), *Plan Puebla Panamá*, Documento Base, México.

# Etnicidad e Identidad Indígena en la Pintura Contemporánea de los Artistas de San Juan Comalapa en Chimaltenango

Francisco Arturo Alarcón Lemus

Guatemala es una sociedad con un fuerte componente indígena, inmersa a nivel nacional en un contexto pos acuerdos de paz, y en el ámbito mundial en un proceso de globalización que impacta a todo nivel: cultural, racial o identitario; por lo cual, dichos temas adquieren importancia en las ciencias sociales.

Se ha generado una tensión entre globalización y particularización en donde las relaciones sociales, vistas desde lo étnico, permiten comprender tales fenómenos sociales en un proceso de dar y no dar; además de que son construcciones históricas permeadas por grupos que luchan por el control del poder.

De ahí que el caso que nos ocupa, particularmente la producción pictórica en una región de origen *kaqchikel*, se vuelve interesante, en tanto que dicha etnia ha encontrado un nicho de pervivencia inusual que le posibilita, a la vez, reivindicar y prolongar sus valores, costumbres y tradiciones. En Guatemala, el tema étnico es objeto de un debate muy fuerte en este momento. En la Constitución de la República (producto de los acuerdos de paz) se admite que la sociedad guatemalteca es multicultural, multiétnica y pluralista; sobre todo el acuerdo sobre identidad y derecho de los pueblos indígenas. Al respecto, Linda Asturias de Barrios (1994: 261-262) afirma: “a través del ‘primitivismo’ los kaqchikeles comalapenses expresan su identidad étnica comunitaria, a través de los estilos pictóricos se expresan identidades sociales”.

Esto nos permite observar que lo étnico puede manifestarse en muchos ámbitos; en este caso, la identidad observada dentro de lo

étnico se conforma a partir de relaciones prácticas e históricas que pueden reflejarse desde un discurso plástico-pictórico, pero que a la vez es dinámico y cambiante. En este sentido, Irma de Luján y Luis Luján Muñoz dicen:

*los pintores de Comalapa ejercen su arte adscrito a una tradición familiar de manera que esta inquietud artística se transmite de una generación a otra; es así que se pueden ver apellidos similares entre los pintores comalapenses; pero claro que hay diferencias en sus formas expresivas (1987: 4).*

Edwin García Salazar, pintor de Comalapa, señala:

*tanto la pintura popular de Comalapa como la de Atitlán son de suma importancia en el ámbito artístico guatemalteco porque reflejan una identidad cultural ligada a una realidad nutrida y fortalecida a base del esfuerzo y sobrevivencia de las clases marginadas (1995:16-17).*

El antropólogo Alfredo Gómez Davis explica:

*esos pintores, en su mayoría de origen campesino, expresan, en un lenguaje visual de intensa policromía, el sentir colectivo de sus respectivas etnias. Su obra, a la vez que es fiel testimonio etnográfico de culturas subalternas que se oponen tenazmente a la desintegración, constituye la mejor de las pruebas de la sensibilidad artística de nuestro pueblo (1988: 3-4) .*

De ahí que llame la atención el hecho de ver los espacios de expresión que los indígenas han ido ganando, principalmente en este momento de debate multicultural; ya que eso demuestra que los “indios” son capaces, y deben estar en equidad e igualdad de oportunidades como el resto de la población.

Así, resulta importante estudiar la producción pictórica de artistas indígenas de la etnia kaqchikel del municipio de San Juan Comalapa, como parte de la conformación de la identidad de los pintores de este municipio.

Algunos aspectos teóricos considerados en esta investigación son: el que la etnicidad puede ser abordada a partir de tener claro que ésta es producto de relaciones sociales de desigualdad, y que, por lo tanto, hay grupos sociales que se adscriben como tal con base en marcadores identitarios que les dan cohesión frente a los otros. Es el caso de los indígenas guatemaltecos que, de acuerdo con John Comaroff y Jean Comaroff, se puede asumir que:

*la conciencia étnica supone la formulación de identidades colectivas y su incorporación simbólica en marcadores de contraste entre grupos sociales, lo cual puede llevar a una invención de la tradición y van a definir su etnicidad como un emblema común, a formar su propio orden de símbolos y significados y su código moral (1992: 2-3).*

Entonces es claro que los artistas indígenas de Comalapa ya han construido —como actores de la pintura— sus marcadores identitarios, al ser creadores de una corriente pictórica “propia” que, a la vez, contribuye a la cohesión étnica en la medida en que sus expresiones pictóricas reflejan su “propio ser”. Weber indica:

*la creencia en el parentesco de origen —siendo indiferente que sea o no fundada— puede tener consecuencias importantes, especialmente para la formación de la comunidad política. Los “grupos étnicos” son aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades [...] (1999: 318).*

Sin embargo, a pesar de lo anteriormente mencionado, como todo proceso social, no está acabado; y dependiendo de las circunstancias, los logros en materia de consolidación étnica e identitaria para ser reconocidos dentro de una comunidad mayor o nacional están sujetos a acciones prácticas, definidas por los contextos tanto nacionales como internacionales.

Asimismo, el quehacer de las acciones prácticas de los pintores en Comalapa. La búsqueda de la consolidación y vigencia de su ideario se sigue manifestando, por ejemplo, con la elaboración, recientemente, de un “mural de 200 metros dividido en 64 cuadros (paredes), en los que se detallan acontecimientos relevantes de la historia de San Juan Comalapa. Los pintores tardaron dos meses en realizarlo (2003: 19).

Un aspecto bastante interesante y revelante en el quehacer artístico de estos pintores, como ya dijimos antes, lo constituirá la creación de un Museo-Pinacoteca en dicho municipio; lo cual habla mucho del impacto que ello podría tener en el fortalecimiento de la identidad étnica, a partir de que entre muchos otros aspectos, les permitirá mantener y reunir en un solo lugar la producción de los artistas más representativos de la historia pictórica de Comalapa. Esto fomentará la



identidad del municipio al permitir observar su imaginario colectivo para ver las cosas alrededor de la pintura.

Siendo que “el museo es un lugar de culto que presenta objetos excluidos de la apropiación privada, se opone a la galería, que como los demás comercios de lujo (tiendas de antigüedades, boutiques, etc.), ofrece unos objetos susceptibles de ser contemplados pero también comprados [...]” (Bourdieu, 2002: 271-276).

Además será otra manera de estimular el turismo tanto nacional como internacional en el municipio mencionado, principalmente para los interesados en el arte que ahí se genera.

Para Ricardo Sáenz de Tejada Rojas:

*la identidad no es una realidad que salte a la vista. No es un ente concreto sino una abstracción que se presenta en diferentes niveles y ámbitos. No existe una “identidad”, sino que existen múltiples identidades que pueden encontrarse a nivel individual, familiar, comunitario, regional y nacional. Existen también identidades étnicas, religiosas y políticas (2000: 104).*

En Comalapa, parece haber persistencia de artistas a nivel familiar, tal es el caso de las familias Curruchiche, Cumes, Chexz, Telón, etcétera.

*En Guatemala hay tres niveles alrededor de los cuales se articulan las adscripciones colectivas. El primero está vinculado al ámbito local, y establece la pertenencia de las personas a su municipio en contraposición a otros municipios: yo soy de San Martín Jilotepeque, porque no soy de San Juan Comalapa, ni soy de San Pedro. El segundo nivel se construye alrededor de lo lingüístico: yo soy kakchiquel, porque no soy kiché ni mam. Finalmente el tercer nivel, corresponde al terreno de la mayor alteridad étnica: yo soy indio porque no soy ladino (Sáenz de Tejada, 2000: 108).*

Aura Marina Arriola (2001:13) afirma: “si se considera el sentido de identidad como un lugar donde siempre se ha estado, se vuelve a la idea de raíces, de usar un tipo de lenguaje que se tiene en común y un tipo de convenciones sociales”.

Para Gilda Waldman:

*la identidad es la manera en que los miembros de un grupo se definen a sí mismos, pero también cómo son definidos por los “otros” con quienes entablan interrelación. La afirmación de la identidad es, al mismo tiempo, la afirmación de la diferencia. La cuestión del “otro” es, por tanto, constitutiva de la identidad.*

*En este sentido, toda identidad es relacional: ella se establece en una relación intersubjetiva en la que debe existir la presencia de otro. Por lo tanto, si bien la identidad es constitutiva del individuo, ella tiene un carácter social, pues se genera y manifiesta en un marco de relaciones sociales (Olamendi, 2000: 317).*

Entonces para los fines de esta investigación se entenderá por identidad la manera en que los miembros de un grupo se definen a sí mismos, pero también cómo son definidos por los otros. A su vez, la identidad puede presentarse a niveles y ámbitos diferentes. Pueden existir identidades individuales, familiares, comunitarias, regionales y nacionales. A ello agregaríamos como dice Bajtín citado por Alejos

*[...] ser significa ser para otro y a través del otro ser para sí mismo. El hombre no dispone de un territorio soberano interno sino que está, todo él y siempre, sobre la frontera, mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro (2000:100).*

Aquí se plantea o se advierte cómo el yo, el nosotros, se encuentra necesariamente unido al otro, a otros.

*La otredad es constitutiva y condición previa para la existencia del yo, al que en cierto sentido precede. Yo también soy el otro. Bajtín formula una ontología según la cual el yo se estructura justamente a partir del otro, donde ambas son entidades complementarias, más que meras alteridades (Alejos, 2000:100).*

Denominar a una persona india es estigmatizarla y asociarla con una serie de prejuicios que asocian la indianidad con “brutalidad, alcoholismo y holgazanería”. Estos prejuicios, que tienen un origen colonial (Martínez Peláez, citado por Tejada, 2000: 107), se han mantenido por más de 450 años, y han permeado a la sociedad guatemalteca tan profundamente que, para algunos autores, ésta se compone de dos grupos antagónicos: indios y ladinos.

Sin embargo, en las décadas finales del siglo XX “el estigma se ha convertido en bandera” (García Ruiz, citado por Tejada, 2000:107); el indio se ha reivindicado como maya, y en esta acción, reivindica derechos políticos, económicos, sociales y culturales que le han sido históricamente negados. Por lo tanto,

*lo maya, corresponde a un término instancia de cohesión étnica y recuperación de un pasado cultural milenario, que responde a la necesidad de reivindicar y afirmar una identidad propia y de presentarse investidos de prestigio cultural frente al público local y extranjero. Lo de Contemporáneo significa que surge a*

*partir de mediados del siglo recién pasado hasta la actualidad (Méndez de Penedo, 1999:16).*

De ahí que el concepto de Pintura Maya Contemporánea sea un término no peyorativo; por el contrario, es una manera de ubicar la producción pictórica que hacen los artistas indígenas de Comalapa, grupo kaqchikel de origen maya.

Ahora bien, la teoría del control cultural se define como:

*el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Siendo estos todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones (Bonfil, 1996:19).*

Por lo tanto, de acuerdo con dicha teoría, de alguna manera los pintores de Comalapa al elaborar sus pinturas con imágenes de sus costumbres, tradiciones, espiritualidad, etc., y al representar, algunos, de forma simbólica la condición social de los indígenas, tratan de ejercer un dominio sobre sus elementos culturales en relación con los otros, en un diálogo permanente; o como diría Bajtín, en una “dialogicidad”.

*De acuerdo a ello, los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son elementos propios los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido (Bonfil, 1996: 21).*

El hablar de elementos culturales ajenos en el presente trabajo se debe a que la pintura desarrollada en Comalapa, es producto de una fuerte influencia de “otros”. Ya que fue alrededor de 1950 cuando Andrés Curruchich (1891-1969), nacido en San Juan Comalapa, fue “descubierto” por Gustavo Stahl; quien, a su vez, se convirtió en uno de sus patrocinadores, pero también fue orientado por el pintor Humberto Garavito, cercano amigo de Stahl.

Sin embargo, en el imaginario colectivo indígena, la pintura de Comalapa es ya un marcador identitario. Así, Andrés Curruchich cambió los sacos de harina por lienzos y las pinturas por óleos. Siendo

él, según la historia oral, el iniciador de la pintura popular, naif, primitivista o ingenua en Comalapa. Cabe aclarar que la “etiqueta” del estilo o corriente pictórica a la cual se adhieren los pintores de este lugar es un debate aún no concluido. No obstante, para algunos analistas como Irma Lorenzana de Luján y Luis Luján Muñoz:

*el término que mejor llena su cometido es el de pintura popular, que debería completarse adicionando la procedencia de manera que se especificara pintura popular contemporánea de Comalapa, que complementa la idea incluyendo la temporalidad. Por otra parte, el concepto de pintura popular establece la diferenciación respecto de la pintura culta que surge por lo general en los medios urbanos, por medio del estudio formal en establecimientos creados para la enseñanza específica de las artes plásticas. Sólo que en el caso que nos ocupa, no cumple con el requisito según algunos tratadistas, de ser anónimo (1987: 2-3).*

Una expresión de Pintura Popular la podemos encontrar en la obra de “gratitudes”, que es una pintura en donde se trata de agradecer los favores recibidos por una imagen religiosa de culto popular. Se pueden encontrar en Esquipulas, San Felipe, en las inmediaciones de La Antigua Guatemala, y otros lugares de la República como la expresión religiosa popular del Rey San Pascual que se localizaba en San Bernardino Patzun y en San Juan Olinstepeque en el área de Totonicapán; como lo hay también en Sonsonate (El Salvador) dedicado a San Antonio del Monte y en el pueblo El Viejo, en Nicaragua, dedicado a la Virgen María; lo cual refleja la gran variedad de cultos populares.

En relación con el llamado *arte naif*, la exposición de este tipo realizada en 1937, en París, con 21 pinturas de Rousseau, abren el reconocimiento internacional de los:

*[...] “maestros populares de la realidad”, “instintivos”, “ingenuos”, “domingueros”, “primitivos” y otras denominaciones usadas para clasificar artistas visuales que, por lo regular, inician su trabajo expresivo en forma autodidacta, luego de trabajar en otras ocupaciones durante su niñez, juventud y madurez: campesinos, funcionarios de correos, conductores de trenes, empleados del transporte urbano o rural, etcétera (Cabrera Padilla, Roberto, 1998: 151).*

A sus representantes se les conoce como autodidactas, “pintores de domingo”, y aficionados. Al referirse a este tipo de pintura hecha por

indígenas, algunos teóricos la identifican con el término de “pintura maya”.

En Guatemala, la presencia del pueblo maya ha sido interpretada por la ideología dominante como problema y no como la aceptación de una realidad que debe considerarse en la búsqueda de la construcción de la democracia.

*El problema radica en la dificultad de admitir que los Mayas existen y que sobre esa existencia es que están obteniendo logros. Los logros son más visibles en el campo cultural y en el campo de los derechos humanos (Cayzac, 2001: 23-29).*

Es precisamente en el campo cultural en donde se enmarca la necesidad de fortalecimiento de la identidad de los mayas; y, por medio de la pintura, tal vez se vuelve una estrategia cultural que amplíe la gama de posibilidades para su fortalecimiento y apertura de espacios en la conformación de una sociedad pluralista, multilingüe e integradora, y no excluyente.

Si el reconocimiento de la identidad y derechos de los pueblos indígenas es fundamental con el fin de conformar una nación de unidad nacional multiétnica, pluricultural y multilingüe, entonces las expresiones pictóricas producidas por los pintores de Comalapa, convocan a la reflexión sobre la importancia y las dimensiones o alcance que tiene el hecho pictórico, al reconstruir los aspectos identitarios de los mayas en general, y llama la atención el medio que utilizan para ello, siendo el arte, al decir de Damián Bayón,

*[...] un fenómeno particular en la más extensa historia de las ideas. Ya que estoy persuadido de que el arte es un testimonio irrecusable, con los mismos títulos que la filosofía, la literatura o cualquiera de las llamadas ciencias humanas. Hay críticos superficiales que sólo se interesan por un inédito documento de archivo. Esos mismos críticos permanecen insensibles cuando el autor —en este caso yo mismo—, apoyándose en su cultura y en su propia experiencia, trata de “leer” directamente y sin intermediarios las obras de arte que han dejado los siglos o que se siguen creando hoy ante nuestros ojos (1993: 21).*

Si bien el arte no puede ser tan peligroso para la desviación de la identidad, hay algunos pintores de Comalapa que tienden a crear otras tendencias artísticas o, incluso, llegan a representar imágenes que son el símbolo del poder dominante como lo es La Antigua Guatemala. Puede ser que esto obedezca a una estrategia de sobrevivencia o a la

falta, de parte de algunos pintores, de una visión amplia del valor étnico identitario que tiene su producción artística; la cual debiera ser capaz de mantener su “frescura” sin afectar su identidad. Sin embargo, no se niega que la dinámica de la realidad social influye para que la innovación a todo nivel sea una constante; y en el caso de la pintura maya no es la excepción, por lo que esto nos lleva a tener siempre presente hasta qué punto el contexto de la globalización incide en la actividad de los pintores.

El referente empírico de estudio de la presente investigación son los artistas o pintores indígenas de la comunidad de San Juan Comalapa de habla kaqchikel, en el departamento de Chimaltenango (se entrevistó a 14 artistas entre hombres y mujeres), que es una de las tres comunidades representativas de la pintura indígena guatemalteca; las otras dos son los asentamientos Tz’utujil de Santiago Atitlán y San Pedro La Laguna en la rivera sureña del lago Atitlán, en el departamento de Sololá, a las cuales, Alfredo Gómez Davis (1988: 7) se refiere como “cuadros de un gran valor etnográfico-testimonial, en los que representan escenas de la vida cotidiana y ceremonial de sus comunidades”.

Lo interesante de esta comunidad de Comalapa es que con los artistas pintores surge una de las escuelas pictóricas indígenas de la etnia kaqchikel en Guatemala, y cuya actividad artística pictórica es muy intensa a tal punto que se le ha dado en llamar la “Florencia de América”.

### **Algunas reflexiones finales**

Al tener que ver la cultura con las formas de vida de los miembros de una sociedad o de sus grupos, en donde existe un sistema de interrelaciones que vincula a los individuos, las expresiones artísticas de esta comunidad indígena, en particular la pintura, se vuelven una alternativa que, además de lo económico, reivindica o pasa por la afirmación de su propia cultura e historia.

En este caso, la pintura se convierte en un marcador identitario fundamental para la comunidad, ya que existe una gama de actividades alrededor de dicho arte, a tal grado que se han generado puntos de vista

encontrados entre diferentes generaciones de artistas (autodidactas y con formación artístico-académica) que, a largo plazo, contribuirán a su cualificación. Eso mismo fortalece la producción artística indígena local, nacional y al arte latinoamericano en general.

### **Francisco Arturo Alarcon Lemus**

Licenciado en Sociología, Postitulo Internacional en Población y Desarrollo Sustentable, estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales y Pintor. Facultad Multidisciplinaria de Occidente, Universidad de El Salvador

*artala93@hotmail.com*

### **Bibliografía**

- Arriola, Aura Marina (2001), *Identidad y racismo en este fin de siglo*, Sede Académica Guatemala: FLACSO.
- Asturias de Barrios, Linda (1994), *Mano de mujer, mano de hombre: producción artesanal textil en Comalapa, Guatemala*, Nueva York: doctorado, *University at Albany, State University of New York, College of Arts and Science Albany*.
- Bajtín, M. M. (1997), *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI.
- Bayón, Damián (1993), *Pensar con los ojos. Ensayos de arte latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bermejo, José y Adolfo, Cedillo (2000), *Conceptos fundamentales de Arte*, Madrid: Alianza.
- Bonfil, Guillermo (1996), "La Teoría del Control Cultural en el estudio de los procesos étnicos", en *Acta Sociológica*, núm. 18, México: UNAM.
- Bourdieu, Pierre (2002), *La distinción*, México: Santillana.
- Cabrera Padilla, Roberto (1998), "Lo Popular y lo Naif en la pintura guatemalteca", en *Arte Naif*, Guatemala: UNESCO, *Pintura Maya Guatemalteca Contemporánea*.
- Cayzac, Hugo (2001), *Guatemala, proyecto inconcluso*, Guatemala: FLACSO.
- Comaroff, John y Jean, Comaroff (1992), *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press.
- García Salazar, Edwin René (1995), *Impacto de la Comercialización del arte en la pintura Kaqchikel de Comalapa*, Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, Departamento de Arte.
- Gómez Davis, Alfredo (1988), "Breves consideraciones sobre la Escuela de Pintura Popular T'z'utuhil", en *Pintura Popular de Atitlán*, octubre, Guatemala: Programa Permanente de Cultura de la Organización Paiz.

- Lorenzana de Luján, Irma y Luis, Luján Muñoz (1987), *Apuntes sobre la pintura popular en Guatemala*, Guatemala: Programa Permanente de Cultura de la Organización Paiz.
- Méndez Arriaza, Claudia (2003), "Comalapa, 64 cuadros para una vida", en *El Periódico*, 12 de enero, Guatemala.
- Méndez de Penedo, Lucrecia (1999), "Memoria, imaginario y estrategias", en *Arte Naif*, Guatemala: UNESCO.
- Olamendi, Laura Baca *et al.* (comp.) (2000), *Léxico de la política*, México: FLACSO, Fondo de Cultura Económica.
- Sáenz de Tejada Rojas, Ricardo (2000), "Estudios", en *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*, agosto, tercera época, Guatemala: Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Weber, Max (1999), *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.



# Electricidad, Identidad y Riesgo en el Alto Bío Bío Mapuche - Pehuenche<sup>1</sup>

Felipe Aliaga Sáez

## Introducción

MI trabajo se basa en el estudio de la influencia de la electricidad<sup>2</sup> en la identidad familiar de los *mapuche - pehuenche* del Alto Bío Bío,<sup>3</sup> en donde parto de la visión de Gumucio (1996) —referente a la familia pehuenche—, quien la considera un centro de transmisión tanto del idioma como de tradiciones y valores, que conforma una sociedad pequeña pero distinta, que maneja el remanente de un ámbito social y económico, en términos de un desarrollo que ha sido formulado con base en aspiraciones e ideales diferentes; el cual si se analiza desde esta óptica, se debe tomar en cuenta que la constitución idiosincrásica de la familia pehuenche tiene

---

<sup>1</sup> Este trabajo es parte de mi tesis de grado para el título profesional de Sociólogo; surge como producto de investigaciones realizadas en terreno (Alto Bío Bío) para el programa del Gobierno de Chile: “Orígenes” y está incluido dentro del Proyecto de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo de las Ciencias y las Tecnologías (Fondecyt) núm. 1000540.

<sup>2</sup> Electricidad, tomando en consideración los efectos que pueden tener los subproductos de ésta, como iluminación, calefacción, entretenimiento, información, etc. Lo cual se manifiesta a través de electrodomésticos (ampolletas, estufas, cocinas, radios, televisores, entre otros.).

<sup>3</sup> Los “mapuches” son una etnia indígena que habita principalmente en Chile, se ubican entre el río Bío Bío y la isla grande de Chiloé (37° y 42° de latitud sur) y también en la Cordillera de Neuquén, Argentina. Se diferencian en Pehuenches, Lafkenches, Lelfunches, Huilliches y otros subgrupos. Los Pehuenches (Gente de la Araucaria) habitan las faldas occidentales de la Cordillera de los Andes, entre los grados 37 y 40 de latitud sur y sobre los 900 m.s.n.m.

fuertes características identitarias basadas en formas ancestrales de comportamiento, bajo el entendido de que históricamente ha fundamentado su subsistencia tanto económica como social en figuras tradicionales, como la autoridad, representada en la imagen del *Lonko*, que es nombrado por herencia; o el caso de los o las “machis”, que reciben el llamado divino de Dios (*Nguenechen*), quien les asigna su destino. (En este momento en Alto Bío Bío no existe machi, sólo hay “médicas” o cultores de medicina tradicional.) Las maneras de trabajar la tierra, de criar el ganado o cosechar el piñón también son prácticas transmitidas a través de las generaciones y conforman su *habitus* cultural y socio identitario, y se constituye como el tipo de sociedad al cual pertenecen.

Es importante denotar que, producto de la influencia de la electricidad, pueden generarse fuertes modificaciones en la identidad de los pehuenches, quienes hasta ahora han tenido una estructura sólida en cuanto a sus prácticas cotidianas y al modo de significar su vida; no obstante, es sabido que desde hace bastante tiempo se les ha querido ver como una cultura pobre, socialmente hablando, por ejemplo, en un informe de impacto social encargado por ENDESA<sup>4</sup> (Danemann, 1991; citado en Gumucio, 1996: 2). Ahí se describe a los pehuenches en términos de una estructura social frágil, dependiente de instancias de decisión externas a la comunidad y una débil comunicación interna entre las distintas comunidades. Existe la noción de que frente a una gran obra de la modernidad —en este caso las hidroeléctricas— a las comunidades indígenas, y a la sociedad en general, se les muestre la parte positiva de la obra y se oculte, muchas veces, los aspectos negativos (en este caso los riesgos nocivos sobre la identidad pehuenche).

Es necesario señalar que “el desarrollo trae beneficios, pero también trae desorganización social que afecta mayormente a

---

<sup>4</sup> Empresa Nacional de Electricidad S. A. (se completa su privatización en 1990, bajo control mayoritario de Endesa España) dueña de casi la totalidad de las mercedes de agua aprovechables para el sector hidroeléctrico.

sociedades marginadas”<sup>5</sup> (González y Simón, 2003: 1). Por lo tanto, dentro de la amplia gama de modificaciones detectadas en Alto Bío Bío, es relevante tener en cuenta las nuevas formas que asume la identidad en una familia que se ve influenciada y socializada con la electricidad.

### **Desplazamiento y reasentamiento involuntario**

Con la construcción, por parte de ENDESA de las represas Pangué y Ralco, en Alto Bío Bío se han originado múltiples reasentamiento involuntarios,<sup>6</sup> en los que se han generado condiciones de desarrollo inducido mediante políticas que muchas veces han ido en detrimento de las comunidades indígenas. El efecto reasentamiento es definido como:

*la pérdida de bienes físicos y no físicos, incluidos hogares, comunidades, tierra productiva, bienes y fuentes de ingreso rentables, subsistencias, recursos locales culturales, estructuras sociales, redes y vínculos, identidad cultural y mecanismos de ayuda mutua* (Downing, 2002: 2; citado en González y Simón, 2002: 160).

En este sentido, es interesante observar los efectos colaterales que acarrea el reasentamiento en donde las comunidades han debido adaptarse a otras condiciones de habitabilidad.

---

<sup>5</sup> Un ejemplo de desorganización social comparable a lo que ocurre en Alto Bío Bío se ha dado en Argentina, en la región del Comahue, ésta aporta actualmente aproximadamente 20% de la energía consumida en la Argentina a través de las represas hidroenergéticas de El Chocón-Cerros Colorados, Alicurá, Piedra del Aguila y Pichi Picún Leufú, erigidas sobre los ríos Limay y Neuquén en el norte de la Patagonia. “La construcción de las mismas ha impactado enormemente sobre la población urbana y rural de las provincias de Río Negro y Neuquén, produciendo distintos procesos de reasentamiento poblacional (especialmente de grupos mapuches en el ámbito rural) durante aproximadamente tres décadas. Las consideraciones para con los pueblos indígenas afectados por la construcción de grandes represas no contemplaron sus particularidades socioeconómicas y culturales” (Radovich, 2003: 13).

<sup>6</sup> Dentro de los reasentamientos involuntarios del Alto Bío Bío en el fundo “El Huachi”, comuna de Santa Bárbara. En el 2000 se efectuó el reasentamiento de 35 familias pehuenches, provenientes de las comunidades de Quepuca-Ralco y Ralco Lepoy, resultado del inicio de la construcción de la segunda represa hidroeléctrica “Ralco”.

El hecho de llegar a un nuevo lugar de habitación implica nuevas condiciones sociales y culturales, que conllevan un fuerte proceso de adaptación, en donde encontramos factores que se presentan como negativos. De esta manera,

*el arribo de poblaciones desplazadas a entornos ecológicos y culturales desconocidos se relaciona con la existencia de elevados niveles de incertidumbre, dadas las dificultades experimentadas en la búsqueda de fuentes alternativas de ingreso, nuevas tierras y vivienda* (González y Simón, 2003: 2).

Este fenómeno se puede encuadrar en una de las lógicas de la modernidad y de su insaciable apetito de progreso, sin mediar muchas veces las consecuencias que pueda tener en la sociedad. Se plantea que “cada día existen mayores datos empíricos que plantean que el reasentamiento involuntario se constituye en uno de los fenómenos modernos que *afecta y desorganiza socialmente a más individuos*”(González y Simón, 2002: 159).

De este modo, tenemos que con el efecto de “reasentamiento involuntario” se comienzan a dar cambios en la identidad pehuenche, producto de la entrada a un nuevo entorno y el quiebre social de lo que yo denomino “destierro involuntario”; lo cual muestra un fuerte impacto sobre el *habitus* cultural y las interpretaciones subjetivas de la realidad, al verse enfrentados a una construcción totalmente novedosa respecto de sus patrones sociales, culturales y simbólicos.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que lo más importante por considerar en un proceso de reasentamiento son los posibles riesgos que acarrea este fenómeno; es aquí donde González y Simón (2002) señalan que en este contexto los principales riesgos se ubican en: 1) Desarticulación social y cultural. 2) Marginalización económica, social y cultural. 3) Pérdida del hogar. 4) Pérdida de la tierra. 5) Pérdida de acceso a recursos comunes. 6) Deterioro en salud. 7) Pérdida de generar ingresos. 8) Pérdida de derechos civiles y humanos. 9) Inseguridad alimentaria.

Sin embargo, no se incluyen los efectos de la electricidad en la identidad de los pehuenches, dado que con el reasentamiento se integran las familias al tendido eléctrico, con todos los derivados que esto implica, y durante el proceso de reasentamiento se presentan

discursos (que provienen desde la institucionalidad, específicamente desde ENDESA) que plantean el siguiente código de oposición:

*Electricidad (cultura moderna - desarrollo) / Sin electricidad (Cultura tradicional – sin desarrollo)*

Lo que no mide esta inclusión a un sistema supuestamente “moderno” son las posibilidades de riesgo, en donde la modificación en las prácticas que ésto conlleva transforma su *habitus* socio-cultural, sus significaciones interpretativas y, por lo tanto, su identidad. De este fenómeno, en un futuro próximo, ningún mapuche-pehuenche del Alto Bío Bío quedará exento.<sup>7</sup>

### **El concepto de riesgo**

Para aclarar y comprender la relevancia que tiene la dilucidación del concepto de riesgo, propongo el siguiente acercamiento teórico conceptual, en el que Ulrich Beck indica:

*Quien concibe la modernización como un proceso autónomo de innovación debe tener en cuenta su deterioro cuyo reverso es el surgimiento de la sociedad del riesgo*<sup>8</sup> (1993: 201).

---

<sup>7</sup> En Alto Bío Bío existen aproximadamente 970 familias, cerca de 5 775 personas indígenas. (Información al 2002. Documento de la Asociación de Lonkos y Comunidades pehuenches del Alto Bío Bío.)

<sup>8</sup> Como ejemplo de los riesgos de la modernidad, un caso muy especial es el de los mapuches *Lafkenches* de la comuna de Tirúa (VIII región), en donde se han dado fuertes cambios en sus condiciones de existencia. Han mejorado su calidad de vida en diversos ámbitos, pero han empeorado en muchos otros, como por ejemplo: “las caravanas de ayer son reemplazadas por camionetas y camión, las comunidades instalan bodegas de acopio y negocian la exportación de su apreciado *coyoy* a Asia”, pero también **están siendo víctimas de las consecuencias perversas de la modernidad y de sus correspondientes riesgos**. Con la apertura del camino: “ya no hay sensación de aislamiento, más bien, hay **sensación de asedio**. La expansión de las empresas forestales, donde sólo una ya controla 40% de la superficie comunal, la apertura de la carretera costera con su ambiguo impacto sobre las condiciones de vida y elocuenta nombre de “ruta de los conquistadores”; la **exposición** en que quedan sus bancos de mariscos y algas, la **desprotección** de sus derechos territoriales marinos, la pronta **transformación** en circuito turístico”(negritas mías). “Todos los cambios enunciados

De esta forma, la “sociedad del riesgo” se plantea ajena a las inversiones de las represas, las cuales prevén pseudo estudios de impacto ambiental y pseudo medidas<sup>9</sup> de mitigación de efectos negativos en las comunidades; sin embargo, está claro que la electricidad como producto de las represas, genera efectos colaterales en la identidad de los pehuenches, los cuales se manifiestan como serios riesgos.

*Se constata que las instituciones de esta sociedad se convierten en focos de producción y legitimación de **peligros incontrolables** sobre la base de una rígidas relaciones de propiedad y de poder (Beck, 1993:202).*

Generalmente nunca se toman en cuenta los riesgos que conlleva transgredir en forma violenta la cultura, en pos del desarrollo económico; es lo que genera el fenómeno de que:

*existe riesgo en un mundo en que muchas cosas siguen “dándose por descontadas”, incluidas la naturaleza externa y aquellas formas de vida social coordinadas por la tradición. A medida que la socialización humana invade, e incluso “liquida” la naturaleza, y a medida que la tradición se disuelve, aparecen nuevos tipos de incalculabilidad (Giddens, 1991: 78).*

Incalculabilidad que los ingenieros prevencionistas en riesgo no consideran, puesto que no existen medidas cuantitativas para medir la angustia y la incertidumbre, por ejemplo. De esta manera, la electricidad impuesta abre un mundo nuevo, casi desconocido que hace germinar nuevas formas de significar y valorar la realidad; en

---

han ocurrido en breves cinco años. Cambios tan profundos, y empujados por fuerzas incontrolables, de origen tan remoto como lo fuera la invasión de mediados del siglo XIX. ‘Mutatis Mutandi’, uno y otro fueron sendas **modernizaciones compulsivas**” (Toledo, 2002: 128).

<sup>9</sup> Hago la referencia a pseudo estudios y pseudo medidas, puesto que se ha descubierto que para la construcción, por ejemplo de la represa Ralco, se violaron Estudios de Impacto Ambiental (EIA). Por otro lado, Endesa por intermedio de Fundación Pehuen entrega capacitación sólo a algunas comunidades, dejando fuera, por citar un caso, a las comunidades afectadas indirectamente por la construcción de las represas e inclusive a la comunidad Ayin Mapu, en el fundo el Huachi, la cual ni siquiera se encuentra contemplada en la ADI (Área de Desarrollo Indígena). Información proporcionada por Programa Orígenes, marzo de 2003.

donde la electricidad se observa como la puerta de entrada a un sistema de “modernidad tecnológica”. Por lo tanto, no es iluso pensar que la electricidad, en cierta medida, puede generar riesgos graves en la vida de las familias pehuenches al ser un tipo de energía que se conecta con una serie de comportamientos no conocidos.

Giddens indica que:

*la modernidad reduce riesgos totales en ciertas áreas y modos de vida, sin embargo, al mismo tiempo, introduce nuevos parámetros de riesgo desconocidos totalmente, o en su mayor parte, en épocas anteriores. Estos parámetros incluyen riesgos de elevadas consecuencias: riesgos derivados del carácter globalizado de los sistemas sociales de la modernidad (2001: 37).*

Riesgos como la seducción excesiva por parte del mercado, mediante sus mecanismos publicitarios encargados de atraer por medio de sus técnicas artificiales de convencimiento, las cuales llevan muchas veces al endeudamiento y a la angustia generada por el código de no pagar las cuentas, no por no querer, sino por no poder, efecto causado, en múltiples casos por la “falta de educación de compra”. O en otro caso el grave riesgo de la pérdida de prácticas culturales frente a la imposición de nuevos modelos culturales homogeneizantes (en este caso occidentales, a través de los medios de comunicación de masas). De esta manera es riesgoso el choque de una lógica tradicional con una lógica moderna (desde una perspectiva que introduce innovaciones), en la que una transcurre con menor rapidez que la otra (en la modernidad priman las tendencias fugaces y desechables, por ejemplo.)

Esta fugacidad v/s perdurabilidad en el avance de los modos de vivir origina la necesidad de repensar los riesgos que acarrea el impacto, se podría decir “cognitivo”, que genera el cruce de dos identidades colectivas.<sup>10</sup>

Niklas Luhmann alude que:

---

<sup>10</sup> Identidades colectivas en términos en que Josexto Beriain (1996) hace referencia a la construcción conjunta de sentido, a la formas de construcción de identidad colectiva; en los que se alude a valores deseables, proyectos deseables, es decir, a una integración

*hoy se constata la necesidad de efectuar una corrección importante en el interior de este modelo cuantitativo de cálculo de riesgo orientado generalmente por expectativas subjetivas de beneficio; definimos a la citada corrección con la expresión el umbral de catástrofe. Partiendo de éste, sólo se aceptan los resultados de semejante cálculo, si es que se aceptan, cuando no se traspasa el umbral más allá del cual el infortunio (aún improbable) se experimenta como catástrofe*<sup>11</sup> (1991: 125).

En este plano se espera un umbral de catástrofe cuando en el caso pehuenche se dé la pérdida total de prácticas tradicionales, propias de su cultura ancestral, un caso extremo, dramático y, por cierto, se espera que nunca ocurra; sin embargo, no hay que descartar el riesgo de que de alguna manera esto llegara a suceder.

Se debe tener presente que “se encuentra muy extendida la idea de que el concepto riesgo funge como contrapunto categorial de *seguridad*” (Luhmann, 1991: 141), en el cual “hay que conceder, en último término y especialmente con la mirada puesta en el terreno de la sociología, que el concepto de seguridad es una ficción social”<sup>12</sup> (Luhmann, 1991: 142).

Así, podemos ver que algunas cosas que se presentan como soluciones y mejorías en las condiciones de vida pueden constituir un verdadero riesgo. Un asunto particular es el hecho de que, para algunos, la electricidad puede traer la felicidad y, como me he referido antes, también es el paso a la modernidad; sin embargo, sus efectos pueden ser nefastos para aquellos a los que no se les ha instruido cómo

---

social simbólica. En este caso existiría mayormente una integración en la dominancia y no su reverso, lo que puede crear un choque de identidades (existen más probabilidades que esto ocurra en un principio).

<sup>11</sup> Por eso las economías de subsistencia sobre las que trabaja el sector agrario son, en gran medida, proclives al riesgo; ya que sobre ellas recae constantemente la amenaza del hambre, de la pérdida de la siembra, de la imposibilidad de mantener los niveles de producción (Luhmann, 1991: 125).

<sup>12</sup> En este sentido, tenemos que todas las semánticas que aluden a la felicidad, tales como los estilos ideales o tipos ideales de vida que nos muestra la televisión, no son más que esquemas de representación manejados por publicistas y agencias creadoras de imaginarios al servicio del capitalismo exacerbado, dado que la televisión, sea como sea, es un negocio.



utilizarla correctamente —sea del modo que sea—. Es importante tener en cuenta que la modernidad y, en este caso, el uso de la electricidad y sus derivados (iluminación, uso de electrodomésticos y demás) se puede tomar como algo imprescindible en un mundo en que la globalización mundializa sus servicios; lo cual es observado como necesariamente beneficioso. Pero en una realidad polisignificante, “la modernización es tematizada en clave de globalización, de expansión permanente. El hecho de que el proceso de intensificación de sus estructuras pudiera volverse contra sí misma, autosuprimirse, *parece inimaginable*” (Beck, 1993: 226). No obstante, un ejemplo de autosupresión puede ser el efecto “angustia contra felicidad”, provocada por las cuentas que supone ocupar la electricidad cuando no hay dinero para pagar, o la dependencia a la televisión abortando prácticas comunitarias (en caso hipotético); de esta forma, especialmente para los pehuenches, “deben entender su vida, desde ahora en adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global” (Beck, 1993: 205). Dadas las condiciones, la electricidad puede ser un arma de doble filo. Para concluir la especificación del concepto, en este plano, un ejemplo puede ser el que los pehuenches no tengan noción de los riesgos de dicha energía, de la influencia, tal vez, de la publicidad por televisión y el respectivo endeudamiento, en caso de tener un fácil acceso al crédito (como fenómeno subliminal). Producto que “en las temáticas del riesgo nadie es experto o lo son todos; se trata de un fenómeno cultural en el que cada colectivo deja sentado y presupone lo que los riesgos pueden desencadenar y provocar” (Beck, 1993: 213). Pero debemos ser precavidos en la influencia de una energía nueva (para ellos) que, como tal, puede ser bien utilizada, generando buenos resultados o puede ser —si no es encaminada adecuadamente— generadora de distorsiones profundas en la identidad cultural.

### **Orden tradicional y Modernidad**

Giddens indica que respecto a la tradición:

*es de alguna forma control del tiempo, la tradición, podría decirse, es una orientación hacia el pasado, de tal modo que el pasado tiene una poderosa influencia sobre el presente. Sin embargo, está claro, al menos en cierto sentido,*

*que la tradición también se refiere al futuro, puesto que las prácticas establecidas se utilizan como modo de organizar el tiempo futuro*<sup>13</sup> (Giddens, 1991: 83. [El subrayado es mío]).

Al observar la tradición y, en particular, la identidad tradicional pehuenche se encuentran muchas prácticas que provienen de épocas ancestrales y que no tienen un origen determinado; son recibidas por enseñanza oral de generación en generación. De esta manera, la comunidad indígena presenta una cohesión identitaria al compartir un lenguaje basado en experiencias derivadas de la tradición cultural. Por ejemplo, los *Nguillatún*<sup>14</sup> son muestras de ritos tradicionales en donde su significancia es transmitida de modo oral y colectiva; así es como “la tradición es un medio de organizar la memoria colectiva” (Giddens, 1991: 84-85).

La tradición, por lo tanto, como dice Giddens, “es un medio de identidad personal o colectiva” (1991:104). Para observar la posible influencia de la electricidad y disminuir sus impactos hay que considerar y conservar las formas culturales tradicionales y amortiguar modificaciones violentas.

Es importante destacar que con la llegada de la electricidad y sus derivados —podría ser la televisión— es posible el abandono de tareas colectivas, en reemplazo de la diversión y el consumo del tiempo en horas de ver televisión dejando de lado la participación en preparativos que pueden ser, incluso, de orden espiritual, por ejemplo.

Giddens plantea que:

*el experimento global de la modernidad influye en y es influido por la penetración de las instituciones modernas en el tejido de la vida cotidiana. No es*

---

<sup>13</sup> Las prácticas culturales tradicionales o el habitus tradicional aluden a un estilo de vida acorde con las condiciones de socialización. “En las sociedades premodernas, la tradición y rutinización de la conducta cotidiana están estrechamente vinculadas entre sí. En las sociedades postradicionales, por contraste, la rutinización deviene vacía a no ser que esté orientada por procesos de reflexividad institucional” (Giddens, 1991: 94).

<sup>14</sup> Ceremonia mapuche comunitaria, de carácter festiva que tiene la finalidad de propiciar bienestar a la comunidad, en donde se realizan diferentes ritos y se trata de establecer contacto con divinidades y antepasados.

*sólo la comunidad local, sino también rasgos íntimos de la vida personal y del yo los que se entretajan con relaciones de extensión espacio-temporal indefinida. Todos estamos atrapados en experimentos cotidianos cuyos resultados, en un sentido genérico, están tan abiertos como los que afectan a la humanidad en su conjunto (1991: 79. [El subrayado es mío]).*

Tomando en consideración el concepto de “Instituciones modernas”, podemos establecer el vínculo con la compañía de electricidad que instala el tendido eléctrico y hace llegar la energía —y con esto la pretendida modernidad— a las casas de los pehuenches, en donde la influencia cambia radicalmente todos los patrones espacio-temporales de cotidianidad tradicional; y, por otro lado, aparecen las tiendas que venden artículos eléctricos a las familias, utensilios completamente nuevos dentro de su cultura.

En este plano, “los experimentos cotidianos reflejan el papel cambiante de la tradición” (Giddens, 1991: 79). En donde, “la tecnología, en el sentido general de ‘técnica’, desempeña aquí el papel principal, tanto en el espacio de la tecnología material como en el del conocimiento experto social especializado” (Giddens, 1991: 80). En el presente contexto, al hablar de tecnología se aludiría a la electricidad y sus derivados, y cuya experiencia e identidad de los pehuenches se adapta o no a estos nuevos vectores de la modernidad (generándose serios riesgos de desajuste).

Giddens indica que **“la modernidad altera radicalmente la naturaleza de la vida cotidiana y afecta a las dimensiones más íntimas de nuestra experiencia”**<sup>15</sup> (2001: 33 [las negritas son mías]).

---

<sup>15</sup> El tema de la llegada de las modernizaciones, lo vemos también en el caso de los indígenas aymará en el norte: “Las camionetas japonesas adquiridas en la Zofri de Lique, reemplazaron rápidamente a las llamas cargueras. La presencia de televisores es común en las casas de las familias aymaras urbanas, lo mismo que los aparatos telefónicos. Los dirigentes y profesionales de este mismo sector manejan computadores y softwares complicados. Las bandas compuestas por jóvenes migrantes, que cultivan la música tropical andina en sus dos versiones (chicha y cumbia) o tecnológicas (como Bio Ships), han pasado de la caña y el bronce a los instrumentos electrónicos. Este

Considerando el plano vivencial, “la reorganización del tiempo y del espacio añadida a los mecanismos de desmembración radicalizan y globalizan los rasgos institucionales de la modernidad; transforman el contenido y la naturaleza de la vida cotidiana”<sup>16</sup> (Giddens, 2001: 35). Por ejemplo, la electricidad influye en las formas de calefacción, de iluminación, de entretenimiento, de información, de gastos, de riesgos, etc. Influencia que se dará y que se está dando en múltiples áreas de la vida pehuenche.

### **Globalización y orden postradicional**

El proceso de globalización como consecuencia del avance de la modernidad genera reconfiguraciones en las historias nacionales, regionales y locales, tanto a nivel global como individual, afectando las lógicas y las certezas culturales, abriendo espacios nuevos de acomodo social. La llegada de elementos novedosos, por ejemplo: desde un artefacto minúsculo, como puede ser un “ship” traído desde Japón, puede causar (o causó) conmoción en una sociedad. De esta forma la tradición es superada por un orden que sobresalta las barreras de la confianza y descubre el espacio a nuevos procesos comunicacionales e informativos, que invaden la cultura. Para los pehuenches del Alto Bío Bío, la llegada de la electricidad se puede considerar como un impacto fuerte sobre sus cotidianidades acostumbradas a vivir en una sociedad tradicional alejada o “desconectada” todavía de los procesos y

---

fenómeno incluso ha llegado a los nombres propios. Su contacto con los medios de comunicación de masa ha provocado la aparición de una nueva generación de aymaras que lleva nombres copiados de artistas norteamericanos, latinoamericanos y europeos” (Alonqueo, 2000: 268).

<sup>16</sup> Dentro de los diferentes ejemplos que plantea Giddens frente a las transformaciones de la vida cotidiana, destaca las modificaciones generadas por el uso de nuevas energías, como: “**La electricidad**, el gas y el continuo acceso a los combustibles ayudan a regular los estándares de confort corporal y conceden la posibilidad de cocinar y el empleo de numerosos aparatos domésticos. Todos ellos han regulado marcos de actividad dentro y fuera del hogar. **La iluminación eléctrica ha hecho posible la colonización de la noche**. En el medio doméstico, las rutinas están dominadas por la necesidad de regular diariamente el dormir más que por la alternancia día y noche, que puede ser interrumpida sin ninguna dificultad” (Giddens, 2001: 67-68 [las negritas son mías]).

equipamientos de la modernidad (alta racionalización acompañada de una dinámica sofisticación en la tecnología). Ahora, de cierta manera, el tiempo arranca de sus manos y se vuelve volátil. De este modo:

*la tradición se refiere a la organización del tiempo y por lo tanto del espacio; lo mismo ocurre con la globalización, si bien una funciona opuesta a la otra. Mientras que la tradición controla el espacio mediante su control de tiempo, con la globalización ocurre al revés. La globalización es esencialmente “acción a distancia”; la ausencia predomina sobre la presencia no en la sedimentación del tiempo, sino a causa de la reestructuración del espacio (Giddens, 1991: 123. [Como ejemplo, el efecto generado por la televisión donde la realidad se confunde con la ficción.]*

La electricidad se conforma como parte de la modernidad, donde los pehuenches se ven obligados a asumirla, a consumirla y a afrontar todas sus consecuencias como algo inevitable (y que desde el plano discursivo dominante se presenta como lo más beneficioso), enfrentándose a la adaptación inducida, y al reacomodo de sus pautas culturales y de sus visiones de la vida.<sup>17</sup> Giddens indica que:

*La globalización es un asunto “interno”, que afecta, o que más bien está dialécticamente relacionado con los aspectos más íntimos de nuestras vidas. En efecto, lo que hoy denominamos intimidad y su importancia para las relaciones personales ha sido en gran medida creada por las influencias globalizadoras (1991: 123).*

La globalización (vista como distribución de bienes, servicios y personas a todos los sitios del planeta) transforma la tradición, la modifica, elimina y agrega elementos que pueden ser nocivos o positivos en la calidad de vida; es un factor de riesgo considerable, con el cual se debe tener precaución para no caer en conflictos de eficacia (es decir, elementos que se cree son imprescindibles, pero que pueden

---

<sup>17</sup> Hoy en día en Alto Bío Bío, en algunos hogares, existen familias que poseen todo tipo de electrodomésticos, además de tener iluminación en todos los lugares de la casa, lo que ha cambiado muchas de sus formas tradicionales de convivencia, por ejemplo, en el lugar donde se sitúa el fogón se cocina y se comparten experiencias y se bebe habitualmente “mate”. Con la iluminación las familias pueden estar hasta largas horas de la noche despiertos, antes, cuando caía la noche, los miembros de la familia se iban a dormir.

causar problemas). La televisión, por ejemplo, puede ser un elemento distractor, informativo o educacional, pero también puede ser un artefacto conflictivo (asumiendo el bombardeo informativo para una cultura como la pehuenche, basada principalmente en la comunicación oral y considerando que los medios de comunicación chilenos prácticamente no tienen una postura intercultural).

Giddens pregunta: ¿qué es lo que vincula la globalización con los procesos de excavación de los contextos tradicionales de acción? Y explica que “son las consecuencias desvinculadoras de los sistemas abstractos”<sup>18</sup> (1991: 123). En este sentido, se considera que la electricidad se conforma como un sistema abstracto para las comunidades indígenas, una inclusión cultural extraña para una identidad no acostumbrada a este servicio (y que de ahora en adelante deben acostumbrarse a usarlo cotidianamente). Por lo tanto, “las amenazas a la integridad de las tradiciones son muy frecuentemente, si no universalmente, experimentadas como amenazas a la integridad del yo” (Giddens, 1991: 104). El uso de la electricidad puede alterar significativamente la vida de los indígenas, quienes desde tiempos ancestrales ocupaban energías naturales, en contacto directo con el medio ambiente.<sup>19</sup> De esta manera nos encontramos con lo que Robles señala como el proyecto de identidad posconvencional, en donde: “la conciencia de crisis de las sociedades de riesgo irrumpe endémicamente situando en el lugar de las ‘seguridades ontológicas’, el resquebrajamiento de los ambientes de confianza” (1999: 307). Cuando puede generarse que el uso de la electricidad produzca

---

<sup>18</sup> Tales como el dinero. En este caso un sistema de este tipo pueden ser las nuevas modalidades de comunicación.

<sup>19</sup> Sin descontar que existen muchos casos en que las familias usan lamparines a parafina (*Chon-chon*) o lámparas a bencina; también algunas personas cuentan con lámparas a gas. Sin embargo, mayoritariamente se utiliza madera (nativa, por lo general) como combustible para calefacción, cocina e iluminación.

desconfianza, incertidumbre, angustia, exclusión, y hasta llegar a incrementar los niveles de pobreza, etcétera.<sup>20</sup>

Robles (1999) plantea la siguiente interrogante: ¿en qué medida la acción estratégica que es propia de la racionalidad de la modernidad, tropieza con la reafirmación de la identidad de mundos de la vida históricamente específicos? A esta pregunta no es posible responder sin atender a un plexo de procesos concomitantes a la *lógica de destradicionalización*, que condiciona la aparición de la identidad posconvencional, en el que la familia pehuenche se halla inserta en estos procesos.

Existe la posibilidad de observar la lógica de la destradicionalización e individuación, por medio de las prácticas cotidianas frente al uso de las nuevas tecnologías que se desprenden de la inclusión al servicio eléctrico, tecnologías que integran (en forma inestable, por cierto) y modifican la vida de los pehuenches. Robles explica que los procesos de

*descomposición y recomposición de las identidades de los actores sociales se desenvuelven y son observables en el terreno de las interacciones cotidianas que le otorgan significación a las relaciones entre los actores sociales (1999: 314).*

Formas simbólicas de interacción mediadas por nuevos productos de la modernidad

## **Identidad y cambio social**

Es importante pensar que el efecto de la electricidad sobre la identidad de los mapuches pehuenches del Alto Bío Bío, puede ser uno de los tantos elementos que generen graves pérdidas de referentes; lo cual

---

<sup>20</sup> No es mi intención satanizar el uso de la electricidad, dado que su introducción en todas las sociedades innegablemente ha traído beneficios; sin embargo, el hecho es que aquí estamos hablando de un sistema que irrumpe avasalladoramente, que de alguna forma nos hace pensar en conceptos tales como “**neocolonialismo**”, al no existir parámetros de medición de impacto subjetivo al introducir todo el torrente de información que esto acarrea (tomando en cuenta que la información que se empieza a conocer tiene un carácter predominantemente unidimensional).

—si no es bien encauzado—, generalmente acarrea el advenimiento de fenómenos negativos como alcoholismo, drogadicción, prostitución, etc. (situaciones nefastas que ya tienen lugar entre algunos habitantes del Alto Bío Bío). Existen nuevas manifestaciones culturales que claramente son producto de la irrupción de elementos occidentales, que en los últimos tiempos y —sobre todo, producto de la construcción de las represas— se han potenciado en mayor medida.

Para analizar los cambios en la sociedad pehuenche y, por lo tanto, en sus identidades es necesario ver que: “el concepto de identidad tiene trayectorias multidimensionales, a partir de las relaciones existentes entre las *categorías sociales legítimas* y las *representaciones subjetivas* que los propios individuos efectúan desde su posición en la sociedad” (Alonqueo, 2000: 251). De esta manera, para constatar las cualidades de la identidad de la comunidad pehuenche, propongo establecer en la calidad de “categorías sociales legítimas” al *habitus*,<sup>21</sup> y en el lugar de las “representaciones subjetivas” el concepto de imaginarios sociales<sup>22</sup> de su cultura frente a la electricidad. Entonces tenemos que, desde mi punto de vista, existen dos dimensiones

---

<sup>21</sup> Para establecer un contexto de prácticas que configuren la identidad, es necesario identificar un espacio de relaciones de intercambio; de esta forma tomo el concepto de “Espacio social” que, para Pierre Bourdieu (1997), es donde “se constituye de tal forma que los agentes o los grupos se distribuyen en él en función de su posición”. “El espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición a través del espacio de las **disposiciones ( o de los *habitus*)**” ( Bourdieu, 1997: 16-19). Estas disposiciones o *habitus* son un factor constitutivo de la identidad y los sitúo en el lugar de las prácticas, en un plano de conformación y estructuración identitaria por categorías sociales legítimas para los propios sujetos; esto con la finalidad de dejar un precedente teórico en futuras investigaciones en materia de identidad.

<sup>22</sup> Para determinar la configuración de identidad familiar pehuenche, es necesario establecer un proceso dialéctico en su formación, puesto que los mundos de significación mental con los cuales se nutre la identidad, se alimentan desde la influencia simbólica de ésta (desde los “otros”) y desde la propia personalidad (o autoobservación). Es en este proceso de influencia y acomodo por el cual transita la socialización, proceso constante de nuestra vida, en donde tienen gran importancia las instituciones imaginarias que se le da a la realidad; la cual muchas veces es desconocida y se presenta como un verdadero enigma, activando todo el componente



cambiantes que son factores constitutivos identitarios que parten de prácticas individuales y se conectan con significaciones sociales o colectivas, como es el caso de los imaginarios. Con esto quiero dejar un precedente de que en una visión personal distingo planos de valor de cambio en torno a la identidad que efectivamente merecen atención en la intención de controlar riesgos.<sup>23</sup> De esta manera, el imaginario social tiene una alta incidencia en la forma cultural que asume la identidad. En este plano de influencia la electricidad en la comunidad de reasentados tiene un mayor impacto dado que dicha comunidad está más cercana a centros urbanos o intermedios estando más expuesta a la influencia de imaginarios sociales diferentes y a los aparatajes occidentales tales como las grandes tiendas comerciales, los mega mercados, acceso frecuente a tecnologías modernas, pudiendo generarse un proceso acelerado de cambio en las pautas culturales.

Alonqueo (2000) alude que: “son más propensas al cambio aquellas sociedades que están en estrecho contacto con otras, deteniéndose la mayor parte de los nuevos rasgos mediante la difusión entre culturas. A esas zonas de mayor contacto intercultural, se les denominan **centros**

---

imaginario de nuestras mentes, que es compartido en el entramado de las relaciones sociales y actúa en forma de significación simbólica colectiva a través del imaginario social. En el caso particular de las familias pehuenches un aspecto importante es pensar que, frente a la introducción de la electricidad y todos sus subproductos, se genera un cambio en la significación de una serie de elementos, lo cual influye directamente en que haya un cambio en los imaginarios sociales. (Referente al estudio de la teoría de los “Imaginarios sociales”. En Chile, en la Universidad de Concepción, existe un área de investigación que me encuentro desarrollando en conjunto con el Doctor en Sociología Manuel Antonio Baeza, el cual cuenta con una serie de artículos y libros en torno a este tema. Recomiendo especialmente: “Los caminos invisibles de la realidad. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales”, 2000, RIL editores, Santiago de Chile; y también “Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica”, 2003, Ediciones Universidad de Concepción. En imprenta.)

<sup>23</sup> En este sentido, un ejemplo puede ser que algunas familias adopten un *habitus* de consumo excesivo, alcanzando niveles de endeudamiento por sobre sus capacidades de pago. Esto influido por imaginarios sociales positivos frente al consumo, generados por la alta producción publicitaria que entrega la televisión.

**de cambio.**<sup>24</sup> Por el contrario, las áreas de mayor aislamiento son **centros de estabilidad,**<sup>25</sup> de conservadurismo y de resistencia al cambio. Salvo algunas excepciones, las tribus más primitivas han sido las que se encuentran más aisladas. Al parecer el aislamiento trae consigo estabilidad cultural” (Alonqueo, 2000:253 [las negritas son mías]).

El cambio de *habitus* cultural en la identidad de las comunidades de reasentados es más fácil, puesto que ya han sufrido el proceso de desestructuración, y la reconstrucción cultural absorbe factores nuevos y afirma su identidad integrando aspectos innovadores. De esta forma: “si una cultura se encuentra muy integrada, es decir, si cada uno de sus elementos se encuentra correctamente interrelacionado con los demás de manera interdependiente, el cambio resulta complejo. Pero cuando la cultura se encuentra menos integrada, de modo que el trabajo, el juego, la familia, la religión y otras actividades son menos dependientes una de otra, el cambio es más fácil y recurrente” (Alonqueo, 2000: 253). En las comunidades indígenas que están exentas de electricidad y más alejadas de la influencia occidental, la identidad tradicional es más fuerte y se conserva a través del tiempo. Alonqueo atribuye que “un pueblo que conserva sus tradiciones, costumbres y rituales, cambiará lenta e involuntariamente. Por el contrario, una sociedad dinámica tendrá una actitud más favorable respecto al cambio, y ella será, a su vez, causa y efecto de las transformaciones que sucederán. Sus miembros serán críticos de algunos elementos de su cultura tradicional y consideraran la posibilidad de introducir innovaciones” (Alonqueo, 2000: 254).

---

<sup>24</sup> En este caso un ejemplo sería la comunidad de reasentados ubicada en el fundo el Huachi, llamada *Ayin Mapu*, la cual cuenta con electricidad aproximadamente hace tres años y está más cercana a los centros urbanos.

<sup>25</sup> Un ejemplo sería la comunidad de *Cauñicú*, la cual se encuentra en el cajón de río Queuco y no tiene electricidad, además de ser una comunidad alejada de cualquier centro urbano (Cauñicú está situado en la latitud 37° 43' y en la longitud 71° 29', a la orilla sur del Queuco).

El problema es que en el caso de las familias de reasentados se constituye como una comunidad **“dinámica, pero a la fuerza”**, en donde, los cambios que genera la electricidad son acelerados y no se presentan como un devenir transicional, es decir, el proceso de adaptación natural es fracturado y se manifiesta como un impacto. Este tipo de fenómeno es propio de la modernidad de segundo orden.

Es importante tener en cuenta que el etnodesarrollo se halla en constante pugna con la hegemonía occidental, tratando de ampliar o recuperar los dominios, tanto territoriales, administrativos y socio cultural de las etnias originarias. El aspecto más relevante es la articulación del desarrollo con la adaptación a su propia cultura; sin embargo, la influencia en casos “agresiva” de la electricidad plantea la posibilidad de aumentar la influencia occidental y la homogeneización de prácticas culturales, y por esto es de vital realizar lo que Alonqueo señala como: “descolonización cultural y en forma simultánea, impulsar la actualización de la cultura propia. Ello significa que las personas no pueden ser desarraigadas de su grupo de origen ni perjudicadas contra su cultura. Por el contrario, es preciso que se capaciten a partir de su verdadera historia, valorando sus propios recursos, en síntesis, a partir de su propia cultura” (Alonqueo, 2000: 261). Lo cual se debe equilibrar y amortiguar con la influencia externa de formas culturales que acarrear posibles riesgos a la cultura pehuenche.

### **Felipe Andrés Aliaga Sáez**

Licenciado en Sociología. Departamento de Sociología.  
Universidad de Concepción.

Aliaga, Sáez, Felipe Andrés (2003), “Comentario Literario al Libro: Los Caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de Sociología profunda sobre imaginarios sociales”, en *Revista de Sociología Sociedad Hoy*, Chile: Universidad de Concepción.

Alíaga Sáez, Felipe Andrés (2004), “Bolivia: El despertar de las identidades: El mundo Indígena - campesino entra en acción”, en

*Revista de Historia Voces del Sur*, Concepción: Editorial Independiente.

Aliaga Sáez, Felipe Andrés (2004), “Chile y Bolivia: Crisis, Gas, Mar e Imaginarios Sociales”, en *Imaginarios Sociales: Discusiones Teóricas Contingentes*, Concepción: Ediciones Escaparate. (En impresión).

*aliaga\_saez@123mail.cl*

## Bibliografía

- Alonqueo, Víctor (2000), “Identidad nacional e identidad Mapuche”, en *¿Hay patria que defender?*, Centro de estudios para el desarrollo, Chile: Ediciones del segundo centenario.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Asociación de Lonkos y comunidades pehuenches del Alto Bío-Bío*, Documento informativo de la situación de las comunidades indígenas.
- Baeza, Manuel Antonio (2000), *Los caminos invisibles de la realidad social: ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Chile: RIL Editores.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- Beck, Ulrich (1993), “Teoría de la sociedad del riesgo”, en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad; Modernidad, Contingencia y Riesgo*, España: Anthropos.
- Beriain, Josetxo (1996), *La integración en las sociedades modernas*, España: Anthropos.
- González Parra, Claudio y Jeanne Simón (2002), “El desarrollo inducido y el modelo de riesgo y rehabilitación: El caso de los Pehuenches del Alto Bío-Bío”, en *Escenarios de la Nueva Ruralidad en Chile*, Valparaíso: Departamento de Imprenta, Universidad de Playa Ancha.
- González Parra, Claudio y Jeanne Simón (2003), “Desplazamiento y reasentamiento involuntario de los Pehuenches en el Alto Bío-Bío”, en Documento de trabajo núm. 1, Chile: Centro Regional de Estudios Étnicos, Universidad de Concepción.
- Gumucio, Juan Carlos (1996), “La etnia pehuenche y el desarrollo hidroeléctrico en el Alto Bío Bío”, en *Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas*, Acta americana, vol. 4, núm. 1. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/gumu1.html>.
- Giddens, Anthony (1991), “Modernidad y autoidentidad”, en Beriain, Josetxo (comp.) (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad; Modernidad, Contingencia y Riesgo*, España: Anthropos.
- Giddens, Anthony (2001), “Vivir en una sociedad postradicional”, en Beck, Ulrich *et al.* (2001), *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*, España: Alianza.

- Luhmann, Niklas (1991), "El concepto de riesgo", en Beriain, Josetxo (comp.) (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad; Modernidad, Contingencia y Riesgo*, España: Anthropos.
- Mideplan (2000), "Línea de base de áreas de desarrollo indígena, sector Alto Bío-Bío".
- Mideplan (2003), *Autodiagnóstico de desarrollo, comunidad indígena de Cuñicú, Alto Bío- Bío*, Programa Orígenes.
- Radovich, Juan Carlos (2003), "Hidroeléctricas y etnicidad: dos energías en pugna en el Norte de la Patagonia argentina", ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, *Los indígenas y los retos de la modernidad*, 14-18 de julio.
- Robles, Fernando (1999), *Los sujetos y la cotidianeidad. Elementos para una microsociología de lo contemporáneo*, Talcahuano: Ediciones Sociedad hoy.
- Toledo, Víctor (2002), "Las estrategias territoriales de las comunidades indígenas Lafkenches: gestión local y derechos indígenas", en *Escenarios de la Nueva Ruralidad en Chile*, Valparaíso: Departamento de Imprenta, Universidad de Playa Ancha.

# Tradición y Ruptura en Tzo'ontahal, un Pueblo de los Altos de Chiapas

María Cristina Renard

## Introducción

En estos tiempos en los que se discute la autonomía indígena, entendida como la capacidad de los pueblos indios para autogobernarse según sus propios sistemas de autoridad dentro del Estado nacional, conviene analizar —basándonos en investigaciones concretas— qué ha ocurrido históricamente con dichos sistemas de gobernabilidad indígena. Encontramos que no han sido inmutables, y que en todo momento ha habido un diálogo entre ellos y su entorno político y económico, el cual ha transformado profundamente su organización interna. En este proceso, ha sido de suma importancia la relación que el Estado ha establecido históricamente con los pueblos indígenas. Dicho de otra manera, las tradiciones culturales, y con ellas las identidades colectivas, se han adaptado y reinventado en respuesta a políticas estatales y, más recientemente, a procesos económicos globales.

Ilustraremos estas afirmaciones en el caso concreto del pueblo de Tzo'ontahal,<sup>1</sup> en el estado de Chiapas. Allí, en los años treinta, el gobierno formó a una nueva elite indígena que sería la base de la estructura de poder política y económica, subordinada al corporativismo estatal, el cual dominó la vida del pueblo durante más

---

<sup>1</sup> En ésta como en las demás palabras tzeltales, se adoptará la ortografía utilizada por Nash, 1993.

de 60 años. Este grupo mantenía además el control sobre “la tradición”, en cuyo nombre ejercía su poder y lo legitimaba a los ojos de los pobladores. Si bien esta estructura de poder caciquil estuvo cuestionada de manera aislada por grupos agrarios y maestros, mantuvo el control, la “unidad” y la homogeneidad del pueblo mediante la violencia. Minó, sin embargo, las bases y los principios sobre los que se erigía el sistema de gobierno indígena: la rotación de cargos y la nivelación de la riqueza, al propiciar la concentración del poder y la acumulación económica en manos de algunos. Los abusos de poder de los caciques, apoyados por el partido oficial, llevaron a cuestionar su legitimidad.

Desde los años ochenta se configuró un cambio que se aceleró en la siguiente década, cuando el grupo en el poder se vio cuestionado desde distintos espacios de resistencia y de contrapoder como la religión, organizaciones campesinas independientes y partidos políticos y, últimamente, la autonomía zapatista; por lo que, incluso, perdió legitimidad. Surgió el faccionalismo en la antaño comunidad unida y consensual. Pero al sacudirse de los que manipularon la costumbre, el pueblo ha estado también desechando las instituciones que, por decenios, le dieron su identidad, normaron su vida y organización interna.

En fin, plantearemos los escenarios posibles ante el debilitamiento de las estructuras de gobierno indígena tradicionales; por un lado, el aumento de la pobreza que representa, sin duda, un reto mayor a los pueblos indígenas; y, por otro, las respuestas, la migración de los jóvenes y las políticas neoliberales de los últimos años.

### **Ser de Tzo’ontahal**

Si se va por la carretera panamericana hacia Comitán, a 32 kilómetros de San Cristóbal de la Casas, y ocho kilómetros después de haber dejado la villa de Teopisca, se encuentra el pueblo de Tzo’ontahal, cabecera del municipio de Amatenango del Valle; del cual el mismo pueblo toma su nombre castellano. Decimos “pueblo” porque, al conversar con sus habitantes y entrevistar a sus autoridades, nos llamó la atención que de este modo es como se refieren siempre a sí mismos, y

jamás como “comunidad”. Al comentar los acontecimientos, dicen: “el pueblo quiso o rechazó, el pueblo decidió (...)”. Y el término no se utiliza en el sentido de colectivo equivalente a “la gente” ni, aunque así pudiera parecer a primera vista, de un manejo populista y hasta demagógico de parte de las autoridades para justificar sus actos. Al investigar en el archivo del Congreso de la Unión, hallamos que en todos sus oficios, desde tiempos remotos, se identifican invariablemente como “el pueblo”; lo que nos hizo tomar conciencia de la dimensión socio-histórica que refleja el término. Éste desborda la acepción pueblerina (en el sentido físico de poblado) de “comunidad” (Aubry 2002: 404), acuñada por los antropólogos que trabajaron en esta región de Chiapas. Es pueblo desde, al menos, el siglo XVIII; por lo que así nos referiremos a Tzo'ontahal en el presente estudio. Pueblo cuya identidad nace de un pasado real y un origen mítico; de sus diferencias con otros y de sus reglas de adscripción.

Tzo'ontahal ha sido estudiada como un ejemplo de “comunidad cerrada, corporada y endógama”, pero también, y de manera contradictoria, como una comunidad en constante cambio. Endógama, jamás lo ha sido del todo; se instalaron allí gente proveniente de Huixtán y de Chanal. Corporada, dejó de serlo hace más de treinta años. Cerrada, resulta discutible. Su cercanía con la carretera panamericana, vista como factor de inducción del cambio, de contacto con la cultura nacional, la ha hecho, desde temprano, objeto de estudios del cambio en las culturas indígenas tradicionales (Nash 1993:15).<sup>2</sup> Otros autores mencionan que Tzo'ontahal era, desde los años setenta, una comunidad “profundamente desorganizada” (Favre, 1984: 267) o, más recientemente, en vía de “transculturación-adaptación” (Esponda, 1994: 224, 232). Hablar de aculturación o de transculturación, implica, nos parece, un problema: definir la línea a partir de la cual una comunidad pierde su identidad y su cultura. Hacer esto implica remitirse a una definición de identidad como esencia, o de cultura

---

<sup>2</sup> Dentro del proyecto de investigación “Man and Nature” de la Universidad de Chicago, en los años cincuenta.



como inmutable. Aquí partiremos de la posición de que las culturas están en proceso constante de cambio, definición y redefinición; y que no se trata de esencias o de purezas culturales, sino de continuidades y discontinuidades. Cambio no es aculturación (Favre, 1984: 31). Hablar de aculturación es atender únicamente a los rasgos inexistentes de una supuesta cultura pura; no ver las continuidades a través de los cambios, las constantes destrucciones y reinenciones de sus culturas y tradiciones, las adaptaciones y las resistencias de las comunidades y de los pueblos a los procesos sociales y, de manera destacada, a las políticas estatales que determinan sus vidas y delimitan sus acciones (Hernández, 2001: 42). Al emprender esto, nos desmarcamos de las visiones extremas de comunidades ancladas al pasado e inamovibles o, por el contrario, de los pueblos en proceso de desintegración por su contacto con la sociedad “moderna” (Favre, 1984:159), o, más recientemente, con el proceso de globalización socioeconómico.

Ejemplo de estas permanencias y cambios en la cultura común, son los rasgos culturales que fueron señalados como marcadores simbólicos de la diferencia con otras comunidades de la misma región: una variante lingüística del tzeltal que le es propia; la indumentaria, y una especialización económica (Medina, 1983: 8; Favre, 1984: 143; Nash, 1993: 17).

En Tzo’ontahal, el idioma predominante sigue siendo el tzeltal. Salvo algunas excepciones, la generación joven es la primera en hablar el español sin dificultades. La indumentaria continúa siendo distintiva de las otras comunidades aun cuando se ha modificado. Tres generaciones de hombres muestran esta evolución: solamente los más ancianos visten el tradicional *kotonçu* con pantalón, camisa de manta y, en las fiestas, el pañuelo rojo en la cabeza; la generación siguiente lleva invariablemente pantalón oscuro, en general azul, elaborados por sastres locales, y camisa blanca; los jóvenes se visten “como los mestizos”, con mezclilla y camisas a cuadros, playeras y gorras. Las mujeres siguen llevando la falda (enredo) azul y el huipil de grandes franjas anaranjadas y rojas, cuyo bordado releva la edad de quien lo lleva. Pero, además, desde hace unos 25 años han adoptado las blusas bordadas, con olanes (encajes), y las grandes faldas plisadas con

delantal de las mujeres del pueblo vecino de Aguacatenango, las cuales alternan el huipil y el enredo. Tanto éxito ha tenido el traje de Aguacatenango, que lo portan hasta jóvenes que vestían “como las mestizas”, con vestido comprado en el comercio, y que han optado por el traje “neo-tradicional”.

El elemento que históricamente ha diferenciado y distinguido claramente a Tzo'ontahal de los otros pueblos de los Altos de Chiapas, ha sido la alfarería que, desde tiempos inmemoriales, han elaborado sus mujeres. Se han encontrado restos de cerámica similar a la que se trabaja ahora, en el antiguo asentamiento del pueblo. Se sabe que la decoración y la hechura son las mismas desde principios del siglo XVI (Favre, 1984: 143; Nash, 1993: 81). Tzo'ontahal quiere decir “recolector de ocote”, en referencia a la leña con la cual se queman las piezas de barro (Esponda, 1994: 237). La alfarería procura un elemento identitario fuerte a las mujeres de Tzo'ontahal: los hombres son campesinos, las mujeres alfareras. Sin embargo, el uso y el destino de dicha actividad han cambiado: de utensilios caseros (cazuelas, ollas, cántaros) y piezas ceremoniales, las artesanas realizan ahora piezas para los visitantes y los turistas (animalitos, palomas, ceniceros, macetas, candelabros, etc.) que, en la actualidad, se venden en los mercados locales, nacionales e, incluso, se exportan a los Estados Unidos de América. Además, esta labor ya no pertenece al ámbito exclusivo de las mujeres. Desde hace algunos años, un hombre se ha dado a conocer en los medios del arte popular con la creación de figuras muy elaboradas, al punto de obtener premios, de tener pedidos de instituciones de fomento de este tipo de arte, como Fomento Banamex, y de figurar en el libro de los Grandes Maestros del Arte Popular Mexicano. Aunque en realidad, la parte más delicada del trabajo (como las caras de tigres que le han valido la fama) la realiza su esposa; él amasa, moldea y quema el barro, como lo han hecho siempre las mujeres del pueblo.

La venta de la cerámica ha significado una riqueza para el pueblo. Éste cuenta, también, con tierras de riego en el altiplano alrededor de la cabecera, además de otras tierras de cultivo en zona caliente, con bosques en la montaña. Durante mucho tiempo, también en el pueblo se

preparó aguardiente (*posh* o *tragú*) que se vendía en todas las comunidades cercanas. Esta relativa “riqueza” se entiende. De algún modo explica que, hasta la nueva generación, la mayoría de los pobladores encontraban un modo de subsistencia dentro de su comunidad sin necesidad de salir de ella, favoreciendo así la reproducción de su modelo de organización y de su tradición cultural, y, por ende, de su identidad colectiva; de tal forma que el pueblo se mantenía como el referente social clave para sus integrantes (Eber, 2002: 324).

Pertenecer al pueblo era comportarse según las normas, reglas y tradiciones: ser un verdadero hombre, un *batzil winik*. Estas normas eran sagradas debido a que fueron legadas por los antepasados. Más que el nacimiento, era la participación en una cultura común, con sus cargos y cooperaciones, la que otorgaba a los individuos los derechos en la comunidad. La validez del comportamiento de los habitantes de Tzo’ontahal provenía de la creencia de que estaban haciendo lo que sus ancestros hicieron (Nash, 1993: 15) de la tradición. Sin embargo, la “tradición” es, en todo momento, una construcción social; y es la relación de poder en la que se encuentra inmersa la que decide su legitimación como tal. El concepto “tradición” releva más del poder simbólico, que de la temporalidad: al revestir algo del manto de “tradición, se le carga de un valor positivo (Hernández, 2001: 174), el cual, a su vez, produce acciones. Como veremos, la tradición “supuestamente ancestral” de Tzo’ontahal fue manipulada por una elite, y sirvió así, de manera paradójica, a la penetración en el pueblo de los ladinos y del Estado, de quienes se quería proteger.

Lejos de una visión utópica e igualitaria de las comunidades indígenas, la “tradición” ha estado marcada por la desigualdad: no todos los habitantes de Amatenango del Valle tienen los mismos derechos, reales, no formales, porque no todos son de Tzo’ontahal. Este nombre se refiere exclusivamente al centro: el pueblo, el *teklum*. Como muchas otras comunidades de los Altos, el centro está dividido —por la calle que corre frente a la iglesia— en dos secciones. Estas secciones eran estrictamente endógamas y, al mismo tiempo, excluyentes y complementarias. En el sistema jerárquico tradicional se

repartían los cargos políticos y religiosos de manera igualitaria entre ellas.<sup>3</sup> Ya perdieron su función, excepto para los cargos de jueces, regidores y policías tradicionales. Por razones demográficas, el pueblo se ensanchó y se formaron barrios en las orillas, con familias que se mudaron en búsqueda de un lugar para vivir: La Grandeza (con dos secciones), El Madronal, Santa Cruz, Pie de Cerro, Cascajal y San Francisco. Estos barrios ya no son Tzo'ontahal: “la mera raíz es el pueblo, allí somos como gajitos”, dice uno de sus habitantes. “Tzo'ontahal, sólo la cabecera”, afirma un poblador del centro. Como tampoco lo son, y con más razón, las colonias que se encuentran en las tierras ejidales de Amatenango, aún las que tienen lazos familiares con el centro: San Caralampio Chavin, colonia formada por personas de Tzo'ontahal que bajaban para trabajar sus milpas en tierra caliente, pero que, cansados de los malos caminos y del tiempo que perdían en transportarse, decidieron, alrededor de 1960, quedarse a vivir cerca de sus tierras; trataron de independizarse del centro, pero el presidente municipal de entonces, logró evitarlo. Otras colonias son, por el mismo rumbo, San Miguel el Alto y Benito Juárez (por Aguacatenango). Del otro lado, en la montaña, están San Vicente la Piedra, San Gregorio y Unión Buenavista. Los pobladores de San Vicente son descendientes de indígenas originarios de Chanal y de Huixtán que laboraban en las fincas, sobre las cuales fue dotado el ejido de Amatenango. Se quedaron en las tierras, de monte y pedregal, viviendo de la cría de borrego y de la producción de carbón. Los del pueblo los llamaban despectivamente *kuriketic*, es decir, “palurdo de campo” (Nash, 1959: 3). Aunque participan en la comunidad y han tenido que cumplir con sus obligaciones, es decir, los cargos y las cooperaciones financieras —el centro no admite emancipación alguna de sus satélites—, los habitantes de los barrios y las colonias han sido siempre discriminados, y no llegaron nunca a ocupar, en la jerarquía política local, un cargo superior al de juez auxiliar. Este hecho reforzará, a partir de los años

---

<sup>3</sup> Para una discusión del origen y de las funciones de las secciones en las comunidades de los Altos, ver Favre 1984: 161-187.

noventa, las tendencias centrífugas y emancipadoras innatas en cada comunidad (Favre, 1984: 154), y pondrá a estas colonias en el camino de un proyecto autonómico donde se reinventa la tradición frente a “la tradición” manipulada y vacía de su sentido original, en la cabecera.

### **Los sistemas de gobierno indígena**

Hasta los años treinta, el pueblo de Tzo’ontahal, como muchas otras comunidades de los Altos de Chiapas, había resistido a la opresión, la explotación y la constante presión de los mestizos, ladinos, coletos y otros, “cerrándose” sobre sí misma, mediante reglas de endogamia, en principio estrictas; un sistema de gobierno propio, donde la homogeneidad de sus miembros y el castigo a la diferencia era parte de un proceso de autodefensa. El “corporatismo” y la cerrazón de estas comunidades y pueblos no eran rasgos intrínsecos de su cultura maya, sino el resultado de vivir bajo un constante estado de sitio (García de León, 2002: 107; Favre, 2000).

Sin embargo, cuando los antropólogos de la universidad de Chicago las descubren, en los años cincuenta, y las describen como las “*closed corporate communities*”, o sea, las comunidades cerradas corporadas, ya habían dejado de serlo; y su estructura, aquella misma que habían erigido para protegerse del exterior, estaba subordinada al poder del Estado corporativo: se habían convertido en “comunidades revolucionarias institucionales” (Rus, 1995: 252). De este proceso nace la relación entre las comunidades indígenas y el estado prista, que permanecerá hasta hace pocos años, y que es cuestionado en la actualidad. Aquí suscribimos la posición de Hernández, Mattiace y Rus (2002: 16), cuando afirman que esta relación histórica es la que explica cómo se ha modificado la autoidentificación de los pueblos, y cómo se han reestructurado las jerarquías sociales y los grupos de poder.

Mucho se ha escrito sobre los llamados “sistemas de cargos tradicionales”, o como se les ha denominado más recientemente: “sistemas normativos indígenas”. Éstos constituyeron, durante mucho tiempo, el esqueleto de la estructura de poder en la mayoría de las comunidades y de los pueblos indios. Sus principios y fundamentos

eran, básicamente, la participación de todos los hombres en el ejercicio del poder dentro de una jerarquía, donde lo político no se diferenciaba de lo religioso, y de su carácter obligatorio y gratuito; la rotación (en general anual) de los cargos, que aseguraba una distribución del poder político, por lo limitado de los mandatos, y porque no solamente los cargos no eran retribuidos, sino que los “cargueros” tenían que gastar recursos personales en las fiestas de toma de posesión o en las ceremonias religiosas, llegando a menudo a endeudarse por varios años; lo que obligaba a espaciar las tomas de cargos sucesivas e inhibía, de hecho, la concentración de poder. A partir del trabajo de Eric Wolf,<sup>4</sup> se le atribuyó también una función de redistribución de la riqueza en las comunidades que veían su equilibrio amenazado por el enriquecimiento de algunos, ya que los cargos eran asignados a los pobladores más ricos y los gastos elevados que conllevaban, la nivelaban. Además de estas funciones políticas y económicas, se le asigna una tercera, religiosa: definir la identidad de los pobladores y su relación con otros (Korsback, 1987).

Lo oneroso de los cargos hacía también que fueran más impuestos que buscados por los individuos, a pesar del prestigio que otorgaban. Se trataba así, menos de un poder, que ejercer en el sentido weberiano de obligar al prójimo, que de una perspectiva de servicio a la comunidad; el cual permitía mantener y reproducir la colectividad, y la integración social (Carlsen, 1999; Benessaieh, s/f). Encontramos allí el origen del “mandar obedeciendo” de los actuales zapatistas, y de la reivindicación que esta consigna contiene: que los cargos sean entendidos no como un espacio de poder, sino como un servicio público.

Después de haber recorrido todos los cargos del sistema político-religioso, es decir, a una edad avanzada, los hombres alcanzaban el estatuto de “principales”, poseedores de un gran

---

<sup>4</sup> Wolf, Eric (1959), *Sons of the Shaking Earth*, The University of Chicago Press. Ver también Foster, George M. (1967), *Tzintzuntzan, Mexican peasants in a changing world*. [En español (1972), *Tzintzuntzan*, México: Fondo de Cultura Económica.

prestigio y merecedores del respeto de todos. Por ello, la organización política de las comunidades indígenas era una jerarquía gerontocrática; ya que el poder, en última instancia, descansaba en el cuerpo de principales, conocedores de la tradición, poseedores de la sabiduría y orientadores del pueblo.

Además del hecho de que la participación de todos (los varones, se entiende) por turnos, implicaba, en principio, la rotación del poder por oposición a la especialización política en unas cuantas manos, y que los mandatarios eran realmente eso: quienes recibían un mandato que les podía ser retirado en cualquier momento. La instancia que se los otorgaba, y ante quienes debían rendir cuentas, era la asamblea comunitaria: los cargos recibían su poder y legitimidad del mandato de la asamblea (máxima autoridad de los pueblos), y donde se discutía acerca de los problemas que afectaban a todos. El mecanismo de toma de decisión era la discusión, a veces muy larga, entre las opiniones encontradas, hasta llegar a un compromiso. Se acordaba por consenso, no por mayoría. Una vez tomados los acuerdos, se debían respetar de manera irrestricta. El consenso confirmaba la cohesión comunitaria (Carlsen, 1999:60) y, en principio, desactivaba la polarización. De no lograrse el acuerdo, y de fracasar la mediación entre opositores mediante el compromiso, la comunidad reconstituía su homogeneidad mediante la represión y/o la expulsión de los inconformes (Benessaieh, s/f).

Estos mecanismos han sido criticados a raíz de la discusión sobre la autonomía de los pueblos indios, con el argumento de que la necesidad de llegar a un consenso, no deja lugar a la disidencia ni al respeto de las minorías. Sin embargo, y sin caer en una idealización de los sistemas normativos indígenas, las asambleas podían durar días para lograr la incorporación de las opiniones en un compromiso. Las respuestas autoritarias y represivas se hicieron más frecuentes cuando este sistema pasó a ser dominado por caciques, quienes, a su vez, eran intermediarios con la estructura política-regional, y al mezclarse la tradición y el sistema político corporativo nacional, como veremos en el caso de la organización política tradicional en Tzo'ontahal. Allí, a partir de los años treinta, se entreveraron de hecho dos sistemas de

poder: por un lado, el sistema normativo indígena de tipo más horizontal, y con poder asignado a las autoridades del pueblo por la asamblea; y por el otro, la estructura política municipal, ligada a las instituciones nacionales y al partido único de Estado, las cuales delegaban poder al presidente municipal, con un poder de tipo más vertical.<sup>5</sup> Estos dos sistemas, portadores de culturas políticas diferentes al inicio, no convivieron de manera paralela, sino que se entremezclaron formando uno sólo con rasgos mixtos de ambos: el Estado introdujo nuevas reglas del juego que se adaptaron a las ya existentes que, por otra parte, modificaron para abrir paso a un nuevo tipo de jerarquía política.

### **El sistema de cargos en Tzo'ontahal**

El sistema de cargos políticos se componía, de manera ascendente, de ocho policías (dos policías primero, dos policías segundo, etc.), cuatro regidores (del primero al cuarto), dos jueces titulares (primero y segundo) y dos jueces ayudantes; los cuales se turnaban por mitad y por semana. Correspondían la mitad de los cargos a cada sección de la división dual del pueblo. Estos cargos renovables cada año, conformaban el ayuntamiento tradicional.

Aparte, estaban los puestos de síndico y de presidente municipal, el primero siendo un ayudante del segundo, considerados fuera de esta jerarquía. Tradicionalmente, el presidente era electo por medio de una asamblea, donde los pobladores se formaban en línea detrás de su candidato. Se respetaba la división dual del pueblo para alternar el cargo; pero este principio se perdió cuando el cargo se erigió como el enlace entre la comunidad y los poderes estatales y nacionales, es decir, integrado al sistema de partido único al cual pertenecía. Terminó siendo electo por urnas, fuera de los mecanismos tradicionales. El

---

<sup>5</sup> Para los conceptos de poder asignado y poder delegado, ver Newbold Adams, Richard (1983), *Energía y estructura. Una teoría del poder social*, Fondo de Cultura Económica; y Kraemer, Gabriela, *La autonomía indígena ante las relaciones de poder y la cultura política local*, Región Mixe, Oaxaca. UACH, Conacyt. En curso de publicación.



presidente municipal es electo por tres años, el cargo de síndico es anual, como los demás. Al aumentar la presencia estatal y las políticas de desarrollo hacia las zonas rurales e indígenas en los años cincuenta y sesenta, estos cargos, principalmente el de presidente, que servían de intermediarios entre el pueblo y “el exterior”, fueron ganando fuerza y poder en detrimento de los principales de la jerarquía tradicional.

Entrelazados con los cargos civiles, estaban los cargos religiosos: 16 mayordomos (uno menor y uno mayor para cada santo) y cuatro “alféreces”, que eran los capitanes de las fiestas. La obligación de los mayordomos consistía básicamente en el cuidado y la decoración de la iglesia. En las fiestas, estaban los 16 presentes; los demás días, se turnaban en la iglesia. El cargo se ocupaba por seis meses y los cambios de mayordomos ocurrían el 6 de enero y el 29 de junio de cada año (Nash, 1993: 240).

Los alféreces tenían una función ceremonial que alcanzaba la esfera cívica, ya que eran los portadores de las banderas sagradas, que encabezaban todas las procesiones y peregrinaciones religiosas, y también ante las cuales juraban los cargos de la jerarquía cívica. El cargo de alférez, resultaba, además, muy oneroso; ya que implicaba la hechura de un traje especial y, sobre todo, la obligación de dar de comer a todo el pueblo el día de la toma de bandera. Eran escogidos quienes más tenían, y así las familias acomodadas veían su prestigio reforzado. Aunque la familia y los compadres cooperaban con el carguero, mediante la hechura de las ollas de barro ceremoniales, y la recolección de la leña, el gasto era muy alto, y se fue, además, elevando conforme la inflación fue encareciendo los bienes de consumo básicos, y cuando la economía de los habitantes de Tzo’ontahal se fue monetarizando. Los candidatos empezaron a rehusar el cargo, que se volvió coercitivo, y eran cada vez más frecuentes los encierros carcelarios para que recapacitaran y lo aceptaran. Pero, a veces, esto no era suficiente. El rechazo a cumplir, hizo que el cargo de alférez fuera el primero en desaparecer. Primero, a mediados de los años sesenta, para luego renacer durante unos diez años, antes de dejar de existir definitivamente .

Aparte de estos cargos anuales, estaba el fiscal, o ayudante del sacerdote, que se quedaba en el puesto los años que deseaba, y por ello no tenía que cumplir ningún otro cargo. Coordinaba a los mayordomos, rezaba en las ceremonias, llevaba un libro con los nombres de las mayordomías y, sobre todo, se encargaba del dinero de las alcancías de los santos, obtenido mediante la venta de la madera perteneciente a la iglesia; dinero que se prestaba, con rédito, a los pobladores que lo necesitaban. Esta facultad fue objeto de una encarnizada lucha entre los mayordomos y fiscales contra el párroco. El papel de fiscal era así, un intermediario cultural; en este caso, entre el representante de la Iglesia, el párroco y los mayordomos. Recaía, por lo tanto, en individuos capaces de mediar entre estos poderes, que eran sujetos a fuertes presión de ambos lados, llegando a ser destituidos por la comunidad cuando se percibía que el encargado respondía sólo a los intereses del cura (*op. cit.*: 320).

### **La cooptación del sistema de cargos**

Varios trabajos han estudiado la cooptación del sistema tradicional de comunidades de la región de los Altos de Chiapas por el corporativismo prisita.<sup>6</sup> Es el contexto en el que se desarrolla este mismo proceso en Tzo'ontahal.

La política cardenista llegó a Tzo'ontahal, de la mano de la dotación agraria: en 1937, se otorgaron poco menos de cinco mil hectáreas bajo el régimen ejidal, en vez de la figura de bienes comunales (de 1630) que hubiera sido la correcta por corresponder a la reposición de las tierras perdidas con las leyes de desamortización y las invasiones de los ladinos. La dotación ejidal tuvo un efecto por partida doble: por un lado, en lo inmediato, liberó a los pobladores de tener que vender su fuerza de trabajo en las fincas de la región o del Soconusco; y por otro, y probablemente de mayor alcance, estableció un nuevo polo de poder en la comunidad, en sus flamantes autoridades agrarias, ligadas al

---

<sup>6</sup> Para los casos de Chamula y Zinacantán, ver Rus, 1995; Rus y Collier, 2002; para Mitontic, Henríquez Arellano 2001; para Chalchihuitán, Burguete, 2001.

Estado, con el cual se creaban así nuevos lazos. Éste, al concederles derechos agrarios, afirmaba su hegemonía, consolidaba la sujeción y la dependencia de los dotados, con respeto a toda una estructura gubernamental, a la vez que les confería una nueva identidad, la de campesinos, por encima de la indígena. Se otorgaron tierras, no se reconoció un territorio (Renard, 2000).

La política cardenista se manifestó también en la apertura de un internado indígena en lo que es ahora el convento anexo a la iglesia, el cual funcionó de 1936 a 1940. Según uno de sus ex-alumnos,<sup>7</sup> el internado había estado en Huixtán desde donde lo trasladaron a Tzo'ontahal. A él acudían jóvenes de Chanal, Nicolás Ruiz, Ocosingo, además de los estudiantes del mismo pueblo. Allí se alfabetizaban en español, cursaban la primaria, además de aprender otros oficios como tocar la marimba.

Algunos de estos hombres jóvenes que supieron leer y escribir aparte de dominar el español, fueron quienes desplazaron a la gerontocracia que detentaba el poder, con base en el sistema de cargos. Fueron los primeros en romper con la indumentaria tradicional de los hombres que consistía en ropa blanca de manta, y el *cotonçu* de lana, caites o huaraches. Hasta finales de los años cincuenta, los egresados del internado eran los únicos en vestirse como ladinos, con pantalón y camisa (Nash, 1993:100). Los nuevos líderes letrados y bilingües fueron llamados “firmanetik” o “firmadores”, ya que se les requería para validar los documentos oficiales y los actos de gobierno con su firma (*op. cit.*: 213). Asistían a las reuniones del cabildo donde los cargueros designaban a los que habrían de sucederles en el cargo, a la par de la jerarquía tradicional y del ayuntamiento constitucional. Llegaron al poder sin recorrer toda la estructura de cargos.

Los nuevos líderes no siguieron la vía jerárquica: ocuparon primero funciones en el ámbito ejidal, ligado a la CNC, para de allí, brincar a los puestos del ayuntamiento constitucional. Dos de ellos fueron fiscales

---

<sup>7</sup> Entrevista con el señor Santiago León, noviembre 2002.

antes de ser presidentes municipales, otros pasaron de ser presidentes, tesoreros o secretarios del Comisariado Ejidal, a síndico o inclusive, directamente, a presidente municipal, sacudiendo así los procedimientos tradicionales. Nash refiere que este fue el caso del presidente ungido en 1964, añadiendo: “Esto causó cierto desconcierto pero no el suficiente para impedir la elección” (*ibidem*: 220), lo que indica el cambio en el balance del poder a favor de estos nuevos líderes.

En particular, uno de los egresados del internado fue quién tomó el control del pueblo desde mediados de los años cincuenta, y quien, durante treinta años, ejerció, con un grupo de allegados, un fuerte poder caciquil, con todos los ingredientes propios de la fórmula: control político, coerción, poder económico propio, mediación entre el pueblo y el gobierno y partido estatales. Estos lo apoyaban a cambio de garantizarles los votos de la comunidad y la ausencia de oposición.

Su poder era incuestionable. En otros tiempos, de cometer un abuso, el pueblo habría corrido a sus líderes. Incluso, llegaron a encarcelar al presidente municipal en funciones en 1942, Nicolás Hernández, *Mam Nicolás*, por asesinato.<sup>8</sup> Como lo comentó uno de ellos: “Según dicen, hubo muchos que quisieron manejar el pueblo, pero los vuelven a correr”.<sup>9</sup>

Pero con este grupo, no pudieron: contaban además con el apoyo de fuera, del poder delegado por el aparato estatal. A pesar de que el pueblo siguiera eligiendo, formalmente, a sus autoridades mediante asamblea, las cosas estaban decididas de antemano: nadie se atrevía a contradecirlos: “no se podía hablar en contra de ellos (...) compran, pues, la gente y gritan (...) los eligen”.

Durante lustros, se turnaron familiares y amigos en los puestos de dirección municipal y ejidal.

En lo político, fortalecieron el puesto de presidente municipal que había sido subordinado a los “principales”, quienes tomaban las

---

<sup>8</sup> Nash, 1993: 297; y Los Municipios en Chiapas, *op. cit.*

<sup>9</sup> Esta cita y las siguientes provienen de entrevistas realizadas en 2002 y 2003.

decisiones importantes y sabían cómo se tenían que resolver los conflictos “conforme a la tradición”. Ahora, por el contrario, “los principales estaban sujetos a lo que dijera el cacique (...) a ver qué decía él, era siempre así, no cada quien en su puesto, porque tenía estudio, sabe hablar español y por el miedo”.

Confrontaron a otro grupo de poder tradicional en el pueblo, el de los curanderos. La imagen que desde siempre se había tenido de los ellos cambió a partir de estos años: de representantes de los antepasados que cuidaban el pueblo, pasaron a ser considerados como hechiceros, capaces de hacer el mal. Bastaba ser acusado de brujo en el pueblo para ser asesinado, con el permiso y consentimiento de las autoridades. Hubo una ola de estas muertes en los años sesenta. Curiosamente, muchos de los asesinados por brujería, eran, según Nash (1967), personas que “destacaban” o eran “empresarios” que prosperaron económicamente, y que fueron muertos por no plegarse a lo que se esperaba de cualquier persona en la comunidad. La misma autora explica dichas muertes también como un reflejo de la situación de cambio en los valores que guiaban a la comunidad, y que creaban cierto miedo ante la falta de normas claras. Sin embargo, estos fallecimientos pueden ser también el reflejo de la lucha por el poder: para deshacerse de un enemigo, se le acusaba de brujería. De hecho, a fines de los años sesenta, los curanderos ya no representaban ningún grupo de poder. Es más, casi estaban exterminados, y nadie aceptaba ser reconocido como tal.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En la actualidad, es casi imposible obtener información sobre curanderos o brujos: nadie reconoce serlo, nadie quiere decir quiénes son. Solamente una mujer se designa como curandera y hace sólo curaciones, no “echa el mal”. Sin embargo, al calor de las conversaciones, se descubre que se siguen asesinando personas porque se les acusa de haber enfermado a un familiar, es decir, por brujos. Se dio un caso durante nuestra instancia, en la colonia La Grandeza. Los hijos de una señora que feneció no dejaron de perseguir a un vecino para matarlo, hiriéndolo en varias ocasiones, porque, según ellos, él la había matado. La brujería es utilizada también para evitar los reclamos de los posibles opositores, es decir, como instrumento de control social: dicen que la gente tiene miedo de protestar por la tala de la madera, por ejemplo, porque se siente

Se enfrentaron también con el párroco por el control del dinero de las alcancías de los santos, y, para ello, se aliaron con los mayordomos, a los cuales el cura les había arrebatado este control (Nash, 1993: 317). Quisieron correr al párroco del pueblo, lo que no lograron, ya que se quedó durante treinta años, hasta finales de los años ochenta. No obstante, en 1970, un fiscal probablemente propuesto por ellos y entronizado en 1967, recobró, en presencia del presidente municipal, la custodia de los fondos de los santos, que se prestaron, mediante rédito, a los pobladores.<sup>11</sup>

En lo económico, se quedaron con la tienda cooperativa que el INI había establecido en 1957, en el lugar de la actual casa ejidal, y que le compraron en 1964. Siguió funcionando como cooperativa. Nash señala que en 1965, invirtieron su capital en la compra de maíz que volvieron a vender al doble de su precio (*op. cit.*: 126). Sin embargo, esta tienda quebraría posteriormente. Por otro lado, se asociaron el cacique y otros veinte indígenas del pueblo con el secretario ladino del ayuntamiento en una cooperativa de transporte. Esta cooperativa tenía el monopolio del acarreo del maíz, del trigo que en este tiempo se sembraba en el regadío, y de la alfarería. Es alrededor del transporte que se dieron fuertes pugnas por el poder entre dos facciones de la élite: la misma Nash que, empero, no advirtió el cacicazgo en formación,<sup>12</sup> no dejó de anotar: “el camión se ha transformado en el símbolo de poder y en la base para la lucha por el poder entre las facciones dentro de la comunidad” (*ibid.*:128).

---

amenazada de brujería. El anterior cura relata que en sus muchos años en el pueblo, no conoció a ningún brujo pero que cuando empezó a indagar, aparecieron unos palos cruzados en su puerta. Sin embargo, parece que los curanderos o brujos no tienen ya poder como grupo sino una influencia sobre los pobladores, principalmente en la curación de enfermedades o en creencias sobrenaturales.

<sup>11</sup> Libro de las mayordomías.

<sup>12</sup> Para esta autora, los caciques tienen que ser personas externas a la comunidad, y además, el puesto provocaba demasiado envidia y por lo tanto acusaciones de brujería para ser atractivo para algún indígena (1993: 310).

Hicieron alianzas, dentro del partido oficial, con los políticos regionales y estatales para consolidar su propio poder. Su designación en los puestos se hacía en la capital, donde, según los pobladores, iban a comprar el cargo. Frenaron las luchas por recuperar las tierras dotadas, pero nunca entregadas al pueblo. Tanto en la dotación original como en una ampliación lograda en 1957, se dice que vendieron parte de estas tierras a ladinos, entre otros, al famoso cacique regional, uno de los más temidos en la historia de Chiapas: Carmen Orantes Alegría —con el que le uniría lazos de compadrazgo—, y que por ello, estorbaban cualquier intento de volver a deslindar las tierras ejidales. Mandaron asesinar o amenazaban a quienes insistían en luchar por estas tierras o compraban a las autoridades agrarias para evitar los deslindes.

Vendieron, a título personal, madera del pueblo a los aserraderos de la región. Se opusieron y pararon cualquier intento de separatismo o de autonomía por parte de las colonias y barrios. En 1961, la colonia de San Caralampio, en las tierras bajas donde los ejidatarios van a cultivar el maíz, quiso independizarse, lo que representaba un peligro: que el pueblo pudiera perder estas tierras o, incluso, tener problemas para acceder a ellas. El cacique —entonces presidente municipal— juntó dinero con la colaboración de todo el pueblo, y con la ayuda de las autoridades agrarias de la capital estatal, mandó el dinero por avión a México para comprar al encargado en el Departamento de Asuntos Agrarios, con lo que frenó la solicitud de los colonos (Nash, *op. cit.*: 115).

Todo ello, en nombre de preservar la tradición y la unidad del pueblo, sentimiento, por otra parte, profundamente enraizado en los habitantes de Tzo'ontahal. La unidad del pueblo era lo que llevó a los pobladores a aceptar, aun a regañadientes, el control del grupo dominante. Los intentos de conversión al protestantismo se soldaron por las expulsiones de las familias, pues todos eran católicos. Y todos eran, asimismo, priístas: hasta les tomaban la mano para votar, y si a algún despistado le salían ínfulas de votar por otro partido, estos sufragios no aparecían nunca en las actas electorales. Eran los tiempos en los que se llenaban las boletas en la presidencia. Eran los tiempos de la comunidad revolucionaria institucional.

## Presidentes Municipales de Amatenago del Valle

<b>Año</b>	<b>Presidente municipal</b>	<b>Internado</b>	<b>Partido</b>	<b>Observación</b>
1931	Agustín Sánchez			Originario de Huixtán
1932	Juan Hernández			
1933	Antonio Gómez			
1934	Agustín Sánchez			Depuesto
1935	Marcelo López			
1936	Ceferino			
1937	Desconocido			
1938	Simón Gómez			
1939	Desconocido			
1940	Esteban Álvarez			
1941	Francisco López			
1942	Nicolás Hernández	X		<i>Mam</i> Nicolás, encarcelado
1943	Antonio Gómez			
1944	Jacinto Díaz	X		
1945	Simón Gómez <i>Kut</i>			
1946	Ramón León	X		
1947	Esteban Álvarez López		PRI	
1948	Martín León Pérez		PRI	
1949	Francisco <i>Chico</i> Gómez <i>Kut</i> Bautista	X	PRI	1º elección
1950	Santiago León Pérez	X	PRI	Secretario del Ayuntamiento a partir de 1965
1951	Diego Gómez Gómez		PRI	
1952-1953	Carlos Gómez Pérez		PRI	
1954-1955	Alberto Gómez Bautista	X	PRI	
1956-1957	Román Cruz Calderón		PRI	
1958-1959	Mariano López <i>Lin</i> López		PRI	Informante de June Nash
1960-1961	Francisco <i>Chico</i> Gómez <i>Kut</i> Bautista	X	PRI	1º reelección
1962-1964	Pablo Gómez <i>Bot</i> López		PRI	Fiscal en el mismo tiempo
1965-1967	Graciano Pérez <i>Kantiron</i> Gómez	X	PRI	1º elección
1968-1970	Feliciano Bautista <i>Cha'il</i> Gómez		PRI	
1971-1973	Francisco <i>Chico</i> Gómez <i>Kut</i> Bautista	X	PRI	2º reelección
1974-1976	Emilio Díaz <i>Us</i> Zepeda		PRI	Ex –chofer de FGB
1977-1979	Graciano Pérez <i>Kantiron</i> Gómez	X	PRI	1º reelección Fenece sept. 1977
1977-1979	Feliciano Gómez <i>Compach</i> Bautista		PRI	Ex fiscal. Sustituto de GPG
1980-1982	Francisco <i>Chico</i> López <i>Mai</i> Gómez		PRI	
1983-1985	Timoteo <i>Toyo</i> López <i>Lin</i>		PRI	Yerno de FGB

Fuentes: Los municipios de Chiapas (1988); Nash (1993); investigación directa.



Retomando el paradigma sobre las funciones social, económica y religiosa que se les ha atribuido a los sistemas de cargos, éste no coincide con la realidad de Tzo'ontahal, desde finales de los años cuarenta: en lo político, no había distribución del poder; ya que siempre se reelegían los caciques y sus allegados. En lo económico, existían mecanismos de acumulación que ningún sistema de cargo nivelaba. No obstante lo anterior, aun disminuidos en su poder y legitimidad, y sujetos al grupo dominante, los cargos sobrevivieron, tanto en el ayuntamiento tradicional como en la jerarquía religiosa, confirmando la identidad de los pobladores de Tzo'ontahal en relación con su pasado y a otras comunidades de la región (Korsback, 1987).

### **Del pueblo consensual al pueblo fraccionado**

Los años del desarrollismo económico (cincuenta, sesenta y setenta) trajeron una mayor presencia estatal: el Estado interventor y omnipresente era el referente de la vida política y económica. Cualquier programa era administrado directamente por el Estado mediante organizaciones como las centrales campesinas oficiales, extensiones del partido de Estado, que actuaban como intermediarias, desplazando así a los comerciantes, usureros y “coyotes” ladinos en el trato con los pueblos indios. En este sistema clientelar y corporatista, hacer política en el pueblo era pedir y lograr el apoyo de arriba para realizar obras menores: arreglar las calles, el parque, las escuelas, etcétera.

Sin embargo, en éstos también incubó la oposición a la dominación de los caciques, al consenso por la fuerza, que se hiciera patente en la década siguiente. Mientras el grupo dominante seguía ligado a la estructura gubernamental, y mantenía el control gracias al uso de recursos públicos, los grupos opositores buscaban sus propios referentes políticos externos para crear contrapesos internos (Burguete, 2002: 272); y los encontraban en varios espacios organizativos como las religiones, las organizaciones campesinas y agrarias y, en última instancia, los partidos políticos, espacios todos desde donde empezaron a enfrentar a los caciques.

### *Las organizaciones agrarias*

La cuestión de las tierras es un problema no resuelto en el pueblo. El ejido no ha estado nunca en posesión de todas las tierras que constan en la resolución de 1937, y la ampliación de 1957. Hay pobladores, aun de los mayores, que no tienen parcela. Uno de ellos ha dedicado su vida a tratar de recuperar parte de estas tierras y, por ello, se ha enfrentado al grupo de poder que se ha opuesto desde siempre a toda lucha agraria, debido a los compromisos que tienen con los ladinos que están en posesión. En esta lucha, han buscado el apoyo de organizaciones campesinas nacionales o regionales, cobijándose en sus siglas. En un inicio, los que gestionaban las tierras, tenían que hacerlo a escondidas del cacique, “le temían mucho”. No en balde, varios pagaron su osadía con la vida.<sup>13</sup> En 1979, un grupo se posesionó de una finca San Lázaro, y el gobernador Juan Sabines se las compró como copropiedad en 1980. En 1984, bajo las siglas de la central nacional: Central Campesina Independiente, habían logrado la realización de un deslinde de las tierras ejidales, pero el entonces presidente municipal, yerno del cacique y cacique también, convocó al pueblo, y en presencia del representante de la delegación agraria, levantó un acta donde rechazaba la realización de dichos trabajos agrarios, “porque manifiestan que ellos no tienen ningún problema de límites (...) y que dichos trabajos fueron tramitados por un compañero que no tiene cargo alguno en el ejido”.<sup>14</sup> En agosto del mismo año, los invadieron y sacaron de la copropiedad, quedándose además con 250 vacas obtenidas mediante un crédito del Banco Rural. La misma historia se repitió en 1992, cuando, ahora como miembros de la OCEZ

---

<sup>13</sup> En una carta al procurador de justicia del estado, los agraristas denuncian que el 16 de enero de 1982 fue asesinado su compañero Juan Gómez Pérez, y que el homicida arrestado confesó que lo había asesinado por órdenes del entonces presidente municipal y de su antecesor, pero que el agente municipal en San Cristóbal de las Casas trataba de ponerlo en libertad. Archivo del Congreso de la Unión.

<sup>14</sup> Acta del 8 de julio de 1984, relativa al acuerdo de no aceptar los trabajos ordenados por la Delegación Agraria.

(Organización Campesina Emiliano Zapata, del estado de Chiapas, miembro de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala), los agraristas tomaron otra finca: El Paraíso, en sustitución de las hectáreas faltantes de la resolución presidencial, y de nueva cuenta, el yerno del cacique, entonces comisariado ejidal, los quiso sacar. En un enfrentamiento murieron dos campesinos. El dirigente de los agraristas y su yerno fueron acusados y encarcelados por esas muertes. A la fecha, siguen sin parcela propia, a pesar de haber logrado más de mil hectáreas para el pueblo. La orden de aprehensión contra los invasores de la copropiedad jamás se ejecutó.

### *La emancipación de los barrios y colonias*

Alrededor de estas mismas fechas, se aceleraron las fuerzas centrífugas y emancipadoras innatas en cada comunidad (Favre, 1984: 154). Hasta entonces, los caciques habían logrado que se mantuviera la férrea unidad del pueblo y de sus barrios y colonias, y habían frustrado cualquier intento de emancipación, como lo vimos con Guadalupe Chavin, en 1961. Sin embargo, poco a poco, estos barrios y colonias, que no eran Tzo'ontahal ni tenían el mismo estatuto que el centro, mostraron su voluntad de tomar distancia, y su cansancio por las cooperaciones forzosas para las fiestas del centro. Construyeron sus ermitas e iglesias, y en los años ochenta, se dotaron de sus propias imágenes de santos y, por ende, decidieron tener sus propias mayordomías para servirlos. Esto implicó tensiones con el centro, puesto que rechazaban seguir contribuyendo para sus fiestas, ya que, argumentaban, los del centro sólo hacían las fiestas que “a ellos les divierte”, y era bastante gasto cooperar para las celebraciones de su barrio. Los primeros en acordar “ya no participar en las cooperaciones para las fiestas de la cabecera municipal, toda vez que nosotros también tenemos nuestras fiestas locales que son varias y a nosotros

nadie nos ayuda”,<sup>15</sup> fueron los habitantes de las colonias San Vicente la Piedra, San Gregorio, Unión Buenavista y San Miguel de los Altos, en julio de 1991. Al poco tiempo, los pobladores del barrio de Madronal declararon que, en vista de que tenían la responsabilidad de celebrar diferentes festividades de su comunidad, y siendo “campesinos con ingresos sumamente bajos, es gravoso tener que cooperar para celebrar las festividades que se celebran en la cabecera municipal y que obligatoriamente requiere la Presidencia Municipal”, y decidieron que, en lo sucesivo, harían las cooperaciones de acuerdo con sus posibilidades y una vez al año solamente. Los de la cabecera se opusieron y tuvo que intervenir la Coordinación de Asuntos Indígenas del gobierno estatal. Sin embargo, antes de la cita de avenencia, el presidente municipal mandó detener a los representantes del barrio por no dar la cooperación requerida.<sup>16</sup>

En todos sus escritos, los habitantes de los barrios y de las colonias se apoyaban en sus jueces locales y en un nuevo espacio de poder: los comités de educación que surgieron para la resolución de los problemas respecto de las escuelas de sus centros de población, pero éstos fueron convertidos en centros de organización y discusión política, desde donde confrontaban a las instituciones de la cabecera en manos de los caciques, y de las cuales estaban excluidos. Los sellos de estos comités le daban un carácter oficial e institucional a sus oficios y peticiones.

### **Las divisiones religiosas**

Como en otras comunidades de los Altos, la oposición adoptó formas religiosas: optar por otra confesión que la católica tradicionalista ha sido una manera de salirse del control de los caciques, de huir de las cooperaciones y del sistema de cargos. Hasta fines de los años ochenta, todo intento de establecer otra religión en el pueblo, había sido

---

<sup>15</sup>Carta al H. Congreso del estado de Chiapas del 18 de julio de 1991, firmada por los jueces rurales y los padres de familia de las cuatro comunidades.

<sup>16</sup>Acta de asamblea comunitaria. Barrio el Madronal, 3 de diciembre 1991.

castigado con la expulsión. Pero en 1989, se instala, con permiso de la comunidad, un norteamericano,<sup>17</sup> de nombre Esteban. Vive como los aldeanos, se viste como ellos, se funde en el pueblo, dice ser católico, pero en realidad propaga la religión presbiteriana que, a partir de ese momento, se extiende y crece rápidamente. Los presbiterianos se niegan a seguir pagando las cooperaciones para las fiestas de los santos de las cuales ya no participan, enfrentando así los símbolos de la identidad de Tzo'ontahal.

A ello se suma un cambio importante en la mentalidad de los pobladores: desde los años cincuenta, Nash hacía referencia a la creciente monetarización de los habitantes de Tzo'ontahal, y de sus actividades: por ejemplo, la alfarería que, antes era de uso doméstico y ceremonial, se transformó en artesanal para ser comercializada fuera de la comunidad, y las ollas que se aportaban en cooperación para los cargos, ya se vendían. Se fue perdiendo el sentido del servicio a la comunidad, y ante el aumento del costo que representaba el desempeño de un cargo, algunos lo rechazaban “porque con este dinero, se podrían comprar hasta un coche”. El individualismo creciente fue el caldo de cultivo para la implantación de las religiones evangélicas (presbiterianos y adventistas) que lo reforzaron.

La oposición produce otra fractura en el campo católico. A fines de los años ochenta, el párroco que había estado por treinta años a cargo del pueblo, se retira. El nuevo cura introduce al pueblo los conceptos y métodos de trabajo de la diócesis de San Cristóbal, el trabajo de grupos de reflexión y la teología india. Aparecen los catequistas como agentes de discusión y de poder alternativo a quienes dominaban el culto tradicionalista. “Antes, cualquier cosa, eran primero los viejitos, ahora la orientación la dan los sacerdotes”, dice uno de ellos. Los caciques se oponen a esta nueva corriente que, mediante el estudio de “la palabra de Dios”, y del análisis del sentido de la tradición —guardar de ella lo que es bueno, desechar lo que oprime—, cuestiona su hegemonía y

---

<sup>17</sup>Según otros informantes, era centroamericano.

potencia a sus opositores. No en balde, los agraristas son a menudo, también catequistas. Los católicos se dividen así en tradicionalistas contra “catequistas” o liberacionistas.

### **La oposición política**

La oposición todavía dispersa se organizó poco a poco para tratar de quitar de la presidencia al grupo de los caciques. Gracias a una división en este grupo, que no se pone de acuerdo sobre su candidato a la sucesión, en 1988 logran que gane la elección un candidato “neutro”, no reconocido opositor —para que los caciques no lo fueran a matar—, y que perteneciera también al PRI. Los caciques alegaron fraude y apelaron al Congreso del Estado, cuyos diputados no dudaron en apoyarlos. Sin embargo, encabezado por un joven maestro, fundador de la escuela bilingüe del pueblo, Carlos *Carmen López Pokoch*, el pueblo rechazó las presiones de los caciques y del Congreso, que terminó por nombrar a un tercero en discordia como presidente municipal. Los caciques habían perdido el control del ayuntamiento, pero unos meses más tarde, el profesor Carlos fue asesinado. Se sabía que el instigador había sido el cacique. Lo llevaron preso a San Cristóbal de las Casas, no obstante “pagó su fianza y salió tan tranquilo”. Después, las muertes se multiplicaron: se dice que hubo como 15 asesinatos en este periodo, algunos de niños, pero ninguno se investigó. Al terminar este trienio, en 1991, el candidato escogido en las elecciones anteriores por el pueblo y que había fungido como tesorero a raíz del acuerdo del Congreso estatal, volvió a ser electo, siempre bajo los colores del PRI.

Los caciques seguían controlando a las autoridades ejidales, y todavía gozaban de una fuerte influencia. Sin embargo, era claro que estaban perdiendo el control sobre el pueblo. Deciden desestabilizar y sabotear la autoridad de cualquier presidente que pertenezca a su grupo, y para ello, nada mejor que azuzar enfrentamientos religiosos. Como lo vimos, desde 1989, había crecido el número de presbiterianos en la cabecera. En febrero de 1991, una asamblea les exige a 21 familias salir del pueblo; se encarcelan a algunos jefes de familia y se queman dos casas. Meses después, otra asamblea decide privarles del

riego en sus parcelas en tanto no paguen sus cooperaciones religiosas. Se negocia, con la mediación del Departamento de Asuntos Indígenas. El pueblo no acepta eximirlos de las cooperaciones, los presbiterianos exigen un terreno para construir un templo, el tono sube, hay provocaciones de ambos lados; hasta que el 2 de mayo de 1992, fiesta de la Santa Cruz, las cruces del pueblo amanecen macheteadas. Los presbiterianos son mostrados del dedo y, el 17 del mismo mes, los pobladores, encabezados por el yerno y los hijos del cacique, expulsan a varias familias. Esta vez se ejecuta la orden de aprehensión contra los tres, y son encarcelados en San Cristóbal. El pueblo católico unido debe gastar el fondo que había formado con cooperaciones anteriores más una extra para pagar la fianza de los detenidos. Empero, los presbiterianos regresaron al pueblo de donde ya no se les pudo sacar, y siguieron creciendo. Construyeron su templo, y dejaron de contribuir a las fiestas, debilitando así el sistema de cargos religiosos.

*1994: el factor zapatista*

A partir de 1993, la oposición deja de moverse dentro del marco del PRI y da un salto cualitativo, al decidir trabajar bajo las siglas de otro partido, el PRD; porque, dicen, “como campesinos, era el partido que más nos parecía”. En realidad, el color importaba poco, de lo que se trataba era de ganarle el ayuntamiento al eterno PRI, y de volver a “trabajar cerca del pueblo”. En este proceso, las colonias, principalmente aquellas que se encuentran en la montaña, como San Vicente y San Gregorio, mucho más pobres y relegadas, juegan un papel esencial. Un factor aglutina el descontento: en esa ocasión, el periodo de las presidencias municipales en Chiapas iba a ser de cuatro años en vez de los tres acostumbrados. El pueblo es muy celoso de la renovación de los puestos en los tiempos definidos. Por lo tanto, no estaban de acuerdo en que el presidente prolongará su periodo por más tiempo.

La insurrección zapatista de enero de 1994, cataliza todo el proceso, y da valor a la oposición en la cabecera. Una de las expresiones de la insurrección civil que sigue el levantamiento armado zapatista es la rebelión contra los ayuntamientos (Burguete, 2001: 134). En 1994 y

1995, se da una ola de tomas de presidencias municipales en todo el estado de Chiapas, y en Tzo'ontahal, el grupo que se identifica como PRD, realiza la suya el 2 de enero de 1995. Después de negociaciones con el gobierno estatal y con el Congreso del estado, el 22 de enero, se decide, por plebiscito, la conformación de un Concejo Municipal hasta las elecciones del año siguiente. Los “priístas” se quedan con los cargos de síndico y de tercer concejal, desde los cuales, tratan de frenar y sabotear el trabajo del Concejo.<sup>18</sup> Entonces facciones confundidas forman alianzas con los presbiterianos, en contra de los católicos “catequistas” y “zapatistas”.

Este proceso político de ruptura con el consenso forzoso, también rompe con las “tradiciones”: los “viejitos”, los principales, se molestan ya que este Concejo no fue electo por el pueblo en asamblea y no juró ante las banderas sagradas.

#### *La oposición al gobierno*

En las elecciones de 1995, los pobladores agrupados en el PRD, proponen como candidato a un señor mayor, que no tiene experiencia política, por su fama de ser una persona honesta. Gana gracias al apoyo de las comunidades que, para ese entonces, ya se afiliaron al zapatismo, pues el pueblo Tzo'ontahal sigue siendo mayoritariamente priísta.

Desde su inicio, el ayuntamiento “perredista” tendrá que funcionar bajo acoso. En abril de 1996, los “priístas” toman la presidencia para presionar. En los meses siguientes, entran en guerra contra las colonias: saquean su madera, hacen intrusiones violentas, destruyen casas y golpean a sus habitantes hasta que, de regreso de una de esas expediciones, en noviembre de 1996, los zapatistas los emboscan a tiros, por el rumbo de la colonia Unión Buenavista. Después de ello, ya no agreden a las comunidades, sin embargo, su hostilidad se concentra sobre el ayuntamiento. El pueblo había puesto su energía en ganar la

---

<sup>18</sup> Oficio del presidente del Concejo al Diputado Presidente de la Gran Comisión del Congreso del Estado, del 8 de agosto de 1995.



presidencia municipal, pero no pensó en ocupar el espacio de las autoridades agrarias. Desde el puesto de comisariado ejidal, el yerno del cacique inunda los poderes estatales de cartas donde denuncia supuestos malos manejos administrativos. No duda en recurrir a las amenazas contra personal externo a la comunidad que apoya al ayuntamiento y que tiene que salir.

Dentro del grupo perredista, no todo es miel sobre hojuelas. La alternancia en el poder no implica un cambio automático de la cultura política: a la hora del reparto de los cargos, algunos vienen a pedir su premio, sea un puesto o una camioneta, argumentando que “ahora les toca a ellos”. Toman acciones de represalias contra los pobladores priistas, como cortarles el agua. Está, además, el caballo de Troya adentro: en efecto, desde que se inició el movimiento de oposición política, el hijo menor del cacique se integró como dirigente de una facción de la organización campesina, la OCEZ-CNPA, y, como tal, PRD. A la hora de nombrar los puestos, los pobladores lo escogen para el de tesorero, porque es letrado y conoce el español, “porque luego no hay quién sepa leer bien”. Ya instalado en el puesto, roba, infla el precio de obras públicas, sin que los demás integrantes del ayuntamiento lo puedan parar. En consecuencia, los mismos “perredistas” se disgustan, acusan también al presidente de peculado y toman su casa, por lo que él renuncia al partido en 1997. Hostigado por fuera, minado desde dentro, al terminar este ayuntamiento, cunde el desencanto.

Las colonias se alejan del PRD y también del proceso electoral, dejando de acudir a las urnas. En 1998, los priistas vuelven a ganar el ayuntamiento. Tres años después, en 2001, es electo, también por el PRI, el hijo de aquel presidente que había sido electo en 1988, en oposición a los caciques. En esta elección, los priistas cuentan además con el espaldarazo del candidato a diputado por este distrito, un rico cañero de los Valles Centrales, hijo del legendario Carmen Orantes, que inunda el pueblo de machetes y azúcar. El clientelismo no ha desaparecido; del pluripartidismo a la democracia todavía hay un largo camino por recorrer.

Las facciones entran en una lógica de subdivisiones: el segundo hijo del cacique sale del PRD, cuando este partido pierde las elecciones y funda un comité del PAN; del cual, en el 2001, saca otro grupo, para formar una sección del PT. Como dirigente de la OCEZ-CNPA, vive de la gestión de recursos de proyectos productivos para sus allegados. El yerno del cacique, el mismo que había encabezado la represión a los evangélicos en 1992, se convierte en presbiteriano, y a los pocos días, divide este grupo, quedándose con el templo. Pasa a ocupar el cargo de juez tradicional en 2002.

### *Perspectivas*

El proceso de lucha entre grupos y facciones por el poder, le dio el golpe de gracia a la organización del sistema de cargos. Los cargos del ayuntamiento siguen existiendo, pero son puestos pagados, ocupados por integrantes de la facción en el poder. Hasta añadieron policías municipales que portan uniforme y responden directamente a las órdenes del ayuntamiento constitucional, que despacha en el primer piso del edificio principal, además de los policías tradicionales que ya no se sabe muy bien cuál es su función, aparte de la de estar sentados con los jueces y regidores en la planta baja del ayuntamiento.

Los jueces tradicionales han visto su función aún más reducida por la creación, en 1989, de los juzgados municipales, reemplazados durante la gestión del gobernador Albores Guillén, por los Juzgados de Paz y Justicia, creados en el marco de la nueva legislación sobre cultura indígena que buscaba el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Esto tenía la finalidad declarada de evitar las violaciones a los derechos humanos corolarios —según el gobierno— de los usos y costumbres. A diferencia de los jueces tradicionales, que eran personas mayores que conocían las costumbres, para el juez de paz —“hasta ponen a jóvenes”— es un puesto más a repartir a los allegados al presidente municipal.

En cuanto a los cargos religiosos, ya no existen como tales: cuando ganaron los “perredistas” en 1995, los “priístas” aprovecharon para dejar de cooperar. El ayuntamiento perredista nombró todavía los 16 mayordomos, pero, cuando los priístas volvieron al poder, los del PRD

decidieron ya no participar. Además, con el retorno del PRI, los presbiterianos entraron al ayuntamiento (los dos síndicos, entre otros), lo que dio el tiro de gracia al sistema de cargos religiosos. Ahora los cinco mayordomos son personal pagado por el ayuntamiento para vigilar la iglesia, y poder abrirla todos los días. Las fiestas tradicionales se siguen realizando, la gente mayor no aceptaría su desaparición, pero los gastos son también sufragados por la presidencia, y los cuatro regidores (católicos) tienen que cumplir el papel de los alféreces, de lo cual protestan discretamente; ya que a “los presbiterianos que trabajan en el ayuntamiento, se les paga igual y trabajan menos”. Es decir, los cargos son como un cascarón vacío de su contenido y sentido original. Muchos pobladores lo lamentan; sin duda, querían deshacerse del control de los caciques, pero deploran la división del pueblo, y que “con las religiones y los partidos” hayan desaparecido los cargos y el servicio. Y es que junto con éstos, desapareció un sistema de normas, como el respeto que se tenía a los ancianos, que guiaba el comportamiento y definía la identidad de los habitantes de Tzo’ontahal.

Otro factor que explica el debilitamiento de las instituciones de gobernabilidad indígena, es el creciente individualismo en el pueblo, el cual ha llevado a cuestionar la gratuidad y la obligatoriedad de los cargos políticos y religiosos tradicionales. Este individualismo, atestiguado por la creciente pluralidad política y religiosa, se ha visto abonado por las nuevas adscripciones religiosas (evangélicas); por la crisis económica y la creciente pobreza, y, en los últimos años, por las políticas asistencialistas y focalizadas, impulsadas desde el Estado. Se deja de lado el aspecto redistributivo y solidario de la intervención estatal. En vez de ello, ahora se transfieren las prerrogativas de los ejidos o comunidades a los jefes de familia. Modifican así las estrategias familiares dentro de las cuales la migración de los hijos ocupa un papel creciente y obligado por la política de apertura comercial y de liberalización económica, que ha llevado a la agricultura familiar a la ruina. En efecto, el sistema de cargos pudo mantenerse mientras la comunidad aseguraba, bien que mal, la reproducción de sus pobladores. Sin embargo, la situación está cambiando rápidamente, ya que los jóvenes han empezado a migrar en

búsqueda de trabajo a la ciudad de México o a Cancún. Muchos de ellos regresan todavía al pueblo para casarse o para cumplir con un cargo, pero, para otros, el camino ya no es el que marcaba la tradición. Están viviendo un proceso de redefinición de su identidad que, seguramente, cambiará también el futuro de Tzo'ontahal.

Si bien el fin del paternalismo y del clientelismo estatal puede sentar las bases para una reconstrucción de las formas propias de gobernabilidad y de una autonomía real, la migración de la nueva generación puede, al contrario, significar una ruptura del pueblo como referente identitario, cultural y social clave.

Mientras tanto, las colonias que le dieron el empuje al movimiento que tomó los colores del PRD en 1994 y 1995, se alejaron de una vía electoral que, para ellos, no significó el cambio, sino la reproducción de los vicios del ejercicio del poder de los “priistas”; y escogieron la vía de la autonomía de hecho, dentro del municipio autónomo Miguel Hidalgo, el cual cubre comunidades de otros municipios, además de Amatenango del Valle. Está integrado a la Junta de Buen Gobierno Torbellino de Nuestras Palabras, dependiendo del Caracol Corazón del Arco iris de Nuestra Esperanza. Es así como en el pueblo, “el mero Tzo'ontahal”, heredero de los antepasados y de las costumbres que heredaron la tradición, desvirtuada durante décadas por una elite al servicio del sistema corporativo estatal, y desechada al calor de la lucha contra la dominación de estos caciques, no subsiste más que como caricatura de sí misma; mientras que en las colonias y comunidades aledañas, más pobres y relegadas políticamente, se está llevando a cabo un proceso de reinención de las formas de gobierno indígena lejos de toda intervención estatal.

Dos vías se dibujan para el pueblo de Tzo'ontahal: una de ellas sería la profundización de la tendencia a la inividualización de las estrategias de sobrevivencia, junto con el debilitamiento o la pérdida de la identidad colectiva en la aldea global. La otra sería una revitalización, y hasta reinención de los recursos identitarios y simbólicos erosionados por la cooptación del Estado omnipresente de las décadas pasadas, y por su desinterés actual, así como de sus mecanismos de

governabilidad propios, junto con la creación de alternativas a las políticas neoliberales (Eber, 2002).

### **María Cristina Renard**

Licenciada en Sociología, Maestra en Antropología Social, Doctora en Sociología Rural. Universidad Autónoma Chapingo

Renard, María Cristina (2003), "Organizaciones Cafetaleras en el Mercado", en *Anuario de Estudios Indígenas IX*, México: IIE, Universidad Autónoma de Chiapas.

Renard, María Cristina (2003), "Fair Trade: quality, market and conventions", en *Journal of Rural Studies 19*.

Renard, María Cristina (2002), "Las Organizaciones Campesinas Chiapanecas en tiempos del Zapatismo" en *Moviendo Montañas. Transformando la Geografía del poder en el sur de México*, México: El Colegio de Guerrero.

*renardmc@hotmail.com*

### **Bibliografía**

- Aubry, Andrés (2002), "La autonomía en los acuerdos de San Andrés: expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal", en Mattiace, Hernández y Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: CIESAS, IWGIA.
- Benessaieh, Afef (s/f), *Coexistencia democrática en los tzeltales: diversificación política y cohesión comunitaria en Chiapas*.
- Burguete, Aracely (2001), "Usos, Costumbres, Partidos y Elecciones en Chalchihuitán, Altos de Chiapas", en Pasquel de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa,.
- Carlsen, Laura (1999), "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", en *Revista Chiapas*, núm. 7, México.
- Collier, George (2001), "Identidades emergentes en Chiapas, 1986-1993", en Pasquel de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (2001), "El nuevo movimiento indígena", en Pasquel de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.
- Eber, Christine (2002), "Buscando una nueva vida: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998", en Mattiace, Hernández y Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: CIESAS, IWGIA.

- Esponda Jimeno, Víctor Manuel (1994), *La organización social de los tzeltales*, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Favre, Henri (1984), *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*, México: INI.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Les hautes terres du Chiapas revisitées: du colonialisme interne à la postcolonialité. Colloque Chiapas & Guatemala: conflits et reconstruction sociale*. Francia: Université Toulouse-le Mirail.
- García de León, Antonio (2002), *Fronteras Interiores*, México: Océano.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México: CIESAS-Porrúa.
- Hernández, Rosalva Aída *et al.* (2002), "Introducción. Múltiples Encuentros", en Mattiace, Hernández y Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: CIESAS, IWGIA.
- Henríquez Arellano, Edmundo (2001), "Los hijos de López. La transformación de los usos y costumbres en Mitontic", en Pasquel de León (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.
- Klein, Herbert S. (1986), "Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816", en *Historia Mexicana*, vol. XXXVI, núm. 2, México.
- Korsback, Leif (1987), "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: UNAM.
- Mattiace, Shannan L. (2002), "Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas", en Mattiace, Hernández y Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: CIESAS, IWGIA.
- Medina, Andrés (1984), "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en *Nueva Antropología*, núm. 20, México.
- Morales Avendaño, Juan María (1979), *Rincones de Chiapas, Efemérides chiapaneco*, México: Fray Bartolomé de las Casas, A.C.
- Nash, June (1967), "Death as a way of life: the increasing resort to homicide in a mexican indian town", en *American Anthropologist*, vol. 69, núm. 5.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Bajo la mirada de los antepasados*, México: INI, Colección Presencias.
- Renard, María Cristina (2000), "De tierra a territorio", en *Revista Textual*, núm. 35, México: Universidad Autónoma Chapingo.
- Rus, Jan (1995), "La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena, en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Viqueira y Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México: UNAM, CIESAS, CEMCA, UAG.
- Rus, Jan y George, Collier (2002), "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", en Mattiace Hernández y Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: CIESAS, IWGIA.
- Sonnleitner, Willibald (2001), *Los indígenas y la democratización electoral*, México: El Colegio de México, IFE.

# Las Paradojas de los Usos y Costumbres en los Pueblos Indios de México

Evangelina Sánchez Serrano

Claudia E. G. Rangel Lozano

## La lucha india en el contexto nacional

Cuando en el año 2001 se aprobó la Ley de Derechos y Cultura Indígena, ya se había andado un largo camino que tuvo como telón de fondo la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, y la conmemoración del V Centenario en 1992.

Una vez que el PAN —partido político de la alternancia y del voto útil— llegó al poder en el 2000, fue Vicente Fox, quien turnó al Congreso de la Unión, las iniciativas que la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) había redactado con base en los Acuerdos de San Andrés Sacamanchen.

Después de que en el sexenio del último presidente priísta consecutivo desde 1923, Ernesto Zedillo, se incumplieron los Acuerdos de San Andrés, y no se elevaron a rango constitucional, un presidente no priísta, Vicente Fox, retomaba la causa indígena como una de las principales banderas enarboladas en su discurso de toma de posesión en diciembre de 2000.

La alternancia política parecía una realidad, y la población estaba confiada en los frutos del cambio. En este contexto, las reivindicaciones indígenas adquirirían una inusitada legitimidad; sólo hacia falta legalizarlas a nivel constitucional.

En su campaña presidencial, Vicente Fox parecía receptivo a las demandas del movimiento indígena nacional y hablaba, incluso, de su aparente cercanía con el subcomandante Marcos. A decir de Fox, todo se resolvería en 15 minutos.

Enviar como iniciativa presidencial la ley COCOPA sin cambios, efectivamente era un avance respecto al sexenio anterior. Sin embargo, la inexperiencia en el cabildeo político con las distintas fracciones partidistas, con un PRI estrenándose como oposición y el difícil reposicionamiento al interior del PAN —partido que lo llevó al poder—, le impidieron aprobar dicha iniciativa y, en su lugar, las fuerzas *medievales* se hicieron sentir para dar lugar a la conocida *Ley de Derechos y Cultura Indígena*.

La discusión para aprobar dicha ley se trasladó a los congresos locales, muchos de los cuales manifestaron su desacuerdo;<sup>1</sup> en gran parte como respuesta a la movilización de organizaciones indígenas en los ámbitos local y regional.

Los principales temas en los que se mostraba divergencia, se centraban en la concepción de la autonomía. Mientras que la COCOPA hablaba de la adopción de una autonomía amplia —referente tanto a los ámbitos municipales y regionales—, la ley aprobada se restringía al ámbito comunitario.

Al mismo tiempo, no se recuperó el término *pueblo* como una instancia a la que se otorgarían mayores atribuciones; sino se limitó al ámbito local o comunitario.

Tampoco se reconoció al territorio como el sustrato de la vida colectiva indígena; en su lugar predominó el marco jurídico occidental, referido a la exclusiva posesión de la tierra, sin considerar el sustento simbólico y cultural inherente a la cosmovisión indígena.

---

<sup>1</sup> Esta ley fue rechazada por los congresos de: Baja California Sur, Chiapas, Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Oaxaca, San Luis Potosí, Sinaloa y Zacatecas. Estados donde se concentra la mayor población indígena del país. Por otra parte, fue aprobada por 16 congresos, que representan el 50%+ 1 necesaria para darle vigencia.



La ley COCOPA fue el resultado de las discusiones que representantes de todos los partidos políticos habían entablado de febrero a diciembre de 1996, una vez que se firmaron los conocidos Acuerdos de San Andrés entre los delegados del EZLN y el gobierno federal el 16 de febrero del mismo año.

La relevancia de los Acuerdos de San Andrés radica en que el gobierno federal mexicano se vio apremiado a sentarse a dialogar con un grupo armado (EZLN), que le había declarado la guerra el 1° de enero de 1994.

El que ese grupo, con raigambre indígena, lograra emplazar al gobierno federal en una mesa de diálogo, representaba un acontecimiento inédito. La misma emergencia del EZLN fue catalogada, incluso, como la primera revolución del siglo XXI.

Un hecho innegable es que el EZLN logró altos índices de legitimidad en lo nacional e internacional, gracias a una estrategia de difusión, que se valió de los modernos instrumentos tecnológicos como el ciberespacio y la carretera de la información.

### **El movimiento indio entrampado en la lucha legal: ¿sistemas normativos, derecho consuetudinario o usos y costumbres?**

En el punto once de los Acuerdos de San Andrés, se menciona la aplicación de los sistemas normativos; mientras que en la contrapropuesta del gobierno zedillista se habla de normas, usos y costumbres. ¿En qué momento se recupera el término usos y costumbres? ¿Cuándo el de sistema normativo? ¿Quiénes traen a colación este concepto; cuándo se trata de reivindicar los derechos históricos de los pueblos indios?

En el caso de los Acuerdos de San Andrés, el EZLN se nutrió de un cuerpo de asesores progresistas, quienes concebían el término “sistemas normativos” como un *corpus* ordenado y reglamentado, que le confiere un sentido articulador a la vida comunitaria. De esta manera, adquiere validez y una suerte de equivalencia frente al sistema jurídico positivo *de facto*.

En tanto, la expresión “normas, usos y costumbres”, empleados por la contraparte gubernamental, parecían aludir a reglas desarticuladas, y a una visión de los pueblos indios como colectividades ancladas al pasado, inamovibles y hasta retardatarias.

En el contexto de la movilización del EZLN, conocida como la *marcha del color de la tierra*, en marzo de 2001, y antes de que se aprobara la Ley de Derechos y Cultura Indígenas, parte del discurso de los comandantes a lo largo de su recorrido, estuvo centrado en los usos y costumbres, especialmente aquellos que aluden al lugar que ocupan las mujeres en las comunidades indias.

Diversos pronunciamientos señalaban la necesidad de enfatizar aquellos usos y costumbres que impiden el avance de los pueblos indios, y la necesidad de readecuarlos a la luz de una crítica, en especial, la que se refiere a los elementos *excluyentes y autoritarios*.<sup>2</sup>

El mismo término de usos y costumbres ha sido utilizado por el *Código de instituciones políticas y procesos electorales del Estado de Oaxaca*, mejor conocido como la *elección por usos y costumbres*.<sup>3</sup> Dicho código electoral<sup>4</sup> fue aprobado el 13 de mayo de 1995, y constituye la primera ley que en el ámbito estatal de Oaxaca reconoce la normatividad ejercida por pueblos indios. En su artículo 25, plantea que “la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las

---

<sup>2</sup> Véase reportaje “Reivindican intelectuales valor del EZLN”, de Guadalupe Irizar, a Carlos Monsiváis, en el periódico *Reforma*, 12 de marzo de 2001.

<sup>3</sup> Véase López Bárcenas, F. (1998), *Entre lo propio y/o ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el Estado de Oaxaca*, México: Ce-Acatl.

<sup>4</sup> La coyuntura en la que se inscribe la aprobación de esta ley, se presenta a un año de la irrupción del EZLN. En el ánimo gubernamental del gobierno federal privaba la preocupación de que la demanda de autonomía atentaría contra la unidad nacional. Una estrategia para frenar el amplio consenso que el EZLN había logrado, consistió en reducir las modificaciones al ámbito de los congresos locales, desviando la atención sobre la discusión nacional que el EZLN promovía, después de la exitosa reunión de la Convención Nacional Democrática en agosto de 1994. Así, en Oaxaca, siendo gobernador Diódoro Carrasco, se intentó tomar ventaja, presentando la iniciativa de Ley al Código Electoral con apoyo de asesores gubernamentales e intelectuales externos.

comunidades indígenas, que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos”; y en el artículo 29 se precisa que “la elección de los ayuntamientos se hará mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo y en los municipios que se rijan por el sistema de usos y costumbres [...]”.<sup>5</sup>

Con esta primera reforma, a decir de algunos estudiosos, se buscaba diezmar el poder político de partidos de oposición como el PRD.

“Reconocer en la ley los usos y costumbres, significaba, hasta cierto punto, frenar la progresión del PRD o, por lo menos, ‘amortiguar’ el retroceso electoral del PRI”.<sup>6</sup>

Por lo visto, la expresión usos y costumbres, bien podía servir para legitimar cacicazgos tradicionales de raigambre priísta, bajo la apariencia de un abierto reconocimiento de los pueblos indios que tanto han enarbolado amplios sectores del movimiento indígena nacional.

La ambigüedad que puede presentar el tema de los usos y costumbres requiere de su precisión y clarificación, en aras de desmitificar un concepto altamente ideologizado; o bien puede ser reivindicado para reconocer los derechos colectivos de las comunidades indígenas, o legitimar poderes caciquiles locales y prácticas autoritarias, con el fin de deshacerse de grupos disidentes u opositores al interior de una comunidad en apariencia homogénea.

El concepto usos y costumbres pareciera aludir a una visión esencialista y estática de los pueblos indios, defensora de la tradición y su reproducción *ad infinitum*.

*No obstante sus limitaciones, la reforma oaxaqueña es objetada fuertemente, llegándose a considerar sólo la manera de garantizar la reproducción de los*

---

<sup>5</sup> Citado por López Bárcenas, Francisco (2000), *Legislación y derechos indígenas en México*, México: Ce-Acatl, Casa Vieja, COAPI y Redes.

<sup>6</sup> Recondo, David (2001), “Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena”, en Lourdes de León Pasquel (coord.), *Oaxaca en costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.

*viejos cacicazgos indígenas y negadora del ejercicio de las libertades ciudadanas fundamentales [...].*<sup>7</sup>

A pesar de ello, la aprobación de las elecciones por usos y costumbres ha sido aprovechada por organizaciones y pueblos indios, lo cual les permite tener una forma de participación directa, librándose del poder ejercido por el gobierno del estado. Al mismo tiempo, han planteado la necesidad de precisar la propia ley, para que incorpore recursos de impugnación en casos de controversia política; por lo que aún se considera insuficiente este reconocimiento legal.<sup>8</sup>

Incluso, este código electoral fue reformado en octubre de 1997, en donde se presenta un cambio: se deja de hablar de *usos y costumbres*, para plantearlo como *derecho consuetudinario*.

Aunque estos cambios son señalados en el ámbito legal, esta situación evidencia la falta de rigurosidad, confusión y ambivalencia que el término *usos y costumbres* encierra. Además, las reformas se limitan al ámbito electoral, sin considerar derechos políticos que representan el centro de las demandas indígenas.

Asimismo, las organizaciones políticas que forman parte del movimiento indígena nacional se han visto en la necesidad de entrar a la discusión de corte legal, cuando requieren ser reconocidas por la sociedad no indígena, o cuando, frente a conflictos, necesitan apelar al ámbito legal para dar cauce a sus demandas.

Ahora gran parte de las reivindicaciones de la lucha indígena se circunscriben al ámbito legal, supeditando las acciones políticas, y centrando sus demandas únicamente al reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés; tal es el caso del Congreso Nacional Indígena (CNI), brazo civil del EZLN y que nació dos años después de la irrupción zapatista.

---

<sup>7</sup> Pablo Yáñez. Presentación al libro: *Entre lo propio y lo ajeno*, op. cit., p. 9.

<sup>8</sup> *Foro por la Justicia y Dignidad de los Pueblos Indígenas*, boletín informativo de la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos, Oaxaca, 2003.

Si bien es importante el respeto a estos acuerdos y su elevación a rango constitucional, un asunto pendiente es la necesidad de articular la lucha política nacional del movimiento indio; toda vez que las acciones emprendidas por las organizaciones indígenas se limitan al ámbito local, municipal o regional, y difícilmente han logrado tomar acuerdos conjuntos.

A pesar de la existencia del CNI y de la Asamblea Nacional India Plural por la Autonomía (ANIPA) como instancias aglutinadoras de la lucha indígena nacional, lo cierto es que las diferencias que han sufrido en su interior han debilitado las posibilidades de coordinación nacional.

La ANIPA —constituida en el agitado año de 1995— logró, antes de los diálogos de San Andrés Sacamanchen, ubicar la discusión en la demanda de la autonomía india; cuestión que el mismo EZLN no había logrado articular. Esta asociación organizó cinco asambleas nacionales, en donde los principales dirigentes de las organizaciones indias elaboraron una propuesta de autonomía, que incluía modificaciones constitucionales para garantizar la autodeterminación de los pueblos indios.

Por su parte, el CNI, creado a raíz de la convocatoria del EZLN a los Foros Regionales en distintas latitudes del país, constituye el primer esfuerzo de aglutinación de la lucha política india. Después de firmados los Acuerdos de San Andrés, el CNI se da a la tarea de sistematizar y elaborar propuestas para la aplicación de los mismos, logrando reunir a diversos asesores, intelectuales e invitados afines al EZLN; con el propósito de llevar a cabo reformas constitucionales a 20 artículos, y que los propios zapatistas adoptaron.<sup>9</sup>

Parecía que para el movimiento indio se auguraba un trabajo articulado a nivel nacional, acorde con la legitimidad de sus demandas. Las diferentes organizaciones caminaban en un mismo sendero, y las

---

<sup>9</sup> Véase *Derechos Indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio*, núm. 86, mayo de 1997, México: Ce-Acatl, 79 pp.

instancias recién constituidas recogían las expectativas generadas a partir de la irrupción zapatista. Sin embargo, el amplio consenso internacional del EZLN se vio abruptamente frenado por la cerrazón del gobierno federal, quien, al no poder retractarse de los acuerdos ya firmados, impidió la realización de las siguientes mesas de trabajo, y respondió con una escalada militar en regiones indígenas. Inició una guerra de baja intensidad en diversos frentes: encarcelamiento de zapatistas, creación de bandas paramilitares, acusaciones de terrorismo. Estas acciones minaron el trabajo de base de las comunidades, quienes se vieron en la necesidad de replegarse, y muchas otras, tuvieron que desplazarse a otros lugares en condiciones deplorables.

Esta situación mermó los esfuerzos que hasta el momento había generado el trabajo, tanto de la ANIPA como del CNI —organizaciones de reciente creación—, las cuales no lograron resistir el embate. Al mismo tiempo, la cercanía de la ANIPA al PRD, la volvía blanco de críticas de grupos independientes, quienes desconfiaban de las propuestas emanadas de esta organización. No es casual que años después, la ANIPA se constituyera en Agrupación Política Nacional.

Por su parte, la propia estructura del CNI le impedía coordinar los trabajos a nivel nacional, pues éste sólo aparecía cada vez que se convocaba a congresos, y únicamente existía una comisión de seguimiento permanente, encargada de difundir los acuerdos a los que se llegaba en cada reunión.

Es claro que hay mucho camino por andar, en el sentido de que la sociedad mexicana tiene que desterrar la discriminación, y que el gobierno federal asuma una nueva relación con los pueblos indios.

### **El discurso de los usos y costumbres en la vida comunitaria**

Así como la utilización del concepto usos y costumbres aparece en algunos debates de orden nacional y estatal como lo hemos expuesto, su alusión forma parte del discurso de autoridades e integrantes de comunidades indias, cuando éstas se enfrentan a conflictos, en donde la

incidencia de instancias del gobierno, municipal, estatal e, incluso, nacional, es inevitable.

Los conflictos agrarios han sido una constante a lo largo de la historia de las comunidades indias. Los problemas por delimitación de territorios ha provocado enfrentamientos entre ellas; sin embargo, la participación del gobierno ha agravado estas disputas, especialmente cuando está en juego el control y manejo de los recursos naturales. Tal es el caso de la reserva de Montes Azules en Chiapas, donde diversas comunidades se han asentado en espera de ser reubicadas por el gobierno. Los pobladores se vieron forzados a salir de sus hogares por la guerra de baja intensidad que el gobierno mantiene con el EZLN.

Empero, los lacandones aparecen como el grupo favorecido por el gobierno, bajo el argumento de ocupar este territorio antes de ser declarado como reserva de la biosfera. Los grupos ahí asentados han sido amenazados con ser desalojados por parte de los lacandones. Esto supone una injerencia directa de las instituciones oficiales, quienes al tomar partido, acrecientan el conflicto que aparece como un problema interno.

Ante esta situación, diversas organizaciones civiles nacionales e internacionales han sido invitadas para mediar el conflicto entre comunidades; con su presencia en el lugar, comunidades lacandonas y choles llegaron con machetes con una actitud amenazante. *La organización Promedios de Comunicación comunitaria* comenzó a grabar su arribo, cuando les fueron arrebatadas las cámaras de video y no se las devolvieron, bajo el argumento de que *así son los usos y costumbres*.<sup>10</sup>

¿Cuál es el peso que tienen los acuerdos internos locales, cuando se está de cara a un problema, en el cual la incidencia e intereses de instancias de gobierno es evidente? ¿En qué momento se apela a los

---

<sup>10</sup> Promedios de Comunicación comunitaria, et al., *Así son los Usos y costumbres Lacandones*, Acción Urgente, abril de 2003, México.

usos y costumbres como aval de la comunidad? ¿Cómo reivindicar derechos colectivos en momentos críticos sin ser esencialistas?

En otra vertiente, encontramos la utilización del término que le da nombre al *Comité por la Defensa de los Usos y Costumbres*, perteneciente a las comunidades zapotecas de Santiago Xanica y San Andrés Lovene. En un comunicado fechado en el 2001,<sup>11</sup> esta organización plantea el problema de la militarización en sus comunidades, especialmente en contra de ellos, quienes se asumen como *defensores de los derechos de los indígenas*, y aluden a la ya aprobada Legislación Estatal Oaxaqueña, antes referida, sobre las elecciones por usos y costumbres. El no reconocimiento de esta legislación suele provocar conflictos intercomunitarios en el sentir de dicha organización.

En este caso, podemos darnos cuenta cómo la defensa de los derechos indígenas se encuentra asociada con la reivindicación de los usos y costumbres y, al mismo tiempo, apela al discurso de los derechos humanos que, dicho sea de paso, constituye una de las principales paradojas referidas a las garantías individuales en contradicción a los derechos colectivos de los pueblos indios.

Por otro lado, instituciones oficiales como el INI, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, asumen un discurso condescendiente, al afirmar que la comunidad indígena se sustenta en una serie de sistemas que le dan coherencia:

*a) un sistema político (gobierno indígena, sistema de cargos y elección de autoridades); b) un sistema jurídico (usos y costumbres, sistema de resolución de conflictos); c) un sistema religioso-ceremonial (ciclo o calendario festivo, mayordomías); d) un sistema colectivo de trabajo (el tequio, por ejemplo, y las reglas de uso y apropiación de espacios y recursos comunes).*<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Amnistía Internacional, México, Comunidades indígenas de Santiago Xanica y San Andrés Lovene, estado de Oaxaca, miembros del Comité por la Defensa de Usos y Costumbres, 10 de enero de 2001.

<sup>12</sup> Avila, A. (coord.) (2000), Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas, México: INI, pp. 194-195. [El subrayado es mío.]



Si bien ellos asumen como parte del novel campo de la antropología jurídica, la necesidad de incorporar el asunto del sistema normativo dentro de su *corpus* teórico, el riesgo para la institución radica en las atribuciones políticas que se desprenden de esta concepción; pues podrían equipararse con atribuciones del derecho positivo.

Decimos que es un discurso condescendiente, porque, además, en aras de salvaguardar la noción de *usos y costumbres per se*, se anulan las dudas y críticas acerca de la pertinencia de su utilización, cuando puede estar referida a una concepción sustantivista que descontextualiza el momento en el que los pueblos indios están insertos.

### **El sistema de cargos: ¿columna vertebral de la comunidad indígena?, ¿construcción etnográfica de la antropología?**

Son numerosos los estudiosos que se han avocado a reflexionar sobre el sistema de cargos en los pueblos indios; nuestra intención aquí es verlos a través de la óptica de los usos y costumbres, o bien como parte del sistema normativo que rige a las comunidades.

Los sistemas de cargos han sido una construcción teórica de la antropología que, en aras de comprender las formas de organización social de las comunidades indígenas, proponen explicaciones generales para enmarcar la gran diversidad cultural que sugiere la vida comunitaria indígena.

Las propuestas teóricas derivadas de la antropología jurídica apuntan hacia la construcción de propuestas epistémicas rigurosas que den cuenta de la realidad; en este sentido, se explica que el término de sistema normativo aluda a una institución organizada, estructurada y normada por los pueblos indios.

En términos jurídicos, le da relevancia y organicidad, ya que su construcción se está debatiendo *versus* los sistemas normativos propios del derecho positivo; por lo tanto, aludir al término sistemas normativos, le confiere una condición jurídica y validez política, en oposición al término de usos y costumbres que, por su inconsistencia teórica, no resulta adecuado para nombrar al conjunto de normas

legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas que conforman el universo del sistema normativo.

Uno de los cimientos sobre los cuales descansa el sistema normativo, radica en el sistema de cargos que le da validez, legitimación y reconocimiento a las autoridades indígenas. La relación de respeto y reciprocidad es una de sus características; pues los cargos son jerárquicos y rotativos, no existe pago alguno por su desempeño, pero sí el reconocimiento a una labor bien cumplida.

De este modo, también se cuenta con normas que señalan las obligaciones y procedimientos con el fin de dirimir controversias y disputas; lo cual permite que puedan ser considerados como un sistema jurídico. Una de sus características históricas consistiría en su capacidad de resistencia y adaptación a procesos sociohistóricos, es decir, se alude a su dinamicidad y, en ese sentido, a la vigencia actual como sistema contemporáneo.

Dos son las dimensiones más importantes que se destacan: la religiosa y la política, los cargos están referidos con actividades de organización y administración de la Iglesia y sus bienes; así como con labores de autoridad municipal y el ejercicio cívico del poder. Algo que ha sido un constante motivo de asombro, es el que ambas dimensiones estén articuladas en un mismo sistema, como parte de la cosmovisión india.

La mirada occidental, estructurada a partir de formas de organización social fragmentadas entre sí, y con una fuerte matriz secular, advierte en las sociedades indígenas la persistencia de un pensamiento religioso, que en la escala del progreso han sido vistas como *atrasadas* y con *sistemas de organización simples*, asumiendo para sí, sin embargo, formas complejas que los caracterizan como *sociedades civilizadas*.

Este modelo occidental ha estado impedido para visualizar la realidad que viven las comunidades indígenas; por lo que hay una tendencia a anteponer dicho modelo a lo indígena como muestra de poder político y autoridad en el campo teórico.

La organización fragmentada de la sociedad en Occidente, a partir de la construcción de estructuras, encuentra una severa crítica en Sergio Bagú, cuando se plantea si el hablar de la existencia de estructuras: social, económica, política, cultural y hasta demográfica, es producto de los valores que sustentan la cultura occidental:

*Esto que llamamos “económico”, ¿es un fragmento de la realidad con radical especificidad cualitativa o nosotros, hijos de una cultura tributaria de la mercancía, le atribuimos una naturaleza que no posee? [...] las estructuras existen, pero no son exactamente las que la teoría occidental de lo social enuncia ni funcionan como ésta supone.*<sup>13</sup>

¿Qué significado tiene el que las culturas indígenas se organicen en formas articuladas reflejadas en sus sistemas de cargos? ¿Existen comunidades en las que dichos sistemas tiendan a fragmentar las dimensiones política y religiosa? ¿Los sistemas de cargos representan tipos de organización sustentados en los *usos y costumbres* comunitarios? ¿Cómo entendemos los procesos de cambio dentro de este sistema?

La preeminencia de una espiritualidad indígena que funciona como eje articulador del denominado sistema de cargos, ha sido una de las respuestas a la primera interrogante. No es posible fragmentar la realidad cuando el cabal cumplimiento de labores comunitarias encuentra significado en una concepción totalizadora y unificadora, que le da coherencia y sentido al grupo.

La segunda pregunta supone cuestionar tanto el enfoque totalizador y homogeneizante de la comunidad, como incorporar una visión histórica de la realidad, en donde la existencia de procesos de secularización en las comunidades ha incidido en una fragmentación entre lo político y lo religioso.

Lo mismo sucede con las últimas interrogantes, vinculadas con la primera, en donde los usos y costumbres —concebidos como prácticas comunitarias recurrentes, y tradiciones que le confieren identidad a las

---

<sup>13</sup> S. Bagú, S. (1999), *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México: Siglo XXI, p. 72.

comunidades— son el sustento de los sistemas de cargos; pero hay que considerar, además, los cambios que suponen no sólo adaptaciones a las nuevas condiciones históricas, sino también el resultado de las imposiciones, negociaciones y disputas con otros referentes culturales, particularmente con el modelo occidental. Ésto nos remite a enfatizar la dinámica procesual de la realidad indígena y la capacidad de adaptación del sistema de cargos como formas de resistencia política, ante situaciones histórico coyunturales.

Para algunos autores, la raíz primigenia del sistema de cargos se encuentra en la herencia colonial, y se explica como el producto de la relación de subordinación de los pueblos indios; por lo que la connotación esencialista de los usos y costumbres, en tanto prácticas heredadas del periodo mesoamericano, pierde fuerza.

Si el sistema de cargos es una construcción colonial, que le permitía al sistema controlar la recaudación del tributo a través de una instancia indígena mediadora que garantizaba la actividad productiva local; es claro que los ajustes en los usos y costumbres indígenas fue resultado de las relaciones de poder entre la sociedad colonial y los pueblos indios colonizados, en donde la Iglesia jugó un papel determinante.

Esto no implica que si en el pasado colonial el sistema de cargos fue útil para el ejercicio del poder en periodos posteriores; su reivindicación como parte de la identidad indígena lo coloca, incluso, como una bandera política de organizaciones indígenas.

### **La reivindicación de los usos y costumbres como forma de resistencia política**

Como hemos señalado ya, el concepto usos y costumbres es parte del discurso político de comunidades y organizaciones indígenas para defender sus particularidades, especialmente cuando se dan procesos de negociación con los poderes municipales, estatales o nacionales. Al contrario, en el tránsito para convertirse en textos escritos como leyes,

códigos o reglamentos, se da un proceso de replanteamiento del término al ya no enunciarlo.<sup>14</sup>

Su reivindicación en distintos ámbitos, desde el comunitario hasta en la lucha política nacional, está presente. Cuando se suscitan conflictos sociales comunitarios, ante la presencia de instancias gubernamentales como la Procuraduría Agraria, la Delegación de Gobernación Regional, el Ministerio Público, los representantes legales de la parte afectada, la Comisión Estatal de Derechos Humanos, por citar sólo algunas, la autoridad comunitaria, a nombre de la *comunidad*, apela a los *usos y costumbres* para defenderse como colectividad, y de este modo hacer respetar sus decisiones.

¿Qué argumentos invocar cuando son cuestionados por la autoridad mestiza que pretende *ponerlos en orden*? ¿Qué razón puede legitimarlos frente al discurso preeminente de las leyes fundacionales de la nación? ¿Cómo entienden ellos el término *usos y costumbres* en estas coyunturas? En este contexto, los usos y costumbres adquieren un sentido y una razón histórica: la que les confieren sus antepasados como pueblos originarios, cuya herencia es anterior a la fundación nacional.

Si bien en el discurso no se reivindica en esos términos, se tiene la noción de una raíz que sustenta su devenir, y que es más antigua que la del *otro*, el mestizo. Y que a pesar de su subordinación, es tan legítima y auténtica, que requiere de su respeto por lo menos en el ámbito comunitario. Aquí adquiere un especial significado político el que sean los propios pueblos indios, quienes recurran a los usos y costumbres como un referente político legitimador.

En estas coyunturas, la razón se valida no sólo en términos históricos, sino por el consenso comunitario. Quienes vienen como representantes de la autoridad, deben plegarse a las condiciones que el

---

<sup>14</sup> Tal es el caso del Código Electoral de Oaxaca, que es conocido comúnmente como "Elecciones por usos y costumbres", a pesar de que dos años después de la primera reforma se modificó por el término "Derecho consuetudinario".

pueblo impone. En la comunidad, sus leyes pierden fuerza; en ella es el pueblo quien decide y se constituye como soberano. Aquí, la autoridad comunitaria sí manda, obedeciendo, a pesar de los funcionarios mestizos, quienes no entienden la concepción de autoridad de las comunidades indígenas.

Para el delegado regional de Gobernación en Tlapa,<sup>15</sup> Guerrero, los comisarios a veces *parecen mandaderos*; ya que en lugar de imponer la autoridad y tomar decisiones, acuden a su comunidad para que ésta determine el camino por seguir cuando existen conflictos difíciles de resolver.

La dimensión comunal resulta incomprensible frente a las concepciones occidentales que se basan en la esfera individual. Si bien en lo cultural pareciera ser una aportación, no sucede así cuando se trata de ejercer el poder; pues en esta concepción existen marcos claramente específicos para llevar a cabo atribuciones administrativas y respetar de manera irrestricta a la jerarquía.

Sin negar que en los pueblos indios existe una jerarquización de las actividades referentes a los sistemas de cargos, en donde se empieza de *topil* o mandadero hasta llegar a comisario municipal, los integrantes de la comunidad están obligados a cumplir con ellas. Para asumir el cargo de comisario, es necesario haber pasado por todos los demás puestos de orden tanto civil como religioso. Atender asuntos como la organización de la fiesta patronal del pueblo, arreglar la comisaría, construir un camino, sancionar delitos menores, pedir cooperaciones para realizar obras tanto ceremoniales como civiles, forma parte de la amplia gama de deberes que efectúa el comisario. Sin embargo, esta idea de la jerarquía supone la necesidad de cumplir con una serie de cargos que le permitan a las personas adquirir la experiencia suficiente y así ocupar el puesto más alto: el de comisario municipal. Al mismo

<sup>15</sup> Entrevista con Jorge Rodríguez Ponce, delegado regional de Gobernación en Tlapa, Guerrero, el 1° de agosto de 2003. Más adelante se expondrá un punto, en donde abordaremos el tema de los conflictos religiosos en el contexto del mito de la homogeneidad comunitaria.

tiempo, las obligaciones de quienes están en los cargos no son remuneradas. Las cooperaciones de la comunidad destinadas a efectuar trámites, es una ayuda que se le da al comisario para que él pueda actuar en las instancias correspondientes; pero, salvo el caso del comisario, no existe un sueldo asignado para el trabajo de ninguno de los cargos comunitarios. Incluso, en algunas ocasiones, el dinero que perciben los comisarios se utiliza para invertirlo en obras de carácter público y en beneficio de la comunidad. Lo que queremos destacar es la existencia de concepciones diferentes sobre el ejercicio de la autoridad y la jerarquía en los pueblos indios, que pueden contraponerse con las ideas de la sociedad no indígena.

No obstante, es cierto que debido a los procesos migratorios en los que con más fuerza se ven envueltas las comunidades indias, quienes han salido de su lugar de origen, suelen cubrir sus responsabilidades mediante cooperación económica que envían desde Estados Unidos o que entregan cuando regresan de los campos de cultivo en el norte del país.

Para los funcionarios mestizos, la reivindicación de los usos y costumbres parece hablar de un fuerte arraigo de las comunidades con sus tradiciones. De acuerdo con esta concepción, entre más *alejada y aislada* se localice una comunidad, existe una mayor tendencia a defender con más ahínco sus usos y costumbres; idea que sugiere una condición de atraso en los pueblos indios.

Si para las comunidades indias la mención de los usos y costumbres constituye una forma de resistencia y de exigencia a ser respetados en sus modos de hacer justicia en su territorio; para los mestizos, suele interpretarse como una violación a la legislación nacional o a los derechos humanos. Más aún, los usos y costumbres son un problema.

*[...] es por sus propias costumbres, estos pueblos son muy celosos en el sentido que se les respeten sus costumbres y aún cuando esas costumbres son anticonstitucionales, creo que hay forma de tratar de concientizar a esa gente para que de alguna forma sus costumbres estén apegadas a la legalidad, pues,*

*necesitamos darles alguna orientación de cuáles serían las consecuencias si ellos hacen las cosas por sí mismos.*<sup>16</sup>

Es por ello que la reivindicación de los usos y costumbres hace referencia no sólo a una serie de prácticas tradicionales que se reproducen sin cambio alguno a lo largo del tiempo, sino, en estos casos, aluden a la defensa de sus maneras de concebir la autoridad, la jerarquía, los cargos como servicio comunitario, así como el sentido y arraigo histórico que les proporciona un sustento frente a la crítica de los *otros*.

En otro orden de ideas y volviendo al tema de las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca, si bien los riesgos estriban en legitimar formas de autoridad tradicional como los cacicazgos, esto no impide que sea una manera de reivindicación política para los pueblos indios, y la posibilidad de una apertura democrática que implica una constante reconstitución del concepto *usos y costumbres*, de cara a las coyunturas y realidades contemporáneas.

*Los usos y costumbres son, después de todo, una norma más que no tiene en sí ningún color político: no son ni intrínsecamente democráticos ni intrínsecamente autoritarios. Como en toda norma, todo depende del equilibrio de fuerzas y de las estrategias políticas que adopten los distintos grupos en el seno de las comunidades en torno al poder municipal.*<sup>17</sup>

En este sentido, habría que considerar las particularidades de cada caso; lo cual complica posturas generales que asumen una sola dimensión de la reivindicación de los usos y costumbres. Aunque existen riesgos, éstos se encuentran determinados por una serie de circunstancias que afectan la vida de las comunidades.

La reflexión que se haga a la luz de experiencias regionales que den cuenta sobre cómo opera en la vida comunitaria la reivindicación de los

---

<sup>16</sup> Entrevista con Alma Rosa Merino Cortés, de la Coordinación Regional de Derechos Humanos en Tlapa, Guerrero, el 1º de agosto de 2003.

<sup>17</sup> Recondo, David, *op. cit.*, p. 104.



usos y costumbres, nos permitirá precisar sus alcances y límites. Un proyecto político relevante es el de la policía comunitaria en Guerrero.

### **El sistema comunitario de seguridad, impartición de justicia y reeducación en la Costa- Montaña de Guerrero**

En el año de 1995, en parte de la región de la Costa Chica y sur de la Montaña, en el estado de Guerrero, se creó el denominado “Sistema de Seguridad Pública Comunitaria”; el cual se inscribe dentro de un proyecto político autonómico del corte étnico, en donde participan tlapanecos (*me pha*) y mixtecos (*ñu savi*).

Después de un exitoso repunte de las cosechas cafetaleras en la región, se registró una escalada de asaltos a mano armada y diversos robos a los vehículos que transitaban por los caminos. La inseguridad y la violencia se acrecentaban sin que las autoridades pudieran dar una solución efectiva.

Ante esta problemática, confluyeron organizaciones de distinto corte: El Consejo de Autoridades Indígenas, el cual se inscribe en el trabajo pastoral de la Diócesis de Tlapa, cuyo origen data de 1994, y en especial con el trabajo del cura de la parroquia del Rincón, municipio de Malinaltepec; dos organizaciones cafetaleras: la Unión de Ejidos Luz de la Montaña que surge a finales de los años ochenta, y que pertenece a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOC); la Unión Regional Campesina de la Costa Chica y Montaña de Guerrero que surge en 1991, y que está afiliada a la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA); y, finalmente, el Consejo Guerrerense 500 años, que surge al calor de las reivindicaciones étnico-políticas que se opone a los festejos del V Centenario en 1992, y que en su momento pertenecía al Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Todas estas organizaciones contaban con trabajo en esta zona habitada por tlapanecos y mixtecos, a los cuales afectaba directamente la inseguridad y el incremento de la violencia; por ello, la concurrencia de estas organizaciones que, en una serie de asambleas regionales, deciden sustentarse en los sistemas de cargos, y adicionan uno nuevo: policía comunitario.

Si bien éste formaba parte del sistema de cargos, su función se limitaba al ámbito local y carecía de capacidad para enfrentar las severas condiciones de inseguridad que sufrían las comunidades. Decimos que el policía comunitario constituye un nuevo cargo, en términos de la amplitud de atribuciones y alcance que ahora es de carácter regional. En este sentido, la idea de apelar a los usos y costumbres para crear este puesto, se redimensiona y va más allá de la rígida reproducción de la tradición. Por tal motivo, las condiciones permitieron conformar un proyecto de corte regional, uno de cuyas bases radica en la organización de los pueblos y, en esta medida, en la recuperación de los usos y costumbres en su sentido histórico, pero siendo receptivo a la situación contemporáneas de inseguridad. Es por ello que aquí el significado que adquiere el término usos y costumbres ya no se limita a la reproducción de la tradición, para actuar en consecuencia con las nuevas circunstancias.

La dimensión política que adquiere el carácter regional posibilita otros niveles de crítica al sistema gubernamental de justicia, como es la noción de delito y castigo, la corrupción, el excesivo cobro de multas y el confinamiento. Así, es posible la reivindicación de una manera particular de concebir la justicia que, en parte, dice retomar los usos y costumbres comunitarios, y que, al mismo tiempo, tiene como referente el sistema de justicia occidental.

Para este proyecto, el binomio delito-castigo concebido por la justicia occidental, es cuestionado debido a que, más que un delito, se trata de un error o falta que alude a la comprensión de la condición humana. Si para las tradiciones latina y anglosajona,<sup>18</sup> el delito es concebido como una violación a la norma jurídica y a la social, respectivamente, con referencia a una conducta desviada; para los pueblos tlapanecos y mixtecos, se trata de un error que puede cometer cualquiera.

---

<sup>18</sup> Bagú, S., *op. cit.*, p. 50- 53.

La noción de castigo en este proyecto se refiere a la necesidad de reparar la falta mediante mecanismos que permitan a la persona responsabilizarse de su error. Para ello, acordaron sustentarse en *la raíz de la comunidad, y en la reeducación como una forma de regulación de convivencia pacífica entre la comunidad donde no debe haber dinero, castigo físico, económico o moral.*<sup>19</sup>

Se dice que antes el Consejo de Ancianos se reunía para platicar con las personas que habían cometido alguna falta o error, y discutían largamente para que se dieran cuenta de ello, y evitar que se repitiera; esto podría durar varios días hasta llegar a un proceso de recapacitación. A esta manera de arreglar los conflictos se alude para conformar este novedoso modelo que llaman *reeducción*; el cual consiste en realizar sesiones de pláticas con horarios establecidos, generalmente por la tarde, con el Consejo de Ancianos, o bien, con personas cuya autoridad moral fuera reconocida.

Además, un tema que causó controversia fue la impartición de justicia, dado que desde la óptica del derecho positivo, estas son atribuciones del Estado; por lo que la policía comunitaria fue calificada de ilegal. Los argumentos morales y políticos para ejercer la justicia comunitaria estaban plenamente justificados en el contexto de la aprobación de los Acuerdos de San Andrés, que plantearían una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios, así como el reconocimiento de mayores atribuciones para el ejercicio del gobierno indígena.

Los miedos al reconocimiento de la autonomía afloraron cuando ésta es concebida como un proceso de *balcanización*, y se pusieron en riesgo los cimientos del Estado nacional. Además, el trabajo de la policía comunitaria necesitaba del uso de armas como parte de las tareas con el fin de frenar la inseguridad; situación muy incómoda para las instancias municipales, estatales y federales, dedicadas a garantizar

<sup>19</sup> Discusiones para la aprobación del Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción, Tilapa, Malinaltepec, Guerrero, 5 de septiembre de 2003.

la seguridad pública, como la policía municipal, motorizada, judicial, federal preventiva y el ejército, quienes miraban a la policía comunitaria con suspicacia.

Al mismo tiempo, la posesión de armas por parte de organizaciones indias se consideraba altamente riesgoso, toda vez que podían ser utilizadas con fines de insurrección y, en consecuencia, con la emergencia del EZLN. Además, la existencia de una efervescencia guerrillera en la entidad con la aparición del EPR y el ERPI —herederos de una tradición rebelde con el Partido de los Pobres (PDLP)— constituía un riesgo que no se podía correr.

La satanización al trabajo de la policía comunitaria se tiñó con tintes de pánico, ya que no existían las condiciones para reconocer las aportaciones de su labor, que contribuyó con la reducción significativa de los índices delictivos en la región. También provocó enfrentamientos con las entidades de administración de justicia, para quienes la policía comunitaria era y sigue siendo ilegal, pues no cuenta con atribuciones para impartir justicia. Ésta lleva a cabo privaciones ilegales de la libertad, realiza detenciones fuera del marco legal, secuestra, obliga a ejecutar trabajos forzosos, viola garantías individuales e ignora los derechos humanos de los detenidos.

Para los funcionarios estatales,<sup>20</sup> un ejemplo ilustrativo de cómo los usos y costumbres de las comunidades van en contra de las leyes establecidas encuentra su mejor expresión en la experiencia de la policía comunitaria. La crítica consiste en que si bien en todo el estado existen policías comunitarios, éstos detienen a los delincuentes y los ponen a disposición del Ministerio Público. El problema con este sistema de seguridad radica en que asumen atribuciones que no les corresponden, e imparten justicia con base en los tan socorridos *usos y costumbres*.

---

<sup>20</sup> Tal es el caso de Ángel Miguel Sebastián Ríos, secretario técnico de la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, a quien entrevistamos el día 15 de agosto 2003, en Chilpancingo, Guerrero.

A pesar de las dificultades, el proyecto está próximo a cumplir su octavo aniversario, y en vías de presentar su reglamento interno; lo cual le permitirá institucionalizarse y, en esa medida, considerarse como un sistema normativo legítimo con posibilidades de reconocimiento en el ámbito de la legislación nacional.

### **El mito de la homogeneidad comunitaria: conflictos religiosos y garantías individuales**

Si hasta la década de los setenta la existencia de una población mayoritariamente católica en los pueblos indios era una realidad contundente, nadie asegura que lo seguirá siendo en el milenio que inicia. Los procesos de conversión religiosa hacia iglesias protestantes y paraprotestantes, permite cuestionar el hecho de que las comunidades indias sean entidades homogéneas en esta vertiente de análisis.

¿Ser indio es sinónimo de ser católico, tomar alcohol, ser priísta, y participar en las fiestas patronales? ¿La condición *sine qua non* de la vida comunitaria indígena es que sus integrantes tengan estos rasgos? La idea de homogeneidad entre los miembros de estas comunidades, parece aludir más a una estrategia que les posibilita afrontar los conflictos y la incidencia del gobierno en ellos, que a una verdad irrefutable.

No es difícil afirmar que estas características representan el sentido primordial de los *usos y costumbres*. La noción de comunidad en su percepción esencialista, se explica tanto por los lazos familiares y de pertenencia étnica entre sus integrantes, como por el sustento que les confiere la tradición.

Una dimensión relevante que nos posibilita develar el mito de la homogeneidad comunitaria, es, en efecto, la existencia de personas pertenecientes a iglesias no católicas, quienes se niegan a participar en las fiestas, asumir un cargo, especialmente los de carácter religioso, así como beber alcohol.

Como producto de estas diferencias y, en muchas ocasiones, en respuesta a problemas no resueltos como la pugna por la tierra, el uso de los recursos naturales y el control del poder político, generan

conflictos sociales; en donde la minoría religiosa puede ser expulsada de su comunidad bajo el argumento de los *usos y costumbres*.

Esta respuesta de exclusión a los que son diferentes ¿sustenta la idea de la homogeneidad comunitaria, la cual, en aras de conservarse como tal, responde con la expulsión de quienes son distintos? O más bien, ¿la necesidad de ser respetados en las decisiones que toman como colectividad ante la autoridad mestiza o ladina, explica la reivindicación de los *usos y costumbres* en los momentos de mayor conflictividad?

Esta serie de interrogantes esboza, por un lado, la complejidad del tema que estamos tratando; y, por otro, la necesidad que impone un análisis de las particularidades que cada comunidad y región plantea.

La comunidad de Capulín Chocolate,<sup>21</sup> correspondiente al municipio de Marquelia en la Costa Chica de Guerrero, fue poblada por tlapanecos a *mepha* provenientes de San Luis Acatlán. Una vez establecidos, llegaron mixtecos o *ñu savi* de Yoloxóchitl y Cuanacaxtitlán, quienes cambiaron de religión desde 1989, para integrarse a los Testigos de Jehová. A partir de ese momento, ellos dejaron de cooperar en la fiesta patronal; situación que incomodó a la comunidad,<sup>22</sup> la cual, a su vez, convocó al respeto de los *usos y costumbres*.

La disputa comenzó cuando las 14 familias, pertenecientes a los Testigos de Jehová se negaron a colaborar en el comité de padres de

<sup>21</sup> Esta información fue obtenida a través de pláticas con un policía comunitario y el chofer de la ruta Marquelia- Capulín-Chocolate, ambos integrantes de dicha comunidad; así como de la asamblea de la policía comunitaria, en donde se expuso el conflicto. Las conversaciones se realizaron en la comunidad de Tilapa, Malinaltepec, Guerrero, el 5 de septiembre de 2003.

<sup>22</sup> Cuando existen diferencias con algunos integrantes de la comunidad, recurrentemente se alude al sentido de unidad comunitaria. Al enfrentarse a los conflictos, la gente apela a las decisiones que la comunidad toma para sancionar a los "diferentes". Justamente uno de los problemas que estamos analizando es si podemos afirmar que la comunidad es homogénea, es una estrategia de resistencia o una forma de control político para imponer las determinaciones de un cacique, la autoridad municipal o los principales.

familia de la escuela, al mismo tiempo que sus hijos dejaron de participar en las ceremonias cívicas escolares. Ante ello, el comité de padres pretendía expulsar a los niños de la institución. Sin embargo, con la intervención de autoridades de la SEP y de abogados de los Testigos, se les planteó que eso no era motivo de expulsión.

Después de muchas negociaciones, avaladas por autoridades estatales, se firmó un acuerdo en donde los Testigos se comprometían a pagar \$130 pesos como compensación por no participar en la celebración y por negarse a asumir cargos comunitarios.

Pasado algún tiempo, ellos dejaron de dar el dinero, así que el problema resurgió. Aunado a ello, los Testigos cerraron una calle argumentando que ésta pertenecía a su solar, y la cercaron con alambre de púas. Dicha situación provocó que la *comunidad* decidiera quitar el alambre, lo cual derivó en un problema jurídico; ya que los testigos de Jehová acusaron a los comisarios ante el Ministerio Público, por lo que fueron detenidos tiempo después, cuando habían dejado de ser comisarios.

En esta comunidad opera un sistema de seguridad pública comunitaria,<sup>23</sup> y los detenidos ocupan el cargo de policía comunitario, por ello se acudió a la instancia de la CRAC con el propósito de que mediara en el asunto; en tanto que los miembros de la comunidad se manifestaron con un plantón en las oficinas del poder judicial para presionar por su liberación. La fortaleza de la instancia regional, como la policía comunitaria, logró que los abogados de los Testigos pagaran la multa para liberar a los detenidos, de manera ilegal, y que se instauraran mesas de negociación entre la mayoría católica y los Testigos de Jehová, en una correlación de fuerzas, desfavorable para estos últimos.

---

<sup>23</sup> Por acuerdos firmados entre la Coordinadora Regional de Autoridades (CRAC) —instancia de organización de la policía comunitaria y las autoridades del gobierno estatal— cuando algún miembro de la comunitaria tiene denuncias en su contra, el Ministerio Público debe avisar a la CRAC, para que ésta se encargue de realizar la investigación y, en su caso, la posible detención.

En este singular caso, el asunto de los conflictos de orden religioso se redimensiona a la luz de la presencia de la policía comunitaria, como una entidad de reconocimiento a la autonomía y sistemas de gobierno, fortaleciendo el sentido comunitario que, eventualmente, tiende a equipararse con las instancias estatales que impartían justicia.

No obstante, este sistema de seguridad comunitaria necesita ser sensible frente a las minorías religiosas, los derechos humanos y las garantías individuales, con el propósito de no aplicar disposiciones uniformes en comunidades heterogéneas.

### **Reflexiones finales**

En este artículo hemos planteado los diferentes niveles en los que los usos y costumbres son recuperados como parte del discurso de los pueblos indios, o por parte de los gobiernos estatal y/o federal. Además, se reflexionó sobre su inclusión o no en el debate nacional, referido a los Acuerdos de San Andrés y a la controversial Ley de Derechos y Cultura Indígena.

En otra dimensión, nos avocamos a la discusión del Código Electoral de Oaxaca y los riesgos que entraña el hablar de elecciones por *usos y costumbres*, cuando éstos son utilizados para el beneficio de cacicazgos locales, pero también de la posibilidad de ser reivindicados como parte de los sistemas de gobierno comunitarios.

Se ilustraron casos específicos, en donde el concepto *usos y costumbres* forma parte del discurso tanto de reivindicación política como de defensa a ultranza de prácticas añejas y aparentemente inamovibles. Sin embargo, en muchas ocasiones, su adopción puede responder a una recuperación histórica, en la que se apela a los antepasados a manera de sustento frente a los *otros*, y un recurso identitario que ha sido devaluado por la sociedad hegemónica no indígena.

La experiencia de la policía comunitaria es un claro ejemplo del uso reivindicativo de la organización indígena en la lucha actual, sustentada en los derechos políticos y el ejercicio de autogobierno. Si bien los problemas de enfrentamiento con el Estado y las autoridades han estado presentes, resulta importante enfatizar que han cumplido su



octavo aniversario y, durante seis años, han impartido justicia bajo sus sistemas normativos, en un difícil ejercicio colectivo que involucra tanto a mixtecos, tlapanecos y mestizos; pero que también ha generado discusiones internas que permiten replantear alcances y límites en la práctica de la justicia indígena.

Las distintas y contradictorias maneras en que es concebido el término *usos y costumbres*, requiere de una seria reflexión en la que se ponderen los riesgos, aun cuando las organizaciones indígenas lo utilizan desde una perspectiva esencialista, en la que se menciona un *núcleo duro* resistente al cambio, que niega la presencia incómoda de grupos disidentes al interior de las comunidades; cuyas manifestaciones religiosas o políticas *agreden* el sentir aparentemente homogéneo y unívoco de la comunidad.

Aunque la irrupción de conflictos inter e intracomunitarios son la expresión visible de esta intolerancia hacia quienes practican una religión o militan en una organización política distinta a la de la *mayoría* en la comunidad, la percepción discriminatoria de los funcionarios mestizos hacia los valores comunitarios constituye un elemento preocupante; toda vez que en la resolución de los conflictos prevalece una visión donde los indígenas son percibidos no sólo como intolerantes, sino como ignorantes, retardatarios y reacios al cambio. Por lo tanto, la necesidad de resarcimiento para con la sociedad indígena en México implica reconocer sus particulares modos de concebir y vivir el mundo, así como su derecho a ser escuchados en sus demandas para dejar atrás prejuicios, fobias y miedos que las elites gubernamentales y la sociedad en su conjunto, manifiestan frente a la emergencia de los pueblos indios.

### **Evangelina Sánchez Serrano**

Licenciada y Maestra en Sociología. Estudiante del Doctorado en Estudios Políticos y Sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

Sánchez Serrano, María Evangelina (2001), “Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero”, en Canabal Cristiani, Beatriz,

*Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México: Porrúa- CIESAS- UAM X.

Sánchez Serrano, María Evangelina y Claudia Rangel Lozano, (2002), “Entre lo terrenal y lo sagrado: La construcción de las identidades étnicas en la Montaña de Guerrero”, en *Revista Acta Sociológica*, México: UNAM- FCPyS.

Sánchez Serrano, María Evangelina “Perfil indígena de los Nahuas del Estado de Guerrero”, en Sarmiento Silva, Sergio (coord.), *Perfiles indígenas del Estado de Guerrero*, México: Banco mundial, INI y Ciesas. (En proceso, página de internet.),

*evangelinasanchez@terra.com.mx*

### **Claudia E. G. Rangel Lozano**

Licenciada y Maestra en Sociología. Estudiante del Doctorado en Estudios Políticos y Sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

Rangel Lozano, Claudia E. G. (2001), “Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: Identidades entre la resistencia y el cambio”, en Canabal C. Beatriz (coord), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México: Porrúa- CIESAS- UAM X.

Rangel Lozano, Claudia E. G. (2001), “Iglesias y denominaciones religiosas: La disputa por los espacios en la Montaña de Guerrero”, en Bustamante, Tomás y Sergio Sarmiento (coords), *El sur en movimiento. La reinención del siglo XXI*, México: Laguna. UAG-CIESAS Unidad Istmo, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guerrero, Instituto de estudios parlamentarios “Eduardo Neri”.

Rangel Lozano, Claudia E. G. (2002), “Conflicto y expulsiones religiosas en la Montaña de Guerrero”, en Arreola Ayala, Álvaro y Verónica Camero Medina, *La Sociología Hoy en la UNAM*, Tomo 2, México:UNAM.

*clau.rl@correo.unam.mx*

## Bibliografía

- Amnistía Internacional (2001), *México, Comunidades indígenas de Santiago Xanica y San Andrés Lovene, estado de Oaxaca*, miembros del Comité por la Defensa de Usos y Costumbres, 10 de enero.
- Avila, Agustín (coord.) (2000), *Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas*, México: INI, 195 pp.
- Bagú, Sergio (1999), *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México: Siglo XXI, 214 pp.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Derechos Indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio*, núm. 86, mayo, México: Ce-Acatl, 79 pp.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Foro por la Justicia y Dignidad de los Pueblos Indígenas*, Boletín Informativo de la Red Oaxaqueña de Derechos Humanos, Oaxaca.
- López Bárcenas, Francisco (1998), *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el Estado de Oaxaca*, México: Ce -Acatl, 103 pp.
- López Bárcenas, Francisco (2000), *Legislación y derechos indígenas en México*, México: Ce -Acatl, Casa Vieja, COAPI y Redes, 401 pp.
- Promedios de Comunicación comunitaria, *et al.* (2003), *Así son los usos y costumbres Lacandones*, abril, México: Acción Urgente.
- Recondo, David (2001), "Usos y costumbres, procesos electorales y Autonomía indígena", en Lourdes de León Pasquel (coord.), *Oaxaca en Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México: CIESAS-Porrúa.
- Trabajo de campo en las regiones Montaña y Costa-Montaña de Guerrero, 2003.
- Entrevista con funcionarios de gobierno en Tlapa y Chilpancingo, Guerrero. Reuniones de la policía comunitaria para aprobar su reglamento interno.

# Tolerancia religiosa en México: el caso de Xochimilco

Gisela Landázuri Benítez

Liliana López Levi

## Introducción

El espacio cultural en Xochimilco se caracteriza por una fuerte tradición religiosa popular, esencialmente católica. Sin embargo, éste no es un territorio homogéneo, pues existe una pluralidad religiosa que, aunque comprende una minoría de la población, nos da la pauta para preguntarnos sobre las implicaciones de ser diferente.

La intolerancia religiosa en el México del siglo XXI no se presenta con los mismos excesos como los que ocurrían en la Europa de los siglos XVI y XVII. La tradición occidental en materia de derechos humanos nos ha llevado a ciertos avances. La sociedad mexicana actual se reconoce en términos generales como respetuosa ante los otros y no hay persecuciones declaradas como las hubo en la época de la Cristiada, a principios del siglo XX. Esto no quiere decir que exista armonía entre grupos con diversos credos. En este sentido, las manifestaciones de exclusión o agresión hacia aquellos que piensan distinto son mucho más sutiles.

A partir de lo anterior, nos preguntamos si existe tolerancia religiosa en Xochimilco, más aún, si hay respeto y aceptación de la diversidad. El espacio es interesante por la predominancia de una cultura comunitaria, en el que la religión ha sido la base de una organización social. De tal manera que es frecuente tener a los feligreses preparando actividades al margen de la Iglesia católica, o personas que se consideran ateas participando en las fiestas patronales.

Con base en ello, se pretende identificar y caracterizar la dinámica que se establece con las minorías religiosas en Xochimilco, y analizar el problema de la tolerancia en dicho espacio. Para ese propósito, en una primera parte, se hace una revisión del concepto de tolerancia y del contexto en el cual la cultura occidental empezó a reflexionar en torno a ello; posteriormente se habla del tema de la alteridad desde la perspectiva antropológica. En un segundo momento se abordará el espacio de Xochimilco en términos culturales, según la identidad regional y las prácticas comunitarias en el ámbito religioso, destacando la diversidad existente. El análisis del problema de las minorías se examina en términos de sus implicaciones respecto a la exclusión, a la visión del otro, a la pugna por el poder o competencia por la incorporación de adeptos o posibles conversos, y como desestructuración de un espacio social concreto (dinámica y relaciones comunitarias).

### **Tolerancia y Cristianismo**

De acuerdo con Kamen, la tolerancia se entiende como la “concesión de libertad a aquellos que disienten en cuanto a la religión” (Kamen, 1967: 9). Hablar de concesión de libertad lleva tácita una relación desigual entre las partes. Por un lado, está quien detenta el poder y que tiene la facultad de *conceder*, y por otro, está el reconocimiento del otro, en términos de aquel que *disiente*, es decir, que no acepta la verdad o la postura de quien se encuentra en el poder (o en la posición de conceder). En este sentido, se puede inferir que hablar de tolerancia conlleva la segregación del otro en torno a un conjunto de creencias, su “aceptación” en desigualdad de circunstancias, ya que una de las partes se encuentra en desventaja respecto a la otra.

En la relación entre grupos religiosos “*el otro*” ha sido por siglos “el hereje”. Según Prat (1997), la palabra “herejía” deriva del griego *hairein*, entre cuyos significados está el de “escoger” y el de “opinar”. El equivalente latino era *sectaris*. A partir de lo anterior, la connotación que se le da a hereje o sectario es la de una minoría que disiente o desvía su opinión sobre el punto de vista mayoritario. Más allá de esta

connotación se ha utilizado dicho término para condenar a quienes contravienen la “verdad” religiosa, aceptada por el poder dominante.

La intolerancia, enmarcada en la historia cristiana, se manifestó desde el inicio mismo de esta doctrina religiosa. Durante sus primeros años, el cristianismo en Roma tenía una connotación de subversión, ya que sus seguidores adoraban a un judío que había sido condenado por Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio. Así, los romanos creyentes de Cristo rendían culto a un rebelde (Prat, 1997: 38), por lo cual fueron perseguidos y obligados a reunirse en clandestinidad.

Sin embargo, cuando el imperio romano necesitó sustentar su poder político en una sola religión, el cristianismo estaba preparado para ello. El emperador Constantino lo reconoció y asumió esta doctrina en 313. Fue entonces cuando la Iglesia católica se diseminó por todo el imperio, se convirtió en la única religión legal y pasó de ser perseguida a ser perseguidora. La herejía, entonces, se volvió traición a Dios, ofensa a la sociedad y desafío a la autoridad.<sup>1</sup>

Durante el Medioevo, los Estados católicos europeos se legitimaban en un mandato divino y, a partir de ello, se vinculaban con el Vaticano. El poder de la Iglesia, tanto en asuntos materiales como espirituales, la llevó a un control político, económico y social de la Europa católica. Los herejes que amenazaban el orden establecido no podían poner en tela de juicio los dogmas religiosos sin poner en duda la estructura terrenal erigida en tales dogmas. Lo anterior llevó a que la reforma religiosa del siglo XVI fuera de la mano con los movimientos sociales.<sup>2</sup>

El debate y la teoría sobre la tolerancia religiosa surgen en la mentalidad cristiana durante el siglo XVI, en una época de cambio político y social. La reforma no fue producida únicamente por disputas doctrinales, sino por problemas políticos y por la oposición entre los

---

<sup>1</sup> Michael Curtis, *The great political theories*, 1981, pp. 141-142; Joan Prat, *op. cit.*, pp. 41 y 46; Henry Kamen, *op. cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> Henry Kamen, *op. cit.*, p. 17.

nuevos Estados y la Iglesia en asuntos como los impuestos, los poderes del clero, el control sobre la educación y las propiedades eclesiales, entre otros.<sup>3</sup>

La reforma liderada principalmente por Lutero y Calvino llevó a conflictos entre diversos grupos y Estados, y marcó una época de fuertes intolerancias, en la que tanto católicos como protestantes condenaban a la hoguera a aquellos que disentían de ellos, se forzaba a los habitantes de un territorio a abrazar los credos del Príncipe que los gobernaba, y cada religión defendía su visión como verdad única. La intolerancia tuvo, también, fuertes motivaciones en la desestructuración de un espacio social, antes controlado por los Estados papales. Al darse el movimiento de Reforma, el hecho de que algunos Estados permanecieran aliados al Papa, como España, y que otros, como Inglaterra, cambiaran su doctrina dependía más de las disputas políticas y militares que de las consideraciones teológicas o espirituales.

Un punto de partida importante para la Reforma fue la declaración de las 95 tesis de Lutero en 1517. De ahí se desató todo tipo de ideas e interpretaciones en torno a los dogmas de fe, las formas de manifestar la religiosidad y espiritualidad, al papel de la Iglesia y a la vinculación Iglesia-Estado. En este contexto, surgieron movimientos reformistas más conservadores como los de Lutero, Zuinglio y Calvino, que reafirmaron la intolerancia religiosa y se opusieron a disidencias en este ámbito, y otros más radicales como los anabatistas que organizaron rebeliones en la búsqueda de mayor libertad espiritual. La Iglesia católica, por su parte, respondió con una contrarreforma que buscaba restablecer el orden político anterior. Fue una época de guerras en los Países Bajos, Francia, Alemania e Inglaterra, de persecuciones religiosas y del fortalecimiento de las monarquías protestantes.

---

<sup>3</sup> Michael Curtis, *op. cit.*, p. 234.

De la gran efervescencia política y de la diversidad ideológica de la región en el siglo XVI se derivó el planteamiento de la tolerancia religiosa y sus implicaciones. Pensadores como Erasmo, Servet, Althusius, Zuinglio y Locke discutieron el problema en mayor o menor medida. Aunque los diversos autores de la tolerancia disientan en cuanto a los principios que debían regirla, sus argumentaciones en favor de una libertad de credo y de culto se daban con base en razones fundamentadas en la Biblia, principalmente en el evangelio o asumiendo que todo individuo tiene un credo religioso. De esta forma, se recurría a citas como: “No hay judío ni griego, ni hay siervo ni libre, no hay hombre ni mujer. Pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (Gal., 3. 28)”;<sup>4</sup> “cuanto queráis que os hagan a vosotros los hombres, hacedlo vosotros a ellos (Mat., 13:24-30)”.<sup>5</sup>

Para Althusius, “los que están en el error en materia de religión no deben ser corregidos por la fuerza externa ni por las armas humanas, sino por las armas del Espíritu Santo (...) Y si la palabra de Dios no les convence, mucho menos les convencerán las amenazas del gobernante o los castigos que éste les inflinja”.<sup>6</sup> Sin embargo, de la tolerancia predicada, él excluía a “los epicúreos, sectarios, herejes, seductores, profanadores del precepto religioso dominical, brujos, adivinos del porvenir, perjuros e idólatras”.<sup>7</sup> Aceptaba a los judíos con la condición que no insultasen a los cristianos y se promulgaba a favor de que el gobernante estableciera y permitiera sólo una religión en sus dominios.

Baruch Spinoza, un judío holandés, avanza en otro tipo de argumentación.<sup>8</sup> “Es un derecho natural de la persona el juzgar e interpretar la religión, ya que la religión entra dentro de los asuntos propios de cada individuo”. “Hay que conceder necesariamente la libertad de opinión y así se podrá proveer a la paz y amistad necesaria

---

<sup>4</sup> *Idem.*, p. 8.

<sup>5</sup> *Idem.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Idem.*, p. 219.

<sup>7</sup> *Idem.*, p. 218.

<sup>8</sup> *Idem.*, p. 220.



para que se pueda vivir, aunque las diferencias de criterios entre unos y otros sean manifiestas y notorias”. No obstante, el mismo autor nos dice que “nadie, excepto la autoridad del soberano o de la administración, tiene derecho alguno para dirigir los asuntos religiosos”. El jurista germano Samuel Pufendorf afirma que “sólo cabe la intervención del gobierno cuando con el pretexto de la religión se altere la paz, se organicen levantamientos o se gesten traiciones. Únicamente entonces los poderes civiles podrán actuar y castigar. No corresponde al príncipe perseguir a sus súbditos por el solo hecho de diferir en materia de religión”.<sup>9</sup> Christían Thomasius explicó que “la razón nos dice que la herejía no es un error de la voluntad, sino de interpretación; por tanto no es un delito merecedor de castigo”.<sup>10</sup>

En la teoría cristiana de la tolerancia, como lo vimos desde su definición, se implica a un actor que tiene más poder que otro, y en las argumentaciones y discusiones se asume una religiosidad y se busca seguir las enseñanzas de Cristo y de la Biblia. Muchas veces se da por sentado que aquel a quien hay que tolerar está equivocado. Es común que los teóricos de la tolerancia hicieran afirmaciones que actualmente se podrían calificar de intolerantes o que establecieran límites de lo que se debe tolerar. Tal es el caso de Thomasius, quien afirma que las religiones disidentes deben ser toleradas, en tanto no representen un peligro para el orden público. “La única excepción es la de los católicos, que no pueden ser tolerados por cuanto deben lealtad a un príncipe extranjero y creen que su fe no puede coexistir con la de los no católicos”. Locke, por su parte, limita la tolerancia y considera que ésta no debe incluir a las sectas de carácter subversivo, a aquellos que niegan la existencia de Dios ni a la Iglesia constituida bajo el principio de que sus fieles pasen a estar al servicio de otro príncipe.

Durante los siglos posteriores, la tolerancia fue ganando terreno, ya que dejó de ser un problema religioso en los países protestantes debido

---

<sup>9</sup> *Idem.*, p. 222.

<sup>10</sup> *Idem.*, p. 223.

a la pérdida del fervor religioso y el racionalismo liberal aceptado por todos.

### **La conformación del otro**

El cristianismo llega a México con la conquista española, en un momento histórico en el cual ocurría la efervescencia político-religiosa en Europa descrita con anterioridad. La presencia y dominio de la Iglesia Católica se dio hasta el siglo XIX en el ámbito político, económico e ideológico. A pesar de la separación de ambos poderes a mediados del siglo XIX y de los conflictos en la primera mitad del XX, su relación con el Estado se limita pero siguió cumpliendo su labor ideológica, manteniendo su dominio sociocultural.

La cultura religiosa mexicana no es homogénea ni puede entenderse aislada de la influencia cultural estadounidense. De acuerdo con Prat, desde mediados del siglo XVIII y durante todo el XIX surgieron en Estados Unidos numerosos grupos fundamentalistas, muchos de los cuales provenían del protestantismo evangélico, como los adventistas, metodistas, anabaptistas, cuáqueros, pentecostales, congregacionalistas, presbiterianos, entre otros.<sup>11</sup>

Estos grupos llegaron a México, predominantemente a través de misioneros y se han ido diseminando con el apoyo de los conversos que quieren difundir su nueva religión. Muchos de ellos traen consigo sus propias formas de organización del espacio; no obstante, Hernández<sup>12</sup> afirma que la cultura tradicional de los conversos tiene el suficiente peso para mediar los nuevos símbolos, discursos y modelos de organización y control.

---

<sup>11</sup> Joan Prat, *op. cit.*, p. 50.

<sup>12</sup> *Idem.*

La pluralización de alternativas religiosas obedece, según Parker,<sup>13</sup> a la búsqueda de respuestas ante las crisis que han sufrido los países latinoamericanos en las últimas décadas. El fortalecimiento de los movimientos religiosos no católicos también se ha visto favorecido por el vacío que dejaron las alternativas cristianas vinculadas con la teología de la liberación.

La pluralidad religiosa en México —un Estado laico— se da en un marco de tolerancia, justificada en argumentos como los derechos civiles más que por los designios de Dios. Por ende, no es la Iglesia ni la salvación lo que sustenta la convivencia entre personas de diferentes credos, sino los derechos humanos y los derechos civiles los que regulan las relaciones entre los diversos grupos.

### **Religiosidad popular y prácticas comunitarias**

La diversidad religiosa en Xochimilco<sup>14</sup> se presenta en el marco de una delegación donde la cultura religiosa tiene mayor peso en la conformación social del territorio. El 91% de sus habitantes se declara católico, cifra ligeramente mayor al promedio nacional (88%) y a la del Distrito Federal (90%).

Vania Salles define las prácticas religiosas en Xochimilco como procesos simbólicos que “participan en la producción y reproducción de sentidos sociales (...), producciones colectivas, acotados en un contexto espacio-temporal, con estructuras de significación y

---

<sup>13</sup> Cristián Parker, “Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural”, ponencia presentada en IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, Brasil, 1999.

<sup>14</sup> Gran parte de la información referida en este apartado corresponde a aquella recopilada dentro del proyecto “Espacio y pluralidad religiosa en la delegación Xochimilco”, desarrollada en el Departamento de Política y Cultura de la UAM-X, y en el cual participaron los profesores Alejandro Carrillo Luvianos, Ma. de Lourdes Fournier, Gisela Landázuri Benítez, Lilliana López Levi, Estela Sánchez Albarrán, Rigoberto Ramírez López y Alejandra Toscana; con el apoyo de Rocío Hernández, Juan Díaz Tenorio, Gerardo Mora Jiménez y Rodrigo Madrueño, además de un grupo de alumnos-encuestadores.

sustentadas en bases materiales” (Salles y Valenzuela, 1997: 68). Las prácticas culturales —por ejemplo, las fiestas cívico-religiosas— manifiestan creencias y cosmovisiones que alimentan la religiosidad popular y, a su vez, se nutren de ella.

Durante los siglos XVI y XVII, los franciscanos fueron el principal grupo evangelizador de indígenas. Al igual que en el resto del país, la colonización espiritual implicó una total intolerancia hacia los cultos autóctonos, una destrucción de sus templos y la edificación de iglesias católicas sobre los mismos.

El territorio católico en Xochimilco se encuentra dentro de la Arquidiócesis de México, es parte de la VIII vicaría, tiene nueve parroquias y cinco rectorías.<sup>15</sup> Además, cada barrio tiene su propia capilla, que atienden los sacerdotes de las parroquias.

En el caso del centro histórico de Xochimilco resalta el hecho de que su espacio urbano se encuentra dividido en 18 barrios, conformados muy probablemente a partir de una estructura territorial religiosa, hecho reflejado en la toponimia del lugar. En esta situación se encuentran los barrios de San Cristóbal, San Esteban, San Diego, San Lorenzo, La Santísima, San Jerónimo, San Marcos, entre otros. En el caso de los pueblos, lo anterior también se hace patente, con nombres como San Lucas, Santa Cruz Xochitepec, Santiago, Santa Cruz Acalpíxca, San Gegorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco, San Mateo o San Andrés.

La religión en Xochimilco se ha visto permeada y moldeada por la cultura popular. Los laicos tienen a su cargo las fiestas religiosas. Para tal efecto se organizan en mayordomías y comisiones con el fin de recaudar dinero, contratar bandas de música y equipo de sonido, amenizar con cuetes y castillos, entre otras actividades. La jerarquía católica tiene poca injerencia en ellas, ya que aunque las fiestas surgieron con un propósito evangelizador, actualmente se las apropió

---

<sup>15</sup> Dichas parroquias corresponden a los templos donde oficia el párroco y la región a su cargo.

la comunidad urbana y se han convertido en eventos para la integración social. Estas fiestas se hacen en honor a figuras religiosas de fuerte arraigo local, como el Niño pa, el niño de Belén y el niño dormidito, o para venerar a los santos y vírgenes de cada una de las parroquias, así como el Santo Jubileo y la Santa Cruz. Con el paso de los siglos, los rituales y las fiestas populares y regionales de los xochimilcas han llegado a constituir formas y sistemas de identidad y de unidad dentro de espacios totalmente definidos y reconocidos en los barrios, chinampas, colonias, pueblos y en las familias extensas. Esta forma de profesar la religión contribuye a la construcción o mantenimiento de redes sociales que fortalecen la unión, la solidaridad, la cohesión que afloran en otros momentos, como ante la defensa del territorio.<sup>16</sup>

Podemos decir que se trata de un proceso de conversión propiamente dicho que emprenden las órdenes religiosas evangelizadoras de la Corona y el Reino Español, con el objetivo de transformar el fondo y el contenido de las creencias y las prácticas religiosas (rituales) de la región.

La mezcla de culturas y procesos sociales, culturales y religiosos creó una nueva forma de identidad cultural en el territorio, lo que algunos denominaron “sincretismo y mestizaje” (De la Rosa y Reilly, 1985). Las diferentes ordenes evangelizadoras observaron los mitos para influir en el pensamiento y cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, con el objetivo de inculcar nuevas costumbres y tradiciones de índole cristiano. Así, “coexisten en estas regiones dos formas organizativas en relación con la religión [católica]: una coincide con el clero que garantiza el ritual de toda la gente y, por otra parte, la estructura comunal con prácticas y rituales heredados y que coinciden con algunas fechas del calendario católico y se hacen sentir como una parte de él” (Canabal, 1997: 41).

---

<sup>16</sup> En los noventa, la lucha frente al “Plan de Rescate Ecológico de Xochimilco”. Ver Beatriz Canabal, 1997.

Si bien la mayor parte del pueblo xochimilca se declara católico,<sup>17</sup> las prácticas que se enmarcan en la llamada “religiosidad popular” o religión del pueblo, se encuentran en tensión y “tolerancia” con la Iglesia oficial dominante, ya que a pesar del aparente éxito que representa para la Iglesia el hecho de tener una fuerte presencia católica en la vida cultural de los habitantes de Xochimilco, existe preocupación porque las prácticas religiosas se han orientado más hacia manifestaciones de tipo popular, que hacia el estudio de los evangelios y su influencia en la vida cotidiana.

La crisis de la Iglesia católica también se manifiesta a través de un déficit de vocaciones sacerdotales frente a una creciente población que requiere atención, a una fuerte religiosidad popular que ha llevado a la necesidad de reevangelizar a aquellos que se han alejado del camino establecido y a una creciente diversificación de cultos.

Como respuesta a lo anterior, a partir del año 2000 se aplica el SINE (Sistema de Nueva Evangelización) en las parroquias de Xochimilco. Dicho programa busca ampliar el espacio y metas de evangelización, por medio de la creación de comunidades eclesiales y las visitas a casas, entre otras actividades; además, se pretende contribuir a “liberar de la atadura de la religiosidad popular” a la feligresía.<sup>18</sup> Una vez más se propone aprovechar la religiosidad popular como medio de evangelización. Por ejemplo, se invita a mayordomos, a posaderos y a todos aquellos que participan en las festividades religiosas a pláticas para que “conozcan la palabra de Dios”. Por otra parte, se pretende que el SINE coadyuve a frenar el avance de las “sectas”.

---

<sup>17</sup> 91.35% (Censo Nacional de Población y Vivienda 2000); 81% (Encuesta sobre Creencias Religiosas, UAM, 2002).

<sup>18</sup> Para hacer que la religiosidad popular esté más fundamentada en la palabra de Dios, la Iglesia Católica emprende la “nueva evangelización”, basada en lo que ordena el Papa en textos como el *Evangelii Nuntiandi*, núm. 48 donde dice que la religiosidad popular bien orientada bajo una metodología de evangelización la lleva a un encuentro con el Señor.

La religiosidad popular en Xochimilco nos remite a los casos en que elementos culturales tradicionales se convierten en generadores de identidad así como el claro marcaje espacial en el cual entra en juego la apropiación del territorio, su delimitación, la manera de vivirlo; en fin, la pertenencia de un grupo en un espacio. Las Iglesias no católicas —evangélicas y cristianas no evangélicas— disputan el mismo territorio, estableciéndose así una interacción de presencia, diversidad y conflicto en el espacio religioso de Xochimilco.

### **Los otros en Xochimilco**

En Xochimilco existen al menos 36 congregaciones no católicas, con sedes en más de 70 templos. Para ellos, las fiestas —que para otros representan continuidad en las tradiciones— constituyen una invasión del espacio público. Además, consideran que éstas conllevan una mentalidad de derroche y que las grandes sumas de dinero que se emplean en ellas deberían destinarse a fondos preventivos ante adversidades económicas.

Entre las comunidades no católicas se encuentran las iglesias evangélicas agrupadas en: históricas (Bautista, Metodista, Presbiteriana), pentecostales (Asamblea de Dios, Iglesia de Dios en la Republica Mexicana, Movimientos de Iglesias Pentecosteses Independientes, Iglesias Cristianas Interdenominacionales), y las iglesias cristianas no evangélicas (Luz del Mundo, Mormones, Testigos de Jehová) que se diferencian de las primeras porque además de usar la Biblia y difundir sus enseñanzas, plantean la inminencia del fin del mundo.

El primer templo no católico se estableció en el centro de Xochimilco hace 120 años. Sin embargo, la mayor proliferación de cultos se dio en los últimos veinte años. La población perteneciente a ellos es poco numerosa en comparación con la católica, pero se distribuye por todo el territorio de la delegación Xochimilco y está en crecimiento constante. Tiene mayor presencia en la zona residencial y en los barrios del centro. Aquellas comunidades que se encuentran más establecidas llevan a cabo sus reuniones en templos e iglesias, y

aquellas que están en proceso se reúnen en casas, canchas deportivas, parques u otro tipo de espacios públicos.

Las congregaciones no católicas también tienen una intensa relación con el espacio social en el cual se insertan, por medio de aportaciones materiales y de servicios a la comunidad, de su capacidad de coordinación y comunicación con sus congregantes, de su conocimiento y atención de algunas necesidades comunitarias, de los resultados de sus programas para la rehabilitación y prevención de alcohólicos, drogadictos y la violencia intrafamiliar.

Las diferentes prácticas religiosas no sólo van construyendo otra visión de la religiosidad, sino también de la comunidad. Pues en general las dinámicas de las iglesias evangélicas y las cristianas no evangélicas convierten a la congregación en *la nueva comunidad*. En el caso de los conversos originarios de Xochimilco, se inicia un alejamiento de ese vínculo social pautado por la comunidad xochimilca y la religiosidad popular-católica. Los cambios que se generan al aprender otra visión de los contenidos de la Biblia y de la práctica religiosa modifican también las relaciones familiares y comunitarias. Podríamos hablar de que se adoptan nuevas cosmovisiones que abarcan la totalidad del mundo de vida: economía familiar, costumbres rutinarias, interpretación de la vida, interacciones con los demás.

En el caso de los migrantes,<sup>19</sup> se conjuga la necesidad de un nuevo reconocimiento de pertenencia, especialmente cuando se trata de poblaciones migrantes marginadas que llegan a ocupar terrenos irregulares. Es notoria la presencia de tres iglesias evangélicas en colonias como Tiziclipa, en la que aún hacen falta servicios y proliferan asentamientos irregulares.

Como señalan Salles y Valenzuela: “Con el fracaso de las instituciones sociales que funcionan en los órdenes seculares, y del

---

<sup>19</sup> A partir de la encuesta aplicada dentro del proyecto “Espacio y pluralidad religiosa en la delegación Xochimilco”, 60% de no católicos en dicho lugar son migrantes.



proyecto moderno de sociedad para resolver problemas fundamentales de la vida del sector popular —permeado por enfermedades, hambre, dificultad para conseguir empleo, violencia, pobreza— las relaciones con lo divino mantienen su vigencia”.<sup>20</sup> La Iglesia católica tampoco ha dado respuesta satisfactoria a ese estado de cosas, mientras que las iglesias evangélicas parecen prestar mayor atención a esas necesidades.

La conversión religiosa<sup>21</sup> puede ser el resultado de una crisis de fe, ocasionada por diversas causas y muchas veces surgen de factores no estrictamente religiosos.<sup>22</sup> En el contexto actual se señalan como motivos de la conversión: “la sociedad agresiva, alienante y competitiva en la que nos movemos; ...la crisis de valores familiares, sociales, culturales, morales y religiosos que caracterizan la posmodernidad; [el] rechazo de la juventud, o parte de ella, a las instituciones convencionales... la inestabilidad económica y política; ...la ansiedad e incertidumbre generadas por el paro, la delincuencia y la droga”.<sup>23</sup>

A partir de las reflexiones anteriores y del estudio de caso en Xochimilco, consideramos que algunas manifestaciones de tolerancia-intolerancia en la interacción entre miembros de diversas iglesias pueden revisarse desde tres ángulos: como exclusión del otro,

---

<sup>20</sup> Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *idem.*, p. 77.

<sup>21</sup> En razón de la diversidad de significados y ambigüedad del término “conversión”, el antropólogo Carlos Garma prefiere referirse al término “movilidad religiosa” para designar las formas de cambio de adscripción religiosa diversas; mientras tanto, emplea la palabra “conversión” para indicar el discurso de los creyentes que habla sobre el cambio de vida por una modificación drástica de su nueva fe. Ver Garma Navarro, 1999, pp. 129-178.

<sup>22</sup> “Frente a la teoría de la conversión como un lavado de cerebro están las llamadas teorías causales, que apelan a motivos sociales, culturales, individuales o psicológicos (o a un combinado de todos ellos) para explicar cómo y por qué unos determinados individuos deciden transformar radicalmente sus vidas y convertirse en miembros de grupos calificados como sectarios”. Joan Prat, *op. cit.*, p. 9.

<sup>23</sup> Joan Prat, *op. cit.*, p. 22.

como pugna por el poder o control y ante la amenaza de desestructuración de la comunidad y de la vida cotidiana.

En Xochimilco existe una aparente armonía en la relación Iglesia-sociedad-Estado, aunque hay testimonios de intolerancia hacia ciertos núcleos de la población; además, en alguna de las doctrinas se halla una visión del mundo que excluye y segrega a los ciudadanos de la sociedad.

### **Tolerancia y exclusión del otro**

En todo proceso de interacción social se expresa la autopercepción del *nosotros* frente a la heteropercepción de los *otros* (Portal y Aguado, 1992: 47).<sup>24</sup> Para Cohen (1995: 21) y Giménez (1997: 3) la similitud o la diferencia es también un asunto en el nivel del sentir y de la percepción individual y colectiva, que reside en la mente de los miembros, no una valoración objetiva.<sup>25</sup>

“Toda *identidad positiva* queda definida también por imágenes *negativas*, (...) con frecuencia a expensas de la degradación de otras” (Erikson, 1992: 260). Podríamos hablar de una reacción psicológica, como señala Devereux (1991) cuando llama la atención sobre la ansiedad que genera lo desconocido o lo diferente en el observador. Esto conduce, incluso, a la marginación o condenación dentro de un mismo grupo social: los que se oponen a nuestras creencias y prácticas religiosas, los que son diferentes: analfabetas, indios, pobres, etcétera.

En los tiempos recientes algunos medios de comunicación han contribuido ampliamente a construir estereotipos negativos de los grupos religiosos minoritarios. En el imaginario social se internaliza

---

<sup>24</sup> María Ana Portal y José Carlos Aguado hablan también de la identidad como proceso “de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le da estructura significativa para asumirse como unidad”.

<sup>25</sup> Para Giménez, “la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva” (*idem.*, p. 2).

“un retrato robot, una imagen social, claramente desfavorable”<sup>26</sup> de esos grupos religiosos minoritarios. “Al igual que la droga, la delincuencia o el sida, aparecen como una de las grandes lacras de nuestra sociedad”.<sup>27</sup> Estos juicios morales y las comparaciones entre los *otros* diferentes al *nosotros* parten de una mirada cultural antropocéntrica o etnocéntrica (ignorada o negada), que busca que los otros se vuelvan “como nosotros”, que trata de ignorar el “derecho a la diferencia” y de respetar que todo sujeto tiene derecho a ser precisamente “lo que es” (Landowski, 1993: 112). El rechazo a la cosmovisión de los otros al calificarla de falsa produce también intolerancia.

La relación entre grupos religiosos en Xochimilco —en la mayoría de los casos— es de tolerancia, más no de aceptación. En términos generales, los católicos consideran a los miembros de los otros cultos como hermanos separados y buscan su reinserción en la Iglesia católica. En un medio en el que dominan las tradiciones católicas, las otras iglesias no tienen aceptación social. Párrocos de Xochimilco califican a los líderes religiosos de otros cultos como fundamentalistas, iluminados, etc. Sin embargo, manifiestan conocer poco acerca de la doctrina y características de otras iglesias.

Los católicos que quieren cambiar su religión suelen ser discretos, porque algunas familias ven mal que se separen de la Iglesia católica. Algunos congregantes aun enfrentan rechazo en sus hogares. Como ejemplo se menciona el caso de una familia en donde los padres llegaron a ser posaderos del Niño Pa, pero los hijos se hicieron evangélicos y avisaron que ya no colaborarían con las fiestas aduciendo que ya no pertenecían a la religión católica. La difusión de la

---

<sup>26</sup> Joan Prat, *op. cit.*, p. 7.

<sup>27</sup> *Idem.*, p. 21.

noticia afectó, incluso, el negocio de tacos de la familia porque la gente les dejó de comprar al no sentirlos “suyos”.<sup>28</sup>

Mientras algunas iglesias declaran que a través de los años han logrado una relación de respeto con quienes los rodean (nazarenos), otros revelan (presbiterianos) que los católicos los ven como enemigos, como sectas, como gente que los quiere desviar de la verdad. Los conflictos con los católicos van desde actos como aventarles objetos hacia el templo, murmuraciones, hasta disputas por la posesión del predio donde se asentó el templo. El templo Getsemaní fue invadido por los vecinos, y el pastor estuvo un tiempo en la cárcel y ha recibido amenazas de muerte a causa de este problema. No obstante, testimonios de algunos evangélicos coinciden en que cuando se crearon las primeras iglesias había más conflictos e insultos por parte de los católicos.

### **Tolerancia y pugna por el poder o control**

La dinámica de conflicto entre los grupos religiosos también obedece a la lógica del poder. Cada institución defiende su parcela de poder. Hay una lucha por el monopolio de lo sagrado entre las diferentes ofertas religiosas. En esa lucha, la religión dominante cuenta con la ventaja que le da la legitimación conferida por todos los sectores sociales y políticos dominantes, ya que también representa sus intereses. Como señala Bourdieu (1990), el “campo religioso” en cada sociedad es el producto del desarrollo histórico de ésta y reproduce en su interior la dinámica de las relaciones de poder, así como los conflictos políticos y sociales.

Como en otros tiempos, se trata también de un recurso de control de las instituciones hegemónicas que condena y reprime a quienes enfrentan el orden social existente, al promover “creencias

---

<sup>28</sup> Los cargos como mayordomo y posadero suelen traer reconocimiento, prestigio social y repercuten en el éxito de los negocios de quienes los ejercen.

desviadas”<sup>29</sup> “respecto de la fe mayoritaria en la que el grueso de la sociedad ha sido educado y socializado”.<sup>30</sup> Puede ser también un mecanismo de defensa frente a lo amenazador de quienes pretenden crear un orden social distinto. Es en esta pugna por el control que se desliza también una disputa por la “verdad”.

Las sociedades dominantes y en este caso la Iglesia católica como dominante en la sociedad mexicana considera su cosmovisión como universal y la única verdadera.

La controversia entre iglesias se lleva, aun, al terreno de la “legitimidad” histórica. Como versan las primeras líneas de un folleto de la Sociedad E.V.C: (El Verdadero Catolicismo): “Creemos los católicos que la única autoridad religiosa LEGAL que hay sobre la tierra, es la IGLESIA CATÓLICA y nos fundamos para creerlo en el hecho de que el Jefe supremo de ella, el Papa, como sucesor legítimo que es de San Pedro, ha heredado la autoridad que Cristo concedió a éste al hacerlo el Pastor Supremo de su Iglesia y al entregarle las llaves del reino de los cielos” (Sociedad E.V.C., 2000: 1). La actitud de ser los únicos portadores de la verdad también se manifiesta entre los no católicos, quienes desarrollan un fuerte sentimiento de *elitismo* y *exclusivismo*.

El pastor de la Iglesia Cristiana Monte Moriah describe la relación que se mantiene con los vecinos en torno a la influencia del templo: en los orígenes de su formación como iglesia, la población de San Lorenzo Atemoaya (católicos) los criticaba y los atacaba mucho. Señala que hubo campañas especiales del clero católico, en las que se hablaba en contra de ellos. Esas campañas las realizaron curas y monjas que venían de Nicaragua y que se dedicaron a promover la religión católica casa por casa. Hoy en día considera que la gente los respeta mucho y los saluda bien, comenta que inclusive la gente se

---

<sup>29</sup> Joan Prat, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

<sup>30</sup> *Idem.*, p. 75.

acerca y quiere integrarse a su congregación, para cambiar y recibir consejería espiritual y apoyo en su vida.

De acuerdo con la denuncia del Cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, las sectas aprovechan las “deficiencias” de la Iglesia católica para multiplicarse. En Xochimilco los párrocos se refieren también a esas deficiencias: “vacíos pastorales, una evangelización deficiente, una angustiosa escasez de vocaciones sacerdotales, la falta de instrucción religiosa de los fieles” (Herrasti, 2000: 1). Mientras un pastor evangélico atiende entre 20 y 250 fieles, un sacerdote católico tiene a su cargo parroquias con miles de católicos practicantes regulares y declarados.

### **Tolerancia y amenaza de desestructuración de la comunidad y de la vida cotidiana**

Siguiendo a Cohen,<sup>31</sup> en la comunidad las personas obtienen la experiencia fundamental y esencial de la vida social más allá del hogar. En ella se aprende la solidaridad, se adquieren sentimientos de vínculos cercanos sociales, y la capacidad de expresarlos y manejarlos en sus relaciones sociales. Es decir, en la comunidad se aprende y se practica el “ser social”. En su seno las personas se apropian de la cultura, que se expresa como un racimo de referencias y mapas simbólicos e ideológicos, representaciones sociales, así como de principios operantes, que se internalizan en el proceso de construcción de los individuos.

Pero más que en un territorio geográfico, la comunidad —al igual que la identidad— existe en la mente de sus miembros y no debe confundirse con reivindicaciones geográficas o sociográficas de “hechos”.<sup>32</sup> La intensidad de la vida comunitaria se reconoce por las prácticas que un grupo humano puede asumir colectivamente

---

<sup>31</sup> Anthony P. Cohen, *op. cit.*, pp. 15, 57.

<sup>32</sup> *Idem.*, p. 98.

(Bartolomé, 1997: 136).<sup>33</sup> Implica un nivel de organización y coordinación, pero sobre todo de consenso para que se emprenda una actividad.<sup>34</sup>

Algunos referentes simbólicos e ideológicos que pueden mostrar el sentido comunitario de Xochimilco son las fiestas patronales, la religiosidad popular. Esta forma de profesar la religión contribuye a la construcción o mantenimiento de redes sociales que fortalecen la unión, la solidaridad, la cohesión que afloran en otros momentos, como frente a la defensa del territorio.<sup>35</sup> Los rituales elevan la conciencia, fortalecen la identidad y el sentido de pertenencia local, en fin, el sentimiento comunitario.<sup>36</sup>

La conversión a religiones evangélicas o cristianas no evangélicas implica un aprendizaje de nuevos modos de vida, además de las nuevas creencias, o sea, nuevas formas de pensar, decir y actuar. Se modifica la vida personal, en familia y comunitaria.

Las iglesias evangélicas y cristianas no evangélicas responden con más eficiencia a las necesidades de protección, esperanza y confianza para superar ese estado. Entre los conversos se maneja mucho el *antes* y el *después* de haber “recibido al Espíritu Santo” (Gouy-Gilbert, 2000: 63-73). En la experiencia personal de algunos de los pastores evangélicos entrevistados el *antes* se asocia con una situación crítica que parecía no tener salida, en un caso inmerso en el alcohol, en otro, en la cárcel.

---

<sup>33</sup> En la comunidad contemporánea, Miguel Alberto Bartolomé resalta que “lo que realmente la caracteriza es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de los patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal”.

<sup>34</sup> Al tratar de comprender el fenómeno de la comunidad, habrá que mirar sus relaciones sociales constituyentes, como depositarias de sentidos para sus miembros, no de vínculos mecánicos.

<sup>35</sup> En los noventa, la lucha frente al “Plan de Rescate Ecológico de Xochimilco”. Ver Beatriz Canabal, (1997)

<sup>36</sup> Anthony P. Cohen, *op. cit.*, p. 50; ver Landázuri, 2002, p. 285.

El papel de educadora de la Iglesia se extiende más allá del ámbito directamente religioso, al sociocultural. Para leer la Biblia hay que saber leer, comprender y analizar los textos. Si es necesario se alfabetiza en una labor individual, a domicilio, con los conversos potenciales. Los temas que afloran en la lectura de la Biblia como el amor, la familia, la fe invaden y modifican la vida y relaciones cotidianas. Se renuncia a muchas cosas: al alcohol, al cigarro, a las groserías, a la infidelidad, pero también a los amigos, a los parientes, a los rituales y prácticas comunitarias. Entre los Testigos de Jehová los hermanos ya no son los consanguíneos, sino los de la congregación. Esa es la nueva familia y, en muchos casos, los recursos materiales se comparten, se donan o se heredan a la Iglesia. Los individuos construyen nuevas personalidades, identidades e incluso se suman a otra comunidad. La conversión religiosa los transforma en hombres social y culturalmente distintos.

Cuando los vecinos del templo evangélico Getsemaní se quejaban de que esa iglesia atentaba contra los usos y costumbres, estaban advirtiendo la amenaza de desestructuración de sus formas de organización y relación: familiares y comunitarias.

El pastor de la Iglesia Cristiana Comunidad de Xochimilco señala que “la gente católica y de otras religiones” mantiene una cierta separación con su iglesia, porque se siente agredida por su manera de ser, de hablar y de presentar las cosas. El pastor explica que la actitud de su iglesia no es cambiar a la gente ni a su religión, su intención es que las personas se acerquen al Dios de la Biblia, y eso es lo que produce “un cambio en la gente”. “Ellos piensan que les quieren quitar su religión o agredir, por lo tanto que somos diferentes a ellos y que les vamos a insultar a los santos o a la virgen”. Sin embargo, también desliza que uno de los principales problemas con los que se enfrentan en Xochimilco es el tradicionalismo pagano de quienes llegan a la congregación, como son las fiestas y sobre todo cambiar los hábitos y las costumbres.

Como en las comunidades indígenas, en Xochimilco puede ser mal visto el que algunos empiecen a buscar caminos que los van separando de la dinámica comunitaria; particularmente en un espacio social en el



que las prácticas religiosas populares son aspectos distintivos y cohesionadores del *nosotros*.<sup>37</sup>

Bajo esta óptica lo cotidiano adquiere su verdadera dimensión, al proporcionar una aproximación a la vida colectiva en la que los significados culturales son visibles como conductas concretas.<sup>38</sup>

Una nueva cosmovisión altera la vida cotidiana tanto en su manifestación del mundo interno como en lo externo, lo subjetivo y lo objetivo (Lapolla, 1985: 3).<sup>39</sup>

*Los valores y las representaciones sociales también se estructuran durante la experiencia y acción cotidiana humanas. En el espacio y tiempo de la vida cotidiana se manifiestan las complejas relaciones que establecen los hombres entre sí y con la naturaleza para hacer frente a sus necesidades (Landázuri, idem.:275).*

En lo cotidiano, “nos enfrentamos a una diversidad de relaciones, donde entran en juego aspectos no sólo económicos o políticos, sino también emociones, alianzas aparentemente irracionales, y otra serie de *trivialidades* en las que parecen entretrejerse disparatadamente las relaciones de subordinación, dependencia, autoridad, control y poder” (Villarreal, 1996a: 59).

Así, la hostilidad contra los *otros* tiene muchas aristas: la de mecanismo de defensa de lo propio —social y simbólico—, la de la contención de quienes quieren subvertir el *statu quo* y la de preservar la organización y relaciones sociales y las prácticas cotidianas.

## Conclusiones

La convivencia interreligiosa reciente en Xochimilco se ha mantenido en un nivel de tolerancia, tanto por los líderes religiosos como por la feligresía. El discurso de los líderes católicos y evangélicos se da en

---

<sup>37</sup> Miguel Alberto Bartolomé, *op. cit.*, p. 86.

<sup>38</sup> *Idem.*, pp. 84, 85.

<sup>39</sup> “Cotidiano tiene que ver también con ritmo, con rutinario con ‘doméstico’. Cuando esos ritmos se rompen, hay una crisis de la cotidianidad. Crisis puede referirse a la posibilidad de cambio”.

términos de tolerancia a la pluralidad religiosa, y, aunque prevalece la crítica, se han dejado a un lado las posiciones radicales de linchamiento mutuo.

Los líderes católicos cuentan con una feligresía vinculada con una religión popular fuertemente arraigada, que si bien no controlan, le otorga al catolicismo en Xochimilco una muralla de contención fuerte y consistente ante la penetración de cualquier otra religión que pudiera ganarle terreno y que pusiera en peligro su supremacía. Sin embargo, ven en las otras religiones una amenaza

Los evangélicos, por su parte, han aprendido a lo largo de su experiencia en estas comunidades, que ganan más con actitudes mesuradas y respeto a las tradiciones de Xochimilco, que con enfrentamientos y críticas a los usos y costumbres de la comunidad. Algunos se han adaptado y sus miembros, incluso, participan en algunas fiestas; otros se han ganado su lugar en la comunidad realizando un trabajo social significativo.

Por otra parte, los cristianos no evangélicos constituyen un foco de tensión tanto con católicos, como con cristianos evangélicos por sus actitudes más intransigentes y radicales.

Sin embargo, habría que cuestionar si la tolerancia existente es una virtud o si es la manifestación de que hay un desequilibrio entre los actores en relación, una desigualdad socio-cultural en un territorio mayoritariamente católico, en donde la doctrina religiosa predominante ha permeado normas sociales y formas de organización comunitaria.

El respeto y aceptación de la pluralidad religiosa forma parte de la discusión actual sobre pluralidad cultural que va más allá de la tolerancia a la diferencia. Sin juzgar las virtudes ni los defectos de las diversas congregaciones religiosas, se trata, en todo caso, de revisar ese propósito en el ámbito religioso: el derecho a existir en igualdad de circunstancias en el marco de un mutuo respeto.

### **Gisela Landázuri Benítez**

Doctora en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Landázuri Benítez, Gisela (2002), *Encuentros y desencuentros en Cuentepec, Morelos*, México: UAEM-UAM, pp. 437.

Landázuri Benítez, Gisela, Gisela (2002), “La democratización de la intervención en los procesos de desarrollo rural”, en *Democracia es... Camino a la justicia y a la dignidad*, México: UACH-ALASRU, pp. 97-110.

Landázuri Benítez, Gisela, Gisela (2003), “Democratization processes in Rural Development”, en M. Bell and F. Hendricks (Ed.), *Walking Towards Justice. Democratization in Rural Life*, Elsevier, Amsterdam.

*giselalb@correo.xoc.uam.mx*

### **Liliana López Levi**

Doctorado en Geografía. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

López Levi, Liliana (2003), “Geografía cultural y posmodernidad: nuevas realidades, nuevas metodologías”, en *Los espacios geográficos: epistemología y diversidad*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Escandón, Covadonga y Liliana, López Levi (2003), “Identidad de comunidades y redistribución urbana”, en *Revista Política y Cultura*, núm. 19, primavera, México: Universidad Autónoma Xochimilco, Unidad Xochimilco.

Ibarra García, Verónica y Liliana, López Levi (2003), “Regiones electorales en el Estado de México: del espacio priísta al territorio multipartidista”, en *Veredas*, núm. 6, primer semestre, México: Universidad Autónoma Xochimilco, Unidad Xochimilco.

*levi\_lili@yahoo.com.mx*

## Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Instituto Nacional Indigenista-Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1990), *Sociología y cultura*, México: Conaculta, Grijalbo.
- Canabal, Beatriz (1997), *Xochimilco una identidad recreada*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cohen, Anthony P. (1995), *The Symbolic Construction Of Community*, Nueva York: Routledge.
- Curtis, Michael (1981), *The great political theories*, Estados Unidos de América: Avon.
- De la Rosa, Martín y Charles, Reilly (coords.) (1985), *Religión y política en México*, México: Siglo XXI.
- Devereux, George (1991), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México: Siglo XXI.
- Erikson, Erik (1992), *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid: Taurus.
- Garma Navarro, Carlos (1999), "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa", en Blancarte, Roberto J. y Rodolfo, Casillas R. (compiladores), *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaría de Gobernación y Flacso.
- Giménez, Gilberto (1997), *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, México: Instituto de Investigaciones Sociales, mimeografiado.
- Gouy-Gilbert, Cécile (2000), "L' adoption d' une nouvelle religion. Etude de quelques cas de conversion en milieu rural mexicain", en *Recompositions religieuses politiques et sociales en Amérique latine*, Les cahiers du Gesal, MSH-ALPES.
- Herrasti, Alicia (2000), "La multiplicación de las sectas", en *Folleto E.V.C.*, núm. 70, México.
- Kamen, Henry (1967), *Los caminos de la tolerancia*, España: McGraw Hill.
- Landázuri, Gisela (2002), *Encuentros y desencuentros en Cuentepec, Morelos*, México: UNICEDES-UAM-UAEM.
- Landowski, Eric (1993), "Ellos y nosotros", en *Revista de Occidente*, núm. 140, Madrid.
- Lapolla, Beatriz (1985), *Vida cotidiana*, México, Taller de Aprendizaje e Investigación de Grupo Operativo, segundo año, clase 4, mimeografiado.
- Salles, Vania y José Manuel, Valenzuela (1997), *En muchos lugares y todos los días*, México: El Colegio de México.
- Sociedad E.V.C. (2000), "Legitimidad de la Iglesia Católica", en *Folleto E.V.C.*, núm. 70, México.
- Prat, Joan (1997), *El estigma del extraño*, España: Ariel.
- Portal, María Ana y José Carlos, Aguado (1992), *Identidad, ideología y ritual*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Villarreal, Magdalena (1996a), "Secretos de poder: El Estado y la mujer campesina", en *Nueva Antropología*, núm. 49, México.

