UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL

EntreVerAndo

Revista

Edición Especial

Universidad Veracruzana

Universidad Veracruzana Intercultural

UNIVERSIDAD VERACRUZANA
Dr. Raúl Arias Lovillo
Rector
Dr. Porfirio Carrillo Castilla
Secretario Académico
Lic. Víctor Aguilar Pizarro
Srio. de Administración y Finanzas

UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL
Dr. Mariano Báez Landa
Director
Dr. Arturo García Niño
Secretario
Lic. Karina Aurora Ybarra Martínez
Administradora

COORDINACIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y BILINGÜE
Dr. Fernando Salmerón Castro
Coordinador General

REVISTA ENTREVERANDO
Raymundo Aguilera Cordova
Coordinación General
Emma Mora Pablo
Diseño y formación

Revista Entre*Ver*Ando es una publicación trimestral editada por la Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural.

Casa UVI:
J. J. Herrera No. 17
Zona Centro, C. P. 91000
Xalapa, Veracruz, México.
Tel.: 01 (228) 8 18 32 39 y 8 18 34 11
Correo electrónico: uviedicion@uv.mx

Distribución y consulta gratuita.
Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de su autor.

Presentación

Con el objetivo de difundir y divulgar el conocimiento y resultados de la investigación humanística y tecnológica que se realiza en la Universidad Veracruzana Intercultural, a través de la edición y publicación de obras escritas por alumnos, académicos e investigadores bajo los criterios de calidad, pertinencia, eficiencia, eficacia y rentabilidad el Área Editorial ha publicado, desde el 2008, la Revista *EntreVerAndo* y apartir del 2009, como parte de su Programa Editorial, las Colecciones: *Lecturas Intercultura*, *Cuadernos Interculturales* y *Parcela Digital*.

Buscando con ello, enriquecer los ya establecidos servicios educativos alternativos que han permitido a la UVI apoyar la formación integral de sus alumnos y promover el desarrollo de las regiones, además de la valoración y difusión de sus culturas y lenguas.

Tanto la revista como las colecciones se sustentan sobre las líneas de acción del programa de trabajo de la Universidad Veracruzana Intercultural y de su filosofía institucional.

La Revista *EntreVerAndo* busca fomentar habilidades, actitudes y conocimientos a través de la publicación de trabajos impulsados desde nuestras diversas sedes. Trabajos de calidad, con información comprensible y accesible para quienes estén interesados en el ámbito intercultural.

Además de apoyar los esfuerzos que se realizan en materia de producción, difusión, sistematización y uso de los productos de investigación en diversas lenguas nativas de nuestro Estado.

Por otra parte, con ella nos unimos a las publicaciones electrónicas que desde los años 90 se ha aceptado a nivel mundial como un fenómeno inexorable para la mayoría de los protagonistas del proceso de comunicación.

Con *EntreVerAndo* aseguramos una publicación rápida y de cobertura amplia; asimismo, aprovechamos la constante evolución del internet que significa, para el futuro de la publicación electrónica, nuevas posibilidades de crear mecanismos alternativos y complementarios para promover y divulgar a nivel mundial las publicaciones.

Contenido

Investigación sobre reducción del prejuicio en Europa: futuras direcciones 9
Silvia Abad Merino

La interculturalidad: un compromiso educativo para construir una escuela sin exclusiones 16
Juan J. Leiva Olivencia

History vs. Transcendence 28
Lucía Pizarro

Danzas del municipio de Tequila. (Recopilación de información de las danzas existentes en el municipio) 38
Clara Cuicahua Oltehua y Adán Xotlanihua Tezoco

Luces en el cielo de Tlilapan 41
Anabel Carrillo Puertos y Laura Puertos Vásquez

Situaciones del Son Jarocho en la comunidad de Chacalapa 45
Jorge Luis Cruz Martínez y César Rueda Alfonso

Emigración del municipio de Astacinga a Estados Unidos 49
América Salas Tzompaxtle

Feria anual como proceso de identidad en el municipio de Zongolica, Ver. 51
Ignacia Feliciano

El uso de las plantas medicinales 54
Irais Cosme Pérez

Formas de organización y ejercicio del derecho en las comunidades indígenas de la Huasteca 57
Luis Morales Hernández, Julio Pérez Hernández, Gabriela Barrera Aguirre, Federico Hernández Méndez, Ismael Pérez Lugo y Antonio Farreny Gómez Puente

Mikitlapowalistli / Diálogo de muerte 60
Agustina Tequiliquihua Tehuintle

Tzonkoliwitl / Zongolica 61
Yuselín Ramírez Hernández, Gabriela Mariano Sánchez y Anahí Meza Cortés

Tlakatl tlatzihkeh / El hombre flojo 62
Yesenia Xocua Xocua, Juana Hernández San Pedro y María de Jesús Enríquez González

Kemih omonextih tleolli / El origen del maíz 64
Gloria Pacheco Tehuintle, Florencia Tehuintle Cuicahua y Maurilia Hernández Ortega

Recetario tradicional del municipio de Tequila, Ver. 65
Merari Bonilla Rodríguez, Nelly Olivia Comihua Yopihua y Estela Jiménez González

La música, creadora de públicos en disputa 70
Dailen Sainos García

El territorio chacalapeño 73
Marena Sinaí Uscanga Patraca

Danza de los Moros: simbolismo y posición social 80
Clara Cuicahua Oltehua

Mandón 83
Aída de los Santos Montalvo

Importancia de la petición de mano de San Juan del Río (formalmente Rafael Delgado), Veracruz, 2006 88
Lucía de los Santos Aguilar

La interculturalidad en una boda de Rafael Delgado 92
Angélica Hernández Vásquez

Consumo cultural y modernidad entre jóvenes indígenas de Tequila 99
Mario Cuatra Tzitzihua

Me voy pal otro lado 104
Ángel Cuaquehua Tzompaxtle

Una perspectiva agroforestal participativa para la ganadería en Tatahuicapan: propuesta silvopastoril 110
Wilfrido Orozco Pantaleón

Xinekaki 115
Beatriz Gómez González

Aznarepse 116
Gabriela Barrera Aguirre

Adivinanza / Canción 118
Adela Martínez Ramírez

¿Por qué agreden a los emos?:
Posibles respuestas desde un punto de vista intercultural 119
Juan Pablo Zebadúa Carbonell

El proyecto de investigación como eje articulador del proceso de enseñanza-aprendizaje, desde una educación intercultural 121
Eloy López Lobato

Indagar la enseñanza contemporánea. Apunte para pensarla 126
Cuauhtémoc Jiménez Moyo

A la sombra del enfoque intercultural… 130
Abel Terrazas

Participación comunitaria y representación política en la Huasteca veracruzana 133
Daniel Bello López

El concepto transversalizar. El otro punto de vista 142
Humberto Encarnación A.

Los estudios interculturales: ¿cómo investigar con un enfoque intercultural? 145
Gunther Dietz y R. Guadalupe Mendoza Zuany

Comunalidad e interculturalidad: por un diálogo entre movimiento indígena e institución "intercultural" 147
Gunther Dietz

Investigación sobre reducción del prejuicio en Europa: FUTURAS DIRECCIONES

Silvia Abad Merino*

Resumen

El presente trabajo trata de ofrecer una revisión crítica sobre la panorámica general que conforman las aportaciones que se han estado llevando a cabo en el marco de la investigación psicosocial europea más reciente, dirigidas a la reducción del prejuicio. Basada en las aportaciones de Zick, Pettigrew y Wagner (2008) sobre el prejuicio y la discriminación en Europa y en aquellas ofrecidas por Paluck y Green (2009) sobre el rigor metodológico de la investigación existente en este contexto, esta exploración apela a los determinantes sociales y culturales de la particular historia multicultural que caracteriza a nuestro continente, y que demandan el desarrollo de nuevos enfoques contextualizados que faciliten información renovada sobre qué tipo de intervenciones de reducción del prejuicio y la discriminación funcionan y bajo qué condiciones. De este modo, se pretende alentar a la comunidad científica a contribuir en la búsqueda de nuevas respuestas que superen los problemas de validez externa que se han encontrado en numerosas investigaciones dirigidas a la reducción del prejuicio en el marco científico europeo actual mediante el desarrollo de intervenciones que aporten evidencias experimentales de campo y que demuestren una eficacia de efectos longitudinales en la reducción del sesgo intergrupal.

* Becaria FPU de la Universidad de Córdoba.

Introducción

Europa presenta antecedentes históricos y características culturales propias que la diferencian de otras comunidades donde los flujos migratorios también han sido abundantes; su larga historia de colonización, las nefastas consecuencias de las dos guerras producidas en el seno del siglo pasado y la completa renovación del sistema político de muchos países después de la Segunda Guerra Mundial, la polarización entre el bloque del Este y la Europa occidental o el nacimiento de la Unión Europea son determinantes que demandan un estudio contextualizado. Asimismo, Europa constituye una realidad muy heterogénea, en la que confluyen variables demográficas, económicas y sociales muy diversas entre los diferentes países que la conforman, de manera que la adopción generalizada de una identidad común aún se mantiene relegada en relación a las fuertes identidades nacionales existentes (Zick *et al.*, 2008). Por lo tanto, los europeos no sólo se diferencian a sí mismos de otros grupos extracomunitarios, sino que también establecen comparaciones entre los grupos sociales de otros países que conforman nuestro continente (Breakwell y Lyons, 1996).

Desde las transformaciones originadas por la inmigración interna hacia los países del norte y occidente, la recepción de inmigrantes

procedentes de las antiguas colonias en busca de empleo, y la rápida industrialización producida entre las décadas de los cincuenta y los sesenta que daría lugar al reclutamiento de los llamados "trabajadores invitados", Europa se ha convertido en el continente que mayor flujo migratorio recibe, rebasando los casos asiático y norteamericano (Naciones Unidas, 2002).

No obstante, no se han desarrollado prácticas uniformes a la hora de abordar la inmigración europea (Noiriel, 1994), y aún no se ha abordado la cantidad de estudios suficientes que nos permitan contemplar esta problemática con un carácter longitudinal. Además, la mayoría de los datos de los que disponemos acerca del prejuicio en Europa proviene de estudios desconectados en diferentes países, que utilizan diferentes medidas y poblaciones de estudio, y que se muestran carentes de marcos teóricos que permitan realizar comparaciones interculturales.

Aportaciones sobre reducción del prejuicio en Europa

Las contribuciones globales europeas tan sólo están comenzando a originarse, y confirman que resulta necesario considerar diferentes expresiones del prejuicio y la discriminación. Para ello, Pettigrew y Meertens (1995) desarrollaron dos medidas distintas del prejuicio que han sido utilizadas en una gran variedad de países europeos y situaciones intergrupales (ej., Arcuri y Boca, 1999; Hamberguer y Hewstone, 1997; Rattazzi y Volpato, 2001; Zick, Wagner, van Dick, y Petzel, 2001). Asimismo, la distinción entre las antiguas manifestaciones racistas y el racismo moderno han generado trabajos recientes (Macmaster, 2001).

Las relaciones entre los determinantes estructurales, políticos e individuales del prejuicio constituyen otra vertiente de estudio en Europa, cuyas aportaciones subrayan el prejuicio generado por la amenaza potencial percibida a causa de la inmigración. En esta línea, resultan interesantes los resultados correspondientes a la relación entre educación y prejuicio, donde las investigaciones comunitarias y extrafronterizas han mostrado reiteradamente la existencia de un mayor índice de prejuicio en la medida en que la educación de los individuos es más reducida (Wagner y Zick, 1995). Sin embargo, este efecto es más débil en los países del este que en las democracias de largo recorrido de occidente (Hjerm, 2001). Del mismo modo, las discrepancias entre los grupos con diferentes grados educativos se reducen en contextos donde la heterogeneidad religiosa es mayor. Pero, opuestamente, variables como el desempleo o el porcentaje de extranjeros no han demostrado afectar a la relación entre educación y prejuicio, sugiriendo junto a los resultados comentados que las diferencias en la transmisión de valores de tolerancia entre las diversas culturas constituyen un factor importante en los efectos que la educación tiene sobre el prejuicio.

Por otra parte, la teoría de la competición étnica presentada por Coenders y Scheepers (1998) se ha convertido en un debate frecuente en la política europea. Su hipótesis principal consiste en que el prejuicio es una expresión directa de los conflictos reales existentes entre los grupos para acceder a los recursos, de manera que la competición étnica percibida se relaciona positivamente con el incremento del número de personas de diferentes etnias que compiten por los mismos recursos limitados. Esta teoría mantiene que incluso con un nivel estable de recursos, el número relativo de personas pertenecientes a minorías étnicas puede generar una percepción de amenaza entre los individuos de la población dominante.

Kunovich (2002, 2004) examinó las predicciones de esta teoría y demostró que el efecto del tamaño de la población inmigrante desaparece cuando se incluyen en el análisis otras variables sociales del país. En contra de esta teoría de la amenaza, por tanto, las condiciones económicas han demostrado ser más determinantes que la ratio de inmigrantes, donde la pobreza tiene un efecto mayor sobre el prejuicio en los países del este que en la Europa occidental. En la misma línea, podemos encontrar otras investigaciones que apuntan a la inexistencia de relación entre la proporción real de inmigrantes y la amenaza percibida o las actitudes de exclusión (Semyonov, Raijman, Tov y Schmidt, 2004), convirtiéndose la proporción percibida de inmigrantes en el predictor crítico de las opiniones de amenaza y rechazo del grupo dominante.

Otros estudios desarrollados demuestran los beneficios que el contacto intergrupal produce en la reducción del prejuicio. Así, trabajos como los de Wagner, Christ, Pettigrew y Wolf (2006) en distritos alemanes con un alto porcentaje de población extranjera subrayan que esta circunstancia aumenta la frecuencia y la intensidad de los contactos intergrupales, dando lugar a una reducción del rechazo hacia el exogrupo étnico. Y resultados similares presentados por Hamberger *et al.*, (1997), y Pettigrew (1997) muestran que tener amigos de otros grupos culturales reduce el prejuicio de los miembros del grupo dominante.

Íntimamente relacionadas con la teoría de la identidad social se encuentran las publicaciones cuyos resultados enfatizan la propensión hacia el prejuicio y la discriminación que presentan los individuos que se sienten fuertemente identificados con su identidad nacional (ej., Billiet, Maddens y Beerten, 2003; Triandafyllidou, 2000; Weiss, 2003). Igualmente, encontramos resultados que indican que aquellas personas que se sienten europeas presentan niveles más bajos de prejuicio hacia los foráneos (Becker, Wagner y Christ, 2007), mientras que otros estudios encuentran una correlación positiva entre una identificación universalista que implica la expresión de orgullo por parte de los individuos hacia las instituciones democráticas de su país, y una mayor aceptación de las minorías étnicas (Heyder y Schmidt, 2002).

Por otra parte, el surgimiento de partidos políticos de extrema derecha y la pertenencia a grupos de ideología de esta índole en la década de los noventa también han afectado al análisis del prejuicio y la discriminación en Europa, y se ha relacionado con el incremento del antisemitismo en Europa, como se presenta el caso de la creciente hostilidad hacia los musulmanes (Allen y Nielsen, 2001).

Otra de las cuestiones centrales en la investigación sobre el prejuicio consiste en la conexión entre las actitudes de prejuicio y el comportamiento hacia el exogrupo étnico, donde encontramos el trabajo de carácter longitudinal de Wagner, Christ, y Pettigrew (2008) que ofrece datos que demuestran que el prejuicio es un importante predictor del comportamiento intergrupal en la manifestación del rechazo hacia las minorías.

Síntesis global de las contribuciones científicas en la reducción del sesgo intergrupal: los casos europeo y español

De forma general, se puede concluir que los estudios desarrollados en el marco de la comunidad científica europea pretenden abordar las múltiples causas del prejuicio que Allport (1954) detallaba en su modelo y que incluyen factores históricos, socioculturales, situacionales y de personalidad. Sin embargo, autores como Stephan (2008) afirman que la investigación europea aún requiere un enfoque más comparativo entre naciones, que aborde un mayor número de niveles de análisis y que posibilite la generación de teorías comprehensivas que promuevan el desarrollo de programas de intervención que combatan el racismo, el prejuicio y la discriminación de una manera más eficaz. En este sentido, algunos datos de los que disponemos provienen de encuestas que permiten la generalización de sus resultados a la población para la que han sido diseñadas. Pero también contamos con otro tipo de resultados basados únicamente en datos obtenidos de poblaciones de estudiantes, por lo que resultan más restringidos en este sentido. Otras limitaciones se presentan en la línea de las posibilidades que ofrecen los resultados correlacionales, en el sentido en que éstos, normalmente, no permiten evaluar cuáles son las causas y cuáles los efectos que provocan las actitudes de prejuicio de los individuos. Por ello se dibuja necesario el aumento en el diseño y la implementación de métodos alternativos como la investigación experimental o la investigación cualitativa, que favorezcan la obtención de relaciones causales y una visión más profunda de la interpretación subjetiva y cultural del encuentro intergrupal objeto de estudio, en uno y otro caso respectivamente. Por otra parte, la evaluación que Zick *et al.*, (2008) realizan sobre la investigación actual que se está realizando en el contexto europeo subraya elementos positivos como la clarificación de predictores y teorías, la importancia de la consideración de la interacción entre factores contextuales e individuales o los valiosos resultados que permiten comparar nuestra realidad con la voluminosa literatura sobre

el prejuicio y la discriminación del fenómeno norteamericano.

Las aportaciones comentadas y la realidad de convergencia política que presenta la Unión Europea en materia de inmigración nos dirigen hacia la conveniencia de adoptar enfoques que consideren las experiencias de las distintas naciones en su recorrido del estudio de la multiculturalidad. En educación, las respuestas a la diversidad cultural se recogen en el informe Eurydice (2004), en el que se manifiesta el reconocimiento del derecho a la educación, facilitándose la integración y el mantenimiento de la identidad cultural de los escolares inmigrantes.

La investigación en el área de la educación intercultural también ha crecido en nuestro país al mismo tiempo que se ha ido incrementando la heterogeneidad cultural de la población. En esta empresa encontramos publicaciones sobre innovación educativa en contextos de diversidad cultural que sitúan al profesorado en el núcleo del cambio, y que apuntan hacia la adaptación de elementos como el currículum, las condiciones de liderazgo y la organización institucional como implicación necesaria en la creación de una escuela inclusiva (ej., Essomba, 2006).

Aunque España se encuentra inmersa en esta situación dinámica de cambios, su historia multicultural aún reciente, refleja la inmadurez que las escuelas nacionales presentan a la hora de abordar la educación intercultural. Para mejorar esta situación se tendrían que abordar diversos factores, entre los que la formación del profesorado es uno de los más relevantes (Álvarez y González, 2007). Sin embargo, la investigación que se ha generado sobre esta materia se ha fundamentado principalmente en consideraciones de carácter teórico (López, 2002), y al igual que ya se ha reconocido en el contexto europeo (Paluck y Green, 2009), se demandan nuevos enfoques que faciliten información sobre qué tipo de intervenciones funcionan y por qué, en la reducción del prejuicio y la discriminación. Para ello, estos investigadores enfatizan la importancia de la generación de estudios experimentales y de campo que lleguen a coordinarse en la práctica, de manera que las teorías de reducción del prejuicio más apoyadas en el laboratorio se tengan en consideración en las aplicaciones prácticas de campo.

La demanda de nuevos enfoques en la respuesta a los fenómenos de exclusión social

Desde que los estudios sobre reducción del prejuicio comenzaran a formar parte del panorama científico, se han ido aportando diferentes trabajos que los clasifican en función de elementos diversos (ej., Crisp y Hewstone, 2007; Hewstone, 2000; Monteith, Zuwerink y Devine, 1994; Stephan y Stephan, 2001; Wilder, 1986).

Por nuestra parte, si atendemos a criterios relacionados con la actualidad y la aportación crítica, consideramos que la revisión publicada por Paluck y Green (2009) ofrece una perspectiva global e indudablemente formativa sobre las aportaciones realizadas en esta área dentro del contexto europeo. Se trata de una revisión que evalúa el rigor metodológico de la investigación existente, prestando especial interés en cuestiones de diseño y medición que inciden de forma directa en la validez interna y externa. Así, estos autores dividen los estudios sobre reducción del prejuicio según su diseño de investigación.

Comenzando por las investigaciones de campo no experimentales, la crítica realizada por Paluck y Green no supone una valoración negativa respecto a la información que este tipo de estudios aporta sobre diversas cuestiones descriptivas relativas al tipo de programas utilizados con diferentes poblaciones, cómo se implementan, qué aspectos comprometen a los participantes, etc. No obstante, la posición de éstos reafirma que las aportaciones que ofrece la literatura no experimental no cumplen los requisitos necesarios para demostrar por qué y bajo qué condiciones funciona una intervención determinada.

En referencia a las evaluaciones que se han venido realizando sobre los experimentos de laboratorio, se apela fundamentalmente a la validez interna de las conclusiones que éstos aportan acerca del impacto de una intervención determinada. No obstante, también se incide en

la necesidad de que los resultados obtenidos en este tipo de estudios sean contrastados mediante investigaciones de campo (Miller y Harrington, 1990). Al mismo tiempo, existen críticas dirigidas al impacto de ciertos determinantes relacionados con la intervención —la carencia de evaluación de los cambios más allá del período de estudio o la eliminación de los procesos institucionales y sociales que constituyen el enclave en el que las intervenciones son llevadas a cabo—; el contexto —el efecto que la presencia de otros produce en las reacciones emocionales o la falta de correspondencia entre un ambiente de laboratorio y las condiciones de influencia de los iguales y de la estructura de la situación inmediata que aporta un ambiente natural (Crandall y Stangor, 2005)—; las poblaciones —la participación mayoritaria de estudiantes universitarios, con la existencia de datos que afirman que este tipo de población manifiesta menores índices de prejuicio que el ciudadano medio y que es más consciente sobre las prescripciones sociales que rechazan la expresión del prejuicio (Crandall, Eshleman y O'Brien, 2002)—, la medición de los resultados —la abstracción que suponen los comportamientos medidos en el laboratorio respecto a los comportamientos del mundo real, la confianza en las medidas indirectas para medir el prejuicio o la falta de conexión que se aporta entre la reducción del prejuicio implícito y la reducción del comportamiento prejuicioso—; o las teorías utilizadas —la dificultad que existe en la predicción acerca de cómo y cuando cambia o se expresa el prejuicio, debido al carácter no multifacético que presentan las teorías que se desarrollan en el laboratorio a la hora de considerar las diferentes dimensiones del prejuicio (Paluck, 2008) o la existencia de programas como el aprendizaje cooperativo, en los cuales se han obtenido en ocasiones resultados inconsistentes entre los estudios de campo y los resultados de laboratorio (ej., Rich, Kedem y Shlesinger, 1995).

Por último, en relación a las estrategias utilizadas en las investigaciones experimentales de campo, se incluyen críticas que apelan a la reducida literatura que han generado (con la única excepción de la educación contra el prejuicio), la escasa orientación empírica que aportan a la creación de políticas que intervengan sobre poblaciones que están o han estado en conflicto, la medida poco consistente de resultados, y el reducido número de las muestras poblacionales utilizadas en los estudios.

De este modo, si nos referimos a la investigación europea en términos generales, encontramos que las principales recomendaciones que se argumentan en base al análisis de la investigación existente sobre la reducción del prejuicio están dirigidas a la ampliación del número de investigaciones de campo; la inclusión de perspectivas teóricas bien fundamentadas y métodos de evaluación de las intervenciones más rigurosos; intervenciones de campo que utilicen muestras aleatorias e intervenciones experimentales en el laboratorio que se encuentren más cercanas a la realidad; el desarrollo de intervenciones más directas basadas en hallazgos psicológicos clásicos de alta conformidad científica, en orden a aspirar a una metodología más rigurosa, centrándose también en el tratamiento de prejuicios ampliamente sostenidos en lugar de aquellos otros de carácter más transitorio.

Referencias

Allen, C., & Nielsen, J. S. (2001). *Summary report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Vienna: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.

Allport, G. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.

Álvarez Castillo, J. L., y González Monje, M. (2007). "Marco y estrategias cognitivo-sociales de control de estereotipos y prejuicios para la formación de educadores interculturales". En J. L. Álvarez y L. Batanaz (Eds.), *Educación intercultural e inmigración. De la teoría a la práctica* (pp. 155-174). Madrid: Biblioteca Nueva.

Arcuri, L., y Boca, S. (1999). Posicionamentos politicos: Racismo subtil e racismo flagrante em Italia [Political positions: Subtle and blatant racism in Italy]. En J. Vala (Ed.), *Novos racismos: Perspectivas comparativas [The new racisms: Comparative perspectives.]*. Oeiras, Portugal: Celta Editora.

Becker, J., Wagner, U., y Christ, O. (2007). Nationalismus und Patriotismus als Ursache von Fremdenfeindlichkeit [Nationalism and patriotism as cause of prejudice]. En W. Heitmeyer (Ed.), *Deutsche Zust¨ande*. Folge, 5 [The German issues, series 5 Part 1] (pp. 131-149). Frankfurt, Germany: Suhrkamp.

Billiet, J., Maddens, B., y Beerten, R. (2003). *National identity and attitude toward foreigners in a multinational state: A replication. Political Psychology*, 24, 241-257.

Breakwell, G. y Lyons, E. (1996). *Changing European identities*. London: Routledge.

Coenders, M., y Scheepers, P. (1998). Support for ethnic discrimination in the Netherlands, 1979-1993: Effects of period, cohort, and individual characteristics. *European Sociological Review*, 14, 405-422.

Crandall, C.S., Eshleman, A., y O'Brien, L. T. (2002). Social norms and the expression and suppression of prejudice: the struggle for internalization. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 359-378.

Crandall, C. S., y Stangor, C. (2005). Conformity and prejudice. En *On the Nature of Prejudice: Fifty Years After Allport*, ed. J. F., Dovidio, P., Glick, y L. A., Rudman, pp. 295-309. Malden, MA: Blackwell Sci.

Crisp, R. J., y Hewstone, M. (2007). *Multiple social categorization. Advances in Experimental Social Psychoogy*, 39, 163-254.

Essomba (2006). *Liderar escuelas interculturales e inclusivas. Equipos directivos y profesorado ante la diversidad cultural y la inmigración*. Barcelona: Graó.

Eurydice (2004). "La integración escolar del alumnado inmigrante en Europa". Recuperado el 10 de diciembre de 2005 de http://www. Eurydice.org

Hamberguer, J., y Hewstone, M. (1997). Inter-ethnic contact as a predictor of blatent and subtle prejudice: Tests of a model in four West European nations. *British Journal of Social Psychology*, 36, 173-190.

Hanover, J. M. B., y Cellar, D. F. (1998). *Environmental factors and the effectiveness of workforce diversity training*. Hum. Resour. Dev. Q. 9, 105-124.

Hjerm, M. (2001). Education, xenophobia and nationalism: A comparative analysis. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, 37-60.

Hewstone, M. (2000). Contact and categorization: social psychological interventions to change intergroup relations. En *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, ed. C., Stangor, (pp. 394-418). New York: Psychology Press.

Heyder, A.,y Schmidt, P. (2002). Deutscher Stolz. Patriotismuswaerebesser (German pride. Patriotism is better.) En W. Heitmeyer (Ed.), *Deutsche Zustände*. Folge 1 [The German issues, series 1] (pp. 71-82). Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Kunovich, R. M. (2002). Social structural sources of anti-immigrant prejudice in Europe: The impact of social class and stratification position. *International Journal of Sociology*, 32, 39-57.

———. (2004). Social structural position and prejudice: An exploration of cross-national differences in regression slopes. *Social Science Research*, 33, 20-44.

López, M. C. (2002). *Diversidad socio-cultural y formación de profesores*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

Macmaster, N. (2001). *Racism in Europe 1870-2000*. Houndmills: Palgrave.

Miller, N., y Harrington, H. J. (1990). A model of social category salience for intergroup relations: Empirical tests of relevant variables. In *European Perspectives in Psychology*, ed. R Takens, pp 205-20. New York: Wiley.

Monteith, M. J., Zuwerink J. R., y Devine, P. G. (1994). Prejudice and prejudice reduction: Classic challenges, contemporary approaches. En P. G. Devine, D. L. Hamilton, y T. M. Hostrom (Eds.), *Social cognition: Impact on social psychology* (pp. 323-346). San Diego, CA: Academic Press.

Naciones Unidas (2002), *International Migration Chart 2002*, New York.

Noiriel, G. (1994). "Civil rights" policy in the United States and the policy of "integration" in Europe: Divergent approaches to a similar issue. *Journal of Policy History*, 6, 120-139.

Paluck, E. L. (2008). Reducing intergroup prejudice and conflict using the media: A field experiment in Rwanda. Journal of Personality and Social Psychology.

———, y Green, D. P. (2009). Prejudice reduction: What works? A review and assessment of research and practice. *Annual Review of Psychology*, 60, 339-367.

Pettigrew, T. F. (1997). Generalized intergroup contact effects on prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 173-185.

———, y Meertens, R. W. (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75.

Rattazzi, A. M. M., y Volpato, C. (2001). Forme sottili e manifeste di pregiudizio verso gli immigrati. [Subtle and blatant forms of prejudice against immigrants.]. Giornale italiano di psicologia, 2, 351-378.

Rich, Y., Kedem, P., y Shlesinger, A. (1995). Enhancing intergroup relations among children: A field test of the Miller-Brewer model. Int. J. Intercult. Relat., 194, 539-553.

Semyonov, M., Raijman, R., Tov, A. Y., y Schmidt, P. (2004). Population size, perceived threat and exclusion: A multiple indicators analysis of attitudes toward foreigners in Germany. *Social Science Research*, 44, 681-701.

Stephan, W. G. (2008). Viewing intergroup relations in Europe through Allport's lens model of prejudice. *Journal of Social Issues*, 64(2), 417-429.

———, y Stephan, C. W. (2001). *Improving Intergroup Relations*. Thousand Oaks, CA: Sage. pp. 360.

Triandafyllidou, A. (2000). The political discourse on immigration in Southern Europe: A critical analysis. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 10, 373-389.

Wagner, U., Christ, O., y Pettigrew, T. F. (2008). Prejudice and group related behaviour in Germany. *Journal of Social Issues*, 64(2), 303-320.

Wagner, U., Christ, O., Pettigrew, T. F., & Wolf, H. (2006). *Prejudice and minority proportion: Threat vs. contact opportunity*. Social Psychological Quarterly, 69, 380-390.

Weiss, H. (2003). A cross-national comparison of nationalism in Austria, the Czech and Slovac Republics, Hungary, and Poland. *Political Psychology*, 24, 377-401.

Wilder, D. A. (1986). Social categorization: Implications for creation and reduction of intergroup bias. In *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 19, ed. L., Berkowitz, pp. 239-355. New York: Academic.

Zick, A., Pettigrew T. F., y Wagner, U. (2008). Ethnic prejudice and discrimination in Europe. *Journal of Social Issues*, Vol. 64(2), 2008, pp. 233-251.

Zick, A., Wagner, U., van Dick, R., y Petzel, R. (2001). Acculturation and prejudice in Germany: Majority and minority perspectives. *Journal of Social Issues*, 57, 541-557.⌘

La interculturalidad:
un compromiso educativo para construir una escuela sin exclusiones

Juan J. Leiva Olivencia*

Resumen

Las actuales instituciones educativas serán inclusivas e interculturales en la medida en que acepten y se enriquezcan con la interculturalidad como construcción educativa cooperativa dirigida fundamentalmente a mejorar la convivencia escolar y a hacer más humanas las relaciones de los distintos miembros de la comunidad educativa. Ahora bien, el reto es complejo, y en la actualidad la interculturalidad se encuentra entre el deseo de ser una propuesta educativa reflexiva, y la realidad de encontrarse en una encrucijada de caminos que van desde la exaltación folclórica de las culturas del alumnado inmigrante al enfoque de la compensación educativa. Por este motivo, defendemos que la interculturalidad debe ser la valoración educativa positiva de la diversidad cultural para hacer una escuela más humana e inclusiva, es decir, un compromiso educativo con la construcción de una escuela sin exclusiones.

Palabras clave: Interculturalidad, Escuela Inclusiva, Profesorado, Diversidad Cultural.

* Departamento de Didáctica y Organización Escolar. Universidad de Málaga (España). Correo-e: juanleiva@uma.es

1. Introducción

En España, y según los últimos datos ofrecidos por el Ministerio de Educación, y recogidos en el Informe Anual *"Datos y Cifras. Curso escolar 2009/2010"*, el número de alumnos de origen inmigrante pasó de 702.392 en el curso 2007-2008 a 743.696 en el 2008-2009, representando casi un 10 % de la población total de alumnado escolarizado en las enseñanzas de régimen general no universitarias en este último curso. En Andalucía, Comunidad Autónoma donde el fenómeno de la inmigración ha sido muy significativo en los últimos años los datos son ciertamente relevantes y esclarecedores. Según los datos publicados por la Unidad Estadística de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía en Mayo de 2010, en el curso 2009/2010, los centros educativos andaluces acogían ya a un total de 101.838 escolares inmigrantes. Concretamente, en el caso de la provincia de Málaga, sus centros acogían ya a 30.084 alumnos inmigrantes, casi el doble de escasamente hace cuatro cursos académicos, cuando acogía a 16.994 (curso 2005/2006). Estos datos hablan por sí solos, de la emergencia y pujanza de la inmigración y, por tanto, de toda esa diversidad cultural que está transformando el panorama educativo de nuestras instituciones escolares en el conjunto de España. Hoy en día, nadie pone en duda que la atención a la diversidad cultural supone un reto de primer orden para fortalecer la equidad y la igualdad

en nuestro sistema educativo. Su importancia la entendemos en el esfuerzo que toda la comunidad educativa viene desarrollando por garantizar la promoción positiva de la diversidad cultural como una garantía de cohesión social, de solidaridad y, por tanto, una respuesta a la necesidad de mejorar la convivencia educativa y también social.

Verdaderamente estas escuelas están afrontando el reto de la convivencia intercultural, y no cabe lugar a dudas cuando afirmamos que aulas y escuelas hayan pasado en poco tiempo de ser espacios monoculturales a multiculturales, y con la intención de aspirar a construir de manera cooperativa una educación intercultural que ahonde en la inclusividad escolar. Educar para la convivencia intercultural es la propuesta de acción pedagógica de carácter inclusivo que atiende a esa necesidad, la de responder a formar en el respeto de la diversidad cultural a todos los niños, jóvenes y mayores en una sociedad cada vez más heterogénea y plural. Según Aguado (2003), la educación intercultural nutre e impregna los principios de una educación inclusiva, donde el referente pedagógico por excelencia es la vivencia y convivencia de la diferencia cultural y social como factor de enriquecimiento educativo. Aprovechar educativamente la diversidad cultural pasa por reconocer que lo común es la diversidad y la diversidad debe ser, desde la perspectiva pedagógica, lo común en los diseños y propuestas de intervención educativa que se consideren, ya no sólo oportunos y adecuados, sino imprescindibles en una sociedad democrática como la nuestra. Una sociedad que afronte el trascendental reto de dar respuesta educativa a la diversidad cultural, y sobre todo, que necesita de propuestas pedagógicas que hagan posible la premisa básica de *aprender a vivir juntos.*

2. De la diversidad cultural a la cultura de la diversidad

Los sistemas educativos deben asegurar unas bases sólidas para la igualdad de oportunidades en la escuela, el trabajo y la sociedad, atendiendo a la diversidad de géneros, etnias y culturas a partir de un reconocimiento entre iguales basado en el respeto a la diversidad. Así pues, la educación intercultural, entendida como actitud pedagógica que favorece la interacción entre las diferentes culturas, se convierte así en la mejor forma de prevenir el racismo y la xenofobia, así como de promover una convivencia basada en el respeto a la diferencia cultural como legítima en su diferencia. Decir esto no significa que obviemos los conflictos interculturales que pueden acontecer en los contextos en los que la diversidad cultural tiene una mayor presencia. No obstante, defendemos la idea de que los conflictos denominados interculturales tienen un menor peso en la realidad escolar de lo que los medios de comunicación pretender transmitir, o incluso de las ideas preconcebidas que en un momento dado podemos tener. Es más, son muchos los docentes quienes consideran que los conflictos escolares tienen una vertiente más social que cultural, y que los conflictos que se desarrollan en contextos educativos caracterizados por una significativa diversidad cultural hunden sus raíces en problemáticas sociales y familiares más que en cuestiones identitarias o culturales. En todo caso, sin negar la posibilidad de que estos conflictos afloren, es necesario no caer en el relativismo cultural ni en el dogmatismo radical, por lo que apostamos por procesos educativos que *humanicen* las relaciones educativas, de tal manera que la mediación intercultural y, por supuesto, la aplicación comprensiva de la normativa pueda ayudar a la mejora de la convivencia y al respeto de las normas en condiciones de igualdad para todos.

En todo caso, cabe señalar que el nuevo marco normativo que establece la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, define a la escuela como un espacio de convivencia y aprendizaje, que ofrece un servicio que garantiza el derecho a la educación de todos los ciudadanos y ciudadanas, y que atienda a la diversidad cultural como un elemento educativo de primer orden. Así pues, podemos compartir la idea de que nos encontramos ante un marco normativo favorecedor del desarrollo práctico de la educación intercultural en la escuela, no sólo porque implica el respeto y aprovechamiento de la diversidad cultural, sino que además posibilita el planteamiento de focalizar una cultura de la diversidad en la escuela que significa ir más allá de la interculturalidad en términos de conocimiento cultural. Es decir, la educación intercultural es la propuesta educativa inclusiva que favorece el conocimiento y el intercambio cultural, así como

la valoración positiva de la diversidad cultural en términos de convivencia, innovación curricular y fomento de la participación comunitaria en una escuela inclusiva, una escuela para todas y todos, donde alumnado, profesorado, familias y agentes sociales conformen una comunidad educativa abierta.

Hablar de educación intercultural es hablar de derechos, de justicia social y de equidad. La gran idea de la humanidad ha sido —y sigue siendo— conciliar la universalidad de los valores con las diversas culturas. Los conceptos de universalidad y de interculturalidad están relacionados dialécticamente por la palabra *versus.* Es decir, ir de la universalidad de los derechos humanos hacia la polifonía cultural que conformamos la humanidad. Precisamente desde la universalidad de los valores para todas las culturas tiene sentido hoy en día la educación intercultural. En el mundo de la educación hablar de inclusión es hablar de justicia y, parece lógico, que para construir una sociedad justa sea necesario desarrollar modelos educativos equitativos que afronten con justicia los desequilibrios existentes en la misma. Para ello es imprescindible que los responsables de las políticas educativas, el profesorado y los investigadores contraigan el compromiso moral de orientar el conjunto de la educación hacia la equidad. De la misma manera hablar de educación intercultural es hablar inclusión y no de integración. La integración hace alusión a que las personas diferentes y los colectivos minoritarios se han de adaptar a la cultura hegemónica.

Desde la segunda mitad del siglo XX, en los sistemas educativos de los países de las democracias neoliberales, se instauró *la igualdad de oportunidades* como el mecanismo para lograr estos equilibrios, sin embargo, las desigualdades persisten. Por eso nos parece más justo, democrático y humano hablar de *oportunidades equivalentes*, ya que es lo que debe garantizar un sistema educativo de calidad para que todo el alumnado obtenga el máximo de sus posibilidades. Es decir, mientras el discurso de la integración se sustentaba en el principio de igualdad de oportunidades, cuando hablamos de inclusión, hablamos de oportunidades equivalentes. La consolidación de una sociedad democrática no radica en ofrecer 'programas' para los colectivos minoritarios y las personas diferentes, sino en establecer políticas sociales y educativas orientadas a erradicar la exclusión social. Hablar de interculturalidad y de convivencia escolar es hablar de educación inclusiva y para nosotros ésta supone un proceso de humanización y, por tanto, lleva implícito el respeto, la participación y la convivencia (Rozenblum, 2007). Así debe ser el espacio del aula: un lugar donde se respeta al otro como legítimo otro en la convivencia, un lugar donde todos participan juntos en la construcción del conocimiento y un lugar donde se convive democráticamente.

La vida democrática en el aula no se impone sino que nace de la convivencia y del respeto mutuo, si tú quieres que te respete el alumnado, respeta tú a los alumnos y alumnas. Es necesario respetarse mutuamente, pero para ello hay que vivir en el respeto. A veces el profesorado suele decir que es respetado por los alumnos y alumnas, cuando en realidad son temidos por ellos. Educar es respetar al otro como legítimo otro en la convivencia. Y esta convivencia en el aula se construye día a día. El alumnado se transforma en la convivencia con el profesorado y con sus compañeros y compañeras. La base de la convivencia reside en las ganas que tengan de compartir cosas juntos y, por tanto, se han de abrir espacios donde los deseos e intereses se encuentren y coincidan con los de los alumnos y alumnas. Entendemos, por tanto la convivencia en el aula, como *'un tender la mano'* y si es aceptada, la convivencia se produce. Es como un deseo de compartir juntos proyectos e ilusiones. Y en este compartir y vivir juntos se transforman unos y otros. Ahora bien tender la mano es un acto de confianza porque acepto el convivir con otro. La confianza es el fundamento de la convivencia (Maturana, 1994). Es necesario un proyecto educativo que nos enseñe a convivir en libertad y en equidad. De lo que se trata es de convertir nuestras aulas en espacios de respeto, de participación, de convivencia y aprendizaje, muy a pesar de la diversidad de niñas y niños en las mismas, y no de alejar al niño o niña inmigrante de su grupo de referencia. Para ello hemos de buscar pedagogías diferentes a las que estamos acostumbrados en nuestras escuelas. De eso se trata. De cambiar los sistemas educativos y no las personas. Es un cambio cultural y curricular lo que necesitamos y no un cambio en las personas. Este cambio cultural y curricular requiere

estar dispuestos a cambiar nuestras prácticas pedagógicas para que cada vez sean prácticas menos segregadoras y más humanizantes.

¿Qué queremos decir con cambiar nuestras prácticas pedagógicas? Cambiar las prácticas pedagógicas significa que la mentalidad del profesorado ha de cambiar respecto a las competencias cognitivas y culturales de las personas diferentes y de las culturas minoritarias, significa que hay que cambiar los sistemas de enseñanza y aprendizaje en el aula, significa que ha de cambiar el currículum, significa que ha de cambiar la organización escolar, significa que han de cambiar los sistemas de evaluación. De eso se trataría, de ver hasta qué punto esto es posible. Sabemos que, muy a pesar de la buena voluntad del profesorado la escuela no ofrece un modelo educativo que propicie respeto, convivencia y aprendizaje. Por tanto necesitamos otro proyecto educativo que nos haga olvidar el modelo del *homo sapiens* del mundo neoliberal y posmodernista en el que vivimos apresados y nos eleve *al homo amans* a través de la convivencia (Maturana, 1994; López, 2001). Un proyecto educativo que bien podría denominarse: *Aprendamos a (con)vivir juntos: una oportunidad para la libertad y la equidad.* Lo más humano del ser humano es desvivirse por otro ser humano y no aprovecharse de él. Y en ese desvivirse por los otros vivimos preocupados sabiendo que nuestras acciones pueden repercutir en ellos de una manera o de otra. Y en esta preocupación surge la ética. El discurso de la educación inclusiva es un discurso eminentemente ético. Desde nuestro punto de vista no puede haber educación si no hay compromiso ético. La preocupación de mis acciones sobre otras personas es mi compromiso ético y no debo hacer algo que repercuta negativamente sobre otros. Cuando hablamos desde la cultura de la diversidad este sentimiento de preocupación y responsabilidad nace cuando privamos a las personas diferentes y a las culturas minoritarias de la convivencia humana sin respetarlos en su diferencia. Saber cuáles son las barreras que impiden el aprendizaje y la participación de algunas niñas y de algunos niños en el aula, es, precisamente, el compromiso ético del discurso de la cultura de la educación inclusiva. Para López (2006), la escuela vive entre la humanización y la deshumanización, es decir, entre la inclusión y la exclusión social. Pues bien, lo mismo que hemos de construir la educación para la ciudadanía hemos de construir la educación para la interculturalidad. Pero ¿cómo se construye la educación intercultural? Nuestra respuesta es sencilla: sólo podremos construir la educación intercultural si aprendemos a valorar nuestra propia cultura y adquirimos una capacidad crítica sobre la misma que nos permita superar el etnocentrismo y combatir cualquier atisbo de racismo y xenofobia en la escuela. Esto exige un cambio actitudinal en varios ámbitos pedagógicos:

- Sabiendo que para aprender a valorar a otras culturas se hace imprescindible conocer y comprender la nuestra propia, desde un punto de vista reflexivo y eminentemente crítico.
- Teniendo muy claro que el contacto con otras culturas nos enriquece y nos humaniza, y no nos empequeñecen ni nos destruyen.
- Aprendiendo a ponerse en el lugar del 'otro'. Ruptura con el etnocentrismo. El "yo" y el "tú" habría que cambiarlo por el "nosotros" (nos-otros). Esto implica aceptar al "otro" como legítimo "otro" en su diferencia personal, social y cultural.
- Conociendo a las otras culturas, y esto implica pasar de la multiculturalidad a la interculturalidad, de la diversidad cultural a la cultura de la diversidad, del mestizaje cultural a la cultura del mestizaje.

3. La interculturalidad como compromiso educativo ante las dificultades y riesgos de exclusión social en el escenario escolar

Según Del Campo (1999), todavía hay un gran número de libros de texto que proporcionan imágenes negativas o estereotipadas de las culturas minoritarias, y lógicamente esto repercute de manera decisiva en la propia influencia del profesorado como agente fundamental para desarrollar o no, una auténtica educación intercultural. En este punto, López (2006) considera que construir un curriculum inclusivo implica desterrar todas las ataduras segregacionistas que perjudiquen a las culturas

minoritarias, y en verdad, debemos destacar la importancia de cultivar, por parte de los profesores —y también de las propias escuelas en su conjunto— un curriculum intercultural y contrahegemónico, donde el respeto a todas las culturas así como su consideración enriquecedora y dinámica de las distintas realidades culturales existentes sea un punto fundamental y decisivo en la generación de una cultura de la diversidad en la construcción de escuelas inclusivas. Escuelas inclusivas donde la diversidad es el eje central de las prácticas pedagógicas, pasando de las escuelas multiculturales a escuelas interculturales, de la multiculturalidad a la interculturalidad como principio activo en el desarrollo de una educación más democrática, justa y solidaria, y por tanto, para prevenir de manera activa ante cualquier atisbo de discriminación y exclusión social en la escuela.

En un anterior trabajo (Leiva, 2007), analizamos las dificultades y conflictos interculturales derivados precisamente por la pretendida homogeneización que algunos docentes (y escuelas) pretenden, consciente o inconscientemente, llevar a cabo. Nos estamos refiriendo a aspectos y consideraciones que pueden ser susceptibles de convertirse en riesgos de exclusión y discriminación social en la escuela si no se atienden de manera adecuada. En esta misma línea, Jordán (2007) nos señala que muchos profesores se encuentran anclados en un pensamiento claramente vinculado a una perspectiva de asimilación de las diferentes culturas, así como de inhibición o de ocultación de la posible conflictividad existente en sus centros educativos. En este punto, debemos destacar cómo en algunos centros educativos el problema del racismo y la xenofobia son todavía hoy patentes, y de cierta importancia (Bartolomé, 2002), y que por tanto, los esfuerzos que deben realizar los docentes en la puesta en marcha de mecanismos de prevención y de gestión positiva de los conflictos interculturales son todavía muy importantes en este campo, cuando estamos haciendo referencia a actitudes negativas, de indiferencia y rechazo a los alumnos y a las familias de origen inmigrante de nuestras comunidades educativas.

Por todo ello, tenemos que señalar la importancia de tomar conciencia de que la acción educativa que se desarrolla en los contextos educativos de diversidad, no se limitan a los propios contenidos explícitos impartidos en las aulas, sino que las actitudes, las creencias, las formas de organización y gestión del aula, así como los modelos comunicativos de interacción interpersonal y las estrategias de gestión y regulación del conflicto empleados, son claves fundamentales en la propia construcción de las escuelas interculturales, puesto que de ello depende la consideración y concepción del mismo. Es decir, si los conflictos interculturales son perjudiciales y generan una tensión negativa en el clima escolar, o si bien, entendidos como una oportunidad de aprendizaje y de reflexión compartida entre todos los miembros de la comunidad educativa, hacen de la escuela intercultural un espacio para poder desarrollar las competencias socioemocionales adecuadas para afrontar con garantías los retos que representa la diversidad cultural y la interculturalidad. Lógicamente tener clara esta distinción es fundamental, ya que de ahí pueden depender las estrategias educativas de prevención y provención de recursos didácticos para compensar las desigualdades sociales en el contexto escolar, por un lado, y potenciar la convivencia intercultural por otro.

De forma más concreta y precisa, podemos ahora subrayar algunos de los conflictos que están vinculados al multiculturalismo escolar, y que de alguna manera tienen que ver con los mencionados anteriormente y definidos explícitamente como conflictos interculturales. Nos estamos refiriendo a las situaciones siguientes (Leiva, 2007):

- *Dificultades escolares.* Muchos de los alumnos inmigrantes que llegan a las escuelas públicas proceden de familias humildes, con pocos recursos económicos y educativos, y algunos vienen con la experiencia de una escasa o nula escolarización, o con grandes diferencias con respecto a las que se producen en nuestro sistema educativo; esto hace que algunos muestren inicialmente unas carencias importantes que puede dificultar, en unos primeros momentos, su integración con el resto del alumnado.

- *Desconocimiento del idioma.* Esto supone inicialmente una dificultad mayor para los alumnos que proceden de países asiáticos, africanos o europeos. En este sentido, en las escuelas de nuestra comunidad autónoma este problema se está resolviendo mediante la puesta en marcha de las denominadas *Aulas Temporales de Adaptación Lingüística (ATAL)*. Sin embargo, este desconocimiento no sólo tiene repercusiones iniciales en el aprendizaje y ritmo escolar de los alumnos de origen inmigrantes; también los componentes afectivos son importantes cuando estos alumnos se sienten impotentes ante la falta de comunicación o el estado de cierto aislamiento relacional.

- *Aumento excesivo de alumnos de origen inmigrante en las escuelas públicas.* Citamos esta cuestión volviendo a mencionar lo que dijimos anteriormente; la llegada de inmigrantes ha supuesto que muchos de ellos se fueran a vivir a ciertos barrios de las ciudades donde el precio de las viviendas es más asequible, lo que provoca una cierta concentración que hace que muchos de los centros educativos se nutran cada vez más de una población mayoritariamente (o casi) de origen inmigrante, lo que puede suponer la "guetización" de estos centros con las conocidas negativas repercusiones que esto implica para toda la comunidad educativa. En este punto, cabe señalar que el Consejo Escolar del Estado Español, en su *Informe sobre el estado situación y del Sistema Educativo*, publicado en el año 2008, señalaba que de los 608.040 alumnos de origen inmigrante, un 82,5% (501.916) asistía a centros educativos públicos mientras que sólo un 17,5% (106.124) lo hacía en centros educativos de titularidad privada. Esto es un factor de reflexión y crítica para establecer un debate serio sobre la responsabilidad social y equidad del sistema educativo sostenido con fondos públicos.

- *Aparición de algunos conflictos religiosos.* Si bien esto no es tónica habitual ni general en los centros educativos públicos de nuestro país, conviene recordar el fuerte impacto social de determinadas noticias publicadas en los medios de comunicación al referirse a la integración del alumnado inmigrante en las escuelas públicas, tanto nacionales (el caso del pañuelo islámico, la negación por parte de algunas familias a sus hijas de no realizar determinadas actividades escolares, etc.) como internacionales (la prohibición de signos religiosos en las escuelas laicas francesas…). Uno de los casos más recientes y que se produjo en la Comunidad Autónoma de Madrid fue el Caso de Najwa Malha, chica de origen inmigrante de 16 años que pretendía acudir a su instituto con un Hiyab o pañuelo islámico. El centro escolar donde estudiaba le recriminó su actitud de acuerdo a su reglamento interno que prohíbe que cualquier alumno pueda ir a clase con la cabeza cubierta. El problema es que rápidamente otro centro escolar cercano a su instituto también de manera urgente modificó su normativa para impedir que se pueda dar clase con la cabeza cubierta, es decir, dejaron a la chica y a su Hiyab fuera del centro. Con una celeridad inhabitual por parte de una administración educativa que vio cómo el problema iba *in crescendo,* se notificó rápidamente el traslado de la alumna de cuarto de la ESO a un instituto público de la zona (en Pozuelo de Alarcón, Madrid), y anunció que para el presente curso 2010/2011 iba a dictar un resolución para impedir que los centros cambien sus reglamentos con el curso ya empezado. En este sentido, algunas voces ven en este caso un ejemplo más o menos nítido de un proceso que puede generalizarse de exclusión y discriminación social y cultural en algunos centros educativos que pueden negar el derecho a la educación de una alumna por un choque que puede ser analizado desde un punto de vista cultural o, restrictivamente, como un problema

interno de organización escolar. En todo caso, la problemática de los símbolos religiosos en España como consecuencia de la incorporación emergente de alumnado de origen inmigrante con culturas distintas es algo que acaba de comenzar. Los procesos de mediación intercultural tendrán un papel relevante si las administraciones educativas le conceden la oportunidad de construirse en una herramienta educativa de primer orden, sobre todo en los contextos educativos donde la diversidad cultural es más intensa. Además, otra lectura también sumamente interesante que le podemos dar a la dimensión cultural y religiosa de los conflictos escolares conducentes a riesgos de exclusión y discriminación escolar tiene que ver con la posible guetización de centros educativos que sí aceptan la diversidad cultural, que sí aceptan al alumnado inmigrante. Esta situación puede contribuir a que determinados centros escolares sean más demandados por las familias inmigrantes mientras que las familias autóctonas prefieran para sus hijos otros centros donde no exista una acumulación más o menos intensa de población escolar inmigrante.

- *Escasa implicación familiar en las tareas escolares.* La investigación realizada por Rascón (2006) nos lleva a considerar que muchas familias de origen inmigrante (en este caso, magrebí) no ayudan a sus hijos a realizar las tareas escolares que tienen que hacer en casa, debido principalmente al desconocimiento o a sus obligaciones laborales que les hacen pasar mucho tiempo fuera de casa. No obstante, esta misma investigación muestra la satisfacción de los padres marroquíes por la educación que reciben sus hijos en nuestras escuelas, así como las altas expectativas que tienen sobre las oportunidades que el propio sistema educativo pueda proporcionarles a sus hijos.

Podemos decir que la multiplicidad de situaciones conflictivas tiene diferentes perspectivas o vertientes en el seno de los contextos educativos de diversidad. Por un lado, comprendemos que existen una serie de situaciones conflictivas explícitas y otras que escapan a la observación directa, y que por ello consideramos que se inscriben en un plano de significados ocultos o implícitos en la escuela que pretende ser intercultural. En verdad, las dificultades escolares o el retraso académico de los alumnos inmigrantes, o incluso la falta de participación de las familias inmigrantes, constituyen conflictos más o menos explícitos para la comunidad educativa que, en sí mismos, no tiene que conducir de manera clara a procesos de exclusión social y cultural en el contexto educativo si existen las pertinentes medidas de compensación educativa y la promoción de la participación de las familias inmigrantes y autóctonas en acciones educativas comunitarias. Sin embargo, los conflictos y las dificultades de inclusión escolar más relevantes se sitúan en una dimensión afectiva y actitudinal que entra de lleno en todos aquellos aspectos que, en ocasiones, pueden ser considerados como invisibles o difíciles de observar para los docentes. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a las incertidumbres y el malestar emocional de los alumnos inmigrantes en la construcción de su propia identidad cultural, así como el choque de valores que resulta del encuentro entre dos contextos, el escolar y el familiar, que pueden diferir en sus concepciones sobre los valores sociales y educativos deseables para la educación integral del alumno inmigrante como futuro ciudadano en una sociedad intercultural, provocando procesos de socialización divergentes que sí pueden favorecer procesos de exclusión e incluso de autoexclusión personal en el escenario escolar. Además, no podemos negar la posibilidad de que determinados materiales curriculares no sean lo suficiente respetuosos con la diversidad cultural y es que un curriculum intercultural debe contemplar la diversidad cultural como una riqueza y no como una lacra perturbadora en el curriculum académico. Por este motivo, el profesorado debe analizar de manera crítica el material didáctico que se trabaja en clase porque éste puede conducir también a una discriminación no intencionada pero

que puede resultar perjudicial para el alumnado de origen inmigrante. Aprovechar la diversidad cultural supone construir de manera cooperativa y participativa un curriculum que promueva la aportación de diferentes significados culturales en el tratamiento educativo de temas diversos en las diferentes áreas curriculares.

4. Reflexiones y propuestas pedagógicas para la formación intercultural del profesorado

La interculturalidad en la escuela es un paso educativo de relevancia social en la medida en que se considera que ayuda y favorece la constitución de una cultura de la diversidad que va más allá de aceptar sin más la diversidad cultural en una escuela, un barrio o una ciudad. Estamos haciendo referencia a que la educación intercultural es un vehículo de apertura y de fomento de la formación para la participación de todos los miembros de la comunidad educativa. Esto supone que cualquier acción o medida educativa denominada intercultural y concebida en el contexto escolar, puede y tiene la potencialidad de influir y generar procesos educativos de carácter comunitario. Es decir, la educación intercultural en la escuela es el primer paso de intervenciones educativas interculturales que no deben restringirse al ámbito puramente académico, aunque como es lógico pensar es obvio que la escuela es un escenario privilegiado para el desarrollo práctico de la interculturalidad. Es más, la institución escolar se convierte así en un lugar fundamental de formación para la convivencia intercultural, por ser un contexto ideal para que alumnos y adultos (profesorado y familias) concreten y se ejerciten en los valores democráticos y de la diversidad. Desde este enfoque, la escuela intercultural es inclusiva y viceversa, ya que debe ser una institución donde hombres y mujeres aprendan valores y actitudes que aseguran una convivencia en la diversidad personal y cultural libre, pacífica, respetuosa y no discriminatoria.

A la luz de estas consideraciones, nos parece necesario indagar en un modelo educativo intercultural e inclusivo que permita la generación de esa cultura de la diversidad tan necesaria y rica para el aprovechamiento educativo de toda la diversidad cultural que viene implicando el fenómeno migratorio en nuestro país. Entre las principales características que tendría este modelo apuntamos las siguientes:

- El profesorado debe promover actitudes democráticas, solidarias y respetuosas.
- La comunidad educativa necesita reflejar la diversidad cultural, lingüística y étnica existente en su contexto socioeducativo.
- El curriculum y los materiales didácticos deben presentarse desde diferentes perspectivas culturales, sobre conceptos, procedimientos y valores.
- Tanto el profesorado como el alumnado necesitan adquirir competencias interculturales para la mejora de la convivencia y la gestión positiva de los conflictos interculturales.
- Los equipos directivos pueden y deben impulsar la participación activa de todas las familias y agentes educativos del contexto escolar.
- La comunidad educativa requiere de todos los apoyos sociales y escolares disponibles para aprovechar educativamente la diversidad cultural como una riqueza y no como un problema.
- El docente debe convertirse en creador y recreador de materiales curriculares interculturales, formándose en estrategias educativas interculturales inclusivas y creativas, así como en destrezas socioemocionales de afrontamiento de los conflictos interculturales.

Nuestra propuesta va en la línea de construir una educación intercultural inclusiva donde el proyecto educativo de centro se haga no desde una perspectiva técnica o administrativa, sino fundamentalmente reflexiva y humanista, con la participación e implicación de alumnos, familias y entidades sociales en el marco de la comunidad educativa. Se trataría de *naturalizar* la presencia y la relación educativa del profesorado con el resto de agentes de la comunidad educativa desde un enfoque de compromiso participativo.

También, resulta ineludible afirmar que la formación del profesorado en educación intercultural es básica para llevar a buen término los objetivos propuestos por la misma. Esta formación no sólo puede ir exclusivamente dirigida al colectivo docente sino para toda la comunidad educativa, y es que todos somos piezas claves y singulares para avanzar hacia la interculturalidad. Esta formación intercultural tiene que estar ajustada y contextualizada a la realidad profesional que los docentes viven cada día en sus aulas y escuelas. El profesorado de hoy no valora positivamente los conocimientos teóricos sobre interculturalidad de manera aislada, sino que estos conocimientos de formación intercultural deben estar vinculados y relacionados dentro de una metodología participativa donde juegue un papel clave la simulación y la formación práctica con el estudio de casos particulares de conflictos o de situaciones de interculturalidad en la convivencia. Y es que, si pretendemos construir aulas y escuelas interculturales, porque creemos que es en sí mismo un propósito ineludible al que debe responder hoy en día la vida de todos los centros educativos, es imprescindible asumir la diversidad como algo positivo y enriquecedor para la propia convivencia social y educativa. Y es que, en definitiva, la diversidad es lo común y lo común es la diversidad, y aplicado a la educación, esto nos lleva a indagar más si cabe en la riqueza de la humanidad y en el necesario desarrollo de metodologías y acciones educativas inclusivas e interculturales.

Por otro lado, el centro educativo intercultural, la escuela intercultural, debe ser un espacio privilegiado de vida de cultural de la comunidad. Es decir, los colegios e institutos de un barrio deben constituirse en centros generadores de participación comunitaria. La escuela intercultural e inclusiva debe apostar claramente por la transformación crítica de la realidad que le ha tocado vivir, y debe servir como canal de diversas expresiones éticas y culturales (Montón, 2004). En este punto, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que el siguiente paso de la interculturalidad debe ser la generación en la escuela de un debate en torno a la cultura de la diversidad. Es decir, se debe pasar de los procesos de enfatización positiva de la diferencia cultural a la valoración global de una cultura de la diversidad que, en sí misma, sea posibilitadora de una escuela más democrática, equitativa, solidaria y crítica. La escuela no sólo debe generar conocimiento significativo, también ciudadanía crítica e intercultural, de ahí la importancia de que los centros educativos superen reduccionismos y se abran sin temor a su apertura a la comunidad. Los centros escolares deben superar la celebración de las festividades extraacadémicas desde posiciones exclusivistas y de puertas para adentro. Más bien al contrario, las instituciones educativas deben implicarse en la generación de comisiones y diversas instancias participativas ampliamente representativas de la comunidad educativa, donde participen madres y padres, inmigrantes y autóctonos, asociaciones y entidades sociales, clubes juveniles, etc. El objetivo debe plantearse en términos de comunidad, de una educación intercultural dirigida a promover la participación comunitaria en la escuela, de tal manera que se negocie, se reconstruya y se gestione eficazmente las diversas actuaciones escolares (formales y no formales) para que la escuela sea un espacio de encuentro humano en torno a las acciones educativas interculturales compartidas y comunitarias de todos y para todos.

No es nuevo afirmar que el papel del profesorado en esta nueva configuración de la escuela es absolutamente trascendental. Ningún equipo directivo ni ningún docente bien formado y con ilusión por trabajar más y mejor obvia la necesidad de educar en y para la interculturalidad en su centro educativo (Essomba, 2006). Esto se hace más inexcusable cuando los docentes desarrollan su labor formativa en contextos educativos donde la diversidad cultural es lo común y lo característico. Es más, el papel de los docentes como educadores y no como meros transmisores de información (y de cultura) escolar monolítica ha cambiado profundamente y ha supuesto unas nuevas responsabilidades sociales en el campo de la educación, puesto que han asumido el deber de fomentar en la escuela un espíritu tolerante, de respeto y convivencia en el marco de los principios democráticos de igualdad de oportunidades y de respecto en la construcción identitaria. Sin embargo, hemos de admitir, que en este escenario claramente multicultural, de diversidad cultural del alumnado en las escuelas actuales, hay profesores que todavía permanecen

pasivos —aunque cada vez son menos—, lo cual tiene significativas repercusiones en el funcionamiento de una escuela democrática, plural y heterogénea (Bartolomé, 2002). En efecto, muchas actitudes de inhibición o de pasividad ante esta realidad de diversidad cultural es una clave negativa si las escuelas quieren convertirse en espacios donde el aprender a convivir en la diferencia cultural sea una clave fundamental de buenas prácticas docentes. En este punto, cabe destacar la importancia de diferentes estudios que se han desarrollado en nuestro país sobre la perspectiva de los docentes ante la interculturalidad (Bartolomé, 2002; Essomba, 2006; Jordán, 1999 y 2007; Leiva, 2008 y 2010; Montón, 2004; Soriano, 2008), tanto a partir de investigaciones realizadas en contextos educativos de diversas regiones y provincias españolas, como de revisiones teóricas de estudios desarrollados en países de nuestro entorno europeo. Estas investigaciones han estudiado principalmente las actitudes y las concepciones educativas de los docentes ante la existencia y pujanza de la diversidad cultural en la escuela, y si la presencia de alumnos de culturas minoritarias constituyen un elemento significativo para el establecimiento de procesos de reflexión pedagógica y de incorporación de nuevas prácticas educativas en su quehacer cotidiano. Así pues, resulta fundamental hacernos las siguientes preguntas: ¿Qué ideas pedagógicas podemos obtener de estos estudios? ¿Qué percepciones tienen los docentes sobre la diversidad cultural? ¿Cuáles son las concepciones educativas que tienen los profesores que trabajan en contextos educativos de diversidad cultural? Pues bien, la primera respuesta que podemos ofrecer es sencilla: el profesorado tiene una perspectiva *diversa* sobre la diversidad cultural. Esto implica que existen visiones o enfoques pedagógicos distintos que, en su traducción en la práctica se pueden distinguir de una manera más o menos definitoria. En este punto, en un trabajo anterior (Leiva, 2008), descubrimos la existencia de cuatro *"miradas"* sobre educación intercultural desde el punto de vista del profesorado: técnica-reduccionista, romántica-folclórica, crítica-emocional y reflexiva-humanista.

La perspectiva técnica-reduccionista es aquella que plantean los docentes que consideran que la educación intercultural es, más que otra cosa, una educación que se imparte en contextos educativos donde hay muchos alumnos inmigrantes y especialmente dirigida a ellos y a sus familias. La diversidad cultural es vista como un problema, y las acciones educativas interculturales se contemplan como una respuesta educativa a problemas fundamentalmente lingüísticos, conductuales y de índole de curricular con alumnado inmigrante con problemas de incorporación tardía o desfase curricular significativo.

La perspectiva romántica-folclórica, especialmente predominante en muchos centros es aquella donde el profesorado percibe y siente la interculturalidad como una propuesta fundamentalmente utópica y cuyo reflejo real en la práctica escolar es exaltar el mero conocimiento cultural de determinados aspectos de las culturas de los alumnos inmigrantes de sus centros escolares a través de fiestas y jornadas escolares específicas. Es la típica perspectiva de iniciación a la educación intercultural cuyo riesgo o déficit radica precisamente en que sólo permanezca en la valoración y conocimiento del folclore (baile, música, ropa, gastronomía, etc.) en momentos puntuales de la vida escolar, sin ningún tipo de vinculación o imbricación curricular por parte del profesorado. Además, en esta perspectiva resulta curioso que muchos docentes alaban la necesidad de contar con diferentes entidades socioculturales para la realización de actividades puntuales de carácter lúdico o formativo, pero no existe un claro compromiso por parte del docente en su colaboración o coordinación.

El enfoque o *mirada* crítica-emocional en educación intercultural se asocia a un profesorado comprometido con la diversidad cultural como un elemento de motivación educativa para la transformación, el cambio y la innovación curricular. La interculturalidad no se plantea como una propuesta dirigida a toda la comunidad educativa, y se trasciende el marco lectivo y de clase para dinamizar la escuela como un espacio donde tengan voz familias y alumnos autóctonos e inmigrantes para aprender a convivir juntos, y donde el contagio emocional del intercambio cultural es un elemento clave para la promoción positiva de la autoestima de los jóvenes inmigrantes, y, también, de la crítica constructiva de las diferentes identidades culturales grupales.

En esta perspectiva lo importante es el fomento de la participación comunitaria y el empleo de todos los recursos educativos al alcance de la institución escolar, pero siempre con un compromiso crítico, ético y político del profesorado con las minorías étnicas y a favor de un curriculum contrahegemónico e intercultural.

El último enfoque o perspectiva intercultural sería la que denominamos humanista o reflexiva. Esta perspectiva también tiene el apoyo de un nutrido grupo de docentes que considera que la interculturalidad es un cambio actitudinal y de educación en valores. En esta perspectiva se defiende la importancia de manejar competencias interculturales en una comunicación que debe ser auténtica y empática por parte del docente hacia el alumnado y las familias inmigrantes, pero abriendo la necesidad de que educación intercultural sea un ejercicio de compartir significados culturales, donde lo importante no es tanto las actuaciones prácticas sino el sentido y sensibilidad que subyace en dichas prácticas (abiertas, colaborativas,...).

Sin ánimo de ser excesivamente exhaustivo en el análisis de estos modelos, sí es importante destacar que el estudio del pensamiento pedagógico intercultural del profesorado implica conocer las percepciones educativas en sus diferentes dimensiones: cognitiva, procedimental, ética y emocional. Así pues, mientras en el enfoque técnico-reduccionista la interculturalidad tiene un fuerte componente de acción educativa de carácter compensatorio, la perspectiva crítica defendería la vertiente crítica de la interculturalidad como herramienta dirigida a transformar el curriculum escolar hegemónico en un curriculum intercultural, que sea útil y funcional para todos los alumnos, donde la diferencia cultural sea un valor educativo en la planificación e intervención didáctica (Sleeter, 2005). Desde este enfoque es obvia la consideración de que la interculturalidad es una respuesta educativa dirigida a todo el alumnado, esto es, no es una educación específica ni especial para el alumnado de origen inmigrante, sino que debe encararse desde la colaboración y participación crítica de todos los miembros de la comunidad educativa. En este punto, la posición reflexiva-humanista es similar a la crítica, y la única diferencia que podamos expresar se sitúa en el plano de la comunicación y de la innovación curricular. En el caso de la postura romántica-folclórica, los docentes perciben la interculturalidad como una respuesta educativa dirigida a toda la población escolar, pero haciendo especial hincapié en la dimensión cognitiva de la cultura.

En síntesis, podemos afirmar que, a pesar de que existe un desfase entre la teoría y la práctica de la interculturalidad, y aunque persista cierta idea de compensación educativa en el concepto de educación intercultural, son cada vez más los profesores que optan por la interculturalidad como alternativa pedagógica para construir una escuela más optimista, solidaria y humana. La interculturalidad no tiene por qué centrarse exclusivamente en conocer al otro, sino en emplear esa diferencia cultural y aprovecharla educativamente para enriquecer la convivencia y el aprendizaje para hacer de nuestras escuelas espacios vivos de humanidad. Desde nuestro punto de vista, las actividades interculturales serán realmente interculturales en la medida en que respondan a un intento consciente y planificado de aprender a convivir en la diversidad como algo absolutamente ineludible. Este es el fundamento de una escuela más humana e inclusiva, donde todos aprendemos de todos en el marco de una sociedad preocupada por hacer de la escuela un lugar para aprender a conocer y a vivir desde y en la diversidad.

Referencias bibliográficas

Aguado, T. (2003). *Pedagogía intercultural*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana.

Banks, J. A. (2008). Diversity, Group Identity and Citizenship Education in a Global Age, *Educational Researcher,* 37 (3), pp. 129-139.

Brtolomé, M. (2002). *Identidad y ciudadanía: un reto a la educación intercultural*. Madrid: Narcea.

Del Campo, J. (1999). "Multiculturalidad y conflicto: percepción y actuación", en Essomba, M. A. (Coord). *Construir la escuela intercultural. Reflexiones y propuestas para trabajar la diversidad étnica y cultural*. Barcelona: Graó, pp. 47-53.

Essomba, M. A. (2006). *Liderar escuelas interculturales e inclusivas. Equipos directivos y profesorado ante la diversidad cultural y la inmigración*. Barcelona: Graó.

García, J. A. y Goenechea, C. (2009). *Educación intercultural. Análisis de la situación y propuestas de mejora*. Madrid: Wolters Kluwer.

Jordán, J. A. (1999). El profesorado ante la educación intercultural. En M. A. Essomba (Coord.) *Construir la escuela intercultural. Reflexiones y propuestas para trabajar la diversidad étnica y cultural* (pp. 65-73). Barcelona: Graó.

Jordán, J. A. (2007). Educar en la convivencia en contextos multiculturales. En E. Soriano, *Educación para la convivencia intercultural* (pp. 59-94). Madrid: La Muralla.

Leiva, J. (2007). *Educación y conflicto en escuelas interculturales.* Málaga: Spicum.

———. (2008). La escuela como espacio privilegiado para el desarrollo de la educación intercultural: el compromiso de los profesores", *Campo Abierto,* 27 (1), pp. 13-35.

———. (2010). Práctica de la interculturalidad desde la perspectiva docente: análisis y propuestas pedagógicas", *Cultura y Educación*, 22 (1), pp. 67-84.

López, M. (2001): "La cultura de la diversidad o el elogio de la diferencia y la lucha contra las desigualdades". En SIPAN, A. *Educar para la diversidad en el siglo XXI*. Zaragoza: Mira.

———. (2006). "Cultura de la diversidad, cultura de la inclusión: educar para construir una escuela sin exclusiones", Actas de las XVI Jornadas Municipales de Psicopedagogía *"L´Ecola que inclou".* Ajuntament de Torrent, Col-lecció Hort de Trenor 18, pp. 11-52.

Maturana, H. (1994). *El sentido de lo humano.* Santiago de Chile: Dolmen.

Montón, M. J. (2004). *La integración del alumnado inmigrante en el centro escolar.* Barcelona: Graó.

Rascón, T. (2006). *La construcción de la identidad cultural desde una perspectiva de género: el caso de las mujeres marroquíes.* Málaga: Spicum.

Rozenblum, S. (2007) *Mediación, convivencia y resolución de conflictos en la comunidad.* Barcelona: Graó.

Sabariego, M. (2002). *La educación intercultural ante los retos del siglo XXI.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Sleeter, C. E. (2005). *Un-standardizing curriculum: Multicultural teaching in the standards-based classroom.* New York: Teachers College Press.

Soriano, E. (2009). *Vivir entre culturas: una nueva sociedad.* Madrid: La Muralla. ⌘

History vs. Transcendence

Lucía Pizarro Wehlen*

After Auschwitz, our feelings resist any claim of the positivity of existence as sanctimonious, as wronging the victims; they balk at squeezing any kind of sense, however bleached, out of the victim's fate. And these feelings do have an objective side after events that make a mockery of the construction of immanence as endowed with a meaning radiated by an affirmatively posited transcendence[1].

The problem that a position of radical historicity poses to any significant notion of transcendence can be formulated as follows: If everything is affected by historicity, life and thought included, how can there still be anything transcendent at the same time? It would seem, from Fackenheim (and other post-modern Jewish thinkers like Adorno and Derrida), that even transcendence is and has been affected by historicity; what kind of transcendence is one that is affected by historicity? Is it still transcendence? Must transcendence necessarily remain untouched by history in order to remain transcendent?

To clarify this questions it may be useful to distinguish what post-modern philosophers and in particular what Fackenheim calls transcendence from what I would call a 'Platonic' transcendence[2].

* Doctora en filosofía y pensamiento judío.

[1] Adorno, *Negative Dialectics*, p. 361.

[2] I am using the term 'Platonic' here in its crudest sense. L. P. Blond has argued that this notion of something that is 'eternal, timeless, unchanging and indivisible' comes from Parmenides's notion of 'the One', whereas, according to him, it is 'surprising that in common parlance Plato has become associated with absolutist typology' when it is precisely Plato's thought which 'marked a departure from absolute thinking… Plato is not arguing for absolutes, he seeks to think the plurality of the world through Oneness and Oneness through the plurality of the world. In this way, he is disputing the middle ground. This dispute does not take the form of singular or particular phenomena disproving the One as absolute. Nor is the One used as

A Platonic transcendence would dwell in the realm of ideas. These Platonic ideas are perfect, immovable, atemporal, and untouched by this world. Thus, the relationship between this kind of otherworldly perfection and our world is at best some sort of resemblance or the fact that some things in this world remind us of that world. Platonic ideas are not in this world, this world is imperfect, Platonic ideas are perfect and live in a perfect world.

Hegel solves this metaphysical dualism by showing its limited self-understanding. As we saw in Chapter I, for Hegel, in speculative reason opposites call each other forth and are continuous with each other, and contradictions can be allowed to resolve themselves. Speculative reason, therefore, can differentiate without losing sight of unification, and generalise without dropping out the concrete determinations of life. Fackenheim is greatly influenced by Hegel, but he goes further in taking concrete historical life as the starting point of his philosophical inquiry. The problem with the Hegelian resolution of the question of transcendence is that ultimately the totality that includes both the finite and the infinite becomes one single activity of absolute spirit coming to know itself as absolute spirit. Hegel's speculative philosophy, therefore, transforms the relationship between finitude and transcendence into one single dynamic, self-explicating process, from which all appearance of radical otherness has vanished.[3]

Now, if we keep in mind that the notion of transcendence in Fackenheim is neither Platonic, i.e. consisting of entities that are perfect, immovable and unchanging; nor Hegelian, i.e. a single activity of spirit's self-differentiation from itself, then at least we can open ourselves to a different understanding of what transcendence can mean.

Fackenheim's thought, though fully situated in history, is at the same time bestowed with a transcendent dimension. Although he finds transcendence ruptured in our time, he still sets himself the quest of seeking transcendence in *our* time. Fackenheim's quest to include transcendence for our time, is such that it takes with total, non-escapist seriousness man's historically situated finitude, but he is faced with an event which calls into question all things, God, man, and the philosophical concept of what it is to be human included. 'What is the fate of eternity in our time?'[4].

The Holocaust as a Radical Rupture

The Holocaust is a unique and radical 'counter-testimony' not only to Judaism but also both to Christianity and to philosophy.

Judaism

Jewish faith is, after all, not absolutely immune to all empirical events. Nowadays, it is no longer unthinkable that the Jewish people could one day vanish from the face of the Earth. According to Fackenheim, *this* time it was precisely the 'holy remnant'[5] that did not survive. In his view, the Jews of today, except for an accident, would either have been murdered or never born[6]. Thus, the Jews of today are an accidental remnant. Something radical has happened in our time, not only to Jews, but also to Judaism. Hitler's failure to achieve ***total*** success can only be ascribed to divine providence by relapsing into a premodern 'fanatical' theology and asserting that nothing of significance can happen to Judaism from Sinai to Messianic days: that the Holocaust was nothing more than another pogrom and that, despite the possibility of incessant future pogroms, the survival of at least some Jews will always be warranted by divine providence. A

an entity by which to engulf all phenomena in its greedy fire. Instead, Plato arbitrates between the two polarities by way of forms that participate in both phenomenal and universal modes. Before the post-modern alarm bells deafen our ears, I hasten to add that a universal is not necessarily an absolute. Plato uses the forms as transcendent configurations that traverse the defiant properties of absolute and particular. They are diverse, as are concepts, yet they unite in the way that a single day can unite many times, many spaces and many things, to use Plato's analogy. This mode of thinking requires a loosen of the binds of linear thought, and if I were to risk an observation, it resembles certain modes of lateral or multi-dimensional thought'. L. P. Blond, 'Misery and the Sun', p. 75.

[3] See Fackenheim, 'Samuel Hirsch and Hegel' in *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, p. 22.

[4] Fackenheim, *To Mend*, p. 320.

[5] See section 4 above.

[6] Fackenheim, *To Mend*, pp. 91, 308.

system of Jewish thought that rests on the pillar of a holy, eternal remnant, like Rosenzweig's, is no longer tenable without making a mockery of the events and the victims. Events have put in doubt any kind of remnant.

Christianity

The Holocaust is a stumbling block for the Christian no less than for the Jewish faith. Christians silently tolerated and accepted their own designation as 'Aryans', thus abandoning the 'non-Aryans' to their fate, even if meaning no such thing. The Christian thinker must face the trauma of the cowardice, inner falsehood and downright depravity of Christian life and thought then and there, all possible due to the Christian history of Jew-hatred. And if this is of crucial importance for any contemporary attempt at a Jewish-Christian dialogue, Christianity in itself is also affected. Faced with the question '*Where would Jesus of Nazareth have been in Nazi-occupied Europe?*'[7] the Christian 'Good News' is at risk of paling in comparison to the 'Good Friday.' Faced with the *reality* of Auschwitz, the Christian Good News is at risk of becoming a savage joke[8], cruelly mocking both those who where destroyed and those who, by but an accident, were not. Conscientious Christians cannot but accept that the Good News, which is their heritage, is ruptured by the Holocaust.

Philosophy

Philosophy for its part, after the Holocaust, cannot carry on with its traditional business, the part of it in which human nature is involved, as though the Holocaust had not occurred. The 'humanly impossible' became real at Auschwitz thus ceasing to be humanly impossible. This ruptures our conceptions of what it is to be human (and hence philosophy) and the whole of human condition. Humanity was systematically destroyed at Auschwitz[9], and with it the idea of humanity was robbed of its indispensable basis: the reality of the goodness of the will. Goodness can no longer be thought of as indestructible.

It is of common knowledge that not only were millions of people murdered, but before their extermination their humanity was systematically eradicated while their bodies were left alive. Thus, according to Bernstein,

> it is not the acting against moral norms, but acting to remove the conditions through which moral predicates apply what distinguishes the Nazi genocide[10].

Theodor Adorno is famous for juxtaposing the horror of Auschwitz against the possibility of philosophising after Auschwitz. According to Adorno, Auschwitz has killed not only the idea of humanity but any idea. Therefore, according to him, Auschwitz is an experience without idea, which is neither true nor not true, neither with sense nor without it. An experience without idea cannot be produced because it does not make any sense. As a result, Auschwitz is an event that consists in its own not happening: Auschwitz could never have happened, we cannot represent it, it is an incomprehensible accident. The immortality of the soul, God, the meaning of life, all metaphysical categories, all classical ideas of transcendence have been thrown up and are inadequate because of Auschwitz. Everything has gone away suddenly and unexpectedly but permanently, our relation with all them has finished. Auschwitz is a total rupture. It affects both the before as much as the after. Thought can only resist but not comprehend. When confronted with the 'real hell' of Auschwitz, 'our metaphysical faculty is paralysed'[11].

Thus, for Adorno it is metaphysics and not ethics that is at stake here, since 'ethics without transcendence is necessarily incomplete'[12]. But how could anyone engage with any notion of transcendence at all after Auschwitz?

---

[7] *Ibid.*, p. 280.

[8] *Ibid.*, p. 288.

[9] As Jay Bernstein points out, 'the administrative effort of the Nazi genocide was to make of its victims meaningless organisms, walking bits of flesh and bone with a number attached, to which the forms of predication proper to the human were no longer applicable'. Jay Bernstein, draft of his forthcoming book on Adorno, chapter eight, p. 11.

[10] *Ibid*.

[11] Adorno, Negative Dialecticsa, pp. 361 ff.

[12] Jay Bernstein, *op. cit.* p. 14.

Mending

Faced with this rupture, Fackenheim sets himself the task of exploring the possibilities for mending philosophy, the Jewish-Christian dialogue, and Jewish thought.

Teshuvah and Tikkun Olam[13]

In order not to fall into total despair after Auschwitz Fackenheim holds onto the Hebrew terms *Teshuvah* and *Tikkun*. *Teshuvah* is the Hebrew word for repentance. Literally what it means is 'to turn'; a human turning to the divine, but also a divine turning to the human (as well as a human being-turned by the divine and a divine being-turned by man; it can also mean 'to return'). In order to illustrate how Jewish thought comes to the very brink of rupture, Fackenheim quotes a passage from the book of Lamentations, where God has become an enemy and has swallowed up Israel. The liturgical reading finishes with the following verse: 'Turn us unto Thee, O Lord, and we shall be turned. Renew our days as of old'[14]. This passage and its liturgical usage shows that in the Jewish self-understanding, even in extremity there still is a divine turning to the human, and a human being-turned by the divine; moreover, it is a Jewish self-understanding that in prayer itself there is a human turning to the divine, even as it is *being turned*. This dialectic of turning and being turned is the rabbinic Jewish stand toward all past and future catastrophes. A remnant has always turned and returned[15].

Tikkun is the Hebrew word for 'mending.' The concept of a mending originates from the concept of rupture, and is expressed in the *Midrash* (which for Fackenheim, is the profoundest thought ever produced within Judaism). The imagery of the *Midrash* includes God weeping or roaring like a lion for his children in exile. The rite of *Tikkun Hatzot* —the 'midnight mending'— reflects both the rupture and the mending: devout Jews stay awake and weep with God and for God, and these two laments —His and theirs— enact not only a rupture but also a mending. This is an at-oneness of God and men because

> men bewail not their own afflictions, but the one affliction that really counts in the world, the exile of the *Shekinah*[16].

The imagery of the *Midrash* is a human response to real historical catastrophe. The *Midrash* does not presume to penetrate the divine nature but is rather a human, metaphorical way of speaking. God only 'as it were' weeps or roars like a lion[17].

On the other hand, however, the symbolism of *Kabbalistic* Judaism goes beyond rupture in history, to a rupture of cosmic dimensions that involves the Divinity itself. According to the Kabbalists, God begins his unfolding as God the Creator by sending out a ray of His light into the primordial space of His own creation. The divine light, which flows into primordial space, unfolds in various stages and appeared under a variety of aspects. The first configuration of the divine light is the 'primordial man', commonly referred to as the Godhead. From his eyes, mouth, ears and nose, the lights of the *Sefiroth* burst forth. At first these lights were coalesced without any differentiation between the various *Sefiroth*; in this state they did not require bowls or vessels to hold them. The lights coming from the eyes, however, emanated in an 'atomised' form in which every *Sefirah* was an isolated point. Hence it was necessary that these isolated lights should be caught and preserved in special 'bowls' created for this particular purpose. The vessels which corresponded to the three highest Sefiroth accordingly gave shelter to their light, but when the turn of the lower six came, the light broke forth all at once and its impact proved too much for the vessels which were broken and shattered.

The 'breaking of the vessels' is the cause of that inner deficiency which is inherent in everything that exists and which persists as long as the damage is not mended. For when the bowls were broken the light either diffused or flowed back to its source, or flowed downwards. Thus the restoration of the ideal order, which forms

[13] A brief explanation of the Hebrew terms used in this section can be found in the appendix below.

[14] Lam. 5: 21, quoted in Fackenheim, *To Mend*, p. 251.

[15] See Fackenheim, *Ibid.*

[16] Gersahom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, pp. 146 ff.

[17] Fackenheim, *To Mend*, p. 253.

the original aim of creation, is also the secret purpose of existence. Salvation means actually nothing but restitution, re-integration of the original whole, or *Tikkun*: restoring the scattered lights of God to their right place. Certain parts of this process of restitution are allotted to man. Not all the lights which are held in captivity by the powers of darkness are set free by their own efforts; it is man who adds the final touch to the divine countenance; it is he who completes the enthronement of God, the King and Creator of all things, in His own Kingdom of Heaven; it is he who perfects the Maker of all things! The intrinsic, extramundane process of *Tikkun* corresponds to the process of mundane history. The historical process and its inner most soul, the religious act of the Jew, prepare the way for the final restitution of all the scattered and exiled lights and sparks. The Jew who is in close contact with the divine life through the Torah, the fulfilment of the commandments, and through prayer, has in his power to accelerate or to hinder this process. Every act of man is related to this final task which God has set for His creatures. In the present unredeemed and broken state of the world this fissure which prevents the continuous union of God and the *Shekinah* is somehow healed or mended by the religious act of Israel: Torah, *mitzvot* and prayer. Extinction of the stain, restoration of harmony —that is the meaning of the Hebrew word *Tikkun*[18].

The *Shekinah*, God's descent upon man and his sojourn among men, Rosenzweig explains, is pictured as a dichotomy taking place in God himself. God himself separates himself from himself, he gives himself away to his people, he shares in their sufferings, sets forth with them into the agony of exile, joins their wanderings[19].

'The exile of the *Shekinah*' is a genuine symbol of the 'broken' state of things in the realm of divine potentialities. This idea originates in the Talmud, were it is stated that even in Israel's exile, the presence of God (the *Shekinah*) remained among them. The notion evolved to the idea of the *Shekinah* being exiled in the lower world. The *Shekinah* fell, as the last Sefirah, when the vessels were broken. To lead the *Shekinah* back to her Master, to unite her with Him, is in one way or another the true purpose of the Torah. Thus Exile is in the strictest sense a symbol which points to something in the divine Being, whereas *Tikkun* is the means for the Messianic reformation, the extinction of the world's blemish, and the restitution of all things in God. *Tikkun* breaks the exile, the historical exile of the Community of Israel and the inner exile in which all creation groans. Rosenzweig elegantly explains how mysticism 'bridges the gap' between the 'God of our Fathers' and the 'Remnant of Israel' with the doctrine of the *Shekinah*. The sufferings of the 'remnant of Israel', the constant requirement to separate and exclude oneself, all this now becomes a suffering for God's sake, and the remnant is the bearer of this suffering. Mysticism detects in God's self-dedication to Israel a divine suffering which really should not be permitted, and in Israel's separating itself into a remnant the establishment of a dwelling-place for the exiled God. Nothing would be more natural for the 'God of our Fathers' than that he should 'sell' himself for Israel and share its suffering fate. But by doing so, God himself puts himself in need of redemption. In this suffering, therefore, the relationship between God and the remnant points beyond itself.

This image of the *Shekinah* and the 'fracture of the vessels' with the consequent sparks of the original light being scattered about the world, refer to a rupture of both historical and cosmic dimensions. It is *that* rupture that the Jewish *Tikkun* is to mend. The Jew fulfils the endless customs and precepts 'for the sake of uniting the holy God and his *Shekinah*'.

> He [the Jew] will gather the glory of God, dispersed all over the world in countless sparks, out of the dispersion and one day bring it back home to Him who has been stripped of his glory[20].

But how is this possible when the Jew shares in the cosmic condition of brokenness? Fackenheim explains a twofold dialectic here at work. If the threat is to God —the 'exile' is an element in God himself— then human power must aid the divine. And this can be said without blasphemy because the human aid is *itself* aided by the divine.

[18] See Scholem, *Major trends in Jewish Mysticism*, pp. 244-286.
[19] Rosenzweig, Star, pp. 409-410.
[20] *Ibid.*, 410.

'The impulse below calls for an impulse above'[21]. This is how, Fackenheim tells us, in the greatest catastrophes experienced and conceivable the old-age Jewish dialectic of *Teshuvah* was preserved[22].

After 586 BCE and again after 70 CE, the Jews went into exile. At Auschwitz, they were drowned in buckets and thrown into the flames. For centuries the Kabbalists practised their *Tikkun*, their 'impulse from below' —Torah, prayer and *mitzvot*— calling an 'impulse from above': during the Holocaust their bodies, their souls and their *Tikkun* were all indiscriminately murdered. No *Tikkun* is possible of *that* rupture, ever after.

Possibility for a Mending of the Jewish-Christian Dialogue

Rosenzweig is the first Jewish thinker able to give recognition to the Christian covenant from a Jewish point of view[23]. But what does mending the Jewish-Christian dialogue mean? According to Fackenheim it means to narrow the abyss created and legislated since 1933 between 'Aryans' (i.e. most Christians) and 'non-Aryans' (i.e., all Jews), and the only way of narrowing this abyss is by first recognising it.

Faced with the feeble, superficial, and ambiguous Christian response to the Holocaust, Fackenheim cannot but suspect a deep, unacknowledged Christian trauma. Fackenheim argues for radical theological changes in Christianity. Christianity must repent of supersessionism vis-à-vis Judaism and the Jewish people —of the attempt to make the 'old' Israel over into part of the 'new.' But since the negating-of-Judaism originates in the Christian Scriptures themselves, in coming to this dialogue Christianity must inquire into its theological self-understanding: a serious Christian dialogue with Jews and Judaism involves the 'destructive recovery' of the *whole* Christian tradition[24].

Shunning dogmatic assertions, Fackenheim looks for concrete cases in real life which establish a possibility of a mending which, because it is found to be possible, becomes mandatory.

> The place… was Berlin, the capital of the Third Reich. The date was November 10, 1938, the day of *Kristallnacht*… This day revealed to the whole world that the Nazi persecution of the Jewish people would stop at nothing. (Jewish stores were plundered in broad daylight. Synagogues burned all over Germany…) On that day, anyone walking the streets of Berlin saw. Few did anything… Bernhard Lichtenberg [a venerable old priest]… saw, and did just one thing. He went back to his church and prayed publicly "on behalf of Jews and the poor concentration camp prisoners". And he continued to recite his public prayer every day until, on October 23, 1941, he was at length arrested.
>
> Not until May 22, 1942 was Lichtenberg brought to trial… He was found guilty under a variety of paragraphs of law. As for clemency, he was denied it on the grounds that he "had shown no signs of repentance or of change of attitude" during the six months of his imprisonment…

When soon thereafter, Lichtenberg died, an anonymous non-Catholic who had been in prison with him walked over to a Catholic after the funeral and said: "Today they buried a saint"[25].

This *public* Christian prayer on behalf of Jews, declares Fackenheim, went far toward closing the abyss that had been created and legislated between 'Aryan' Christians and 'non-Aryans'. Moreover, it went far toward narrowing the far older gulf between the 'new' covenant and the people of the 'old'. But at the same time, however, Lichtenberg's prayer is an abiding indictment of the silence of the churches.

Lichtenberg's prayer was actual, and therefore possible. Christianity does not entirely collapse after the Holocaust, because Lichtenberg resisted the Nazis in Christ's name. This, according to Fackenheim, is the basis for a mending by which Christian theology can undertake the 'destructive recovery' of the Christian Scriptures, of the Christian tradition, and of the Christian faith. It is only because at least this one Christian actually prayed for the Jews there and then that there is any possibility for a Jewish-Christian dialogue here and now. Both Judaism and Christianity are religions

[21] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 232 ff.
[22] Fackenheim, *To Mend*, p. 254.
[23] *Ibid.*, p. 279.
[24] *Ibid.*, p. 282.
[25] *Ibid.*, p. 289 ff.

of redemption, thus the Holocaust is the radical counter testimony to both. Fackenheim goes so far as to suggest the possibility for the Holocaust to bring the two religions together rather than set them apart, as they share the pain of rupture and struggle for a mending[26].

Possibility for a Mending of Humanity and Jewish Existence

During the Holocaust a *Jewish* Lichtenberg was made systematically impossible. Lichtenberg's crime, as an 'Aryan', was a *doing*. In this case the Nazi tyranny, like other tyrannies, created the possibility for heroism and martyrdom. For 'non-Aryans', however, the crime was being itself, and therefore, in their case, every effort was made to destroy the very possibility for both heroism and martyrdom[27]. Thus the astounding fact is not that many succumbed to the Nazi logic of destruction but rather that there were some who did not succumb. Jewish resistance *in extremis* to the singling-out assault in its own extremity is, according to Fackenheim, the sole basis of a Jewish existence, whether religious or secular, that is not permanently sick with the fear that, were it then and there rather than here and now, *everything* would be indiscriminately prey to the Nazi logic of destruction[28].

Fackenheim cites witnesses pointing at the fact that their testimony is what denies the *total* victory of the Nazi regime. This is not to say that there is a Jewish or even a human 'substance' that cannot be destroyed. But it is in these witnesses that Fackenheim finds the *transcendence* needed not to fall into total despair. This notion of transcendence is not a premodern fanatical one (i.e., based on philosophical or revealed authority), but a human response of amazement to a vaguely sensed trace of divine 'presence'[29] in the empirical fact of Jewish resistance the source of whose strength cannot be explained.

Pelagia Lewinska (a Pole, not a Jew) represents one of Fackenheim's most important witnesses to the actual *Tikkun* of *humanity* there and then.

> At the outset the living places, the ditches, the mud, the piles of excrement behind the blocks, had appalled me with their horrible filth… And then I saw the light! I saw that it was not a question of disorder or lack of organisation but that, on the contrary, a very thoroughly considered conscious idea was in the back of the camp's existence. They had condemned us to die in our own filth, to drown in mud, in our own excrement. They wished to abase us, to destroy our human dignity, to efface every vestige of humanity… to fill us with horror and contempt toward ourselves and our fellows.
>
> …From the instant when I grasped the motivating principle… it was as if I had been awakened from a dream… *I felt under orders to live*… And if I did die in Auschwitz, it would be as a human being, I would hold on to my dignity. I was not going to become the contemptible, disgusting brute my enemy wished me to be… And a terrible struggle began which went on day and night[30].

Fackenheim does not suggest that Lewinska's testimony 'proves' anything about ultimate transcendence. At best, such moments represent unclear, fragmentary signs. We therefore agree with Katz that the 'commanding voice of Auschwitz' does not constitute a divine imperative, but only a human response[31]. The compulsion to live in a world defined by death is the sole trace of transcendence whose echo Fackenheim detects in the stories of those who resisted the Nazis.

Lewinska's testimony represents one *Tikkun* —a mending of the world. The stories

[26] *Ibid.*, p. xxiv.
[27] *Ibid.*, p. 298.
[28] *Ibid.*, p. 301.
[29] In the Western tradition 'presence' has acted as a code for *logos*, certainty, communicability, identity, the encounter with god, the end to alienation, redemption. In its place post-modern critics advance the counter-themes of absence, fragment, deferral, dispersal, and difference. As such pointing to a divine 'presence' in the twentieth century would seem to contradict the post-modern mood. However, 'presence' takes on a radically different sense here. As Braiterman points out, 'God registers but a partial, fleeting presence. A trace presence, virtually absent, a still small voice, it is not quite here' (Braiterman, p. 143). Divine presence no longer constitutes the transcendent plenum that we find in the history of Western thought. Deeply entangled in history, it fragments to such an extent that it can no longer transfigure finite life in an unambiguous fashion. Its claims are minimal and even confused, its appearance elusive and uncertain.
[30] *Ibid.*, pp. 25, 217.
[31] Katz, *Post-Holocaust Dialogues*, p. 218.

of Kurt Huber[32], Bernhard Lichtenberg, Jewish partisans, and the establishment of the state of Israel constitute further examples. These are not arbitrarily subjective self-authenticating experiences of a supernatural force, but public and historical testimonies of a *Tikkun* that remains incomplete.

> We cannot mystically either fly above history or leap forward to its eschatological End. The screams of the children and the silence of the Muselmänner are in our world. We dare not forget them; we cannot surpass or overcome them and they are unredeemed… Hence in our search for a post-Holocaust *Tikkun* we must accept from the start that at most only a fragmentary *Tikkun* is possible[33].

Obviously, critics like Susan Shapiro disallow these remarks when they argue that Fackenheim's accounts of resistance overshadow the memory of the Holocaust and its victims[34]. The *Tikkun* rendered by the stories of resistance remains incomplete, and this fragmented basis for a *Tikkun* here and now renders the present precarious and permeated with anxiety, with a this-worldly anguish from which we cannot escape. A transcendence so fragmentary and so precarious gives rise to philosophical and religious disquiet. Therefore the desire to 'overcome' it, 'transcend' it, 'go beyond' it, emerges. Yet, Fackenheim never ceases to insist that we must stay with our this-worldly anguish, and cannot escape from it.

Possibility for a Mending of the Idea of Humanity and Philosophy

Fackenheim finds a basis for a mending of Jewish-Christian dialogue, a mending of Judaism, and probably even a mending of humanity. But what about the philosophical *idea* of humanity? As we saw, the idea of humanity, like humanity itself, was destroyed at Auschwitz. Is a mending of philosophy possible after Auschwitz?

A mending of philosophy after Auschwitz is possible, according to Fackenheim, because 'a philosophical *Tikkun* already took place, however fragmentarily, during the Holocaust itself'[35].

> The handful of Munich students who called themselves the "White Rose"… knew that their action —distributing anti-Nazi pamphlets at the late date of 1943— was almost sure to be futile. They knew, too, that they were almost certain to be caught and put to death. They knew it: yet they did it. And they were caught and brutally, legally, murdered.

The spokesman and mentor of the accused, Kurt Huber, was a professor of philosophy. In court he said that he had acted out of responsibility for all Germany;

> that his action was not illegal but rather an attempt to restore legality; that this was so because there were unwritten as well as written laws; and that although he was set by the court at the level of the lowest criminals, he would be vindicated by History[36].

According to Fackenheim, Huber acted on behalf of the philosophical idea of humanity, and in doing that, he *mended* that idea, which was broken, for he recreated the *reality* that is the basis for the possibility of this idea, 'even if only in his own person'[37]. This *reality* is the goodness within man. Through his actions, however, Huber was not proving in his own person that goodness is part of a human 'essence' and hence indestructible. This is not tenable since both the idea of goodness within man and goodness itself were systematically destroyed at Auschwitz, not only in the victims but also in the ordinary people who carried out the extraordinary crimes and in the one's that did nothing and yet went along with the regime. In a world where both the idea and the reality of humanity were systematically destroyed, how could Huber, an ordinary man, do what he did in the name of philosophy?

It was not thanks to the *idea*: in that context the idea of humanity was nothing but an empty shell. It was not thanks to a superhuman courage, he was a rather ordinary man. His ordinary human weakness was strengthened by the idea, and the very weakness of the idea itself there and then, intensified Huber's resolve, but in doing what he did, he did a mending of the idea through a mending of the reality on which the idea stands. 'Thus he *gave* strength to the Idea even as, in turn,

[32] See section 9.4 below.
[33] Fackenheim, *To Mend*, p. 256.
[34] See Susan Shapiro, *Recovery of the Sacred*, p. 240-82.
[35] Fackenheim, *To Mend*, p. 226.
[36] *Ibid.*, p. 267.
[37] *Ibid.*, p. 276.

he *was given* strength *by* it'[38]. This dialectic bears, Fackenheim tells us, a remarkable resemblance to the dialectic of *Teshuvah* and also to the kabbalistic dialectic of *Tikkun*.

According to Fackenheim, Huber's action was a *Tikkun*, a mending of humanity itself, which makes possible the mending of the *idea* of humanity, i.e., philosophy. Fackenheim cites Huber's *Tikkun* as a *Tikkun* of philosophy as well as of humanity (rather than of humanity only) because Huber did what he did in the name of philosophy. The *Tikkun* then and there thus created both the possibility and the necessity of a post-Holocaust philosophy here and now, one that brings the *Tikkun* to philosophical consciousness[39]. Philosophy, after Auschwitz, cannot be what it was before. Fackenheim proposes a recovery of philosophy through a *new* reading of the *old* great texts.

Fragmented Transcendence and Jewish Existence

Absolute discourses and ultimate explanations are gone. The question of transcendence is a human matter, a human response confined to the limits of our fragmentary condition; it is no more than an imperfect interpretation of a vaguely sensed trace. Both Rosenzweig and Fackenheim, however, advocate systematic thought as opposed to arbitrary subjectivism, and therefore both resort to modern non-traditional ways of verifying and confirming the foundation for the possibility of the transcendence that is needed for dealing with a finitude that cannot be overcome.

It is important to bear in mind that for Fackenheim, the Holocaust cannot bear religious meaning and the attempt to find one is 'blasphemous'[40]. Hence, Fackenheim's works are permeated with motifs of protest, resistance, longing, defiance, and endurance. Fackenheim endows resistance with mystery, and the *Tikkun* rendered by the stories of resistance is at most only fragmentary[41]. It is only *perhaps* that these stories even point to some transcendent trace.

Fackenheim's thought, though fully situated in history, is at the same time bestowed with a transcendent dimension. Rosenzweig's 'new thinking', for its part, is situated in history, yet it reaches eternity. In rising above history, however, as Rosenzweig sees it, the passage of time has done nothing to shake the basis of the Jewish experience of eternity, i.e. Jewish existence. Fackenheim finds Rosenzweig's commitment to eternity ruptured in our time, and we cannot but agree: the eternal people, witness to the eternal truth, have barely survived. Thus, Fackenheim sets himself the quest of seeking transcendence in our time.

Fackenheim's quest to include transcendence for our time, is such that, although it takes with total, non-reductionist seriousness the traditional commitment to transcendence, it also takes with total, non-escapist seriousness man's historically situated finitude[42].

Rosenzweig's own quest finds, in the Day of Atonement experience, an eternity-in-*any*-time, for in it a 'love strong as death' breaks the 'scythe of the grim reaper', carries the worshipper 'beyond the grave in the very fullness of living'[43], and thus reveals an absolute transcendence for all humanity. Fackenheim's question is whether the Day of Atonement can still be what it was before the Holocaust[44]. Fackenheim makes no attempt to demonstrate the commitment to transcendence, claiming that only the 'old' philosophical 'thinking' seeks proofs, while its theological counterpart seeks infallible authorities. Yet, Fackenheim finds no reason for rejecting that commitment, not even *now*[45]. At the same time, however, according to Fackenheim the Day of Atonement after Auschwitz cannot be what it was before. But the act of changing it puts so much at stake that Fackenheim sees himself compelled to look for a precedent. Fackenheim cites again the 'oral Torah' of rabbinic Judaism, through which, Fackenheim tells us, the Sabbath was changed and saved in being changed[46].

[38] *Ibid.*, p. 275.
[39] *Ibid.*, p. 276.
[40] Fackenheim, *Quest*, p. 18.
[41] Fackenheim, *To Mend*, p. 256.
[42] *Ibid.*, p. 319.
[43] Rosenzweig, *Star*, pp. 393, 327.
[44] Fackenheim, *To Mend*, p. 321.
[45] *Ibid.*, p. 322.
[46] *Ibid.*, pp. 322-323.

Teshuvah rejects the Hegelian attitude to the past and his concept of sublation, which implies both a preservation of the past and its overcoming. Fackenheim follows Rosenzweig and post-modernist thought when he suggests that this relation to the past is over. We are in a *post-Hegel mortuum*. Other post-modern thinkers, like the Italian philosopher Vattimo[47], speak in a language that echoes Fackenheim's. Vattimo, for instance, like Fackenheim, also speaks of a togetherness of the past and the present, the religious and the secular, and of fragments. But he sees no dialectic. For him, history is over and we live in an age of nihilism.

Fackenheim never says that history is over, but that it is ruptured. So unprecedented is this rupture that Fackenheim resorts to the language of the *Kabbalah*.

The concept of *Teshuvah* raises the prospects of a Judaism that is both ancient and modern. The Jewish people cannot go back to their premodern commitment to transcendence as if nothing has happened or as if all is mended. The recovery of Jewish tradition (and Christianity and philosophy) cannot be whole and complete; it must remain fragmentary and 'ever-laden with risk'[48].

Conclusion

Fackenheim's strength as a philosopher and theologian rests on his ability to tolerate the ambivalence of fragments and fissures. Fackenheim might have learnt from Hegel the importance of preserving the tensions between extremes. Hegel, however, transforms all tensions into a self-knowing activity of Spirit[49].

Fackenheim suggests that any repair of Jewish thought, Christianity and philosophy, depends on retrieving traditional texts[50]. After *To Mend the World*, Fackenheim went on to a sustained exposition of the Jewish bible[51]. Thus, the way Fackenheim can deal with post-modern precarious fragmentation is by going back to the religious representations of the bible and reading them as though they had never been read before. Could this mean that the Holocaust leaves us in total despair unless we turn to religious representation?

Rosenzweig can prevent the collapse of systematic thought by turning to theology, and in particular to the theological concept of revelation, which allows him to give an account of man who is finite and yet open to the world and his fellow men. Rosenzweig can only account for the transcendent element within Judaism, but he misses the historical element by the concept of a quasi-timeless Jewish people that realises its religious vocation far from the hazards of history. Even Fackenheim's own *philosophical* thought has to 'borrow' ideas (i.e., the ideas of *Tikkun* and *Teshuvah*) from the sources of the Jewish religious self-understanding to make sense of both the existence and the thought that dwells between the extremes.

Auschwitz escapes philosophy. If one is to give any meaning to Jewish existence after Auschwitz, one cannot do so through philosophical language alone —if one is to speak about Jewish existence, one needs to open oneself to the possibility for a different sort of language to aid our understanding of our everyday reality. This opens the possibility of a broader means for expressing not only Jewish existence in particular but also modern existence in general, and human life as a whole. Philosophical language must be open to what Hegel calls 'representation' if it is to give a full account of the relationship between the finite and the transcendent in human experience.

[47] Vattimo, *The End of Modernity.*
[48] *Ibid.*, p. 310.
[49] See chapter I.
[50] Fackenheim, *To Mend*, pp. 256-62.
[51] Fackenheim, *The Jewish Bible after the Holocaust*, 1990. ⌘

No. 0, enero 2008, pp. 15-18.

Danzas del municipio de Tequila

Recopilación de información de las danzas existentes en el municipio

Clara Cuicahua Oltehua
Adán Xotlanihua Tezoco*

La danza que actualmente realizamos todos los grupos de la mexicanidad ha tenido diferentes situaciones de adaptación según el contexto que se presentó; es decir el movimiento físico corporal, las mismas melodías, la forma de organización de su ejecución la disciplina o reglas personales y grupales y muchos de sus signos y simbologías.

Sólo que hablamos de casi 500 años, desde el año de 1521 (el último de soberanía) hasta nuestros días, donde la situación de nuestra nación ha sido cambiante. Esto es hablar de un periodo prehispánico, de uno colonial independiente y por último el de soberanía nacional ya "independiente". Claro está, que en esos 3 periodos mencionados hay una ideología, organización social y situación económica respectivamente; a las cuales los grupos de danza se han tenido que adaptar según el contexto que les ha correspondido en el transcurrir del tiempo[1].

Los grupos de la región como lo dice la anterior referencia han tenido que adaptarse de acuerdo al medio social a la cual pertenece, cambiando de una u otro manera la forma de celebrar alguna ritualidad relacionada con algún de los dioses actuales, y no sólo en la forma de celebrar sino también, en la forma de componer el traje, cambiar pasos y todos los elementos que conforman a la danza, adaptándose al medio que pertenece.

La danza puede también formar parte de los ritos de transición que se realizan cuando una persona pasa de un estado a otro. Así, el nacimiento, la iniciación, la graduación, el matrimonio, el acceso a un puesto oficial y la muerte pueden ser enmarcados por la danza. También forma parte a veces del galanteo. En algunas sociedades, los bailes son los únicos eventos a los que acuden y donde se conocen los jóvenes de distinto sexo.

En la sociedad contemporánea, los bailes proporcionan a los jóvenes ocasiones importantes para reunirse. También es factible trabajar ayudado por la danza. Los movimientos rítmicos son capaces de lograr que el trabajo sea más rápido y eficiente, como en las danzas japonesas que se realizan en las plantaciones de arroz. En algunas culturas, la danza es una forma de arte, y en el siglo XX algunas danzas que originalmente eran ritos religiosos o entretenimientos de la corte se han adaptado al teatro.

En la época prehispánica de México, la danza, el canto y la música tenían un carácter sagrado. Estaban estrechamente vinculados a los

* Alumnos UVI.

[1] http://www.tula.gob.mx/CONGRESO/ProcesoHistric.html

ritos mágicos religiosos, por medio de los cuales establecían comunicación con las deidades y se obtenían sus favores. Las danzas se ejecutaban según el calendario festivo y en ocasiones reproducían fenómenos de la naturaleza tales como la lluvia. Formaban parte del culto y eran, en cierto sentido, plegarias[2].

José Julián Acahua Cuatra dice: *"malintze nos guía como si fuera un ángel, mientras el negro representa al demonio"*. Cada danza en la comunidad tiene sus propios personajes, es decir cada grupo de los estudiados puede tener de cuatro hasta siete personajes que interaccionan en el momento de danzar, y cada uno de estos poseen un simbolismo que le otorga el grupo, mientras para un grupo un personaje significa algo para otros grupos será diferente.

Los simbolismo son importantes dentro de cualquier danza "*los símbolos son objetos sociales que se usan para representar ("significar" u "ocupar el lugar de") cualquier cosa que las personas acuerden representar*" (Charon, 1998: 47), en la danza de los negritos el tigre representa a la serpiente según la historia acerca de esta danza, este puede ser un claro ejemplo de los símbolos que se encuentra en cualquiera de las danzas estudiadas de la comunidad.

(Blumer, 1969b:11) dice:"*un árbol constituye un objeto diferente para un botánico, un maderero, un poeta y un jardinero*". En todas las danzas, en las cuales se trabajó, se encontraron algunas similitudes como poseer un negro que representa el mal, mientras para otros grupos es una especie de accesorio, que se encarga de animar a la gente que está en presencia de la ejecución de los danzantes.

La danza de los aztecas, está relacionada con los procesos astronómicos, es decir, está relacionada con el cielo y la tierra; son la fusión con el cosmo y con toda la creación del Universo.

La danza es una herramienta física que nos ayuda a percibir al mundo real de forma correcta, durante el desarrollo de la danza, los danzantes se quedan desprovistos de todas aquellas emociones perturbadas que impiden ver la realidad del mundo, el cual es perfecto, maravilloso e infinitamente divino, quedando desprovisto de estas emociones.

El danzante se familiariza con todas aquellas emociones superiores y sublimes que el hombre es capaz de sentir y desarrollar como el amor, la compasión, la tolerancia, etc., los danzantes aztecas utilizaron la danza, las flor y el canto para rendir culto a todas las creaciones de la tierra como el agua, el viento, la cosechas, la tierra y a las deidades (esencia, arquetipos de toda la creación) y fundirse con la Naturaleza, logrando traer el cielo y lo divino a la tierra quedando al margen y en el olvido su vida ordinaria[3].

Las danzas en la comunidad

La danza es una de las expresiones culturales más importantes del ser humano, y principalmente utilizada en ritos religiosos. Dentro de la asimilación nahua, la danza a sido, una de las muchas formas de representación cultural de los pueblos.

El móvil ideológico que sustentaba la danza entre los antiguos pobladores del altiplano central era un reflejo de su cosmovisión tanto a nivel macro, como microcosmos. Es decir, tenía una razón de ser o un porqué de cada ceremonial de danza que se realizaba y de cada danza por si misma.

Cada ceremonia de danza tenía una dedicación, entonces existían las que tenían que ver con el ciclo agrícola, las que correspondían a fenómenos climatológicos, las del orden de la astronomía, las guerreras, las del sacerdocio, y por último las de algarabía y goce o mejor dicho baile.

Las danzas las realizaban entonces en cerros, campos de cultivo, patios de recintos, en conjuntos ceremoniales o ciudades y en lugares sagrados, mejor conocidos como pirámides. Con esto nos queda claro que toda la población tomaba la danza como una norma de ritual para

[2] http://www.geocities.com/agrotlahuac/danzas.html

[3] http://prehispanic.pbwiki.com/ZONA%20PREHISPANICA

cada ceremonia que se efectuaba y que toda la población participaba en las danzas de una forma sagrada, es decir: danzas colectivas y mixtas, y muchas danzas sólo de hombres o mujeres, danzas de sacerdotes, guerreros y de niños.

En la danza de los negritos de Tequila representa la historia de cómo nace la danza, a través de un son que es conocido como el "son del tigre", la representación comienza cuando los danzantes bailan con pasos suaves, mientras uno de los correos danza alrededor del grupo sin perder el ritmo.

Por otra parte, en la víbora, que actualmente es representado por un tigre, se hace lo mismo, es decir un correo rodea al grupo, los giros alrededor del grupo tiene que ser tres veces y mientras el correo cumple con esta regla el tigre comienza acechar al correo, para al término de las vueltas atacar a este personaje, el ataque tiene que ser en medio de las dos filas y mientras esto sucede la música cambia de ritmo y se torna un poco más acelerada.

Cuando el tigre cumple su función, se aleja y sigue con las vueltas alrededor del grupo por lo tanto el correo queda tendido en el piso herido, la madre que en este caso es la muñeca corre hacia él y aparenta tristeza y desolación a un lado del mismo, cuando esto sucede los dos primeros reyes que están en la fila parecen enterarse y van hacia el para auxiliarlo, llevándolo hacia un extremo de las filas, en ese momento el correo parece recuperarse y sanar. Totalmente recuperado el correo desenfunda su machete para cazar al tigre mientras este sigue con las vueltas, por su parte los reyes vuelven a tomar su posición y continúan con el baile.

Con el machete desenfundado el correo comienza con la cacería y empieza a ir detrás del tigre sin perder el ritmo. Cuando se cumplen con las dos últimas vueltas el tigre entra por en medio de las filas y aparenta estar distraído es aparentemente atravesado por el machete y este se deja caer simulando que ha muerto.

Cuando el tigre es cazado aparece otro de los correos y bailan alrededor del tigre tres veces como la representación exitosa de la cacería, al término del baile aparentan destazar este personaje y lo reparten entre cada uno de los integrantes, cuando el último negro recibe su parte, los correos retoman su lugar en la fila y con unos cuantos movimiento de fila en fila termina el son. Representación del suceso que según la historia cuenta[4].

Bibliografía

Boas, Franz. *Primitive art*. Dorer Publications, New York, 1955.

Dallal, Alberto. *El dancing mexicano*. Secretaría de Educación Pública, México, 1982, pp. 16.

Salazar, Adolfo. *La danza y el ballet*. Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, 4a, ed, México, 1964, pp. 121-122.

Warman, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. Sepsetentos/46, México, 1972, pp. 168.

Entrevistas

Entrevista a Maurilio Oltehua Texcahua integrante de la danza de los negritos.

Entrevista, José Julián Acahua Cuatra.

Entrevista, Pedro Magdaleno Tehuitle Oltehua.

Danza de los negritos Tequila Veracruz.

Fuentes electrónicas

http://prehispanic.pbwiki.com/ZONA%20PREHISPANICA

http://www.geocities.com/agrotlahuac/danzas.html

http://www.tula.gob.mx/CONGRESO/ProcesoHistric.html

[4] http://www.tula.gob.mx/CONGRESO/ProcesoHistric.html⌘

No. 0, enero 2008, pp. 11-14.

Luces en el cielo de Tlilapan

Anabel Carrillo Puertos
Laura Puertos Vásquez*

Los hombres de todas las épocas han tenido dos grandes sueños: volar y fabricar estrellas. La pirotecnia es el cumplimiento del último. Hay pocos momentos en los que el hombre usa la pólvora solamente por razones estéticas. La pólvora puede ser un verdadero acto de magia. La leyenda más conocida sobre el origen de los juegos pirotécnicos es su invención por accidente: cuando un cocinero chino que trabajaba en una cocina al aire libre mezcló carbón, ácido sulfúrico y nitro (todos productos conocidos en la cocina de esa época), esta mezcla se quemó y cuando fue comprimida en un tubo de bambú explotó.

Algunas fuentes dicen que el descubrimiento ocurrió hace dos mil años y otros en el siglo IX durante la dinastía Son aunque esto puede ser por la confusión que ocurre entre el descubrimiento de la pólvora y la invención de los juegos artificiales[1].

En México existe la creencia de que el tronido de los cohetes y el juego de luces centelleantes sirven para ahuyentar a los demonios y alejar el mal, por lo que en sus orígenes la pirotecnia en el país tenía una connotación mágica y metafísica.

Etimológicamente, "pirotecnia" tiene sus raíces en las palabras griegas *piros*, fuego, y *techne*, arte o técnica, y significa "el arte que trata de todo género de invenciones de fuego"[2].

Chinos, indios y egipcios fueron buenos aficionados de este arte; transmitieron sus conocimientos a los griegos y posteriormente a los romanos, quienes dejaron en sus escritos descripciones de sus fiestas nocturnas, en las que el arte del fuego jugaba el papel principal.

Para conocer la pirotecnia actual, es necesario referirnos a los orígenes que tuvo en México: durante los primeros años de la Colonia, los españoles realizaron justas, torneos y pasos de armas de carácter medieval para amedrentar a los señores indígenas; se exhibían ante ellos en complicados ejercicios ecuestres, acompañados a veces del estruendo de cañones y arcabuces; posteriormente, los torneos se efectuaron para celebrar a la nobleza, acompañados por fuegos pirotécnicos.

Se tiene memoria de que, en 1640, se realizó uno de los últimos combates en la Ciudad de México, presenciado por el virrey duque de Escalona, y culminó, nos dice Luis Weckman en *La herencia medieval de México*, cuando los

* Alumnas UVI.

[1] www.fideworks/espanish/safety/

[2] http://www.gentesur.com.mx/articulos

combatientes unieron sus fuerzas para luchar contra un monstruo pirotécnico, una serpiente de notable grandeza despidiendo de sí mucha artillería.

La pirotecnia, difundida en España por los moros, fue pronto en la Nueva España parte principalísima en las solemnidades religiosas, lo cual equivale a decir que era un espectáculo cotidiano. Y los indígenas que tan rápidamente habían dominado la técnica de las nuevas industrias, fueron también habilísimos cueteros, que ponían en la confección de sus fuegos artificiales, el mismo amor que en las floridas enramadas con que solían honrar a sus dioses antiguos.

> La pirotecnia no existe sin algo qué festejar; con ella, en la celebración sucede la magia de ver iluminado el cielo con grandes figuras de colores que se encienden, giran y silban al viento[3].

En las cuetearías hay un lugar recóndito y vedado, por lo que cautiva por igual a propios como a extraños, en donde alquimistas populares mezclando carbón de encino o de madroño, del mismo que se quema en las cocinas, azufre, del que sirve para curar las infecciones cutáneas y salitre (nitrum), del propio que descascara el entortado de los muros, forman, valiéndose sin duda de ciertas palabras mágicas, ese polvo negruzco que detona con más estruendo que la dinamita: la "pólvora de cohetero".

El agua del tizne

El municipio de Tlilapan, voz de origen náhuatl que significa el agua del tizne o arroyo negro", se encuentra localizado en la zona centro del estado de Veracruz. Tlilapan ya existía en el siglo XVI, y al consumarse la independencia nacional constituyo un Municipio que colindaba con Orizaba, San Andrés Tenejapan, San Francisco Necoxtla y Rafael Delgado[4].

La pirotecnia en Tlilapan surgió hace aproximadamente noventa años, cuando los bisabuelos de la señora Carmen Vázquez llegaron a vivir a este lugar, su bisabuela era del municipio de Paso Carreta, Puebla y su esposo de Tlacotepec, Puebla, posteriormente su hijo lo aprendió.

De esta forma se ha ido transmitiendo de generación en generación.

En la actualidad algunas personas han aprendido este oficio por medio de los hijos de quienes llegaron con este conocimiento al municipio de Tlilapan.

> Los primeros pirotécnicos del municipio eran fabricantes empíricos que no tenían conocimientos químicos; sin embargo, el moderno artesano conoce los equivalentes químicos de los cuerpos que emplea, sus cualidades y propiedades, los compuestos que los forman y su naturaleza, con lo que logra las mejores creaciones y la mayor seguridad posible[5].

El proceso físico detrás de la pirotecnia es muy interesante, el calentamiento de ciertas sustancias producen el color con el que se dibuja la pirotecnia. Los cohetes tienen dos partes; el cartucho propulsor y la mecha, a la que se le prende fuego para que el cartucho explote con ruido y produzca efectos de luz.

Originalmente, los principales materiales empleados para rellenar el cartucho fueron clorato o nitrato de potasio, carbón vegetal y azufre. Al contacto con el oxígeno, estos producen calor y luz. Actualmente se usan algunos derivados del petróleo para reemplazar el carbón vegetal y azufre, al contacto con el oxígeno estos producen calor y luz.

Los artesanos de Tlilapan se encargan de la elaboración de castillos, toritos, cuetes, voladoras, bombas japonesas, etc., que son quemados durante la feria al santo patrono "Santiago Apóstol", la cual se realiza del 21 de julio al 31 del mismo mes.

[3] http://www1.edomexico.gob.mx/identidad/civica/html/tultepec.html

[4] De Mendizábal, Miguel Othón. *Obras completas*, T4, México, Talleres gráficos de la Nación, 1946, pp. 216-221.

[5] http://www1.edomexico.gob.mx/identidad/civica/html/tultepec.html

Los castillos son productos elaborados con diversas figuras y letras de carrizo que se unen para formar a estos, que puede llegar hasta los 45 metros de altura; anteriormente se ponía un palo grande como base, en la actualidad utilizan una base de metal compuesta por varias piezas, la cuales facilitan a los artesanos subir a la punta, donde casi siempre se coloca una rueda de carrizo con algunos cohetes alrededor, para que a la hora de que truene esta salga volando, este producto se le conoce como voladora; cuando se trata de alguna mayordomía la mayoría de los clientes piden que se coloque un dibujo de la imagen del santo que se venera en la parte frontal del castillo (esta se enrolla con el fin de que no se vea hasta el momento de la quema), para que cuando éste se encienda el dibujo se desprenda.

Los toritos se fabrican con un armazón de carrizo e hilo; se forra la estructura con periódico y cartón, después se adorna con papel de colores y se fija sobre cuatro ruedas; al momento de encenderlos y torearlos estos lanzan buscapiés.

Por su parte, cada cuete lleva en medio un propulsor hecho de carrizo que, según el tamaño de los cartuchos, debe de tener por lo menos un metro de largo. Un cuete entre más trueno lleve es más peligroso.

La manera de prender cuetes parece sencilla, pero en verdad es bastante expuesta. En la parte de abajo del propulsor (tubo de cartón que lleva dentro la pólvora y el trueno), cuelga una mecha de mecate o algodón que es llamada por lo cueteros como "pabilo" y es previamente preparada con pólvora y alcohol; para ser lanzados se debe sostener el cuete por el carrizo y colocarlo invertido de manera que cuando la mecha hace chispa se pueda hacer un movimiento rápido con el brazo hacia arriba, elevándose aproximadamente 150 metros.

Otros productos son cuetón de trueno, cuetes de luz, cascadas, voladoras, letras, chisperos, bombas de corral, corredizos, buscapiés, brujas, chinampinas, coronas de media misa y figuras con movimiento. Especies que desempeña un papel importantísimo en la vida popular de México.

Llegó la feria

¿Dónde están las bombas?

Divertirse, celebrar, vender, comprar, competir, negociar, luchar, pasear, renegar, embriagar, reventar, bailar, ligar, comer, recordar, reencontrar, remontar, escapar, jugar, reír y soñar, burlar, sufrir y otra vez volver a soñar y reír, todos estos verbos nos remiten a acciones completamente mortales y cotidianas que de una u otra manera asociamos o de plano invocamos cuando estamos en feria.

La feria aparece como un gran cuerpo geométrico con miles de facetas y ángulos. Ella es un perol donde ebullen comercio, pequeños poderes, múltiples instituciones, grandes y prácticos saberes, así como un importante número de personas de todo tipo y jerarquía.

La feria está hecha para divertir al pueblo de una cierta manera, pero no se hizo popular porque haya sido hecha para el pueblo, sino por que "el pueblo", el conjunto de las clases explotadas y dominadas la ha hecho, a su modo, suya[6].

El tema del sonido me proporciona un pretexto para terminar con ruido, aunque sin necesidad de pirotecnias verbales, puesto que basta mencionar las verdaderas: México no sería México sin la explosión, la luz, el colorido, la forma y el estruendo de la más efímera de sus artesanías, pero no por efímera menos bella y espectacular, y que es la de las girandulas, buscapiés, toros, triquitraques, estrellones, castillos, y todos los otros artificios de fuego que culminan y coronan la fiesta, el reventón, el relajo, la locura[7].

Por ello, la verdadera personalidad del cohetero se exterioriza en la fantasía de sus combinaciones de movimiento; en los

[6] A. González Jorge. *Más (+) Cultura(s) Ensayos sobre realidades plurales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

[7] Del Paso Fernando. *Belleza y Poesía en el Arte Popular Mexicano*. Tiempo imaginario y CVS Publicaciones, México, 1996, pp. 97.

giros uniformes, encontrados, concéntricos, excéntricos, sincrónicos, alternos, de soles, estrellas y constelaciones, que permiten a cualquier alcalde municipal mostrar a sus electores, en miniatura, "la armonía de los orbes celestes", se manifiesta en la gracia complicada de las vestiduras de papel de china de los "toritos".

¿Qué sería de un artista cohetero si ignorara la ciencia de los colores luminosos? esa sabiduría misteriosa que le permite jugar, materialmente, con el espectro solar. En tal sabiduría radica precisamente el éxito del oficio y, por ello, las formulas preciosas, mantenidas en el secreto más riguroso, pasan de padres a hijos como legado inestimable.

Bibliografía

A. González Jorge. *Más (+) Cultura (s) Ensayos sobre realidades plurales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

Antología de textos sobre arte popular. Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías, México, 1982, p. 187.

De Mendizábal, Miguel Othón. *Obras completas*, T4, México, talleres gráficos de la Nación, 1946, pp. 216-221.

Del Paso Fernando. *Belleza y Poesía en el Arte Popular Mexicano*. Tiempo imaginario y CVS Publicaciones, México, 1996, pp. 97.

Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana. Espasa–Calpe, Vol. XLIV, Madrid, 1975.

García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas*. Grijalbo, México, 1989, pp. 17-18.

Fuentes electrónicas

www.fideworks/espanish/safety/
www.gentesur.com.mx/articulos
www.todopetardos.com
http://es.wikipedia.org/wiki/Pirotecnia
www1.edomexico.gob.mx/identidad/civica/html/
www.uv.mx/popularte/esp/scriptphp
www.esmas.com/noticieros televisa/méxico/⌘

No. 0, enero 2008, pp. 6-10.

Situaciones del Son Jarocho en la Comunidad de Chacalapa

Jorge Luis Cruz Martínez
César Rueda Alfonso*

El son jarocho es el género musical propio de la mitad sur del estado mexicano de Veracruz; producto original de una hermosa región tropical pródiga en frutos naturales y culturales, una tierra abundante en donde se han concentrado muchos pueblos desde tiempos muy añejos: indígenas de diversas denominaciones, españoles de otras tantas, portugueses, italianos, negros de regiones apartadas entre sí en la vasta geografía de África; franceses, criollos de varias partes, entre otros. Basta decir que la zona, y en especial el importante puerto de Veracruz, formó parte durante los siglos XVI, XVII y XVIII de ese semillero económico y cultural conocido como el Gran Caribe.

El instrumento fundamental del son jarocho es la jarana, una guitarra pequeña de cinco cuerdas de las cuales tres son dobles. Se trata, pues, de ocho cuerdas que se rasgan con fuerza para lograr un sonido que es tanto de cuerdas como de percusión. La jarana tiene, desde luego, variantes: mosquito, primera, segunda y tercera, que se distinguen visualmente por su tamaño, de menor a mayor, respectivamente, y musicalmente por su tono, variando de agudo a grave. A esta se le suman otros instrumentos como el requinto jarocho el cual se toca punteando las cuerdas con una espiga hecha de cuerno de vaca, éste da los acordes o sonidos agudos de la música; la leona (una pequeña guitarra de cuatro a cinco cuerdas) de igual forma se toca con una espiga, siendo de forma más ruda y la encargada de dar los acordes graves del son; otros instrumentos de percusión son: la tarima, el pandero, la quijada de caballo o burro y el cajón peruano.

La línea melódica la lleva principalmente el requinto jarocho o la leona que es el bajo del son. En estos instrumentos, quizá como en ningún otro, brilla la creatividad de la improvisación. Los tonos bajos corren por cuenta de la leona, o de las guitarras de cuatro cuerdas de mayor espesor que la más grande de las jaranas. En cuanto a las percusiones, la principal es, sin duda, la tarima de madera que vibra al ritmo de un zapateado enérgico.

Se distingue por sones tradicionales: El Pájaro Cú, La Guacamaya y El Chuchumbé, La Bamba, El Colás, El Siquisirí, El Balaju, Aguanieve, Buscapiés, Jarabe loco, Zapateado, Toro Zacamandú, El Trompo, Morena, La Llorona, entre otros. Los sones jarochos dan vida a los fandangos o huateques, festejos

* Alumnos UVI.

populares en donde se canta, baila o toca algún instrumento alrededor de la tarima. Los elementos fundamentales de los sones son el canto y el baile.

EL SIQUISIRÍ

No me atormenta la voz,
me atormenta la ronquera,
y si no me atormentara
por los cielos la subiera,
la subiera o la bajara,
¡malhaya si no lo hiciera!

¡Ay que sí válgame Dios!
Tienes unos ojos tales,
matadores y tan bellos,

que no merecen llorar
sino que lloren por ellos.

Yo quisiera ser un santo,
pero mi genio es veloz.
El corazón de una dama
dicen que lo tengo, y no,
el corazón sin el cuerpo
¿para qué lo quiero yo?

¡Ay que sí, que no, que no!
Transité la serranía
como si fuera un leopardo;
incité mis alegrías
y te digo, sin embargo,
que tú eres la vida mía
y en la memoria te cargo.

Bhaudel Salazar Rueda

Es precisamente, en nuestras jaranas y en nuestro canto, donde las raíces de los tiempos lejanos se ensanchan con agua nueva. Cual Ave Fénix, el son jarocho renace de sus cenizas y señorea la mitología de nuestros pueblos y, al mismo tiempo, es un manantial de donde bebemos a diario. Agua fresca que nunca se seca. Con nuestra música se viaja en el tiempo, porque se puede estar en el pasado, en el presente y en el futuro. Los tiempos lejanos han regresado. Hemos aprendido el son jarocho en el trajineo del ir y venir, en los fandangos de los pueblos nuestros, recopilando enseñanzas de los viejos jaraneros de la región y aprendiendo de los tíos y abuelos.

El son jarocho en Chacalapa

Los pueblos de Minzapan y Chacalapa se fundaron a finales de siglo XVII con población mestiza y negra que se acababa de liberar de las haciendas y que buscaron tierras desocupadas para asentarse.

Las localidades de Chacalapa, Minzapan y Chinameca son zonas aptas para la agricultura y ganadería. La población que se dedica a estas actividades tiene como parte de sus labores tocar son, que sirve de esparcimiento después del trabajo en el campo.

> El son jarocho en Chacalapa se empezó a tocar como música de los negros que se vinieron a vivir a estos lugares, ellos ya tocaban el son jarocho en los lugares donde vivían antes de venir aquí y lo tocaban con su propio estilo, pues se fue desarrollando con el paso del tiempo, y a este se le fueron incrementando ritmos de la región y se fue formando como una identidad en este ámbito de la música. Delio Morales Vidal[1].

La música era el pasatiempo favorito de los antiguos jaraneros. Después de regresar de sus labores en el campo, en las tardes se reunían todos para tratar de componer nuevos sones, no importaba acabar ya en la madrugada.

> Los señores tenían como diversión agarrar la jarana por las tardes cuando descansaban del trabajo en el campo, se ponían en sus hamacas a afinar su jarana y así se pasaban toda la tarde ensayando nuevos sones…
>
> Cuando se construía una casa la gente del pueblo apoyaba, los hombres ayudaban cortando los horcones y maderas para construir las palapas. Las mujeres colaboraban en la preparación de la comida para alimentar a todos los que se reunían para construir la casa. Por la tarde, cuando el sol empezaba a caer los músicos traían sus instrumentos y arrancaba la fiesta. La gente zapateaba, los músicos rodeaban a las y los bailadores. A veces se acomodaban tablas para zapatear sobre de ellas, o se zapateaba en el suelo. Otras veces se bailaba sobre

[1] Leonero mayor de Chacalapa.

> una tarima, así la gente se divertía un rato después del trabajo de todo el día. Delio Morales Vidal.

Antes cuando no había tarimas se bailaba en el puro suelo o se conseguían unas tablas para zapatear en ellas y como no se tenían zapatos se bailaba descalzo o con huaraches.

En esta comunidad también existen algunos mitos sobre el son jarocho.

> Los ancianos de antes no permitían que sus hijos tocaran las jaranas durante la infancia. Por lo regular, empezaron a tocar jarana después de que se casaban, cuando pasaban de niños a hombres. Aquí todo el niño que quería tocar la jarana para acudir a la diversión lo hacia a escondidas, y cuando los descubrían eran reprendidos severamente…

> El demonio siempre ostentaba en un fandango, poniendo a prueba su valor inquebrantable. Por esta razón muchos jaraneros llevaban estampitas de santos dentro de la boca de su instrumento, otros gustaban de ir frente al altar, en un preludio a Jesús con flores. Maestro Andrés Molina Nájera (director de la casa de cultura de San Andrés Tuxtla).

Esto ocurrió en una fiesta en honor al santo patrono San Juan Bautista:

> Los músicos impacientes dieron inicio con un Siquisiri. Y ya prendido el fandango se tocaron sones de montón y de pareja los jaraneros disfrutaron pulsando sus cuerdas con la espiga en la mano. Verso tras verso cantaban los versadores, a eso de la medianoche se acercó un cristiano vestido de negro, utilizaba unas espuelas de plata además de tener una brillante dentadura de oro. Se acercó a los músicos y empezó a cantar con tal fuerza que opacaba la voz de los demás contadores. Cada que abría la boca salía el mal olor apestaba como a un animal muerto. El fandango seguía animándose cada vez más, en eso los músicos se arrancaron con un zapateado y el hombre de negro subió a la tarima. Zapateó con tal fuerza que se levantó una nube de polvo en la tarima ninguna mujer quiso bailar con el hombre de los dientes de oro, pero éste se negaba a bajar de la tarima. Entonces se formó un remolino muy grande que asusto a hombres y mujeres. Cuando pasó el susto, el hombre de los dientes de oro seguía arriba de la tarima. Los músicos reaccionaron y la gente ahí reunida decidió bajarlo a empujones. Pero el hombre de negro decidió bajarse y se echó a correr seguido por la gente, pero al llegar al cruce de una calle se convirtió en un chivo que a los pocos minutos se perdió en el monte. Los músicos llenos de miedo regresaron a tocar, para darse valor bebieron aguardientes toda la noche hasta que salió el sol, por eso desde ese día se dice que los jaraneros toman mucho aguardiente cada vez que están tocando.

Las limitantes que enfrenta el son jarocho en Chacalapa

La comunidad de Chacalapa es muy fandanguera desde hace mucho tiempo, aunque no todos lo practican, les gusta ver y escuchar la música de cuerda, es por esta razón que no ha causado ningún problema en la sociedad, al contrario; los problemas se han dado últimamente por parte de quienes practican el son (jaraneros).

> Muchas personas piensan que entre nosotros no existen problemas, sólo porque nos ven tocar muy contentos en los fandangos, pero como todos, nunca falta un pelo en la sopa, por ejemplo, no sabemos organizarnos, como ya hay dos grupos de jaraneros, cada uno jala por su cuenta y sólo nos juntamos cuando se va a grabar un disco o cuando hay alguna tocada fuera del pueblo, y esto es por que ahí nos pagan. Ese no es el caso porque todos somos jaraneros y nos tenemos que juntar para que la música de nuestras jaranas tenga un mejor sonido. Bhaudel Salazar Rueda.

El son jarocho tradicional no sólo se ha visto afectado por la desorganización, sino también algo muy grande e imposible de detener: la **globalización**, ya que están entrando cosas nuevas, que hacen que a la gente del pueblo ya no le llame la atención, sobre todo a jóvenes.

El pueblo esta creciendo a gran prisa y a causa de eso se acaba el entorno natural; por ejemplo, se talan los árboles, y si estos se acaban ya no habrá mas leonas, jaranas, cajones cubanos, panderos y tarimas que son los instrumentos esenciales para ejecutar el son. Además también cambia la forma de pensar de las personas, su cosmovisión, sobre la cultura sonera y esto a veces no es para bien, por que intentan cambiar la naturalidad, la esencia de la música del pueblo. Algo que hay que destacar y que también está afectando al son jarocho, es la diversidad de religiones que hay actualmente en la comunidad, ya que a la mayoría de las personas que les gusta la música son católicos y al cambiar de religión pierden el gusto por el son.

Aportaciones del son jarocho a la comunidad de Chacalapa

El son jarocho ha tenido muchos aportes a esta comunidad, principalmente en los relacionados con el mundo sagrado: siempre que se tiene que velar un santo, es la música que lo acompaña en las diversas actividades en el transcurso del día y gran parte de la noche, o cuando una persona pide como última voluntad ser llevado al camposanto con música del pueblo.

La música de Chacalapa resalta con mayor intensidad en las fiestas patronales, en estas se llevan a cabo fandangos; en la de San Juan Bautista, que es la más importante, inician por lo regular al anochecer y terminando cuando los rayos del sol ya han hecho su aparición.

Además a esta fiesta se unen jaraneros de otras regiones, sumándose a la tradición.

En el ámbito social el son se da en diversas celebraciones de la comunidad, por ejemplo: bodas, quince años, cumpleaños, etc.

En el económico el son ha aportado beneficios al convertirse en un atractivo para visitantes, que representan un aporte económico, en determinas fechas, para el pueblo. Además, las grabaciones discográficas representan como consecuencias regalías para los músicos.

Características del son de Chacalapa

> El son jarocho o fandango, como se conoce aquí en Chacalapa, a diferencia de otros lugares, aquí se toca de una manera única, le ponemos un poquito de nuestra cosecha, como que tiene más candela y sabor. Ángel Manuel Lafont Padua (leonero de Chacalapa).

Antes, el son, se tocaba con más calma, al ritmo que le ponían los viejos jaraneros, pero conforme fueron añadiéndose los jóvenes se ha revolucionado con los instrumentos que se han introducido: el pandero, el cajón peruano, la quijada, etc.

Influencia que ha llegado con los jaraneros de otras regiones que acuden a las fiestas de Chacalapa: de San Andrés Tuxtla, del D.F, Xalapa, Rodríguez Clara, Orizaba, Coatzacoalcos, Minatitlán, Cosoleacaque y de pueblos más cercanos como: Comejen, Soteapan, Pajapan, etc.

> Hay gente que dice: cuando los viejos jaraneros ya no puedan tocar, el fandango en Chacalapa se va a acabar, eso no es cierto. Nosotros hemos sembrado una semilla, que todos los días regamos y esa semilla ya dio frutos y son esos jóvenes jaraneros que ya se hicieron inseparables de la jarana y el fandango no se acaba. Delio Morales Vidal.

La música de cuerda ha llamado increíblemente la atención de mujeres jóvenes que están jugando un papel importante dentro del ámbito del son, ya que aparte de que hay bailadoras, también hay jaraneras, decideras y versadoras.

> El respeto hacia la mujer es esencial y es algo que sí se da entre los jaraneros de esta comunidad. A la mujer se le ha dado la oportunidad de tener los mismos derechos que un jaranero y ellos respetan mucho eso, tenemos la oportunidad de tocar jarana, el requinto, el pandero y cantar. Kristel Santiago Valencia.

Elementos que hacen del son de Chacalapa un espacio de valores y respeto hacia todo en la comunidad.

Bibliografía

Aguilera Samuel. *Que tal si no*. IVEC, México, 2002.

Barradas, a. 2003. *Del hilo de mis sentidos*. Ed. Sexto Piso, México, D.F. México, pp. 23-29.

Fuentes electrónicas

http://www.monoblanco.org/jarocho.htm ⌘

No. 0, enero 2008, pp. 4-5.

Emigración
del municipio de Astacinga a Estados Unidos

América Salas Tzompaxtle*

Migración: en náhuatl se traduce como **chankawalistli** que significa "abandonar el hogar o lugar donde se vive". Actualmente, en la cultura nahua migrar obedece a una sola causa: la necesidad de trabajar para obtener recursos económicos para la manutención familiar.

Desde los años 30 los campesinos del estado de Veracruz que defendieron inexorablemente sus hogares y recursos después de varias décadas de lucha abandonaron sus hogares y familias para buscar nuevas oportunidades económicas en los Estados Unidos.

La migración en Astacinga llegó por los años 85. Los primeros emigrantes fueron: Chávelo Panzo, Alberto Guerrero y Natalio Tecpile Montalvo; los últimos: Ángel Salas, Héctor, Teófilo Montalvo y Saúl Salas, siendo ahora la emigración una costumbre que enfrenta la gente del municipio de Astacinga.

Los emigrantes del municipio de Astacinga han emigrado más de tres veces a los Estados Unidos, el principal motivo por el que la gente emigra es siempre una necesidad económica insuficiente; ellos para cruzar gastan aproximadamente de 16 y 25 mil pesos, recursos que salen de sus ahorros o de préstamos con intereses de 10% y 20%, y que sirven no sólo para pagar al *pollero* o *coyote* sino para los gastos que se presentan en el transcurso del viaje.

Un dato curioso es que las esposas de los emigrantes tienen ciertas creencias: cuando una persona emigra hacia los Estados Unidos no barren la casa hasta que cruza la frontera, ya que si barren el emigrante pierde las rutas en la frontera y es por ello que no cruzan o la migra los detiene; no se puede lavar la ropa del emigrante para que la migra no los pueda detectar; rezan a San Antonio y le dejan veladoras en la iglesia para que el emigrante regrese a su hogar saludable y sin problemas; si una pareja emigra a los Estados Unidos los padres le piden a San Antonio para que ellos no se abandonen y perdure su matrimonio, y en caso de ser necesario se le pone fotos y veladoras, entre otras.

Los lugares a donde llegan los emigrantes comúnmente son: Arizona, Colorado, California, Texas, sólo por mencionar algunos. Ahí desempeñan diversos trabajos en restaurantes, en granja, en el campo y en la construcción, siendo la mayoría de los empleos temporales.

* Alumna UVI.

Y aunque el pago no es muy equilibrado en comparación con los norteamericanos, se pueden obtener beneficios al poder satisfacer las necesidades de la familia y muchas veces hasta llegar a comprar o construir una casa.

Pero no sólo encontramos resultados positivos de igual manera hay otros que tienen una mala repercusión en el ámbito familiar, social y cultural; por ejemplo, encontramos desintegración familiar (algunos emigrantes abandonan esposa e hijos ya estando allá); contagio de enfermedades (SIDA), aculturación por sus jóvenes (muchos de los que se van cambian su forma de vida y se adaptan a otras ideologías), etc.

La aculturación es una dominación; porque contribuye a la extinción de las raíces y bases de la cultura. La cultura no sólo es la práctica de las costumbres, tradiciones, y creencias sino la forma en cómo un pueblo vive entre las situaciones que lo obligan a buscar y mejorar sus condiciones de vida, además del aprovechamiento de los recursos para sus necesidades prioritarias.

Cultura en náhuatl se dice *tlaltikpankayotl*, cuyas partes se dividen en *tlal-li* (tierra), *tikpan* (sobre de) y *kayotl* (terminación de los sustantivos que significa "residuo" o "lo que queda de algo"). Así, cultura significa "lo que uno deja sobre la tierra". Esto incluye los valores morales de nuestros antepasados, el respeto a la naturaleza, el significado de las creencias, las tradiciones y las costumbres. La cultura también se ve dominada por las sectas. Hay una división entre las sociedades, la extinción de las creencias, tradiciones, costumbres, la identidad cultural; lo que hace ahora la gente es adoptar ciertas identidades que no le son propias.

La comunidad de Astacinga poco a poco esta siendo dominada. Algunos de los que regresan de los Estados Unidos quieren olvidarse de sus raíces, ya no reconocen su cultura, porque han sido influenciados por otra y se niegan a practicar o celebrar lo que se hace en el pueblo; por ejemplo, antes se hacían muchas mayordomías y actualmente la única fiesta que se celebra es la Asunción de la Virgen de Guadalupe (14 de agosto), además, la gente actualmente ya no usa su vestimenta tradicional, perdiendo de esta manera parte de su identidad.

La identidad es una característica o rasgo que sobresale de una cultura en cualquier aspecto y que los hace ser únicos como grupos culturales. Las culturas étnicas son identificadas por sus costumbres, creencias, tradiciones, comida, vestimenta, lengua, etc.

La identidad es lo más relevante de una nación, de un pueblo o de una ciudad.

Bibliografía

Casillas Moreno, Angelina. *La mujer en dos comunidades fronterizas de emigrantes (Chihuahua)*. 1ª ed. 1986, SEP. México, D.F., pp. 21-22.

Sumner, Ann Jaclyn. *Asserting citinzenship, leaving home: the origins of indigenous migration from Astacingan, México 1930-1990*. Mayo 2005.

Fuentes electrónicas

Orazio Bellettini en: http: www. elecuatoriano.com/doc/migración/1.pdf⌘

No. 0, enero 2008, pp. 19-22.

Feria anual como proceso de identidad en el municipio de Zongolica, Ver.

Ignacia Feliciano*

Expresión simbólica en el contexto cultural de Zongolica

La festividad es una expresión simbólica y colectiva que genera vida la cual es nuestra base de identidad individual y comunitaria, la fiesta es como nos lo enseña Gustavo Torres, un acto que cruza lo humano con lo que está más allá de nosotros mismos, pudiendo ser esto la divinidad o los fenómenos sobrenaturales.

La feria es un acto que representa de una manera muy especial la dualidad, en el que se agradece al creador, y se le pide abundancia y bendición, además de representa alegría y dificultades y un momento en el que la comunidad se encuentra a si misma.

La feria somete a prueba la eficacia y la utilidad del sistema de organización comunitaria, a partir de la labor de coordinación que, en un marco de autonomía, deben hacer principalmente el comité de feria y las autoridades comunitarias, mecanismo concreto y eficiente que redinamiza cíclicamente el sistema de organización y autonomía indígena.

La festividad desde la perspectiva indígena es un producto de una colectividad organizada, en ella se vivifica con mucha claridad el sistema de organización comunitaria, y ella trasciende las actividades relacionadas con la diversión y el comercio que son las nuevas características que han venido adquiriendo.

Como lo expone Gustavo Torres, la fiesta tiene una función central en la vida de los pueblos indígenas, ya que fija al momento un significado especial a los lugares sagrados.

Se puede decir que la festividad está en constante transformación, asimilando, recibiendo, y rechazando elementos, así como acomodándolos dentro de un determinado orden ritual. La feria se adapta, se ajusta a las nuevas circunstancias, se moderniza dentro de su arcaico patrón.

Un acercamiento de la ferial anual

El municipio de Zongolica está ubicado en la zona montañosa media del estado de Veracruz, en los límites con el estado de Puebla y Oaxaca, siendo sus colindancias: al norte con los municipios de

* Alumna UVI.

Coetzala y Magdalena; al sur con los municipios de Mixtla de Altamirano y Tezonapa; al este con el municipio de Olmeaca y al oeste con los municipios de Texhuacan, Atlahuilco y los Reyes.

Su nombre es de origen prehispánico y ha sido objeto de varias versiones, la palabra de Zongolica proviene de las voces nahuas *tzon-coliuh-can*, que significan: lugar de la cabeza enmarañada, o lugar de cabellos crespos (según Ramírez Lavoignet).

Zongolica es aún en nuestros días centro indígena, en el cual se condesa su carácter con los símbolos particulares de la cultura, así como se hace patentes las entidades primordiales de sus cosmovisiones ligados a sus prácticas. El significado de sus rituales surgen del contexto en el que aparecen los modos convencionales que ordenan los cambios sociales.

La feria anual es la celebración más importante del municipio de Zongolica, con este motivo se organizan eventos deportivos, educativos, ganaderos, culturales y sociales, con la participación de algunas comunidades cercanas como son Tepetitlanapa, Texhuacan y Comalapa.

En esta festividad se llevan acabo la coronación de las reinas de la feria y, además de todas las actividades cívicas también se llevan acabo religiosas. Por ello, la gente se identifica con esta actividad, ya que la iglesia participa con la mayordomia que se realiza en honor al Señor del Recuerdo.

Esta feria se realiza desde 1812 y se llevaba a cabo con la participación de las personas de alto poder, como eran los terratenientes y la iglesia, además, toda la gente de la comunidad participaba en diferentes actividades de acuerdo a su capacidad. Estas actividades se realizaban en el centro del municipio, las carreras de caballos se llevaban en una calle llamada El Carril, actualmente av. José Azueta y el jaripeo en algún lugar o terreno que muchas veces prestaba una persona de Zongolica.

En la actualidad la feria es organizada de manera diferente, ya que ahora el presidente es el que se encarga de ver quiénes van hacer los integrantes del comité de feria, el cual está integrado por 7 personas; esas personas ya designadas en sus actividades se empiezan a reunir siete meses antes para ponerse de acuerdo y, una vez autorizado el presupuesto por el ayuntamiento de Zongolica empiezan a realizar la propaganda de actividades.

Como en el pasado el centro del pueblo juega un papel importante en las actividades ahi se llevan a cabo las actividades cívica, el desfile del 5 de mayo, y religiosas, entre las que se encuentran la organización de la peregrinación del Señor del Recuerdo que se realiza el 3 de mayo y la oración que realizan los jinetes para que la virgen los acompañe a la hora de su actividad.

El día 2 de mayo se empieza involucrar la participación religiosa con la Alba del Señor, los creyentes se reúnen a media noche a esperar el amanecer, tiempo en el cual se queman juegos pirotécnicos. El día 3 de mayo a las 5 de la mañana le cantan las mañanitas a la imagen del Señor del Recuerdo, quien se queda con una familia, al medio día se realiza la misa y posterior a ello la procesión por las calles de la ciudad.

Las carreras de caballos, toros, pelea de gallos, se planean con los integrantes de la asociación ganadera, ellos invitan a las personas que les gusta esta actividad o que cuentan con algún jinete para que participen en el jaripeo o carreras de caballos; el rodeo no se incluye ya que eso lo organiza el comité de feria.

Otra actividad es la quema de juegos artificiales y la peregrinación que se realiza el 9 de mayo, actividad organizada por el párroco y el mayordomo del Señor del Recuerdo.

Las escuelas son un integrante más de la feria, estas se pone de acuerdo para los desfiles que se realizan, donde se incluyen los carros alegóricos con bandas de guerra y bastoneras, además de otras tantas cosas. Los eventos deportivos se realizan en los sábados y domingos para que así asistan los alumnos.

En este año (2007) toda la organización estuvo integrada por el Comité de Feria y el Comité de Pro-clausura de la Escuela Secundaria Técnica Nº 54 ya que los dos comités se dividieron las

actividades de la organización. El Comité de Feria se encargó de la convocatoria para las candidatas de las reinas de este año, el baile de inauguración y el comité por parte del ayuntamiento se encargó de las demás actividades y de la ubicación de los juegos como de los stands entre otras cosas.

Una entrevista realizada al señor Cristóbal Martínez Zavaleta presidente de la Asociación Ganadera reveló que desde hace muchos años la asociación han participado en el desfiles con caballos y el jaripeos, aunque actualmente esta tradición de participar se ha ido perdiendo.

La Feria de Zongolica es para la comunidad algo que los simboliza de manera personal y como comunidad a cada uno de los integrantes de la población de esa región.Cada individuo devoto a sus tradiciones, costumbres, y, principalmente, a su religión ve la enorme importancia que tiene la fiesta anual, ya que en ella se celebra y se venera a su santo patrono el Señor del Recuerdo, santo que escogió el municipio como su lugar para quedarse.

Es importante que esta festividad y todo las actividades que involucra no se pierda, ya que en ella se rescatan nuestras tradiciones y adquieren un importante valor no sólo para la comunidad de Zongolica sino para todo el país y el mundo. Por ello, es importante, motivar a la gente de afuera para que asista y darles a conocer un poco de lo que se realiza en esta feria para que participen.

Lo anterior, daría un impulso a la Feria, puesto que los visitantes generarían ingresos económicos a la comunidad, ingreso que repercutiría en la realización y conservación de esta tradición.

Evitar la pérdida y revaloración de nuestras tradiciones es ahora unos de los más apremiantes objetivos que debemos plantearnos todos, ya que es nuestra responsabilidad como jóvenes pero, principalmente, como mexicanos.

Entrevistas

Entrevista realizada al señor Benito Zárate, encargado del comité de Feria de 2006. Zongolica 13 de Noviembre de 2006.

Entrevista realizada a la Profra. Patricia Alvarado, participante en la feria del 2004. Zongolica 18 de Noviembre de 2006.

Entrevista realizada al Prof. Francisco Gamez, participante en la feria del año 2005. Zongolica 20 de Noviembre de 2006.

Entrevista realizada a don Cristóbal Martínez Zavaleta, de la Asociación Ganadera del año 2007. Zongolica 11 de Mayo de 2007.

Entrevista al señor Alberto Cervantes, participante en la feria del 2007. Zongolica, 04 de Mayo de 2007.

Bibliogafía

Torres, Gustavo. *La gran Feria del Señor Alotepec*. s/f, pp. 11, 13.⌘

No. 0, enero 2008, pp. 23-26.

El uso de las plantas medicinales

Irais Cosme Pérez*

El origen que se conoce de las plantas medicinales y que han formado parte importante de la historia y de la cultura de los pueblos indígenas, se refiere a su uso y aplicación como remedio de enfermedades, pues constituye un conocimiento que, aún en nuestros días, se transmite en forma oral de generación en generación. Algunas de las ventajas que se tienen en utilizarlas son que se puede conservar por mucho tiempo y la variedad de casos en las que se puede aplicar. Entre los productos que se pueden encontrar están las pomadas, jarabes, infusiones, jabones, shampoo, entre otros.

Definición de plantas medicinales

Son plantas medicinales todas aquellas que contienen en alguno de sus órganos principios activos, los cuales, administrados en dosis suficientes, producen efectos curativos en las enfermedades de los hombres y de los animales en general. Se calcula que de las 260.000 especies de plantas que se conocen en la actualidad el 10% se pueden considerar medicinales, es decir, se encuentran dentro de los tratados médicos de fitoterapia, modernos y de épocas pasadas, por presentar algún uso. Evidentemente, sobre todo en las regiones ecuatoriales, la proporción de especies medicinales puede variar sensiblemente de este porcentaje, ya que ni siquiera se conoce la totalidad de la flora.

El estudio de los componentes de las plantas medicinales se centra en las sustancias que ejercen una acción farmacológica sobre el ser humano o los seres vivos. Los compuestos más comunes son los azúcares y heterósidos (azúcar más un compuesto sin azúcar), que pueden ser glucósidos, galactósidos, etc. El primer heterósido que se descubrió fue la salicina. Otros componentes activos de las plantas son alcaloides, lípidos, gomas, mucílagos, principios amargos, taninos, aceites esenciales, resinas, bálsamos, oleorresinas, ácidos orgánicos, enzimas y vitaminas.

Historia de las plantas medicinales

Las plantas medicinales han formado parte importante de la historia y cultura de los pueblos indígenas. El uso y aplicaciones para el remedio de enfermedades, constituye un importante conocimiento.

Antes de la llegada de los conquistadores existía en México una gran riqueza de medicina tradicional practicada por muchos grupos indígenas.

* Alumna UVI.

Los indígenas poseían un amplio conocimiento sobre los vegetales y yerbas medicinales, así como también de la anatomía del cuerpo humano. Lo que les permitió curar con certeza muchas de las enfermedades que se presentaban.

A la curación con yerbas se agregaron los minerales de animales que poseían propiedades curativas. La forma de administrar sus medicamentos era mediante cocimientos, aceraciones, emplastos, polvos secos, aceites, etc., muchas veces acompañados de conjuros, mandas, rezos o limpias.

La aplicación de la medicina dependía del tipo de enfermedad que se atendía, es decir, los curanderos estaban ubicados por especialidades: medicos, sangradores, parteras, yerberos, hueseros, sobadores, manteadores, adivinadores, etc.

Todos estos eran llamados "médicos verdaderos" porque conocían la medicina que curaba. Existía además otro tipo de médicos, los falsos quienes se burlaban, ocultaban sus conocimientos y mataban a la gente con sus medicinas, eran los nahuales o brujos.

Cuando los españoles llegaron a nuestro país se quedaron admirados de los conocimientos y habilidades que tenían los indígenas sobre la curación de las enfermedades. Sin embargo, la forma tradicional de curar se vio limitada e influenciada por la medicina europea.

Los españoles en su afán de conquista y en su desconocimiento hacia este tipo de medicina, prohibieron algunas formas de curación por considerarlas mágicas y superticiosas,mucha gente fue considerada y condenada, hasta llegar a la prohibición de curar sin título bajo la pena de pagar 60 pesos de oro. Esta situación provocó que la medicina indígena se practicara a escondidas.

La medicina española introdujo nuevas formas de curación como por ejemplo: el uso de la jeringa metálica y la incorporación de otras plantas como la manzanilla, el romero, la sábila y el albacar, hoy en día muy utilizadas por lo pueblos indígenas.

Este mestizaje dio origen también a la botica, donde se preparaban compuestos con sustancias extraídas de las plantas, por ejemplo: aceites, olores, esencias, etc. En la botica se daba un acto médico integral, ya que la misma persona diagnosticaba, recetaba y daba seguimiento al paciente.

No obstante, el progreso de la medicina provocó que la farmacia industrial destituyera a la botánica y hasta que se le considerara ilegal.

A partir de la aparición de las medicinas de farmacia, los médicos se olvidaron del uso de las plantas medicinales limitándose a recetar cosas caras, difíciles de conseguir y muchos casos de efectos peligrosos.

En nuestro país no solamente se consumen medicamentos inútiles sino hasta algunos que han sido prohibidos en otros países por los efectos dañinos que causan al organismo.

Detrás del exagerado uso de la medicina de farmacia y de olvido de las plantas medicinales, están los intereses económicos de los grandes laboratorios extranjeros que negocian con la salud del pueblo.

No pretendemos negar los beneficios de las medicinas modernas, ni la utilidad de algunas medicinas de patente, pero si vemos a la medicina tradicional como un recurso válido para hacer llegar los beneficios de la salud a un mayor número de personas.

Sabemos que para mucha gente, sobre todo del campo, las plantas medicinales y los remedios caseros son prácticamente su único recurso frente a las enfermedades. Sin embargo, el uso de las plantas medicinales por personas poco capacitadas que sólo buscan el hacer dinero (charlatanes) o por personas que atribuyen efectos mágicos (brujos y hechiceros) han contribuido al desprestigio y ataque de este recurso.

Si a ello sumamos la influencia de la publicidad respecto a los productos que fabrican los grandes laboratorios podemos explicarnos el olvido en que tenemos a las plantas medicinales.

En este momento el estudio científico de las plantas medicinales es ya una preocupación de varias instituciones, investigadores que consideran a la herbolaria como una alternativa útil para resolver algunos problemas de salud. Por ejemplo la creación de institutos especializados en la investigación de la medicina tradicional en Europa:

> The herbs and the natural medical plants are still proving very faithful. In Europe, a great deal of research is being done every day and there are many institutes of phytotheraphy,the institute which I belong to the national institute of medical herbalists of Great Britain, was established in 1864, and it is the oldest association of practicing herbalists in existence today. It operates the school of herbal medicine in Sussex which conducts a four year course and includes the study of the traditional medical subjects such as pathology, physiology, anatomy and biochemistry. In addition to that, plant remedies are studied in great detail including the pharmacalogical properties of the plants. Some plants contain over 170 different chemicals. These things slow down or cushion the effect of the essential or active ingredients of the plants.But when we throw away nature´s package, we are left with something that is very brutal and harsh on our systems, this results in the side effects we experience with pharmaceutical drugs.

Conservación de las plantas

Para evitar que se echen a perder las plantas colectadas y conservarlas por mucho tiempo, debemos secarlas muy bien. Las hojas, las flores y las semillas se secan a la sombra, en lugares limpios, secos y protegidos de posibles humedades, se pueden colgar en manojos o meterse en bolsas de yute, sobre tendederos, cuidando que los insectos no se aniden.

Las raíces, corteza y frutos se cortan en trozos pequeños, se ponen sobre un trapo limpio y se secan al sol, moviéndose de vez en cuando. Se deben colocar en lugares alejados de los animales para evitar que se contaminen.

Ya secas las plantas se pueden rallar, quebrar o hacer polvo, para guardarse en frascos de vidrio bien limpios y secos. Las plantas no deben quedar muy apretadas en el frasco y es necesario ventilarla de vez en cuando sobre todo en los climas húmedos.

Ventajas de las plantas medicinales

- Son muy accesibles para su uso y recolección.
- Hay una gran variedad, se estima que en México existen 5 mil plantas medicinales distintas.
- Tienen relación con el medio cultural, es decir, con la concepción del mundo y del ser humano que se tiene en cada región.
- No implica gasto de dinero, ni de mucho tiempo para su preparación.
- Hacen a las personas independientes, porque al hacer uso de las plantas la gente adquiere sus propios recursos económicos.
- Son eficaces, durante años han resuelto muchos de los problemas de salud en las comunidades.

Bibliografía

Biblioteca de Consulta Microsoft *Encarta*. 2005.

Contreras Pavía, Honorio. *Compendio*. México, Estudio de Impresión, 2001.⌘

No. 0, enero 2008, pp. 27-29.

Formas de organización y ejercicio del derecho en las comunidades indígenas de la Huasteca

Luis Morales Hernández
Julio Pérez Hernández
Gabriela Barrera Aguirre
Federico Hernández Méndez
Ismael Pérez Lugo
Antonio Farreny Gómez Puente*

Lo que se identifica como derecho indígena, llamado también derecho consuetudinario, es producto de relaciones históricas y de la inserción jurídica de las comunidades indígenas en la sociedad nacional y regional. De ahí que no es el origen del sistema de cargos lo que le otorga legitimidad como institución indígena.

El derecho indígena no puede ser visto únicamente como la continuación de tradiciones y costumbres originales, sino en su interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos con el derecho nacional, procesos inmersos, a su vez, en relaciones de poder y de cambio. Más que normas jurídicas autónomas lo que encontramos son aplicaciones y armonías en donde el derecho indígena ha incorporado prácticas del derecho colonial y nacional. De ahí que no es el origen del sistema de cargos lo que le otorga legitimidad como institución indígena. (De la Torre, René septiembre 2003 *Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México*).

Los indicadores de sustentabilidad son: resilencia, corresponsabilidad y equidad.

Equidad es igualdad, reciprocidad, retribución justa por un servicio, acceso justo a los beneficios del trabajo en el que todos participamos, reparto justo de bienes y riquezas generadas por la misma sociedad, igualdad de oportunidades para el disfrute de un desarrollo social alcanzado.

La resilencia, entendida como la capacidad de un sistema para recuperarse o retornar al estado previo al momento de sufrir un impacto o agresión. Tiene una enorme potencia para evaluar el impacto negativo generado por agresiones al ambiente. Esta investigación trata de formar un eje en donde podamos partir a un análisis respecto a la organización de las comunidades indígenas. En este caso, trabajamos en la comunidad de Puyecaco perteneciente al municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. La comunidad de estudio es indígena náhuatl, con un 80% de bilingüismo, lo que indica que se habla el idioma indígena y el español. En esta localidad, se cuenta con los servicios de comunicación carretera, telefonía rural, electrificación. Tiene una población de 720 habitantes, aproximadamente; las principales actividades económicas fundamentales son la agricultura específicamente en el cultivo del maíz, frijol, chile, ajonjolí, cacahuate, camote, plátano, así como también la ganadería y pesca en un mínimo porcentaje.

* Alumnos UVI.

Formas de organización y ejercicio de derecho en las comunidades indígenas

Los pueblos indígenas de la Huasteca han logrado mantener sus propias formas de gobierno, sin dejar de estar subordinados a las instituciones municipales y agrarias formales. Este es el caso de la comunidad de Puyecaco, que está envuelta por la dinámica política y administrativa en todos los niveles superiores. Las formas de gobierno de la comunidad resultaron funcionales para las estructuras gubernamentales y administrativas de las regiones, explicando en parte la subsistencia de las mismas y la posibilidad del ejercicio del poder interno a través de ellas. Esto se identifica en la comunidad por la manera de organizarse en la planeación, ejecución, evaluación y seguimiento de sus actividades diversas, tales como ejidales, escolares, civiles, religiosas (católicas, protestantes y rituales), sociales y comunitarias. Primeramente las autoridades y en general todos los representantes o comités de la comunidad programan las actividades a realizar y posteriormente las ejecutan con la aprobación de la gente que tiene la obligación e interés de acuerdo a sus usos y costumbres que en algunas ocasiones se aparta del marco normativo existente. En todo aspecto existe un sistema jerárquico de cargos, algunos regulados por el derecho nacional o positivo y otros regulados por la costumbre.

Las formas de gobierno indígenas constituyen parte de las estrategias de resistencia y supervivencia de los mismos pueblos, donde algunos problemas son resueltos conciliatoriamente por los representantes religiosos, agente municipal, juez auxiliar o comisariado ejidal, dependiendo del problema y basándose en su costumbre. Hay algunos métodos sutiles y tradicionales para imponer la ley de la comunidad por encima de las leyes nacionales, que finalmente sirven para mantener un orden y convivencia social.

En la organización social y política de las comunidades se reflejan generalmente tres principios básicos: *el respeto o prestigio* que se adquiere por la prestación de servicios a la comunidad, *el principio de reciprocidad*, que equilibra la vida social y la relación con la naturaleza y el *trabajo comunal* para realizar la producción, los servicios y festejos.

Destacan la faena (*comuntequitl*) o trabajo colectivo que se entrega a la comunidad mediante una jornada laboral en la que participan hombres y actualmente se está reflejando la participación de la mujer.

Ahora bien, cumplir con el sistema de cargos en la comunidad conlleva una gran responsabilidad y prestigio y quienes han servido son considerados dentro de un estrato social de respeto y de mayor jerarquía como órganos de consulta para asuntos de importancia para el beneficio de la comunidad; pero no siempre es así, ya que en ocasiones también ha habido autoridades que no desempeñaron su cargo como es debido.

La religión constituye un vínculo cultural para los habitantes de la comunidad ya que al practicar o profesarla se considera como una acción cotidiana para los feligreses de cualquier creencia. Ya que dentro de las religiones no sólo se enseñan formas religiosas, sino también prácticas relacionadas sobre los seres vivos y las almas de las cuales la naturaleza forma parte. Precisamente de ahí surge el respeto a la naturaleza y a los seres vivos, como solicitar permiso para cortar un árbol o cultivar la tierra, así como agradecer lo que se recibe de ella. Por lo regular esta práctica la realizan los *tlatoanis*; pero de una u otra manera todas las religiones la practican en otras formas místicas o espirituales.

Cabe mencionar que antes el rito tradicional del *chicomexóchitl* estuvo insertado en la religión católica, pero actualmente esta práctica está prohibida por el clero, ocasionando la separación y minimización de esta manifestación religiosa de una cultura distinta.

Comprender el alcance del artículo 2º constitucional, que permite la autonomía para la libre determinación de los pueblos, puede ayudar a la comunidad a mantener una mejor organización, toma de decisiones y ejercicio de sus formas internas de convivencia y organización.

Al aplicar los propios sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, sujetos a los principios generales de la constitución política que rige al país va a implicar siempre una posible confrontación; sin embargo, para alcanzar a cumplir este mandato jurídico hay que trabajar el diálogo entre comunidad y gobierno.

Bibliografía

De la Torre René. *Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México*. México, s/f.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Versión electrónica 2007. ⌘

No. 0, enero 2008, p. 35.

Mikitlapowalistli / Diálogo de muerte

Agustina Tequiliquihua Tehuintle*

Ich inin tlalli onimotlanexilih nipaktok.
Nikan onikmachillih imayowan totahtzin
tlen yoliktzin onechtlapowiaya.
Ika itotonik ich nonakas onechillih:
xitlapowa, nikneki nimitzixmatis,
xitlahto ipampa moyolotl.

En este lugar amanecí feliz.
Desde aquí sentí los rayos del sol
quien pacientemente me hablaba.
Con calor al oído me dijo:
habla, quiero conocerte,
comunícate con tu noble alma.

Tlakatl nikchiwa ma mihyoti,
nikchia kampa sotlawi
nikpahtia iixayo kampa yeh
amo kimachillia tlen noaxka.

Al hombre hago respirar,
lo espero cuando a mí llega agotado;
curo sus lágrimas aunque él
no sienta las mías.

Ich yówalli miak niamiki
iwan amo techmaka atl.
Amo techatekia nochi kawitl
amo kikixtia wakilistli ich nomawan.

En la noche tengo sed
y no me da agua.
No me riega todo el día,
no quita la sequedad de mis brazos.

Axkan moyolkokowa noyolotzin
nikpia noyotl osotlawik.
Iyolotzin kahki opahtik
iyolotzin omoyonkuilih.

Hoy está triste mi corazón,
tengo el alma cansado.
Su corazón ya está sano,
su alma se ha recobrado.

Notlakayo siawatok
iwan kipipitlania sitlalimeh.
Notokatzin pepechitok ich tlalli.
Neh tlen nochipa nitepahtia
axkan amo onikasik pahtli pampa neh:
pahxiwitl.

De sereno es mi cuerpo
y de brillo de estrellas multicolores.
Ya mi nombre está pegado al suelo.
Yo que siempre curo
ahora no hallé medicina para mí:
la planta medicinal.

* Alumna UVI.

No. 0, enero 2008, p. 36.

Tzonkoliwitl / Zongolica

Yuselín Ramírez Hernández
Gabriela Mariano Sánchez
Anahí Meza Cortés*

Tiyehkisa itech tepemeh
Iwan yen michtli
Tlen kiyawalowa altepemayotl
Pampa tehwan titlamawisoski
Tlahtlako olpitzalko.

Brotas entre cerros
A la par de la neblina
Que rodea tus bellas regiones,
Para que uno se detenga
A observarlos a mitad de la vereda.

Montlaseseyalistli, moahwiak iwan mokemillis
Inon tech yolchikawa ichikawalistli
Motlakilo, kohmeh iwan xochimeh
Inon tlachewilistle ichtlawak xoyowik.

Tu frescura, tu perfume y tu cobijo
Son sinónimo de calidez y templanza.
Tus frutos, árboles y flores
Son belleza de tus verdes campos,

Yen teskatl ilwikatl,
Yen atl tesilayotl
Inon pepetlaka ika chipawalistli
Iwan mawisotl

El espejo de tu cielo,
La transparencia de tus aguas,
Son reflejo de pureza,
Y tranquilidad.

Tzonkoliwitl
Itlakemitl iwan iyolilistli,
Itlakaikalis moatl nechkochiltia
Iwan itepemeh nechmalwiah.

Zongolica,
Naturaleza y fuente de vida,
Con el ruido de tus aguas me arrullas
Y con tus cerros me proteges.

* Alumnas UVI.

No. 0, enero 2008, pp. 37-38.

Tlakatl tlatzihkeh / El hombre flojo

Yesenia Xocua Xocua
Juana Hernández San Pedro
María de Jesús Enríquez González

Itich altepetl amatitla oyoltoya se choko motokayotiaya Jacinto inin choko otlatziwiaya miak okipiaya noche iwan yeh amo otikipanowiaya. Se tonalli inon choko amonamiktik iwan se siwal, ini siwatl ochanchiwiya itich altepetl Amatitla, iwan inmontah omo okinikiaya Xochitl. Inin choko Jacinto okikihkeh ma mokalchiwa pampa ompa yitos iwan tikipanokeh iwan ihkon inyoltoskeh. Oehko tonalli iwan onyahkeh omochanchiwatoh.

Yeh kispias tlen motikipanos pampa tlen yehwan intlakuaske yeh iwn isiwa intahwuah noche okiskixtilihkeh tlen axtok okipiaya ihwuan oyitoya sonyeh. Omatah tlen tikipanos itich ixtlawuak. Iwan Xochitl okillih Jacinto mawia motikiánote itch ixtlawuak pampa tokas milah, iwan Jacinto oyahke. Kehamo okinikiaya oyaske okileh "manio" iwan anehninkeh milahka itlalle tlen kipia itch tepetl. Ihkuan oehkok itlalli, Amón niman otikipano iwan omokoxtekatok itlampla se kuawitl awuakatl. Oyitoya se weyi kohyo tlan kihpias tlan kitikes pampa kinimakas kuawitl iwan se ixtlawuak weyi tlen chichipawuas pampa kitokas tliolle.

En el pueblo de Amatitla vivía un muchacho de nombre Jacinto que era muy flojo. Tenía todo pero no trabajaba. Un día él se casó con una muchacha de su mismo pueblo. Los suegros no querían a Xóchitl. Los papás de Jacinto le dijeron que construyeran su casa para que vivieran juntos y trabajaran para vivir. Llegó el día y se fueron a vivir juntos.

Él tenía que trabajar para que ellos comieran porque sus papás le habían quitado todo lo que tenía cuando era soltero. Se vio en la obligación de trabajar en el campo. Y Xóchitl le dijo a Jacinto que fuera a trabajar en el campo para sembrar su milpa, y Jacinto se fue. Le dijo resignado "Ya me voy" y caminó rumbo al terreno que tenían en el cerro. Cuando llegó a su terreno, en lugar de trabajar se acostó a dormir debajo de un árbol de aguacates. Era un monte con muchos árboles grandes que tenía que cortar para vender la leña y un campo grande que limpiar para sembrar su maíz.

Pero tenía flojera y sólo se rascaba la cabeza al ver todo lo que tenía que hacer. Cuando

* Alumnas UVI.

Inin choko kipia tlatziwilistel iwan tikipanos iwan motatakiaya itzontiko ihkuan okitak noche tlen kipias kichikuas. Ihkuan omehke okitak se tzohpilotl tlen omokiskeh itch mayotl kuawilt. Ini tzohpilotl omotlayehyehko inin no tlakualle. Jacinto omolinah iwan okimohmoteh iwan oyahke platlane tlahpak.

Seh tonalli kehmeh oksikihemah Jacinto otikipanotok itich imilah. Oksopa okitok se tzohpilotl iwan okihtok ihkon: —nehneke niyitos kehmeh tzohpilotl tleh amo otikipanowa iwan amo kipolowa itlakualle. Se tlakatl kemeh neh tla amom tikipanos omo kipia tlenon kitlakuas—. Ihkon oyitoya itlayehyekol Jacinto.

Se tonalli okaisk tzohpilotl itich ixtlawuak weyi, kanin amika chanchiwaya. Ompa okatka se tiltl tolontik, omotlai ipan iwan okitzahtzile: "tzohpilotl xitomo, nehneki nimotalpowis mowa". Tzohpilotl otimok iwan omotlapowi iwan Jacinto. Jacinto ikitlahtlanile kenin okichiwiaya pampa tlakuas. Tzopilotl ikinankile: kanin kisa pohtle ompa yitos no tlakualle. Inin tlakualle fiero iwan ihkon nikontlakua. Neh nikpia tlen nitikipanos axtok pampa nikualtis nitlakuas, okihtok Jacinto. Tzohpilotl okitlalile itlayehyekol inen: momo se mopatla, tehtiyotos tzitzipilot iwan neh niyitos Jacinto. Axkan ya ihmo tikpias tlen tikipanos pampa titlakuas iwan neh niyioas Jacinto pampa nitkipanos itich ixtlwuak iwan kualtis nitlakuas. Jacinto okileh kualika.

Opanok se tonalli iwan tlen axkan yitok tzopilotl omotokayotiaya Jacinto iwan tikipanowa itichi ixtlawak. Tzohplilot ikiwikaya isiwa otikipanotk itich ixtlawak iwan Jacinto iwan tzopilotl okimitite isiwa tlen inawak yitok amo Jacinto. Ihkon Xochitl okimatik tlan tzohpilotl okitiaya wehkapan oyitoya itlakatl iwan tlakatl tlen miak okinikiaya ikan noche iyolo oyitoya se tzohpilotl.

Jacinto, tzohpilotl, kipia miak milah iwan itlakual yitok okachi welik. tzopilotl, Jacinto, itlakual noche tlen fiero kehmeh: tlen palanke iwan kohkuyak .

despertó vio a un zopilote que se paraba en una de las ramas del árbol. El zopilote pensó que Jacinto era comida. Al moverse lo espantó y se fue volando hacia lo alto.

Otro día como cualquier otro Jacinto se fue a trabajar a su milpa. Nuevamente vio un zopilote y dijo así: —quiero ser como el zopilote que no trabaja y no le falta comida. Un hombre como yo, si no trabaja no tiene qué comer. Así era el pensamiento de Jacinto.

Un día se encontró al zopilote en un campo muy grande, donde nadie vivía. Allí había una piedra redonda, se sentó en ella y desde ahí le habló: "zopilote baja, quiero hablar contigo". El zopilote bajó y se puso a hablar con Jacinto. Jacinto le preguntó cómo le hacía para conseguir comida. El zopilote le contestó: donde sale humo ahí está mi comida. Es comida fea pero así me la como. Yo tengo que trabajar primero para poder comer, replicó Jacinto. El zopilote le propuso a Jacinto lo siguiente: cambiémonos de lugar, tú serás ahora el zopilote y yo seré Jacinto. Así ya no tendrás que trabajar para comer y yo voy a ser Jacinto para trabajar en el campo y poder comer. Jacinto aceptó gustoso.

Pasó una semana y el que ahora era el zopilote se llamaba Jacinto y trabajaba en el campo. El zopilote llevó a su esposa a trabajar al campo y Jacinto el zopilote le enseñaba a la mujer que él no es el verdadero Jacinto. De esta manera Xóchitl se enteró que el zopilote que estaba viendo en lo alto era su esposo y el hombre que tanto amaba era en realidad el zopilote.

Jacinto, el zopilote, tenía mucha milpa y su comida era más sabrosa. El zopilote, Jacinto, por el contrario, ahora sólo comía carroña: comida podrida y apestosa. ⌘

No. 0, enero 2008, p. 39.

Kemih omonextih tleolli / El origen del maíz

Gloria Pacheco Tehuintle
Florencia Tehuintle Cuicahua
Maurilia Hernández Ortega*

Kipia miak xiwitl itich weyi altepetl Tequila sekimeh teotlmeh omokuatotoniliayah iwan omotlatlaniayah ¿tlen kualtis kichiwaskeh itich semanawaktle ihkan tlakameh ma kipiakan tlen kikuaskeh? ¿tlen kichiwaskeh pampa amo ma tlame tlakualle?

Itich inon tonalli opanowaya se askatl. tlen okiwalikaya se tliolli. Teotlmeh okitlahtlanihkeh ¿kanin otikasik inon tliolli? Yeh amo okinankilih. Oksemi okitlahtlanihkeh askatl iwah amo okinankilih. Tliolli kahki itich ahkawaloh, ompa kahki noche tliolli iwan okseki tlakualle.-otlanankilih askatl ihkuak kuali okiyeyekoh. Se teotl okihtoh: axkan techwika ompa, nikneki nikixmatis inon altepetl pampa onka miak tlakameh tlen amo kipiah tlen kikuaskeh. Kuali, ma nimitzwika, -okitoh askatl– pampa tla timochiwaskeh kemeh tiiknimeh. Teotl okitoh kema iwan omokopkeh se tliliwik askatl. Oyahkeh iwan omokopkeh.

Yehwan ome okikixtihkeh tliolli iwan okiwikakeh itich se yankuik tlalli. Onehnemikeh ika inpalewilis teotlmeh iwan okixehxelohkeh inin tliolli itich intenko noche tlakameh. Ihkón axkan noche altepetlakameh opehkeh kitokah tliolli. Itich inin tonalli motah itich noche tlatokalistli itich altepetl Tequila.

Hace muchos años en el pueblo de Tequila unos dioses se preocupaban y se preguntaban ¿qué podían hacer en el mundo para que la gente tuviera que comer? ¿qué harían para que la comida no se acabara?

En ese momento una hormiga pasaba por ese lugar. Traía un grano de maíz. Los dioses le preguntaron ¿dónde encontraste ese maíz? Ella no les contestó. Otra vez le preguntaron a la hormiga y no les contestó. El maíz estaba en el maizal, ahí está todo el maíz y otras comidas, —contestó después de haberlo pensado muy bien. Uno de los dioses dijo: Ahora llévame allí, quiero conocer ese lugar porque hay muchos hombres que no tienen que comer. Está bien, te llevo, —respondió la hormiga— pero con la condición de que nos hagamos hermanos. El dios aceptó y se convirtió en una hormiga negra. Fueron y regresaron.

Ellos dos sacaron el maíz y se lo llevaron a una nueva tierra. Caminaron con la ayuda de los dioses y repartieron este maíz en la boca de todos los hombres. Desde entonces la gente comenzó a cultivar el maíz. Hoy en día se ve en todos los sembradíos del pueblo de Tequila. ⌘

* Alumnas UVI.

No. 0, enero 2008, pp. 40-44.

Recetario tradicional del municipio de Tequila, Ver.

Merari Bonilla Rodríguez
Nelly Olivia Comihua Yopihua
Estela Jiménez González*

MARTOMOHKAN ETL

Tlapehpinalistle:

Se kilo etl
Tlahko kilo chilkapoh
Tlahko litro xiawak
Se tlahko xonakatl

Tlayektlalilistli:

- Xiktlali tlahko litro xiawak itech se kaxitl.
- Ihkuak yaitotoniak, se kahkawilia chilli iwan xonakatl.
- Se kikawa kuale ma tiyine iwan se kahkawilia etl.
- Xikpahpacho nochi ika se kohtlaxopiloni.
- Axkan xiktlali tlen omoka itech komitl.
- Ihkon se kikawa ma posoni, se kolinia kualle pampa amo ma mopipicho.

Xitlapowa:
Inin kintemakah itich ilwitl tlen itoka mayordomía.

FRIJOLES DE MAYORDOMÍA

Ingredientes:

1 kilo de frijol
½ kilo de chile de cera
½ litro de aceite
½ cebolla

Preparación:

- Pon el medio litro de aceite en una cazuela.
- Ya que esté bien caliente, agrega el chile de cera y la cebolla finamente picada.
- Déjalos dorar y agrega el frijol en seco.
- Machaca todo con una cuchara de madera.
- Luego agrega lo que ha quedado en la olla.
- En el transcurso del hervor, mueve continuamente hasta que hierva bien para evitar que se pegue.

Nota:
Estos frijoles se sirven solamente en las mayordomías.

* Alumnas UVI.

KILITL IWAN TOMATL

Tlahpepinalistle:

Se tlamanoho kilitl
Tlahko kilo tomatl
Se aho
Tlahko kilo xonakatl
Istatl
Se chilli tlen tiknikis
Sikeh xiawak

Tlayektlalilistli:

- Se kipaka kuali kilitl, tomatl iwan chilli
- San niman se kitetiki nochi kuechtikeh.
- Satepan se kitlalia kaxitl IVIC tlitl iwan xiawak.
- Se kipialia xiawak ma totonia iwan nima se kahkawilia kilito; se kikawilia makuille minuto iwan nima se kopilia tomatl, chilli, aho iwan xonakatl.
- Se kikawa kuali ma ikse iwan se kitlalilia istatl.

Xitlapowa:
Inin tlakualle kikuah nochipa.

QUELITES CON PICADILLO

Ingredientes:

Un rollito de quelites
½ kilo de jitomate
½ cebolla
Un ajo
Un chile guachinango
Sal al gusto
Una cucharada de aceite

Preparación:

- Lava bien los quelites, los jitomates y el chile guachinango.
- Pica todo en cuadros pequeños.
- Pon la cucharada de aceite en una cacerola.
- Agrega el quelite y pasando unos cinco minutos agrega el jitomate, el chile guachinango, el ajo y la cebolla.
- Déjalo cocer a fuego medio y agrégale sal al gusto.

Nota:
Esta comida se come cotidianamente.

CHILKALTOH

Tlahpepinalistle:

Se kilo nakatl
Tlahko kilo tomatl
Tlahko itlahko chilli serrano.
Aho.
Eyi tlamanohotzintli cilantro.
Ome chilli tlen itoka chileancho.
Istatl
Xonakatl tlatéhtektle.

Tlayektlalilistli:

- Xiktlali ma posoni nakatl.
- Xikposoni tomameh, chileancho iwan chilli serrano.
- Xikmola nochi iwan aho.
- Inin tlamohlahli xiktlali itech kanin poposokatok nakatl.
- Xiktehteki xonakatl iwan cilantro, iwan niman xikkahkawili chilkaltoh.

CHILCALDO

Ingredientes:

1 kilo de carne
½ kilo de jitomate
¼ kilo de chile serrano
Ajo
3 manojos pequeños de cilantro
2 chileanchos
Sal al gusto
Cebolla picada

Preparación:

- Pon a cocer la carne.
- Hierve los jitomates, el chileancho y el chile serrano.
- Muele todos los ingredientes con el ajo.
- Agrega todo a la carne cuando está hirviendo.
- Antes de quitarlo del fuego, pica cebolla y cilantro y suéltalos al chilcaldo.

TLEKONEXATOL

Tlahpepinalistle:

Se kilo tlekonextli tlatzehtzelol
Se kilo tliolli nochi istak
Se litro atl
Tzopelik

Tlayektlalilistli:

- Ich se tepostzimpilli xikposoni se litro atl.
- Tla yaoposonki xiktlali tlekonextle tlatzehtzelol.
- Ompa xiktlalili tlioli.
- Kampa pewa posoni xikolini pampa nochi ma oksi.
- Itech kaxtolli kawitl xikmachilli tla yaewayokisak tlioli iwan xikkixti pampa tikpakas ika miak atl.
- Ya tlapaktle tliolli, xikpayana itech metlatl o itech tepostlapayanalli.
- Ompa xikposoni ok se tepitzin atl iwan xiktlali tixtle.
- Ompa xiknelo pamapa amo ma mochiwa tetzawak.
- Xiknelo asta ma iksi pampa amo ma mopehpecho iwa amo ma tlatla
- Xiktlaleli tzopelik son tzikiotzin.

Xitlapowa:
Inin tlekonexatl konih itech altepetl Tequila. Konih ihkuak kimpaktia, konih nonihki itech miltokalistli.

ATOLE DE CENIZA

Ingredientes:

1 kilo de ceniza
1 kilo de maíz puramente blanco
1 litro de agua
Azúcar al gusto

Preparación:

- Pon a hervir un litro de agua.
- Una vez que haya hervido, agrégale la ceniza cernida.
- Después agrega el maíz.
- Cuando empiece a hervir, muévelo para que todo el maíz se incorpore en el proceso de cocimiento.
- Pasados 15 minutos, siente si ya se peló el maíz y sácalo para lavarlo con abundante agua.
- Una vez lavado el maíz, muélelo en el metate o en el molino.
- Luego pon a hervir otro poco de agua y agrégale la masa.
- Bátelo hasta hacerlo espeso.
- Muévelo hasta que ya esté cocido, para que no se pegue o queme.
- Agrega azúcar al gusto.

Nota:
El atole de ceniza es una bebida tradicional en el municipio de Tequila, Ver. Este se puede tomar en cualquier ocasión, pero se acostumbra hacerlo en la milpa.

XOKOTAMALLI

Tlahpepinalistle:

Se kilo tixtle
Se kilo chiawak tlen pitzotl
Ome poalli iwan mahtlaktli xokoxiwitl
Istatl

Tlayektlalilistli:

- Xiktlali ma xokoya tixtli
- Xiktlalili chiawak
- Xiktlalili atl iwan istatl
- Xikkohnelo noche tlahpepinalistle.
- Xikpaka xokoxiwitl.
- Xikkemilo tamalli
- Ma ikse kemih se kawitl

Xitlapowa:
Xokotamalli kikuah itech altepetl Tequila, itech se ilwitl tlen kitokayotiah martomohkan o mayordomía.

XOCOTAMALES

Ingredientes:

1 kilo de masa
1 kilo de manteca de cerdo
50 hojas de xocotl
Sal al gusto

Preparación:

- Pon a agriar la masa.
- Agrégale la manteca.
- Ponle sal al gusto y agua.
- Revuelve todos los condimentos.
- Lava las hojas de xocotl.
- Haz los tamales.
- Pon a cocer durante una hora aproximadamente.

Nota:
El xocotamal es un alimento tradicional del municipio de Tequila y se acostumbra comer en las fiestas de mayordomía.

No. 4, abril 2009, pp. 9-11.

La música, creadora de públicos en disputa

Dailen Sainos García*

"Te crees muy alzado al hablar mal de mí, te reto a que lo hagas frente a mi cara… ¡no tienes valor!"

(José Madero Vizacaíno, "¡Ah, pero como vendo cassetes! en *Amantes sunt Amentes*, PANDA, MOVIC RECORDS, Warner Music, México 2006)

El *rock alternativo* es una forma de dar a conocer ciertos ideales y con ello protestar ante la sociedad, es así que surgen un sin fin de bandas alternativas o cotidianamente llamadas "*Bandas de rock en tu idioma*" que a su vez tienen un público muy definido. Grandes empresas discográficas y cadenas de televisión, nos ofrecen lo que para ellos significan los grandes descubrimientos que a largo o mediano plazo les llenará el bolsillo de espectaculares ganancias valuadas, ¿por qué no?, en dólares.

De esta manera es importante destacar que en gustos se rompen géneros, para ello se pueden mencionar algunas bandas importantes como *Cyria*, *Canseco*, *División Minúscula*, *Los Claxóns*, *Hey Besála*, *Finde*, *Jumbo*, *Qbo*, *Kinky*, *Alisson*, *Insite*, *Thermo*, *Delux*, *Zoé*, *Taller para niños*, *Panda*, entre muchas más, pero es ésta última, la que particularmente genera una de las contradicciones en cuanto a estilo musical se refiere y el público al que va dirigido; ya que puede sonar razonable que cierto grupo musical conquiste a un público que necesariamente hable el idioma en que cante dicha banda.

Con una trayectoria de 11 años y mucha controversia, *Panda* o *Pxndx*, es una banda oriunda de la ciudad de Monterrey, Nuevo León, se formó en el año de 1996 por cuatro jóvenes que no tenían

* Alumna UVI.

mucho que hacer con su tiempo libre, aunque se integró en este año su consolidación plena fue en 1997, participando en un concurso para abrirle un concierto a *Caifanes*, el cual ganaron sin ningún problema, posteriormente grabaron su primer álbum titulado "*Arroz con leche*", el cual no tuvo el éxito que se esperaba, no obstante aquí no se terminaba la trayectoria de este grupo, pues su público, principalmente niñas pubertas y adolescentes, los apoyaron al máximo.

Corría el año 2002, el nuevo Cd de la banda "*La revancha del Príncipe Charro*", llamado así porque fue grabado y mezclado totalmente en México, salía al mercado, este nuevo álbum fue mejor recibido por sus fanáticos, para ese entonces ya habían cultivado a grandes multitudes a lo largo y ancho de nuestro país y en el extranjero, especialmente en Estados Unidos, mismos que abarrotaban cada presentación de la banda, en la radio sus sencillos eran pedidos, en fin el público era suyo.

Lo mejor para este grupo se vio reflejado en su tercer disco, titulado irónicamente "*Para ti con desprecio*", éste marcaría para siempre la carrera de la banda y la de sus propios oyentes, de una manera positiva y al mismo tiempo de forma negativa. El público que había logrado conquistar, prácticamente se desvanecía, puesto que dicho auditorio estaba formado por jóvenes con inclinación a la música regiomontana y la combinación de ritmos en este nuevo disco no les agradaba totalmente.

Con este álbum y su primer sencillo *Pepe* y compañía lograron conquistar al público adolescente de toda Latinoamérica, por lo tanto el público que desaprobaba ésta nueva faceta de la banda "*no importó tanto*", digo en el buen sentido del término, ahora el público "*Pandista*" o "*Pandalero*" como se autodenominaron desde aquel entonces era cada vez más grande, los artículos con la imagen del grupo invadieron el mercado y el consumo de los susodichos impresionaba aún más. Jóvenes, adultos y hasta niños aun consumen los artículos como una especie de bandera o culto hacia su banda favorita.

A pesar de toda la fama que éste público le dio a la banda regia, llegó una de las pruebas definitivas para la fanaticada de *Panda*, en el 2005 la revista *R&R* (Rock and roll) publicó un artículo sobre el grupo, el cual dictaminaba que la mayoría de las canciones de su álbum en turno (*Para ti con desprecio*) *tenían cierta similitud con canciones de otros grupos de géneros similares, principalmente en la lírica donde las canciones llegan a ser prácticamente traducciones, tal es el caso de My Chemical Romance, Green Day, y Fall Out Boy*[1]. La noticia generó gran controversia entre los jóvenes "Pandistas" o "Pandaleros", esta vez el grupo unido que existía para rendir tributo a su banda, consumir los "Panda-artículos", abarrotar cada uno de sus conciertos y comprar sus discos empezaba a perder fuerza a tal grado de dividirse y con ello generar dos grupos en disputa, mismos que hasta la fecha aun existe, hablo de los "*Pro-Panda*, *Pandaleros* o *Pandistas*" y los "*Anti-Pandas*".

Los "*Pro-Panda, Pandaleros o Pandistas*", son quienes aman, adoran e idolatran a esta banda sobre todas las cosas; los que no juran por su colección de "*Panda-artículos*"[2] en vano; los que arman desmadre y jaleo saludable en cada uno de sus conciertos, firmas y/o presentaciones; los que honran a la banda defendiéndola a capa y espada de los "*Anti-Pandas*"; los que no matan, aunque les dan duro a los "*Anti*"; los que no andan con un "*Anti*" porque eso no es ético; los que no le roban a su amigo/a nada, ni siquiera esa la playera de *Panda*; los que no mienten, a menos de que sus papás no los dejen ir a un "*tokin*"; los que no consienten pensamientos ni deseos de escuchar a los "*Anti*" con sus eternas pataletas; en fin son todos los fanáticos que dicen ser los número uno y no abandonan el gusto por *Panda*. Actualmente a este público se ha adherido la tribu urbana "*Emo*" que son *adolescentes —aunque también hay adultos que adoptan este estilo— que eligieron una forma particular de vestir, dicen estar la mayor parte del tiempo tristes, sólo se relacionan entre ellos y se cortan las muñecas "para sentirse vivos". Muchos los consideran "suicidas en potencia"*[3], esto último los motiva

[1] En *Wikipedia*, la enciclopedia libre: http://es.wikipedia.org/wiki/Panda_(grupo), consultado el 6 de enero de 2009.

[2] Se pueden considerar como tales, las playeras, posters, morrales, gorras, etc.

[3] Rosalía Vergara, *"Emos", una nueva tribu urbana en el mundo adolescente*, en http://www.ec.terra.com/terramagazine/interna/0,,EI11327-OI2872462,00.html publicado el 8

a escuchar frases como "*Encaja esta espada en tu yugular*", "*La venganza es prioridad*", "*Córtame con unas tijeras pero no se te olvide el resistol para volverme a pegar*"[4]; entre muchas más, las cuales se pueden apreciar en las letras de *Panda*.

Los "*Anti-Pandas*", son aquellos que aborrecen a la banda y a sus eternos seguidores, odian todo lo que tenga que ver con *Panda*, muchos de éstos, son fanáticos de los grupos a los cuáles *Panda*, plagió sus canciones. Al mismo tiempo estos "*Anti*" forman parte del "*Movimiento Rockero Anti-Emo*", integrado por diversas tribus urbanas que bajo el lema: "*Vida al Rock, muerte a los Emos*", han desatado un movimiento en México, principalmente en los estados de Querétaro, Michoacán y el Distrito Federal. Las tribus que participan activamente en esta revolución "*Ideológica*", son los *Punks*, *Skaters* y *Darks*, quienes definen al público de *Panda*, como "*Punk's fresas*", pues según estos han copiado su estilo y forma de ser, por lo que reclaman su originalidad. La finalidad de este auditorio es simple y sencillamente exterminar el mundo "*Emo*" sin importar por encima de qué o de quienes tengan que pasar.

Estos grupos de fanáticos, han tomado varias estrategias para disputarse el protagonismo de esta "*Guerra Ideológica*", por llamarla de alguna manera; dichas estrategias, por un lado, son la infinidad de páginas en internet en las cuáles se mencionan y se aseguran los plagios de Panda, blogs que atacan con todo a los fanáticos de este grupo, especialmente a los "*Emos*", y por qué no, las agresiones físicas y verbales que giran en torno a éstos. Por el lado contrario, también están aquellas páginas web que son utilizadas para mostrar el apoyo a la banda regiomontana, a pesar de todo lo anterior la banda no esquiva el tema, sin embargo prefieren ya pasar a otra página, Ricardo Treviño, bajista de la banda ha declarado: "*Hay gente que dice: Amas u odias a Panda. Yo creo que son más los que nos aman que los que nos odian, entonces ¿para qué debatir esas cosas?*[5], en tanto, han creado una canción que forma parte de su cuarto álbum, "*Amantes sunt Amentes*", titulada: "*Ah, pero como vendo cassetes*", misma que hace referencia al excesivo número de páginas y videos en internet acerca de los plagios de *Panda*, también esta canción señala a los llamados "*Anti-pandas*" o "*Fantoches*", como Pepe, Riki, Arturo y Kross prefieren llamar a sus ex seguidores. Al mismo tiempo y con el mismo objetivo, lanzan el tema "*Nunca nadie nos podrá parar*", dedicada a todos los fanáticos del cuarteto, especialmente a los "*Pro-Panda, Pandaleros o Pandistas*", una manera muy linda de agradecer todo el apoyo y el cariño de sus seguidores.

De esta manera, la guerra seguirá, muchos jóvenes se unirán, ya sea a los "*Anti-pandas*" o a los "*Pandaleros*", la cuestión es que actualmente el grupo sigue cosechando triunfos y se sigue abriendo camino para entrar en el gusto de nuevos tipos de público, tal es el caso de la negociación con la compañía *Itunes*, para que todos los cibernautas adquieran el paquete de la música, que según *Itunes*, todos sus socios deben tener en su ordenador y participarán con la canción "*Narcisista por excelencia*"; por otra parte también "*Panda*" aparecerá en el reconocido juego a nivel mundial de destreza al bailar *Pump It Up*, en su versión *NX Absolute*, con el tema "*Procedimientos para llegar a un común acuerdo*".

Sin duda alguna, buenos o malos los plagios, la banda regia sigue en el gusto del público, como bien lo dice José Madero Vizcaíno, vocalista de la banda, "*La gente que ocupo la tengo conmigo, no haces daño*"... "*Y no es que seamos así, siempre hemos sido así*"[6].

de mayo de 2008, Distrito Federal, México. Consultado el 12 de enero de 2009.

[4] Letras de José Madero Vizcaíno.

[5] En *Wikipedia*, la enciclopedia libre: http://es.wikipedia.org/wiki/Panda_(grupo), consultado el 6 de enero de 2009.

[6] José Madero Vizcaíno, vocalista de *Panda*. ⌘

No. 4, abril 2009, pp. 12-17.

El territorio chacalapeño

Marena Sinaí Uscanga Patraca*

Hablar de un territorio, no es solamente hablar de este a partir de que se pobló sino de toda la historia que hay detrás de él, ya que los territorios han existido desde que se formó el planeta tierra. Por tal motivo emprendemos un viaje al pasado de los pobladores del golfo de México así como a su territorio, asiento de grandes culturas. Hablaremos a cerca de la evolución de un territorio situado en esta zona; nos referimos a Chacalapa, un poblado perteneciente a la cabecera municipal de Chinameca, ubicado a 35 m de altitud regado por los ríos Huazuntlán y Chacalapa y por el arroyo el Naranjo; en el sur de Veracruz.

Comenzaremos hablando del pueblo olmeca, que es quién originó la más antigua civilización en Mesoamérica (México y América Central). Su andadura se dividió en tres periodos (I de 1500-1200 a.C., II de1200-400 a.C. y III de 400-100 a.C.).

En el primer periodo comenzaron con la agricultura y mantenían el importante aporte a la caza y la recolección, en el II periodo crean su centro antiguo más conocido (San Lorenzo) en esa misma época algunos grupos de esta cultura, realizan un asentamiento en lo que hoy conocemos como Chacalapa y que posteriormente, en el año 900 a.C. destruyen para sustituirlo por el de la Venta en Tabasco. El III periodo, es conocido como el de decadencia y ahí establecen algunos centros ceremoniales en Tres Zapotes y Cerro de las Mesas; regresando al territorio veracruzano.

En el siglo XIV y hasta el XVI los mexicas o aztecas, dominaron el centro y sur del actual México, estableciendo un vasto imperio altamente organizado, que más tarde fue destruido por los conquistadores españoles y sus aliados Tlaxcaltecas. Los mexicas extendieron su territorio en nuestra Sierre Madre Occidental; en donde se encontraban descendientes de los olmecas (los popolucas) y poco a poco los fueron desplazando hasta que el territorio fue dominado por ellos (mexicas-nahuas). Por tal motivo se cree que los que le pusieron el nombre al territorio del que hablaremos aquí fueron Nahuas que habitaron el lugar en alguna época o por lo menos vecinos al lugar que conocían el territorio. Ya que Chacalapa viene del nahua *chacali-apan* que es camarón-río y que da como resultado *río de camarones* (los camarones caracterizaban al lugar ya que se encontraban en cualquier sitio que contuviera agua en forma natural).

Se cree que en 1754 fue fundada la comunidad San Francisco del Rosario, hoy

* Alumna UVI.

conocida como Chacalapa. Cuenta la historia que la fundaron 12 familias negras de esclavos que desertaron de las haciendas ganaderas que había en Chinameca, propiedad de los españoles. Otros dicen que los primeros fundadores fueron dos hombres y dos mujeres de la familia Rueda, procedentes del estado de Tabasco, después esta familia fue creciendo hasta que la mayoría de los que poblaban la comunidad llevaban el apellido Rueda, por tal motivo en un determinado tiempo le nombraban a la comunidad San Francisco de los Rueda. Muchos otros aseguran que los primeros pobladores fueron personas de origen africano, que traían los españoles en sus barcos, y que estos escaparon de ahí al llegar a tierra firme, en Puerto México (hoy conocido como Coatzacoalcos), dicen que estos empezaron a construir pequeñas casas entre el monte, pues no querían ser encontrados. Para 1886 Chacalapa tenía 307 habitantes.

El territorio era común, no había aparcelamiento; más tarde hubo pequeños propietarios y al hacerse el ejido, estos quedaron dentro de él. Para el poblado de Chacalapa donaron tres propiedades: una fue del señor Juan Valencia, otra de Romero Rubio y la última era propiedad de la compañía mexicana de Bienes Inmuebles S.A. Estas donaciones aparecen en la resolución presidencial del 24 de enero de 1934, misma que sigue vigente.

Desde la fundación de la comunidad hasta los años 1800 Acayucan mantuvo la alcaldía mayor de esta provincia y de otras más. Para este tiempo la región estaba invadida de españoles y en la comunidad ya habían algunos, estos nuevamente quisieron apropiarse de las tierras, porque se sentían superiores y por ese mismo motivo nombraban a los campesinos en forma despectiva diciéndoles: chospín, corino, corsino, toscos, palurdos, insolentes, descorteses, puercos, etc. Por las circunstancias mencionadas anteriormente, en 1803 se da un pleito por las tierras comunales, esto se da debido al despojo de las mismas, y a la imposición del cobro de tributos por los españoles. Se vivieron varios motines y levantamientos armados de grupos indígenas y mulatos.

Durante mucho tiempo la comunidad se sostuvo, básicamente, de la agricultura (herencia de nuestros ancestros). Por eso en 1904 cuando se propagó una plaga de langostas, que terminaron con las hojas de los árboles y con la cosecha del maíz y otros cultivos (pero como este problema también existía en otros estados, el gobierno federal tomó medidas correctivas para terminar con esta plaga y envió líquidos, bombas y láminas; las últimas fueron usadas como trampas). El poblado se quedó sin semillas de maíz y ante la falta de éstas el joven Natividad Fernández fue comisionado para ir a la ciudad de Minatitlán a comprar semillas, pero sólo consiguió 7 kilogramos y de diferentes calidades, gracias a ello pudieron sembrar nuevamente.

Posteriormente tuvieron un minucioso cuidado con la siembra del maíz, hasta que una nueva plaga: *el saltón* (eran los huevecillos de las langostas) los invadió. Las aguas de los ríos se llenaron de estos saltones, hasta no poder pescar ninguna especie. Afortunadamente esta nueva plaga no era tan resistente, ya que muchos saltones murieron en las aguas de los ríos y el resto en las playas de Pajapan.

Lo que dejó esta plaga a su paso fue el tallo de matas como el plátano, la papaya, la calabaza y otros árboles, los habitantes se tuvieron que adaptar a esta situación por tal motivo usaban lo antes mencionado para hacer tortillas y alimentarse; mientras que a los animales les daban calabaza y caña de azúcar.

La tierra era muy fértil, se daba todo lo que se sembraba y se daba en abundancia, hasta se echaban a perder. En la época de la colonia, se impulsaron las plantaciones azucareras, tabacaleras y ganaderas; aunque también sembraban maíz, frijol, ajonjolí, cilantro, calabaza, chile, papaya, sandía, yuca, camote, jícama, arroz, cacahuate, tomate y en el siglo XIX se suma la producción de café, siendo éste el más cultivado, hasta los años 90's. Por lo regular practicaban el policultivo, pues creían que estas plantas no se perjudicaban entre sí, además de que beneficiaban a la tierra abonándola, cuando dejan caer sus hojas.

Dos años más tarde un nuevo desastre natural cae en la comunidad, el 7 de septiembre

de 1906 un ciclón sacude la comunidad, derribando árboles y las montañas que se encontraban cerca de los arroyos. Los ríos y arroyos subieron su nivel, el agua alcanzó hasta 80 cm. de altura. Esto ocasionó la muerte de muchas aves y animales silvestres y domésticos. Mientras el desastre pasaba, el pueblo se refugió en la troje del señor Idelfonso Fernández; cuando volvieron al poblado y vieron todos los animales muertos la gente lloraba de tristeza por los daños causados por dicho desastre. A los enfermos los alimentaban con totopos y animales silvestres que provenían de la montaña. Actualmente cada 7 de septiembre en la iglesia católica, recuerdan este acontecimiento con una velada y la gente mayor que acude, cuenta lo que vivieron cuando eran niños, transmitiéndolo a las nuevas generaciones.

Entre los años 1907 y 1908 una nueva epidemia mortal invadió al pueblo, la viruela, manifestándose en dos formas: la loca y la negra, que era la más peligrosa y los brotes que salían eran pequeños, mientras que los de la loca eran grandes y era menos peligrosa. Los enfermos evitaban comer carnes, los acostaban en hojas de plátano, les daban aguas fresca y atoles de masa.

Poco después de la viruela, una gripe con paludismo atacó a la comunidad, esta enfermedad acabó con muchas vidas de un día para otro. La curaban con jugo de limón y una fruta que se llama cebadilla.

En 1908, los precios por ha. en que se cotizaban las tierras eran las siguientes para todo el municipio.

Descripción	Cotización
Sembradura sin riego	$ 20.00
Potreros para ganado	$ 15.00
Montes	$ 5.00
Eriales	$ 2.75

Durante la etapa de la revolución, existían dos grupos armados: los rebeldes y los bandoleros. Los rebeldes apoyaban a la revolución, en su camino se llevaban a las mujeres que les gustaban e invitaban a los hombres a unirse a la guerrilla, a los que no aceptaban unirse los colgaban. Los bandoleros atacaban a la población con garrotes, flechas, machetes, les robaban sus pertenencias; también a las mujeres. El pueblo tuvo que refugiarse en Chinameca, en donde muchas mujeres dieron a luz. La gente confundía a ambos grupos, creían que todos eran rebeldes y a todos los nombraban igual. Ante tal situación el gobierno intervino, dándoles garantías a los rebeldes; quienes desearon reclutarse lo hicieron, y quienes decidieron regresar a sus lugares de origen lo hicieron libres de culpa.

Para el año 1915 se fundó la primera escuela primaria, la cual estuvo instalada en donde actualmente se encuentra ubicada la iglesia católica, posteriormente en el año de 1937, los señores Flumencio Patraca, Isidoro Morales, Aristeo Baeza, Pedro González y Francisco Vargas promovieron el cambio de ubicación de la escuela primaria; y es a ellos a quien se les atribuye la fundación de la misma, porque a partir de ese tiempo ya empezó a funcionar con regularidad. Los primeros profesores fueron: Llanito Padua, Raymundo Jiménez y Antonio Jáuregui. Pero es hasta el año 1968 cuando se inaugura oficialmente con el nombre de "José María Morelos y Pavón".

Siendo una de las banderas principales de la revolución de 1910 la distribución equitativa de la riqueza agroforestal, los campesinos de la región comenzaron a tramitar el reparto agrario a través de la Comisión Agraria Mixta y el 12 de diciembre 1932 el poblado de Chacalapa, por medio del expediente 2112, pide dotación de tierras; años más tarde el 30 de marzo1954 el poblado de Chacalapa, por medio del expediente 4475, pide ampliación de tierras.

La respuesta de los gobiernos revolucionarios a las demandas campesinas fue la de atender las peticiones más justas y viables. El censo agropecuario de 1991 señala la existencia de 3 612 ejidos-comunidades en el estado con 2 449 224 has. aumentando para 1998 a 3 674 ejidos-comunidades y 3 508 796 has. lo que representa un aumento de 62 ejidos y 564 702 has. Es así como la Comisión Agraria Mixta emitió el siguiente dictamen:

El 24 de enero de 1934, mediante resolución presidencial, el poblado de Chacalapa,

es dotado con 1152 has., tomadas de los lotes número 1 y Romero Rubio, propiedad de La Compañía Mexicana de Bienes Inmuebles, S.A.

Para 1994, la división de ejidos en chacalapa es la siguiente: superficie 1152 beneficiarios 12 y su actividad de superficies sembradas por cultivo ciclo P. V. 1994 y 1995 registradas de procampo era:

	Productores	Hectáreas
Maíz	315	443.50
Suma 1994	315	443.50
Suma 1995	375	609.40

Entre 1932 y 1936 finalmente la población tuvo su propia imagen de San Juan Bautista, pues antes las mayordomías sólo se hacían con la bandera de San Juan, no había ni una imagen de bulto del santo, nada; sólo una bandera con la imagen del mismo y de un solo color (tipo estandarte), los señores Lamberto Patraca y Florentino Gracia, fueron quienes pagaron el traslado del santo a la comunidad.

Este santo fue nombrado el patrono del pueblo, la celebración de la fiesta de éste comenzaba el 23 de junio y terminaba el 25 del mismo, durante esos días una familia se encargaba de organizar esta festividad (eran los mayordomos), tenían la obligación de velar al santo durante dos noches y al siguiente día entregarlo a la iglesia, también debían darle de comer a todas las personas que llegaran a ver al santo, cualquiera podía llegar. Por las noches hacían fandangos, daban tamales para comer y como bebida café.

Durante la noche del primer fandango, cuando éste se encontraba en su máxima expresión salía el mayordomo acompañado por dos personas, para llevar a cabo el nombramiento del bando; el cual consistía en nombrar a las parejitas de novios a escondidas o a los que se andaban pretendiendo, para que durante el paseo del día siguiente anduvieran del brazo, de lo contrario tendrían que pagar una multa, o si no los negros (hombres pintados de negro y algunos disfrazados de mujeres, una embarazada, un doctor, de repente el hombre disfrazado de mujer embarazada se tiraba y simulaba un parto, mientras que el doctor la atendía, el negro pedía dinero para pagarle al doctor, y si las personas no daban dinero, los rodaban, los besaban o los desnudaban), les ponían un castigo.

Los negros eran parte muy importante de esta celebración, ellos caminaban en el paseo acompañando al santo, pero por la parte de atrás, ellos vigilaban que las parejas que habían sido nombradas acudieran al paseo tal y como se les había dicho, de lo contrario les imponían una multa y si no la pagaban los rodaban en el tambor que traían tocando y azotaban sus látigos. Para rodarlos en el tambor, regularmente buscaban bajadas para que este rodara más fácilmente. El recorrido lo hacían por las tardes, en los caminos del pueblo, algunos a pie, otros en caballos, llevaban la imagen del santo y una joven vestida como "la Adelita" (con falda larga, amplia y estampada, blusa blanca adornada, y listones de colores en el cabello) portaba la bandera con la imagen del santo.

Durante estas celebraciones cabían diferentes eventos como carreras de caballos, que comenzaban a las 10 de la mañana y eran casi todo el día, montadas de toros, despescuezadas de gallo o patos. La última consistía en colgar gallos y/o patos en la calle y los hombres en sus caballos, pasaban corriendo y tenían que quitarle la cabeza a uno de estos animales, cuando lo lograba salía a todo galope hasta el fandango, los demás lo seguían y al llegar al lugar lanzaba con todas sus fuerzas la cabeza hacía la tarima, con la intención de manchar de sangre al acompañamiento y en especial a la bailadora. En los fandangos acostumbraban a jalar a la bailadora.

Su condición afromestiza se reforzó a fines del siglo XIX, con el establecimiento del ingenio Coscapan en sus alrededores, en donde se empleó numerosa fuerza de trabajo procedente del caribe, especialmente de Jamaica. Por ello la tradición oral sostiene que los chacalapeños son descendientes de los afromestizos trabajadores del ingenio, especialmente de negros jamaiquinos y cubanos, aunque su presencia se remonta al menos al principio del siglo XVIII. Parte de esta conciencia aún se conserva en la tradición oral; cuando se dice que la población de rasgos

afromestizos es descendiente de los "negros Dunga".

Como sucede en casi todos los asentamientos originalmente afromestizos del sur de Veracruz, en Chacalapa predomina la cultura indígena regional y sólo una revisión atenta permite descubrir rasgos que dejan entre ver su raíz africana. En el caso de Chacalapa, los rasgos afromestizos más evidentes que podemos mencionar son: la danza de los negros, sus jaraneros con el uso de la leona o vozarrona (jarana grande que cumple con la función del bajo), su gastronomía y la medicina tradicional, entre otros.

Por otra parte, se logra ver que la economía de la comunidad ha cambiado muchísimo, ahora la gente tiene que salir de su tierra para poder sobrevivir y darle un mejor sustento a la familia; algunos trabajan en ciudades cercanas como Minatitlán, otros tienen que emigrar al norte del país y otros más a Estados Unidos.

La comunidad enfrenta un serio problema ocasionado por cuestiones políticas, el gobierno quiere que los ejidatarios entren al PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos) para poder convertir al ejido en pequeña propiedad. Esto ha provocado la división de la asamblea ejidal, pues la mitad si quiere entrar y la mitad no, porque saben que al convertirse en pequeños propietarios, la comunidad se dividiría porque para el poblado se donaron 3 propiedades y estas regresarían a sus dueños originales y tendrían que pagar por el lugar que están ocupando las casas. Hasta el momento el mando lo tiene el pueblo, gracias a la resolución presidencial.

Cuentan que el PROCEDE aparece cuando era Salinas de Gortari el presidente de la república mexicana, y llegó a Chacalapa a través de representantes de la Procuraduría Agraria y del INEGI; los de la Procuraduría Agraria buscaron muchas formas para presionar a los ejidatarios para que cedieran y entraran al programa. Muchos se dejaron sobornar, otros en cambio buscaron asesorías para negarse a esta posibilidad.

Un pequeño grupo de ejidatarios recibió asesorías por parte de Comunicadores Populares en unión con Fomento Cultural y Educativo A.C., dirigido en la comunidad por Ángel Calderón, quien les mostró el artículo 27 de la Ley Agraria, el cual menciona que no es obligatorio que un ejido acepte este programa. Este pequeño grupo informó a varios de sus compañeros de cómo estaba la situación y así se fue corriendo la voz. Ante la inminente presión de la Procuraduría Agraria y al tener conciencia de que no era obligatorio entrar al programa, los ejidatarios preguntaban si era obligatorio y ellos eludían esas preguntas, sólo decían "les conviene entrar al programa, les traerá muchos beneficios".

El territorio chacalapeño está dividido en tres partes que son: zona ejidal, zona de pequeñas propiedades y la zona urbana (el poblado). La zona de pequeñas propiedades rodea a la zona urbana, por tal motivo en la comunidad se ven personas procedentes de otros lugares como por ejemplo de Oaxaca, ya que ellos llegan y compran determinada parcela que pertenece a esta pequeña propiedad. Hasta el momento todos los ejidatarios son originarios de Chacalapa y cuando van a hacer una donación o traspaso de parcela ejidal hacen una asamblea y para verificar que a la persona que se le otorga sea hijo(a) de ejidatario.

Chacalapa está considerada como zona urbana ejidal y ese es otro motivo por el que no quieren aceptar el PROCEDE, ya que al hacerlo la población pasaría a ser fundo legal y el municipio comenzaría a medir por lotes y las personas de la comunidad tendrían que pagar la tenencia de la tierra. En cuanto a las parcelas ejidales, los ejidatarios tienen un documento llamado *Certificado de derechos agrarios* y este se cambiaría ante un notario público por otro llamado *Pleno Dominio* y es aquí donde entra la propiedad privada, y con ello ya se podrían vender las tierras a cualquier persona e incluso a un extranjero; él en su propiedad puede hacer lo que quiera siempre y cuando pague su tenencia. En este caso no importaría si pone una industria contaminante que perjudique las parcelas vecinas y al ser así, muchos optarían por vender sus terrenos. Y la venta de ellos más que ayudar perjudicaría.

Cuando las presiones de la Procuraduría Agraria eran muchas, los ejidatarios se sometieron a votación, pero afortunadamente

por una mayoría muy reñida se decidió que no entrarían al PROCEDE, aunque después siguieron insistiendo.

Los ejidatarios que están en contra del Programa de Certificación de Derechos se encuentran preocupados, pues muchos de sus compañeros que los apoyaban han muerto y sus sucesores apoyan el programa. Ante tal situación hace poco, menos de un año que a través de Fomento Cultural y Educativo A.C. mandaron una documentación a Xalapa, Ver. y de ahí se envió a México y a Michoacán, en donde manifestaban estar en contra del PROCEDE; y en la convención de ejidos en contra del PROCEDE les gustó mucho lo que expresaron ahí y cómo fue documentada la información y muchos decidieron que tomarían este diseño para manifestarse también.

En cuanto a las organizaciones, una de las que se identifico en la comunidad fue la asociación ganadera local general Lázaro Cárdenas, la cual fue registrada el 26 de junio de 1999, pero se empezó a laborar el día 19 de septiembre de 2000. Esta organización fue fundada porque a los ganaderos de la comunidad se les dificultaba mucho viajar hasta la comunidad de Chinameca y perder todo un día de trabajo. El líder principal de esta organización es Manuel Soto Patraca ya que es el presidente del consejo directivo, su forma de organización es comunicándose por medio de citatorios y reuniones.

Para el año 2003, se incrementa un nuevo servicio público a la comunidad y el servicio telefónico en las casas, años después en el 2007 comienzan a pavimentar algunas calles, que en tiempo feriado son transitadas por los vehículos, siendo la única vía de acceso, las calles son: Juan Escutia, Ignacio Aldama y parte de las calles: Guadalupe Victoria y 16 de septiembre.

La gente de la comunidad comparte varios sueños, anhelos e ilusiones; se imaginan un futuro diferente, pero en realidad hacen muy poco para convertirlos en realidad. Algunos de esos sueños son: ser municipio libre, contar con un buen centro de salud, con buenas farmacias, con una universidad, con centros recreativos, caja de ahorro comunitaria y sobre todo desde la comunidad impulsar para que todos los cultivos sean orgánicos, etc., es decir, sueñan con tener una vida más digna, con centros de trabajo cercanos.

Sin embargo, existen factores internos como la inconsciencia, la apatía, la indiferencia, la desunión, la desorganización y la ambición por parte de algunos que no dejan que estos sueños se vuelvan realidad; estos elementos no están solos porque debido a programas como el PROCEDE, el poder de convencimiento de agentes externos, las sectas, la poca información de los proyectos de gobierno, la contaminación y sobre todo la globalización, hacen que la población se divida más y esos sueños de organización y de unión desaparecen, y los otros van en decadencia.

Afortunadamente no todo está perdido. En la comunidad existen pequeños grupos conscientes de toda esta problemática que los rodea y a partir de ahí donde se encuentran, luchan para que se vuelvan realidad esos sueños, ejemplo de ello es el grupo de *FreposevlMaíz* de Chacalapa, que apoyados por Fomento Cultural y Educativo, A. C. practican y enseñan agrotécnias para la producción de cultivos orgánicos y de ahí crear una fuente de empleo o autoempleo y así poco a poco adquirir un estilo de vida más digno.

Por su parte, el grupo de la *Ceb's* (Comunidad Eclesial de Base) de la iglesia católica, por medio de los barrios de evangelización promueven y buscan la forma de que en la comunidad existan centros recreativos y no sólo lugares de perdición como lo son las cantinas y los lugares en donde distribuyen drogas; ese en uno de los retos más grandes a los que se enfrenta este grupo. Ya que en la actualidad los jóvenes a muy temprana edad comienzan a embriagarse y lo que es peor a consumir drogas.

Chacalapa es un territorio que ha sufrido muchos cambios con el paso de los años, algunos han sido por el movimiento de las masa y con ello el cambio de las culturas y otros por los desastres naturales. Sin duda el cambio que más se siente es el social, puesto que el pueblo ha perdido su identidad en cuanto a la unión y la conciencia por mantener la armonía con la naturaleza, que lo caracterizaba.

Ahora la gente es apática e inconsciente de todos los daños que provocan y se provocan al contaminar el agua y el aire con la basura que tiran por doquier, lo que ha ocasionado la muerte de vida silvestre y daños a su propia salud. La gente ya no se organiza ni es tan unida como antes, ahora la mayoría ha copiado los esquemas de la globalización, siendo lo más importante la competencia, el demostrar que *soy mejor que el otro* y no el bien común, como lo hacían nuestros ancestros.

Con esa actitud, esos sueños que se tienen cada vez se ven más lejanos. Si se sigue como hasta ahora, ¿a dónde iremos a parar? o acaso ¿dejaremos que esos sueños se queden en el aire y no buscaremos el medio para hacerlos realidad?, ¿qué va a suceder?, eso no lo sabemos, pero está en nuestras manos poder cambiar la realidad; en este caso nuestra actitud y la UVI pueden ser de gran ayuda, sólo falta tomar una decisión. ¿Y tú qué decides?

Bibliografía

Baquedano, Elizabeth. *Los Aztecas. Historia, arte, arqueología y religión*. México, D.F., Ediciones panorama, 1987.

Bernal, Ignacio. *El mundo Olmeca*. México, D.F., Editorial. Porrúa, 1968.

Enciclopedia Municipal Veracruzana. *Chinameca*, 1996.

Investigación 1er. semestre. Henry, José Isabel, Jessica y Marena Sinaí. *Diagnóstico de la comunidad*. Chacalapa, Enero 2007.

Referencias. *Entrevistas*. Hermanos Uscanga Patraca: Antonio, Claudia y Guadalupe, Octubre 2007.

Referencia. *Entrevista*. Patraca Rueda Carmela, Octubre, 2007.

Referencia. *Entrevista.* Padua Morales Rosaldo, Octubre, 2007.⌘

No. 5, octubre 2009, pp. 55-57.

Danza de los Moros:
simbolismo y posición social

Clara Cuicahua Oltehua*

Tequila es un pueblo pequeño, su riqueza principal es la diversidad cultural, porque hay heterogeneidad dialectal, tradiciones, costumbres, una de ellas son las mayordomías de la cual participan danzantes de la región.

> Como la danza, la música, las ofrendas, la comida, la bebida y las ceremonias han sido, desde tiempos prehispánicos, expresiones importantes de la dinámica social de los antiguos y los modernos habitantes de México. Los ritos y mitos del ayer, hoy denotan contenidos religiosos profundos que se encuentran cargados de simbolismos espirituales de generación; las cuales conciben en la danza la disposición del cuerpo, la mente y el espíritu en espacios públicos como medio para entrar en comunicación con lo sagrado, a través del accionar colectivo. (Sandoval, 2004: 09)

Una de las manifestaciones culturales es la danza de los moros y cristianos, esta participa en todas las mayordomías del pueblo.

A continuación hablaré sobre el tema de la danza de los moros y cristianos, del cual me es agradable hablar de este tema ya que es muy interesante.

La danza

> México se distingue por su asombrosa diversidad étnica, social, política y cultural, que tiene sus manifestaciones sociales, religiosas y artísticas en la danza; la música y la palabra hecha poema, discurso, repertorio o algarabía; expresiones de una cultura que sintetiza y muestra la cosmogonía de los pueblos, sus creencias, mitos y vivencias de los pueblos, del pasado y del presente. (Sandoval, 2004: 21)

En ese mosaico multicultural es posible observar la danza de los moros y cristianos en un municipio como es Tequila; con una tradición en que convergen dinámicas sociales como pueden ser las prácticas agrícolas con las del comercio y el mantenimiento y transmisión de la lengua al igual que toda la cultura de generación en generación.

En la danza de los moros y cristianos confluyen elementos de producción como la indumentaria, la pintura sobre la vestimenta, sus adornos, la coreografía, los cantos, la música, los instrumentos y los adornos que suelen tener los vestidos.

* Alumna UVI.

Esta danza participa en los momentos más significativos para la población del municipio de Tequila, en las fiestas del santo patrono san Pedro apóstol y en otras también de tipo religioso como en las mayordomías de otros santos. Es decir, bailan para recordar y celebrar las grandes festividades de esta comunidad y con lo referente a la subsistencia social y espiritual de sus habitantes.

La riqueza y diversidad de la danza de los moros y cristianos se pone de manifiesto en el vestuario, música y mímica de sus ejecutantes otorgando un sentido simbólico ya que representa la lucha entre españoles y los moros. El enfrentamiento entre los españoles cristianos y los árabes que ejercieron su dominio sobre los pueblos españoles durante casi ocho siglos. En España se tiene el registro de su primera presentación en el siglo XII, en tanto que en México, Bernal Díaz del Castillo menciona que yendo el conquistador Hernán Cortés hacia Las Higueras, se le recibió en Coatzacoalcos con una gran fiesta que incluía "…ciertas emboscadas de moros y cristianos". Este hecho debió suceder entre finales de 1524 y principios de 1525, apenas tres o cuatro años después de la conquista de México.

El atuendo de los guerreros nahuas

La vestimenta que utilizan los moros puede variar porque no es un solo traje para todos porque cada quien tiene su nombre y de acuerdo a este nombre se viste el danzante, el color del traje es amarillo, blanco, verde y tricolor. Estos son los colores más utilizados porque simboliza los colores que tiene la virgen de Guadalupe.

Los lugares que se han presentado hasta los últimos días son: Zongolica, Atlahuilco, Atlanca, los Reyes, Magdalena, Mendoza, Tlaquilpa y Tequila.

En las actuales danzas de los moros y cristianos se exhibe también lo emocional, lo estético, la historia como la memoria, lo material y hasta lo espectacular. Como la necesidad de reivindicar el pasado y lo tradicional en el presente. Los danzantes bailan en el atrio de la iglesia de Tequila, y en las procesiones que se hacen después de las misas celebradas a un santo. Después bailan en la casa del mayordomo que celebra la fiesta.

La ceremonia y los rituales de la danza se presentan en tres momentos de significación colectiva; el inicio o entrada a la iglesia donde bailan y agradecen al señor de los cielos, al santo patrono o al santo celebrado. También es una manera de pedir permiso y contar con la avenencia del representante de Dios en la tierra. El segundo momento vuelven a bailar cuando termina la misa y comienza la procesión donde recorren la calle con el santo y el mayordomo así como los asistentes. Y el tercer momento es la clausura de la actividad dancista, la despedida, donde vuelven a bailar en la casa del mayordomo hasta que termina la fiesta. Estando en la mayordomía comparten comida, bebida y recrean las anécdotas de lo ocurrido.

Durante las largas horas y días de danzar, comparten con los asistentes comida, bebidas, etc. La dinámica de los ejecutantes es durante todo el año se involucra no sólo en los ensayos, las prácticas sino también en los preparativos cuando se acerca una presentación en las relaciones sociales aportaciones económicas.

Son varias las razones de la participación de los danzantes; por gusto, interés social, cultural, por devoción, penitencia ofrecida a los santos y agradecimiento por favores solicitados a la iglesia. En la entrevista realizada al danzante Don Hilario Colohua Sánchez de mayor edad de Tequila me platicaba que esta danza vino de España representa la lucha entre el bien y el mal.

Don Hilario se integró al grupo de los moros a los 18 años porque siempre le interesó estar en un grupo y bailar, también me comentó que sólo queda él en el grupo, porque sus demás compañeros ya murieron y él se siente un poco triste porque esta danza antes cuando ellos lo bailaban lo hacían bonito, pero ahora ya no lo representan como antes porque en la actualidad bailan sólo por cumplir con el mayordomo o con el encargado de sacar esta danza.

Las personas que pueden integrar al grupo pueden ser catorce o más, para que las cosas salieran bien ensayaron más de un año para poder representar y aprender la danza de los moros y cristianos, él compró su traje aunque le costó mucho trabajo para comprárselo.

Los danzantes y su quehacer

De acuerdo a don Hilario los danzantes se distinguen por roles y funciones, lo integrado por el almirante, chareo, pilato, pilatito, sultán, tito, espaciano, niño majador, santiago mayor y santiaguito menor, reyes, alfereces, embajadores y algunos ángeles. (Entrevista a Hilario Colohua Sánchez, 30/junio/2006)

Al son de la música empieza la lucha

De acuerdo a Eduardo Andrés Sandoval los danzantes y sus actuaciones son una manifestación para mantener viva la memoria de los antepasados, así como también es una demostración tradicional con contenidos religiosos y de diversión popular; pues es una forma festiva y activa de involucrarse con la religión católica. Los movimientos y la música de origen ancestral se repiten constantemente, durante el largo tiempo que dura la jornada dancista. Seguramente también contiene dinámicas terapéuticas; ya que es evidente que el movimiento del cuerpo se sintoniza con una música que penetra hasta liberar la mente, en una comunión entre actores y espectadores. (Sandoval, 2004: 37)

En la actualidad los instrumentos que utilizan son trompeta, saxofón, clarinete y batería. Los que quieren entrar tienen que tener responsabilidad de llegar temprano a los ensayos, aprenderse los pasos y cumplir con todo. (Entrevista a Hilario colohua Sánchez, 30/junio/2006)

Reflexión

Los moros y cristianos, danzantes que representan una cultura regional, la danza de los moros se viene transmitiendo generación tras generación. Esta danza es muy bonita, que a veces ni la tomamos en cuenta o no nos acercamos para ver cómo se organizan y cómo se formó el grupo, sino que optamos por conocer sólo la música moderna emanada de los medios de comunicación.

Es triste ver que esta danza tradicional se vaya cambiando porque antes lo representaban, vivían y expresaban el contenido del mismo, ahora se ve muy poco que los danzantes realicen como antes lo realizaban.

Al saber de este tema me permitió platicar con las personas para que no se siga perdiendo este tipo de tradición y que se sientan orgullosos de tan hermosa tradición como es la danza de los moros y cristianos.

La danza de los moros y cristianos es una herencia de los ancestros de Tequila, cuya tradición se ha trasmitido a través del árbol genealógico de cada grupo familiar y los cuales tienen una participación directa, económica, logística o como espectadores que disfrutan y la aprueban y sin el cual no tendría sentido.

Bibliografía

Sandoval Forero, Eduardo Andrés, 2004. *Danza de los arrieros: entre la identidad y la memoria*. México, pp. 9, 21, 37, 38, 39, 40, 40, 41, 42, 43, 44, 109, 113.

Entrevista

A Hilario Colohua Sánchez. Barrio de Tecuanca, Tequila, Ver., 30/junio/2006, 12:00 hrs.

Fuentes electrónicas

http://www.tierradecollares.blogspot.com
http://www.uv.mx/popularte/flash/scriptphp.php?sid=660⌘

No. 6, enero 2010, pp. 34-37.

Mandón

Aída de los Santos Montalvo*

Introducción

El tema de este texto es dar a conocer un estudio de la humanidad de Tlilapan perteneciente al estado de Veracruz, la riqueza de este lugar que se encuentra en su gente, la cual tiene una gran disposición para salir adelante mediante el trabajo duro y comprometido con el desarrollo de esta localidad.

Es por ello que el objetivo de esta investigación se ha centrado en "El mandón", una costumbre de Tlilapan, que se ha seguido año con año desde la fundación de este lugar, con el fin de obtener un progreso en su comunidad, aquí abarcaremos algunas cosas importantes como lo es la fundación de Tlilapan, localización, comparación de esta organización con otra y con una pequeña información de cómo es que participa el Mandón en la feria del pueblo de Santiago Apóstol.

Investigar sobre el Mandón, es dar a conocer al hombre y a su gente que trabajan en beneficio de su pueblo sin ninguna retribución económica, demostrando que con voluntad, trabajo y unión se pretenden hacer grandes cosas por la sociedad. Pues el Mandón es una costumbre que ha prevalecido año tras año.

Una visión hacia el origen de Tlilapan

El estado de Veracruz con su capital Xalapa cuenta con 207 municipios se asientan 17,190 localidades, de las cuales 240 son urbanas y 17,150 rurales. Aquí se localizan influencias como la maya, teotihuacana, tolteca y mexica.

En el centro de Veracruz Tlilapan se encuentra ocupando el número 185 entre los demás municipios, colindando al norte con Rafael Delgado, al sur con San Andrés Tenejapan, al este con Huiloapan y al oeste con Rafael Delgado, Ixtaczoquitlán y Magdalena[1].

Al municipio de Tlilapan se le dio este nombre pues es un topónimo del idioma náhuatl que significa literalmente "Lugar de aguas negras u obscuras", compuesto por las palabras *tliltik*, negro y *atl*, agua y el locativo *-pan*, el cual indica lugar situado en o sobre. La palabra Tlilapan aparece representada en el Códice Vindobonesis de origen totonaco, por un jeroglífico silábico, representativo e ideográfico autorizado para

* Alumna UVI.

[1] Avilés Francisco Alonso, Veracruz, Col. Doctores, 1995, p. 15.

utilizarse como escudo oficial del municipio a partir del 6 de febrero de 1986.

Del cual un ojo de agua representa al manantial de *tlilatl*, las rayas negras representan el color del agua y a la vez el movimiento de la misma y con ella dos conchas y tres caracoles que relacionan el ciclo del agua con el mar, un elifo, cerro y otro de *tetl*, piedra que representa el nacimiento del agua que realiza entre rocas y al pie de un cerro.

La palabra original para este municipio sufrió variaciones, ya que aparece en documentos de la segunda mitad del siglo XVII como Tlilapa, posteriormente en los siglos XVIII y XIX la encontramos como Tilapa y a finales del XIX y hasta 1970 como Tlilapam. Actualmente se utiliza la forma Tlilapan.

Su situación de topoforma ubicada en un valle y a la orilla del río *Quetzalatl* (Matzinga), afluente del *Atlizacatl* (Río Blanco) en el *Ahuilizapan* o "Tlalocan", permite asentamientos de totonacos, olmecas-xicalancas y toltecas-chichimecas, quienes se apoderan de la sierra hostil llamada desde entonces Zongolica.

El Códice Mendocino relaciona a la región en su cobro de tributos de la conquista del Ahuilizapan por la Triple Alianza. Cuando Hernán Cortés y sus huestes desembarcaron en las playas de Chalchihuecan, los pueblos del valle de Orizaba (1450).

Pero en 1537 el Virrey Mendoza se apodera de las tierras desde las trancas para 1766, en la ciudad de Acultzingo a la Angostura y de Escamela al Sumidero, Moyoapan Tocuela; además toma tierras de pueblos sujetos a Tequila, Tlacamaluca, Huiloapan, Jalapilla, Tlilapan, Zoquitlan Viejo, Tuxpango, Zapoapan y Chiquilistla, tierras expropiadas primero por el virrey y luego por nobles y ricos hombres.

Tlilapan soporta sumiso avasallamiento y queda reducido a la estrechez de las 600 varas del fundo legal y queda sujeto a Tequila hasta 1580, cuando se traslada de Tequila a Orizaba el asiento de la autoridad de la jurisdicción. Para entonces sus tierras son expropiadas por los Condes del valle de Orizaba y el Marquesado de Sierra Nevada.

Para 1776 en la ciudad de los Ángeles (Puebla) alguacil mayor, escribano, el Coman, Mandones y naturales de Tlilapan junto con el Licenciado Chirstoval de Valle tramitan ante las autoridades eclesiásticas la erección de un nuevo curato, formando su circunscripción desde entonces con los pueblos San Juan del Río fundado en mayo de 1695 y el de San Andrés Tenejapan. Es así como al consumarse la independencia nacional en 1824, se construye la Municipalidad[2].

Trabajando por nuestra comunidad: el Mandón

Desde entonces la gente de Tlilapan demuestra el esfuerzo posible para salir adelante mediante el trabajo duro y comprometido. Es así como sobresale un grupo de esta localidad: el Mandón organización, que ha participado desde 1766 en la construcción de un curato.

Peter Slau y W. Scott, dos desconocidos autores de la literatura organizacional, reducen a unos cuantos rasgos afirmando que todas las organizaciones tienen en común: —un cierto número de personas que se han organizado en una unidad social establecida con el propósito explícito de alcanzar ciertas metas que formulan los procedimientos que gobiernan las relaciones entre sí y los deberes que deben cumplir cada uno de ellos. —Las organizaciones, por su parte, una vez establecidas, tienden a asumir una identidad propia que les hace independientes de las personas que las fundaron o son sus miembros en la actualidad[3].

El Mandón de ayer

El Mandón, se encuentra aproximadamente desde 1776; este nombre ha existido desde tiempos inmemorables, llamado en otros lugares alcalde indígena. El Mandón no es aquella persona que ostenta demasiado su autoridad y manda más de

[2] Crescencio Urbano Porras, México, Tlilapan, Ver., s/f.
[3] Hinojosa Loya Arturo. *Organización Social y Participación*, Xalapa, 2005.

lo que le toca, sino es aquella que ha ayudado por medio de las autoridades y la Iglesia, a la comunidad de Tlilapan.

En aquellos años en los que aún no había energía eléctrica, en una de las fechas de importancia como lo es el 24 de diciembre, el Mandón tenía que alumbrar la calle desde la casa del mayordomo hasta la iglesia. Ponían postes a cierta distancia y en cada poste ponían latas de alcohol (vacías) y dentro de ellas rajas de acote grueso y grande para alumbrar todo el camino.

En ese entonces también al hacer faenas en las calles limpiaban las cunetas, rozaban las cercas, limpiaban el atrio de la iglesia o el panteón. Y al terminar de revisar su actividad el Mandón daba de comer a los faeneros.

Desde esas fechas hasta la actualidad este grupo social cuenta con un cierto número de personas, integrado por la persona que los dirige el *Mandón Mayor*, siguiéndole el *Mandón Menor* y por último sus demás *componentes*, los cuales antes eran sólo 15, pero ahora se llegan a integrar hasta 25 personas.

El Mandón de hoy

El deber en la actualidad del Mandón es ayudar al presidente en las faenas, como es el chapear el atrio, que se realiza los domingos cada 30 días mínimo, todos se reúnen al oír repicar las campanas de la iglesia, llevando cada uno su machete.

Algunas veces acostumbraban tomar algunas cervezas, pero ahora el párroco que apenas se ha integrado al pueblo, le ha dicho al presidente que el tomar no es bueno para ellos, pues serían una mala imagen hacia la comunidad.

El Mandón también tiene como trabajo buscar a los nuevos mayordomos y gratificarlos llevándoles su canasta con su caja de chocolate, suficiente pan (piezas grandes), plátano, manzana y un cartón de cerveza, que se toman con las personas que aceptarán la mayordomía.

El Mandón se elige por medio de la votación de los faeneros esta debe ser una persona que pueda atraer a la gente y tenga la responsabilidad del cargo, ya que la persona que lo obtenga no tendrá beneficio económico alguno, sino por lo contrario, tendrá que aportar de su bolsa durante todo un año.

La elección es el último domingo de octubre en una faena que se realiza en el panteón por votación y se ratifica el día primero de noviembre delante de las autoridades principales y eclesiásticas frente a un altar en el palacio municipal, dando a conocer el nombre del nuevo Mandón y sus componentes[4].

El Mandón también llamado alcalde indígena

Los Mandones vienen desde tiempos inmemorables, también llamado alcalde indígena que es elegido por el mismo pueblo. Por ello se presentará a continuación el cómo es elegido en otros lugares al alcalde indígena (el Mandón) y quiénes lo integran.

El nuevo alcalde es elegido en las fiestas de mayordomía, en la que todo el pueblo se reúne y es designado por mayoría de votos, quedando con el cargo durante un año, pero en otros lugares llegan a tener el puesto durante tres años al igual que las demás autoridades por disposición del mismo presidente.

El asesor del alcalde indígena es una persona conocedora de costumbres de la raza perseverante a la vez integrado con los suplentes, los cuales toman por mutuo acuerdo quién será el nuevo alcalde, van a verlo a su domicilio tratan el asunto, y una vez que lo convencieron, el nuevo alcalde elige inmediatamente quiénes serán los que los acompañarán en su puesto, pues sin perder el tiempo se dirigen rápido hacia las otras casas, ya que después continúan con los faltantes que son los regidores.

Los regidores son cuatro, se escoge el primero que es el que comparece ante el alcalde en ese momento reunidos todos en la alcaldía, el alcalde indígena (los mandones) y los suplentes (componentes) le informan el motivo por el cual

[4] *Diario de Campo*, Isabel Ruiz Morales y Rodolfo Coyohua, 16 de mayo y 21 de mayo de 2006, Tlilapan, Ver.

fue citado, acto realizado por el asesor quien le ordena al alcalde reciba y le entregue el bastón que le corresponde, al aceptarlo es aplaudido por todos, todos lo animan diciéndole que van a colaborar juntos y a continuación escogen a los tres faltantes, deben ser uno de cada sección y si acaso se les llega a presentar algún obstáculo recurren con el presidente municipal.

El alcalde indígena tiene su nombramiento, el cual es extendido por el presidente municipal por medio de su secretario, él mismo le toma la protesta de ley, que le es dado un pequeño sueldo que se denomina nómina (algo que en Tlilapan no se realiza pues el mismo Mandón debe hacerse cargo de los gastos) las funciones del alcalde son atender a su raza en todo lo representante en materia penal, es también la fuerza donde se apoyan los mandones en todo lo referente a las costumbres que tiene, que son las mayordomías, la semana santa, notificar al grupo que baila los toritos en mayordomía, citar al grupo que componen las danzas de los chareos; hay dos danzas que desaparecieron que era la danza de los tejorones pantalonudos la cual hace aproximadamente catorce años que desaparecieron y la danza de los tejorones marroneros que tiene también ochenta años que desaparecieron porque su música murió, estos y otros detalles más le corresponden al alcalde unido con sus suplentes y regidor.

Además el alcalde tiene dos denominados topiles los cuales son mandaderos del alcalde. Sus atribuciones son notificar a los regidores cuando se aproxima una mayordomía para que se presente con el alcalde para darle su comisión de notificar a su gente para reunirse en el parque e ir a la mayordomía cualquiera que sea, le toca también al mandadero adelantarse para avisar en la mayordomía la llegada de las autoridades entre otras.

Es así como este grupo social se encuentra integrado por el alcalde indígena, suplentes, regidores y mandaderos, los cuales en Tlilapan son llamados Mandón y componentes, colaboradores más; en esta comunidad el regidor único del municipio no se involucra con esta organización[5].

A través del tiempo el Mandón ha ido trabajando continuamente en Tlilapan, pues a pesar de que la gente antes era mucho más pobre siempre se ha unido para realizar trabajos en la comunidad por medio de faenas y cooperaciones, gracias a esto nuestro pueblo ahora cuenta con calles pavimentadas, banquetas, agua potable, alumbrado y principalmente la remodelación y ampliación de la Iglesia.

Una de las fechas en las que participa el Mandón es en la fiesta patronal de Tlilapan "Santiago Apóstol" que se celebra el día 25 de julio, para Pratt Fairchild la participación es desempeñar un papel, el miembro activo de un grupo funcional que muestra una participación activa por medio de sus miembros referente a un papel activo dentro de un grupo funcional[6].

Participación del Mandón en la feria

El Mandón es el encargado de escoger a los nuevos mayordomos, ellos deciden quién será la nueva persona que se hará cargo de la fiesta más grande del pueblo del santo patrón Santiago apóstol, la persona que lo reciba se hará cargo de todos los gastos de esta festividad, ya que en algunos otros lugares el mayordomo busca a alguien que se haga cargo de las distintas actividades como lo es el adorno dentro de la iglesia, la música, la comida, etc.

Mientras que en la comunidad de Tlilapan el mayordomo tendrá que ser responsable con este gran cargo. Pues recibe la encomienda y asume ante el Mandón, su responsabilidad en la coordinación de los trabajos preparatorios, al término de la fiesta el mayordomo decidirá si quiere continuar con la mayordomía o la cederá a alguien, si la persona que tiene la mayordomía llegase a aceptarla de nuevo, esta recibirá una gratificación por el Mandón, para mostrar con mayor formalidad la nueva aceptación. María Teresa Rodríguez nos menciona en una de sus investigaciones, que los mayordomos son los responsables de celebrar las fiestas en honor de las imágenes de los santos.

[5] http://www.rincondelvago.com/indígena_mayordomia.html

[6] Pratt Fairchild, Henry. *Diccionario de Sociología*, México, D.F., 2006, p. 211.

Aparecen como tales en las listas de espera que guarda el presidente eclesiástico o elector, sin embargo, es un hecho implícito que su grupo doméstico comparte también el compromiso adquirido. No obstante, hoy es común que asuma el cargo un joven soltero apoyado por su familia de orientación, o bien, alguna mujer viuda apoyada por su familia de procreación. En estos casos un miembro del grupo doméstico del sexo opuesto al del mayordomo, la mayordoma, asume la prescrita para el cónyuge[7].

¿Cómo participa el Mandón? El Mandón es el responsable de tener en buen estado el atrio de la iglesia para la fiesta patronal, por ello una o dos semanas antes todos los integrantes del Mandón se encargan de ir a chapear e invitan a otros a que participen, la invitación se da al término de la misa de los domingos por medio del párroco, pero ahora en la actualidad el presidente municipal se encarga de vocear un día antes para que así asista más la gente, también se aseguran de darle mantenimiento a las imágenes, es decir, tenerlas en buen estado y principalmente para estas fechas.

Una de las actividades más pesadas para el Mandón es el arco de cucharilla que se pone en la entrada de la iglesia y en la entrada de la casa del mayordomo. Esta se va a apartar con anticipación hasta Acutzingo dando un anticipo para ir a cortarla de $200.00, el arco se empieza a realizar el día 20 de julio pero la cucharilla llega desde el 16 de julio.

El arco es diseñado por una persona capacitada en este tipo de obras, este le lleva fotografías al Mandón para que así ellos elijan la que más les guste. El arco puede ser de flor de muerto o algunas otras flores y una hoja especial que sirve para darle fondo, durante la realización del arco el *Mandón Mayor* se encarga de dar de comer a todos los que se encuentran ayudándolo. El arco lo realizan en el atrio de la iglesia y es así como el 25 de julio el Mandón es partícipe de esta gran festividad[8].

Conclusión

Interesada por la pérdida de nuestro patrimonio cultural daré por concluido que el Mandón es una manifestación cultural que ha prevalecido año con año en la localidad de Tlilapan, como una costumbre y tradición, dando a conocer por medio de esta organización una parte de nuestra cultura, la cual no debemos perder pues es una parte de nuestra identidad.

Por el momento espero sirva como referencia para conocer un poco más sobre las tradiciones y costumbres de la comunidad de Tlilapan, ya que es de gran orgullo para mí dar a conocer un poco más de nuestro pueblo.

Bibliografía

Avilés Francisco Alfonso. Veracruz, México, SEP, 1995, p. 15.

Crescenciano Urbano Porras, México, Tlilapan, Ver., s/f.

Pratt Fairchild Henry. *Diccionario de sociología*, México. D.F., 2006, p. 211.

Rodríguez, María Teresa. *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica,Veracruz*, 2003, p. 183.

Diario de campo. Isabel Ruiz de Morales, 16 de mayo de 2005.

Diario de campo. Rodolfo Coyohua, 21 de mayo y 11 de julio de 2005.

Diario de campo: Bruno, 11 de julio de 2005.

Dirección Web

http://www.rincondelvago.com/indigena_mayordomia.html

[7] Rodríguez, María Teresa. *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica,Veracruz*, 2003, p. 183.

[8] *Diario de Campo*. Bruno Vásquez Espíritu, 10 de julio de 2006, Tlilapan, Ver. ⌘

No. 6, enero 2010, pp. 38-40.

Importancia de la petición de mano de San Juan del Río (formalmente Rafael Delgado), Veracruz, 2006

Lucía de los Santos Aguilar*

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo, conocer lo que es una petición de mano y conocer lo que conlleva este proceso. Conoceremos además lo que es una petición de mano, de qué manera se organiza, quiénes participan en ella, el lugar en donde se lleva a cabo, conoceremos si se utiliza algo material, qué es lo que se utiliza y para qué y la importancia que tiene tanto para la familia como para las demás personas este ritual.

Lugar con tradición

Lo que a los seres humanos como entes sociales nos identifica es la creación de nuestra cultura, y sobre todo lo diverso que es, es decir es algo que hemos construido para mantener relaciones sociales, mantenernos como seres sociables.

En la zona centro montañosa del estado de Veracruz, a una altura de 1,160 metros sobre el nivel del mar, se encuentra ubicado el municipio de Rafael Delgado, fue fundado en el año de 1831 bajo el nombre de San Juan del Río, el 5 de noviembre de 1932 cambiaron su nombre al de Rafael Delgado Veracruz en honor a un insigne escritor cordobés.

La integran cuatro comunidades que son: Jalapilla, Novillero chico. Tzoncolco, Omiquila y la cabezera municipal integrada por seis barrios. Limitada al norte con Orizaba, al este con Ixtaczoquitlán; al sur con San Andrés Tenejapan, Tiliapan y Nogales; al oeste con Río Blanco, su riqueza está representada por minerales como la arena y la arcilla. Su suelo es de tipo acrisol.

Dentro de su gama de manifestaciones culturales podemos encontrar que el 24 de junio es el día del santo patrón "San Juan", este día se realizan diferentes actividades culturales y una ceremonia religiosa que se realiza por parte del mayordomo y otra por parte del pueblo en la cual participan los peregrinos de los lugares cercanos al municipio.

Una de estas manifestaciones culturales es la petición de mano esta tiene su origen, en el consentimiento que necesitan las novias de su progenitor para poder contraer matrimonio, y en el que, de alguna manera, se "negociaba" o "arreglaba" el matrimonio de la hija.

En la actualidad, aunque pasemos por esta formalidad, solamente es un acto de carácter sin ningún otro tipo de pretensión o de petición de permiso. Y además es la formalización de una

* Alumna UVI.

relación conformada por un muchacho y una muchacha, que después de un noviazgo deciden unir sus vidas para formar una familia y si ellos lo desean el paso que se da después, es la boda[1].

Aunque hay que reconocerlo actualmente las cosas han cambiado y no se realiza de la misma forma, ya que antes, no se observaban los noviazgos como los de ahora. Actualmente los pocos rituales que se realizan están perdiendo importancia, aunque tienen algo en especial y además tienen una gran importancia para la gente, pero como lo describe Víctor M. Franco Pellotier, la realización del matrimonio por medio de un ritual, reporta una alta frecuencia estadística en el conjunto de alianzas y las que no cubren un proceso ritual se llevan a cabo fuera de las comunidades, o deben enfrentar múltiples problemas con los grupos familiares. (Pellotier, p. 133) Para la gente esta etapa del matrimonio es muy importante ya que influye demasiado en la vida de las parejas.

En el desarrollo de este trabajo podremos plantearnos varias cuestiones como por ejemplo: conocer qué es lo que significa la petición de mano, cuál es su símbolo, de qué manera se organiza, quiénes participan en ella, en dónde se lleva acabo, qué es lo que significa para la sociedad el realizar este rito, además conocer la importancia que tiene tanto para la familia como para las demás personas y conoceremos si se utiliza algún material, qué es lo que se utiliza y para qué.

Las entrevistas que realicé, me ayudaron más que nada para explicar a grandes rasgos lo que podría ser una petición de mano tradicional o el proceso que se sigue, pero debo aclarar que no todos los procesos son iguales todos tienden a ser diferentes en algunos aspectos ya que esto depende de cada pareja y de cada familia.

Pedida de mano tradicional

Una petición de mano consiste en que cuando algún muchacho está enamorado de alguna muchacha o le gusta y quiere casarse con ella, él tiene que platicarlo primero con sus papás, ellos tienen que organizarse para saber de qué forma van a realizar este acto; antes que nada los papás de él tienen que buscar a una persona la cual tiene que ir a casa de la muchacha para rogar por el chico, a esta persona la cual tiene que ser, obviamente una persona mayor de edad y ya experimentada en estos casos se le llama "sirvienta" en náhuatl conocida es "siwatlankle". (Entrevista realizada a la señora Teodora Solana, en el municipio de Rafael Delgado)

Intervención de la sirvienta: "siwatlanke"

Gracias a las entrevistas realizadas, me di cuenta de algo que me llamó la atención, la mayoría de las personas mencionaba que la sirvienta tenía que acudir a casa de la muchacha varias veces, es decir, que no importan las veces en que la sirvienta visite a la muchacha, mientras que ella no acepte el compromiso, la sirvienta no puede pasar a platicar con los papás de ella mucho menos hablar de matrimonio, esta persona tiene que llegar a la casa y rogar para que la acepten, si la mamá no quiere casar a su hija o ella no aceptaba al muchacho, la mamá no tiene la obligación de invitar a la sirvienta a pasar a su casa, tiene que regresar las veces que sean necesarias si es que hay alguna posibilidad.

El realizarlo de esta forma, para la familia de la muchacha significa mucho ya que sólo así la familia del muchacho se dará cuenta que para los papás de la muchacha su hija significa mucho.

Si después de varios intentos al fin la muchacha acepta el compromiso entonces el día en que la sirvienta llegase a casa de la muchacha la mamá ya podía invitar a la sirvienta a pasar a su casa y platicar con ellos sobre el interés que tiene el muchacho sobre su hija, si son buenos, si piensa cumplirlos y después formar una familia, en ese momento se fija un fecha en la cual los papás del muchacho tienen que ir a casa de la muchacha para realizar este acto, pedir su mano, fijada la fecha, el muchacho tendrá que prepararse económicamente si quiere casarse. (Entrevista realizada a la señora Irene Ramos, en el municipio de Rafael Delgado)

El día en que los papás y toda la familia del muchacho visitarán a la ahora novia tendrán que llevar algunas cosas, lo que se presenta llegando a la casa de la muchacha es como un tipo de agradecimiento hacia sus papás por el hecho de

[1] www.google.com Título de la página: "La petición de mano. Origen e historia. Qué regalar".

haber aceptado a su hijo. Se llevan canastos o "chikihuites", en uno de ellos tiene que ir pan, en el otro tienen que ir plátano, caja de chocolate, azúcar y si lo desean una botella de vino o licor. Esto es opcional puede ser un poco más, esto se apega a las posibilidades que tenga cada persona. (Entrevista a la señora Reina Pacheco Aparicio, en el municipio de Rafael Delgado)

Obsequios

Además de que no suele faltar la cerveza, estos gastos corren por cuenta del muchacho, para la novia llevan un canasto con pastelitos o piezas de pan dulce, hasta la fecha no me han dicho el verdadero significado de los pastelitos, esto es opcional no todas las familias llevan esto a cabo, además si lo desean los papás de ambos, a la muchacha se le lleva una canasta dentro de esta colocan una jícara con un par de aretes, un collar, un peine y un listón los dos últimos son opcionales también se le lleva la famosa "prenda": este término se suele confundir mucho, en ocasiones me han preguntado que si se refiere a algo de vestir pero no, no es así, se le llama de esta forma a un rosario que se le coloca a los novios, esto es tomado como una "presentación a la virgen" según la costumbre. (Entrevista a la señora Julia Isidro, en el municipio de Rafael Delgado)

En este día tienen que estar presentes todos los familiares de ambos, papás y padrinos principalmente de bautizo, de confirmación y comunión, tíos, abuelos, hermanos, primos, hasta amigos, si así lo desean, es aquí donde se observan las redes sociales. Lo primero que se realiza al entrar a la casa de la muchacha es que los familiares de ambos se saludan, los papás del novio proceden a entregar la ofrenda que llevan a los papás de la novia, posteriormente se coloca frente al altar un petate en este se hincan los novios, en ese momento se coloca la "prenda", primero se sahuman los rosarios después el novio toma uno y persigna a la novia y se lo coloca, después la novia hace lo mismo con el otro rosario, persigna al novio y se lo coloca. (Entrevista a la señora Maximina Aguilar, en el municipio de Rafael Delgado)

Función de los padrinos

Después de realizar esto, los padrinos pasan a platicar con los novios les explican lo que deben de hacer después de esto, si se van a casar les dan consejos, sobre lo que implica el matrimonio, cómo se tienen que tratar, cómo tienen que vivir, si de verdad formarán una familia para toda la vida y no se separarán algún día. Si los papás de la novia lo desean pueden preparar alguna comida para celebrar el compromiso, comúnmente se realiza en la noche ya que la celebración termina hasta pasada la media noche. Esto también es opcional, todo depende de las familias.

Organización e importancia

Esto se organiza principalmente por los papás del muchacho, se ponen de acuerdo de qué es lo que se va a llevar, el día, la hora y tratan de localizar a los padrinos del muchacho, ya que ellos no deben faltar a este acto, y a los papás de la muchacha sólo se les avisa la hora en que llegarán para que los esperen.

Este ritual tiene un significado especial, más para la familia de la muchacha, ya que se dice que de esta manera ella tendrá un arma con el cual poder defenderse si algún día, ya estando casada con el muchacho, él la llega a golpear o a maltratar. La idea más arraigada que las mamás suelen tener es que si su hija llegase a salir de blanco de su casa, es como si su hija les ofreciera a sus papás un agradecimiento por todo el tiempo que la cuidaron y la educaron, para ellos que su hija se case es una gran satisfacción. (Entrevista a la señora Irene Ramos, en el municipio de Rafael Delgado)

Para la gente al menos de este lugar les parece un poco difícil aceptar relaciones como las que se observan hoy en día, como por ejemplo la unión libre, o el que la hija salga de su casa para no específicamente hacer su vida al lado de otra persona, sino para tal vez, pensar en lo que quiere hacer o simplemente para superarse. La idea que tienen las personas principalmente mayores es que no hay nada mejor que el matrimonio.

En este proceso se logra observar la intervención de varias personas que cumplen un papel importante dentro de la misma, una de estas es la mencionada "pedidora" o "siwatlanke", esta persona no sólo se limita a ejercitar el lenguaje ritual por medio del cual se realiza el matrimonio, sino que su función la lleva a arreglar las situaciones que la propia alianza desarregla. A partir de la comprensión de la oralidad ejercida en este ritual se pueden observar ciertas situaciones que revelan momentos especiales de negociación a lo largo del ritual una de las tareas es alcanzar una armonía ante el desarreglo de los grupos familiares[2]. (Pellotier, p. 134)

Una persona a la cual entrevisté, me comentó que ella había tenido una mala experiencia con cierta familia, en este municipio, porque ella fue contratada para ir a abogar por un muchacho, fue, pero resulta que la familia de la muchacha se negó rotundamente a aceptar y le dijeron muchísimas cosas, también me comentó que algunas veces suelen llegar hasta los insultos, estos son provocados por parte de los familiares de la muchacha. (Irene Ramos)

Algunas veces sí ha sido necesario realizar la petición de mano para que de esta forma la familia siguiera con una tradición pero sobre todo que tuviera una buena imagen frente a los demás.

Reflexión

Este acto es importante para las familias, ya que los padres de los novios suelen manifestar sus sentimientos por el hecho de "perder" a un hijo o hija que se irá para vivir y trabajar en otro grupo[3]. (Pellotier, p. 134)

Los padres a veces por esta razón es que no suelen aceptar que sus hijos se casen, estos casos se relacionan más con las mujeres.

Bibliografía

Franco Pellotier, Victor Manuel. *El ritual de petición de matrimonial entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares*, pp. 133-134.

Dirección Web

www.google.com. "La petición de mano. Origen e historia. Qué regalar".

Entrevistas

Sra. Maximina Aguilar Francisca/ Sra. Reina Pacheco Aparicio / Sra. Julia Isidro Amador/ Sra. Teodora Solano Hernández / Sra. Irene Ramos María Teresa

[2] Franco Pellotier, Victor Manuel. *El ritual de petición de matrimonio entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares*, pp. 133-134.

[3] Franco Pellotier, Víctor Manuel. *El ritual de petición de matrimonial entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares*, p. 135.⌘

No. 6, enero 2010, pp. 41-46.

La interculturalidad en una boda de Rafael Delgado

Angélica Hernández Vásquez*

Las bodas en Rafael Delgado, Ver., son bodas con grandes significados llenas de tradiciones y ritos culturales los cuales cambian de acuerdo a las personas que los realizan y al contexto en que se desarrollan, por ejemplo en las bodas, que a continuación voy a presentar encontramos una muy originaria del lugar y enfocada a todo lo que se realiza en el municipio y otra llena de cambios en los roles y los ritos que se realizaron.

En el municipio de Rafael Delgado se considera una gran diversidad cultural en cuanto a las tradiciones, pero estas varían de acuerdo a la religión, algunas de las más comunes son: el día de muertos, las mayordomías, la pedida de mano a una señorita y la boda.

En la religión católica hay una muy importante que es la boda, esta tiene un largo proceso comienza con el noviazgo, hace cuarenta años después de conocerse ponían la fecha para casarse; recordemos que "el matrimonio a edad temprana de los indígena haya sido promovido por la iglesia como una medida para evitar los pecados de la lujuria" (Robichaux David, 1997: 20) elegían a un solo padrino el de casamiento el cual podía ser casado o vivir en unión libre y ser adúltero no había ningún problema, sólo los acompañaba y si sus posibilidades económicas le permitían le compraba el vestido a la novia pero no era necesario ya que en estos tiempos el vestido de novia se lo prestaban las mujeres, y si no lo conseguían lavaban su ropa más nueva que tuvieran y así se presentaban a la iglesia.

Cuando el día llegaba el novio contrataba una orquesta y se dirigía con sus padres y abuelos a la casa de los padrinos, si les habían comprado ropa tenía que estar dentro de dos *chikihuites* o canastos de carrizo uno destinado para ella y otro para él, si no les habían comprado la ropa que iban a usar no había ningún problema sólo iban por los padrinos para dirigirse a la casa de la novia, una vez que llegaban a este lugar salía la novia acompañada de su padre y madre ella tenía la obligación de llevar el *xochitopil* que es una caña de dos metros aproximadamente adornada con margaritas, que son flores con pétalos blancos con el centro amarillo, se cubre toda sin dejar espacio, también iban los abuelos y tíos, para dirigirse a la casa del novio, allí se cambiaban los dos.

* Alumna UVI.

Para que posteriormente salieran juntos a la misa y en el trayecto del camino la orquesta iba tocando sus melodías hasta llegar a la puerta de la iglesia, regularmente la misa era a las siete u ocho de la mañana y las bodas se realizaban los días lunes.

Al salir de la iglesia los novios se dirigían a la casa de los padrinos y los familiares de cada uno se dirigía a sus casas, los novios estaban de cuatro a cinco horas en la casa de los padrinos allí les daban de comer huevo, y esperaban a que fueran por ellos.

Los padres e invitados de la novia se dirigían a la casa del novio, cuando llegaban allí, los padres de ambos y la orquesta salían para dirigirse a la casa de los padrinos cuando llegaban los sahumaban y se iban todos juntos, los novios, padrinos, familiares de ambos a casa del novio.

Cuando llegaban a este lugar los sahumaban e inmediatamente los pasaban a la mesa la cual era adornada alrededor de la misma con flores de margarita, en el interior de la mesa colocaban gladiolos, sobre la mesa había mole corriente que se elabora de comino, clavo jitomate y chile ancho también había *xocotamales* o tamales blancos elaborados de masa y sal, tortillas, arroz, refresco y cerveza.

Cuando terminaban de comer estos alimentos, pasaban a bailar el *xochitopil* que es la caña antes mencionada. Mole corriente, tamales, guajolote, cerveza, que era la ofrenda del padrino, con la melodía de nombre *xochipitzahuac*, duraba aproximadamente una hora y media por que la orquesta era en esos tiempos como un grupo de baile en la actualidad, cuando esto terminaba, los padrinos se despedían, daban las gracias por las atenciones antes mencionadas y los ahijados y familiares de ambos les daban el mole, tamales y un guajolote[1].

En la actualidad la boda se realiza de esta manera: comienza con el noviazgo continúa con el permiso del novio a los padres de la novia, después de que consideran que se han conocido lo suficiente se reúnen los padres de ambos para poner fecha a la boda, en este mismo día los padres y el novio fijan una fecha para pedir a la novia formalmente, en esta petición de mano, el novio lleva a sus abuelos paternos y maternos, tíos, padrinos, los padrinos que no debe faltar son el de bautizo, y personas mayores que son las que van representando a la familia para dar consejos.

La familia del novio tiene que llevar un canasto de pan, chocolate, plátano, azúcar, vino, cerveza, un collar para la novia y si la situación económica lo permite un anillo. Los familiares del novio se reúnen en su domicilio a las ocho de la noche para alistarse y salir alrededor de la diez de la noche, cuando llegan a la casa de la novia los esperan los familiares de ella, sus tíos, primos, padrinos, y amistades más allegados a la familia, ellos tienen el compromiso de preparar una comida para toda la familia de ambos.

Cuando entran todos los invitados del novio, se dirigen al altar que es un lugar especial para colocar imágenes religiosas como la virgen María, Jesucristo, San Antonio; estas varían de acuerdo a la fe de la familia, también hay flores, una veladora, allí hincan a los novios y las personas mayores que van en representación de cada familia les dan consejos y les preguntan que si se sienten seguros del paso que van a dar; después de todo esto fijan la fecha de la boda y deciden quién va hacer el padrino de casamiento que es el más importante en una boda y consideran una fecha especial para ir a verla y saber si acepta. Después de este festejo los novios van un día a ver a los señores que ellos hayan elegido como padrinos y preguntarles si les gustaría ser padrinos de ellos, los padrinos les piden tiempo para pensarlo y darles la respuesta, cuando este tiempo se cumple los interesados vuelven a ir y si la respuesta es negativa buscan a otra persona, pero si la respuesta es afirmativa, les dicen cuándo los van a ir a ver formalmente.

Llegado este día llega, los novios llevan a sus padres, padrinos de bautizo, familiares, también llevan pan, chocolate, cerveza, azúcar, vino, plátano, en la casa de los padrinos preparan comida para recibir a sus futuros ahijados y sus

[1] La información antes mencionada fue obtenida por medio de historias de vida y entrevistas profundidad realizadas a diferentes personas que se han mantenido en el anonimato.

acompañantes que son alrededor de 35 a 40 personas sin contar a niños, cuando estos llegan a la casa de los padrinos al entrar les dan dos canastos con lo antes mencionado, después les agradecen el haber aceptado ser padrinos, les dan de comer, conviven, se conocen y los padrinos les piden a los novios que vayan un día a su casa para platicar con ellos.

Los padrinos de casamiento son los encargados de comprar: el vestido, dos velas, una Biblia, el rosario, ropa interior, zapatillas, tocado, ramo, aretes un collar, pagar el peinado de la novia. Para el novio el traje, zapatos, camisa, corbata, calcetines, cinturón, un rosario su ropa interior, además de, las arras, cojines, lazo, anillos, una falda, una blusa, otros, zapatos para la novia, pagar la misa que son $200.00 pesos.

Llegado este día en la casa del novio preparan la comida tradicional que es el mole, acompañado de arroz, tortillas de mano, tamales de frijol y blancos o *xocotamales*, cerveza y refresco, el novio busca una orquesta o banda que toque sones y que debe llegar tres horas antes de la misa a la casa del novio, de ese lugar salen a la casa de los padrinos al llegar ahí sahuman a los familiares y padrinos. La ropa de los novios debe de estar dentro de dos *chikihutes* o canastos de carrizo uno destinado para él y otro para ella, el padrino debe de cargar el canasto del ahijado y la madrina el canasto de la ahijada.

Todos ellos se dirigen a la casa de la novia, al llegar los sahuman y sólo entra la madrina en compañía de alguna hija o comadre, ella viste a la novia ayudándole a ponerse todas las prendas que van dentro del canasto y esperar a que lleguen todos sus familiares para salir con ellos acompañados de la orquesta; cuando el novio llega a su casa, lo ayuda a cambiarse su padrino, y una vez listo sale con sus padres y familia hacia la iglesia y se meten para esperar a la novia, cuando la novia sale de su casa lo hace de esta manera: al principio va la orquesta, después ella con su padre y madre que debe de llevar la caña o *xochitopiltl* que mide aproximadamente dos metros adornada con margaritas que son flores blancas lo puede adornar cualquier persona, regularmente lo hace la madre y después le sigue la madrina, tíos, tías abuelos, la orquesta va tocando hasta llegar a la puerta de la iglesia, ahí se esperan hasta que salga el padre a darles la bendición y después entran todos pero ella del brazo de su padre quien la entregará al novio.

Se lleva a cabo la misa después se toman fotos y toda la gente que asiste a la misa se va a casa de los padrinos, cuando llegan lo sahuman y sólo pasan los recién casados, los familiares del novio se van a su casa a ultimar detalles para la fiesta que se realizará cuando lleguen los novios, mientras que los familiares de la novia se van a la casa de ella a esperar a que los familiares del novio vayan por ellos.

Los novios en casa de los padrinos les dan de comer, la comida varía puede ser pollo enchilado, carne de puerco entre otras y permanecen ahí tres horas por lo menos.

Mientras que en la casa del novio salen a la casa de la novia para recoger a los invitados; cuando llegan al lugar salen todos y continúan su camino, acompañados de la orquesta, que va en silencio porque no van los novios, cuando llegan a casa de los padrinos, los sahuman una vez más y comienzan a bailar la caña o *xochitoplil*, también bailan los padrinos, los padres de ambos, todos los que quieran es un símbolo de despedida de la casa de los padrinos y agradecimiento para ellos, después todos salen y se dirigen a la casa de los ahora recién casados; y en todo el trayecto la orquesta va tocando, hasta llegar a la casa del novio, la familia del novio los recibe y los sahuman el hacer esto no es para sahumar a las personas sino a la bendición que acaban de recibir la bendición de Jesucristo, eso creen algunas personas de este lugar.

Después se sientan, exactamente frente al altar, los padrinos, abuelos, personas mayores asignadas les dan consejos, esto dura una hora por lo menos, cuando termina se reparten abrazos de alegría y felicidad se reparten *makxochime* que son ramitos de flores blancas de nombre margaritón son cinco por lo menos un poco de flor de nube cubierto de hojitas de naranjo, que se les da a cada persona en signo de agradecimiento por haber asistido.

Posteriormente toda la gente, pasa a la mesa y empiezan a servir la comida que son tamales, mole, arroz, tortilla y refresco o cerveza, cuando todo este grupo social termina de comer, bailan el vals, la víbora de la mar, por último, el *xochitopitl*, que es la cultura propia de este lugar y se baila para que los novios tengan descendencia así lo afirman la gente de este lugar, para llevar a cabo el baile tiene que tocar la orquesta la canción de nombre *xochipitzahuak*.

Los objetos que bailan son el *xochitopitl*, que es una caña de dos metros de altura cubierta con margaritas blancas, una tras otra no dejan ni solo espacio en la caña que pareciera que es sólo un simple palo cubierto con margaritas, un *chikihute* o canasto de carrizo y dentro de él colocan carne de guajolote cocido, una olla de mole que está elaborado de galletas, ajonjolí, semillas de calabaza, semillas de cilantro, almendras, pasa, cacahuate, plátano, cebolla, ajo, anís, pimienta, canela, comino, todo esto se muele en metate, para obtener un mejor sabor, también se bailan tamales, elaborados de frijol, masa, sal y tamales blancos o *xokotamales* estos se elaboran de masa agua y sal, un cartón de cerveza Superior, una botella de licor esta puede variar, un guajolote vivo o también conocido como total, pavo, *wehcho*, es un ave cubierto de plumas, el color varia pueden ser negras, blancas con negro, cafés, el animal lo tienen que amarrar de las patas ya que posee uñas muy largas.

Todos los actores sociales que tengan el gusto de bailar lo pueden hacer, pero los actores principales son los novios, padrinos, padres de ambos, hermanos, primos, tíos, abuelos, cuando empieza la melodía del *xochipitzahuac*, la novia debe de tener el *xochitopitl*, el novio tiene como pareja a la madrina y la novia al padrino, el guajolote es opcional, al igual que el canasto, la botella, tamales, la madre del novio baila la olla de mole, el padre el cartón de cerveza.

Todos estos actores sociales deben de estar en el centro de la pista y así desempeñar el rol de cada uno, el lugar puede ser el patio de la casa o la calle, cuando la melodía inicia empiezan a bailar y toda la gente que está en la fiesta lo puede hacer, por lo general bailan muchas personas porque disfrutan mucho cada objeto que bailan; al ir bailando intercambian los objetos con las personas que están alrededor de los actores principales, todo esto tiene una duración aproximadamente de cuarenta minutos.

Al terminar el baile a la madre de la novia le dan un guajolote, una olla de mole, tamales, un cartón de cerveza, al igual que los padrinos de presentación, a los familiares y amigos más cercanos les obsequian una ollita de mole, tamales y un poco de carne, la caña o *xochitopitl* se guarda dentro de la casa hasta que se seque por completo; después de todo esto la gente se empieza a ir, algunos se quedan a disfrutar el baile que termina alrededor de las doce de la noche o por muy tarde las dos de la mañana, este son lo puede bailar el más rico hasta el más pobre, ya que la canción la pueden tocar los grupos o las orquestas pero es algo esencial en una boda de Rafael Delgado[2].

¿Qué es lo que pasa cuando el novio no es del mismo municipio de la novia? ¿En qué cambia a la boda anterior?

La boda entre dos personas de diferentes lugares es muy interesante porque cada una tiene su propia cultura, sus cosmovisiones de acuerdo al contexto en el que se desarrolla día a día.

La boda constituye una ventana para la observación de la relación entre los géneros. Las mujeres tienen un alto valor por su habilidad ante una serie de trabajos, entre ellos cuidar los animales y vender. (Robichaux David, 1997)

La boda es la unión de dos personas para formar una familia donde los dos se comprometen a respetarse uno al otro en este municipio de Rafael Delgado.

Esta boda se realizó en el municipio de Rafael Delgado el día 20 de mayo el novio es originario del estado de Veracruz de una colonia llamada Pochota a unos veinte minutos del puerto de Veracruz. La novia es originaria de Rafael Delgado del primer barrio, Rafael Delgado se

[2] La información antes mencionada fue obtenida por medio de historias de vida y entrevistas profundidad realizadas a diferentes personas que se han mantenido en el anonimato.

encuentra a unos veinte minutos de la ciudad de Orizaba, Ver.

Los preparativos de esta boda comenzaron en el mes de diciembre, fueron a ver a los padrinos de la novia, ellos son de la ciudad de Orizaba, Ver., aceptaron gustosamente ser padrinos de la novia, y aclararon que le comprarían el vestido de ella, zapatillas y nada más, también buscaron padrinos de anillos, arras, lazo de la misma ciudad, padrino de pastel, grabación, esto fue lo único que les dieron los diferentes padrinos.

El novio le dio dinero a sus suegros para comprar cerveza, todas las especies del mole, tamales, tortillas todo para la comida y bebida, se compró su traje, zapatos y accesorios personales.

La familia de la novia la apoyó económica y moralmente, sus hermanos le pusieron el adorno de la casa, las botellas de licor, la disco, invitaciones, recuerdos, ramo para la virgen y recuerdos de vestir.

Sus padres la apoyaron con un treinta por ciento más para la comida y bebida de lo que aportó su yerno.

El novio sólo venía cada fin de semana: apoyaba a sus suegros acomodando las cosas del patio de la casa de la novia, que fue el lugar donde se realizó la boda.

La fecha se acercaba y la novia en compañía de sus papás salía a invitar a sus vecinas o tías para que la apoyaran laboralmente un día antes y el día de la fiesta; todas las señoras que invitaron llegaron el día 19 de mayo para apoyar a la familia de la novia, unas llegaban con una petaca en la cual traían un poco de maíz, azúcar y una que otra persona un guajolote o una totola, en este lugar es muy común que las personas, lleven algo material a las fiestas que los invitan.

En tierra caliente (parte de los estados actuales de Morelos, Puebla y Guerrero) había una costumbre que, en términos antropológicos actuales podría llamarse el "servicio de la novia", mientras que en las parroquias de los indios de la ciudad de México se tenía la costumbre de que los padres del novio entregaban regalos de pan a los familiares de la novia". (Robihaux David, 1997: 22)

Este día fue de mucho trabajo unas señoras, limpiaban chile y especias, otras molían, limpiaban maíz, frijol, y asaban el chile, los señores mataron los guajolotes, los pelaron, descuartizaron y lavaron después los colgaron en un lugar seguro, para que al otro día, los cocieran, todo esto sucedió desde las doce del día hasta las diez de la noche en ese transcurso las tías de la novia preguntaban que a qué hora empezarían a adornar la caña.

La novia respondió que no quería que su familia llevara la caña a la misa porque para la familia de su novio era totalmente desconocido, entonces las tías de ella hablaron con su mamá y le dijeron que la caña es el símbolo de la descendencia y que es algo fundamental en este lugar, esto fue interesante porque por un lado la novia no quería que llevaran la caña porque le daba pena que la familia del novio y él conocieran la riqueza cultural de Rafael Delgado, finalmente los padres de la novia aceptaron llevar la caña y mandaron a un sobrino por esta, la adornaron y quedó hermosa.

En la noche las hermanas de la novia estaban haciendo recuerdos, su hermano y el señor que contrató arreglando la casa, fue una noche de mucho trabajo.

Al otro día 20 de mayo el día de la boda los papás de la novia se despertaron como a las cinco de la mañana y empezaron a realizar las diferentes actividades, el señor empezó a escombrar el patio quitaba todo lo que estorbaba para acomodar las mesas, la madre de la novia, empezó a lavar el nixtamal y después alrededor de las siete empezaron a llegar las señoras: unas lavaban el nixtamal, otras el chile, y se fueron al molino, mientas los señores hervían la carne de los guajolotes y el pollo, otras señoras empezaron a moler las tortillas, otras hacer tamales, mole; como fueron varias señoras, la comida se realizó rápidamente.

La hora de la misa llegó, la madrina de ella llegó para vestirla, y el novio se adelantó con su

hermana, media hora antes, y ella se fue a la hora exacta acompañada de sus papás y hermanos; sus hermanas se quedaron por si se ofrecía algo a las señoras.

A las tres de la tarde toda la comida estaba lista faltaba un poco de masa, pero eso era lo de menos porque ya habían varias canastas llenas de tortillas, la casa arreglada, mesas acomodadas, sólo esperaban a que la novia y el novio llegaran acompañados de sus familiares.

Dieron las cuatro con quince minutos llegaron y la novia no quería que los sahumaran pero las tías sin preguntar fueron por un sahumerio y lo llevaron y no dejaron que entrara hasta que todos la sahumaran, la familia del novio sorprendida porque es algo muy diferente.

Después pasaron a la mesa de honor, de las cuatro treinta a las siete fue la hora en que llegaban los invitados y les daban de comer su mole, tamales, tortillas, arroz todo era exquisito, a las siete treinta la gente preguntaba a qué hora bailarían el *xochitopitl*, y la novia decía que no quería bailar el son del *xiochipitzahuac*, pero como las tías y otras señoras de este lugar no preguntaban le decían que era algo necesario y le pidieron a los del grupo que pusieran esa canción.

La familia de ella no estaba preparada porque ella desde un principio les dijo que no querían bailar el son, pero buscaron pronto un cartón de cerveza, una botella, mole, la caña, y el mole se bailó en ollas de peltre y generalmente se baila en ollas de barro, la música empezó, la gente de este lugar era poca, la mayoría de los invitados eran de Orizaba y cuando les daban la caña ansiosos participaban en el baile fue un momento muy hermoso.

Al principio, la novia empezó a bailar con un semblante de molestia pero al ver la alegría y gusto de toda la gente y ver cómo disfrutaban del baile, su semblante cambió por completo y la familia del novio al ver a toda la gente tan animada, también empezó a bailar imitando todos los pasos que hacía toda la gente.

Este baile también es conocido como el baile del "guajolote" y en este baile no había guajolote pero una tía de la novia buscó una totola y la llevó al centro de la pista y todos empezaron a bailar, en verdad qué hermoso momento ver todas las caras de alegría de ver algo nuevo y bailarlo con una sensación de acoplarse a la gente de este municipio que gustosamente les compartía, las cosas antes mencionadas, este baile duró una hora aproximadamente y la gente no quería que terminara.

Después de este baile, siguió *la víbora de la mar*, posteriormente aventó el ramo y partió el pastel, la disco duró hasta las dos de la mañana y sólo quedaba gente joven y originaria de este municipio, porque la gente de fuera se fue después de que terminara "el son".

Es curioso ver cómo fue la organización de esta boda, todo fue muy diferente, por la relación con una persona que desconoce totalmente la cultura de la localidad, si analizamos esta boda con la anterior faltan muchos elementos culturales, y se debe al rechazo de cultura de la novia y a la falta de interés del novio por saber y conocer la cosmovisión de todas estas personas.

Todo fue al revés la familia de la novia realizó todas las actividades que aquí tradicionalmente corresponden al novio pero por ser de otro lugar y desconocer la forma de organización de este lugar, todas las actividades le correspondieron a la familia de la novia y la familia de la misma no le pareció, porque están acostumbrados a otro tipo de trato, por ejemplo a las tías no les pareció que la familia del novio llegara y se sentara a comer porque en este lugar se acostumbra lo contrario.

Pero la familia de ambos se sentía feliz y se realizó lo que los novios querían aunque hubo varias intervenciones por parte de los familiares de ella que no favoreció que todos sus planes se llevaran a cabo.

Reflexión

Analizando los dos casos la cultura cambia por las ideologías, por la influencia de las ciudades vecinas que están tan cerca del municipio, por la enajenación de nuevas culturas, de nuevas

cosmovisiones; esto es lo que provoca que las tradiciones se valoren más o que se rechacen por los mismos habitantes del lugar.

Otro factor importante es la formación de los individuos desde pequeños y el grupo social en el que se desarrollan.

Bibliografía

García Márquez, Agustín. "La tierra de los pasados", *Crónica de Jalapilla*, Rafael Delgado, Orizaba, Veracruz, INI, 2002.

Rovichaux, David. *Un modelo familiar para el"México profundo"*, en DIF, Espacios familiares; ámbitos de solidaridad. México, 1997.

Entrevistas e historias de vida, realizadas por Angélica Hernández Vásquez del 27 de noviembre 2005 al 4 de enero 2006, a diferentes personas que se han mantenido en anonimato. ⌘

No. 6, enero 2010, pp. 47-50.

Consumo cultural y modernidad entre jóvenes indígenas de Tequila

Mario Cuatra Tzitzihua*

Paralelamente al proceso de globalización económica que estamos viviendo, somos protagonistas de un proceso de globalización de la cultura y de las prácticas sociales con la consiguiente resignificación de conceptos y valores.

Los medios de comunicación, la posibilidad de traslados, la literatura, los deportes, todo contribuye para que cada vez el individuo esté más integrado en el mundo, y sienta que pertenece a una comunidad desterritorializada.

Hasta hace poco me preguntaban ¿por qué el consumo cultural es uno de los temas más estudiados en zonas urbanas y no en las regiones rurales?, pocos son los artículos enfocados a este tipo de tema, pero ¿por qué?

Es por eso que en este artículo de investigación trataré de abordar aspectos relevantes con respecto a esta problemática.

Muchos aspectos de la vida juvenil enfocado a la modernidad y el fenómeno de la globalización han determinado estados de ánimo, comportamientos y formas de concebir el mundo. Un mundo cada vez más globalizado en donde las diferentes esferas de la sociedad entran en constante negociación, concertación y conflicto.

Los medios de comunicación, la mercadotecnia, la moda y un mundo lleno de fantasías y desigualdad para muchos, el mundo del rock metalero o el pop en inglés o español; así también se empieza a deteriorar el lenguaje, pasando de un lenguaje formal a uno poco estético. Esto lleva también a estar en contra del sistema en el que viven o incluso represiones en contra de la sociedad, por otra parte se encuentran el aumento de violaciones, robo, drogadicción y desintegración familiar como resultado de ser reconocidos de alguna u otra manera.

El propósito de este artículo es dar a conocer diversos aspectos de la vida juvenil, en este caso la vida de los jóvenes en el municipio de Tequila, y de cómo la globalización ha influido en sus vidas.

Durante el transcurso de la lectura, este texto dará a conocer aspectos de la cultura del consumo por jóvenes del municipio de Tequila, un lugar al centro del estado de Veracruz. Al empezar a tratar este tema me pregunté sobre muchos aspectos de la vida juvenil rural y por

* Alumna UVI.

qué no estudiar la vida moderna juvenil de mi comunidad.

La mayoría de las personas son de origen nahua, algunas hablan español y otras más su lengua materna el náhuatl. La cultura de este pueblo se ha ido modificando debido a que, no existen apoyos para fortalecerla. Muchos jóvenes y adultos han migrado hacia los Estados Unidos en busca de oportunidades; la mayoría lo ha logrado pero al regresar a sus pueblos llegan con una cultura diferente; esto se debe a que se desenvuelven en otro ambiente.

Para los jóvenes de este pueblo la idea de migrar a otro lugar se ve muy reflejado, incluso dejan sus estudios para según incorporarse al mercado, que es cada vez ms demandante. Los comportamientos de estos jóvenes se hacen evidentes, la forma de vestir, la música, el toque tan moderno de sus ropas, así como un lenguaje poco apropiado. Señalo que para escribir este pequeño párrafo no tuve que consultar alguna fuente, lo hice desde mi propia concepción situándome como un miembro más de la sociedad en la que vivo.

Modernidad

La modernidad se ha de entender en un plano institucional; pero los cambios provocados por las instituciones modernas se entretejen con la vida individual y, por tanto, con el yo. Uno de los rasgos distintivos de la modernidad es, de hecho, una creciente interconexión entre los dos «extremos» de la extensionalidad y la intencionalidad; las influencias universalizadoras, por un lado, y la disposición personal por otro. (Anthony Giddens "Modernidad e identidad del yo". *El yo y la sociedad en la época contemporánea*)

La modernidad es una cultura del riesgo. El concepto de riesgo es más bien fundamental para la manera como organizan el mundo social tanto los actuantes profanos como los especialistas técnicos. Me refiero a riesgo porque para establecerte en un ambiente moderno tienes que pasar por cosas como acostumbrarte a vivir en un ambiente meramente globalizado.

El término «modernidad» se puede considerar equivalente a la expresión "mundo industrializado", mientras se acepte que la industrialización no se reduce únicamente a su aspecto institucional. Los medios de comunicación impresos y electrónicos desempeñan obviamente un papel principal en este punto.

La idea de estar al día y la moda se hace evidente en el caso de los jóvenes de esta región.

El acceso que tienen los jóvenes a aparatos eléctricos se da en el contexto del uso general que tiene su familia; la televisión y la radio grabadora son los más comunes, seguidos por el reproductor de CD, la video casetera y el celular.

El mundo moderno es un «mundo desbocado». La modernidad es esencialmente un orden postradicional. La reflexibilidad de la modernidad se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos.

Si la sociedad moderna se da a sí misma el título de «moderna», lo que hace es identificarse con ayuda de una relación de diferencia con respecto al pasado. Toda cultura posee algún tipo de marcadores espaciales normalizados que indican una particular conciencia de la localización; es decir que los jóvenes actualmente se identifican más con lo que hoy está de moda, música, Internet, y sobre todo el estar al día en cuestión de ropas y accesorios más en esta comunidad

Las organizaciones y la organización tan característica de la modernidad son inconcebibles sin la reintegración del espacio y tiempo disociados.

Prácticamente toda experiencia humana es una experiencia mechada (por socialización, y en especial por la adquisición del lenguaje. El lenguaje según dice Lévi-Strauss, es una máquina del tiempo que permite la repetición de las

prácticas sociales a lo largo de generaciones, al tiempo que hace también posible la diferenciación entre pasado, presente y futuro. (Claude Lévi-Strauss. *Structural Anthropology*, Londres, Allen Lane, 1968). Realmente me parece muy interesante este cambio estructural que ocurre con los chavos de Tequila, el tener que optar por ver quizá telenovelas en lugar de leer un libro, escuchar música de moda, hablar de una manera tan poco adecuada en vez de preocuparse por su futuro.

La cultura del consumo

Sin duda las condiciones socioeconómicas de esta población son un factor importante para determinar las formas de acceso a niveles de consumo cultural. Sigue habiendo desigualdad en la apropiación de los bienes simbólicos y en acceso a la innovación cultural, pero esa desigualdad ya no tiene la forma simple y polar que creíamos encontrarle cuando dividíamos cada país en dominantes y dominados, o el mundo en imperios y naciones dependientes. García Canclini (2003, p. 93)

Para García Canclini (1995) no sólo los agentes económicos modelan el consumo, sino que propone "una teoría más compleja acerca de la interacción entre productores y consumidores, entre emisores y receptores, tal como la desarrollan algunas corrientes de la antropología y la sociedad urbana" (p. 59).

Esta teoría requerirá entonces "'profundizar en la relación entre consumo y acceso" (Sunkei, 2005). Pero, a su vez se requiere de una verdadera democratización de las políticas culturales que destinen recursos tanto a la infraestructura municipal como a la educación para el consumo cultural.

Jóvenes envueltos en la modernidad

En esta comunidad la cultura del consumo se ve reflejada en muchos ámbitos de la vida juvenil. Las innovaciones tecnológicas tienen a los jóvenes como sus usuarios más fieles.

No es posible analizar la juventud como una categoría homogénea y tomando en consideración una sola variable en su identificación; es preciso incluir aspectos cronológicos, familiares, culturales, psicosociales e institucionales. Se coincide con la afirmación de Maargulis y Urresti (200: 29) quienes señalan que "ser joven es un abanico de modalidades culturales que se despliegan con la interacción de las probabilidades parciales dispuestas por la clase, el género, la edad, la memoria incorporada, las instituciones". Este enfoque teórico permitirá comprender que la juventud —parafraseando a Bourdieu— es "algo más que una palabra".

Los distintos estudios que se han realizado sobre la juventud se articulan en torno a estereotipos: a) en términos sociohistóricos y culturales se conceptualiza a la juventud como sujeto de cambio vinculándolos con la imagen de rebeldía o trasgresión; b) la visión sociológica ha configurado dos visiones: una imagen conservadora de la juventud y otra que la asocia con desequilibrios, delincuencia, anomia.

Sin embargo, como afirman investigadores mexicanos (Medina Carrasco; Reguillo, Feix Pámpols, entre otros) el escaso conocimiento acerca de la temática se debe "…a que los paradigmas prevalecientes en la observación científica han configurado imágenes juveniles alejadas de sus realidades sociales y de sus universos simbólicos" (Medina Carrasco, G., 2000).

Consumir es un conjunto de procesos socioculturales. No son las necesidades individuales las que determinan qué, cómo y quiénes consumen. La distribución de los bienes está condicionada por los ciclos de producción y reproducción social e implica participar en un escenario de disputas por lo que la sociedad produce y los modos de usarlo. Asimismo, en las sociedades contemporáneas, la racionalidad de las relaciones sociales se construye en gran parte para apropiarse de los medios de distinción simbólica (García Canclini, 1994) Bourdieu (1996: 134) afirma que el consumo conlleva símbolos, signos, ideas y valores y todos ellos son el producto de los condicionamientos de clase y de los *habitus*, o sea de las estructuras mentales a través de las cuales se aprehenden el mundo social y orientan las prácticas.

Los diferentes objetos de consumo funcionan como signos distintivos y como símbolos de distinción. La educación es un elemento esencial del desarrollo cultural. Las instituciones educativas no sólo forman parte de las consideradas instituciones dominantes que contribuyen en la adquisición y desarrollo de las identidades sociales, sino también sus organizaciones instituidas —escuelas, universidades— son los espacios apropiados para la creación, desarrollo y difusión del conocimiento.

Los actores sociales son quienes ponen en acción los mecanismos que permiten la construcción de esos espacios sociales.

Los jóvenes de Tequila, son parte del entramado social y, como colectivo sociogeneracional, presenta sus peculiaridades. Por consiguiente, los consumos culturales de los jóvenes constituyen el conjunto de elementos y prácticas socioculturales de las cuales se van apropiando a partir de su valor simbólico, más que de su valor de uso. Estos consumos determinan modos de acción y afectan la identidad social al tiempo que actúan como elementos de distinción.

LOS JÓVENES: ENTRE LOS CONSUMOS CULTURALES Y LA VIDA COTIDIANA

La vida envuelta en el consumo

En los últimos años y al inicio de cada ciclo académico se vuelve recurrente esta información: un porcentaje elevado de estudiantes no supera las pruebas mínimas para ingresar a la universidad.

Junto a las dificultades en los conocimientos específicos de la disciplina que cada joven elije se ponen de manifiesto problemas vinculados con la comprensión de textos, redacción, uso de pensamiento crítico, entre otros aspectos.

Frente esta situación cada año se coloca en la silla de los "acusados" a la educación del nivel polimodal, a los docentes, la familia y a los propios jóvenes y su supuesto desinterés hacia la educación; mientras las dificultades continúan y no sólo la calidad educativa se ve perjudicada sino la calidad de ciudadanos se refleja en los modos de construir una sociedad democrática.

Desde algunos espacios institucionales se afirma que una de las razones por las cuales, los jóvenes han dejado de lado la práctica de la lectura se debe a la influencia de la cultura de la imagen, y la televisión se asoma como el recurso principal de ese alejamiento. Más allá de conocer si los jóvenes pasan varias horas frente al televisor, es interesante conocer cuáles programas favoritos y la relación que existiría entre los mass media y la vida cotidiana. De esta manera, las innovaciones tecnológicas tienen a los jóvenes como sus usuarios más fieles.

MÚSICA, MODA, LENGUAJE Y TECNOLOGÍA

La vida moderna en un mundo rural

De acuerdo a un pequeño trabajo de campo, me di cuenta de que en cuestión de música los jóvenes del pueblo de Tequila, actualmente escuchan la de tipo más comercial que es denominada *reggaetón* el cual hace bailar tanto a chicos como a grandes.

La moda también es fundamental en este aspecto, algunos de estos jóvenes me contaron que ya no les interesa comprarse ropa de marcas reconocidas, sino que más bien les gusta vestirse al ritmo de lo que hoy suena. La ropa que utilizan no es meramente formal, pantalones rasgados o de tipo militar tanto hombres como mujeres, o simplemente de aquello que ven en la televisión.

La cultura del lenguaje también se hace presente, parece que entre ellos la comunicación es efectiva, la forma tan inadecuada del léxico utilizado hace que entre ellos sea algo significativo y una forma de darse a conocer.

Tecnología, una palabra fuerte pero también una fuente importante para el flujo de información, en la actualidad la juventud de esta región se ve identificada mucho con el mundo del Chat, a través de Internet ellos se comunican con sus diversos amigos denominados para ellos como "cuates".

No puedo decir que esta sea la realidad de toda la juventud que vive en esta población, ya que sólo fue un pequeño trabajo de campo realizado por unos cuantos días.

Con respecto al trabajo de campo realizado, no puedo dar grandes rasgos distintivos, pero puedo darme cuenta que realmente los chavos se adaptan en formas de vida diferente a su contexto.

Reflexión

Hasta el momento se ha dado a conocer lo que es modernidad en este entorno, las causas y efectos así como también el enfoque un tanto de lo que es el consumo cultural.

El mundo globalizado hace que cada vez más los jóvenes se envuelvan en la cultura del consumo. En la vida urbana esto se ve muy reflejado, pero con respecto a este tema de globalización que afecta a todos los rincones del mundo; en el ámbito rural los jóvenes se han vuelto consumidores de amplias tendencias modernas que son mostradas a través de los medios de comunicación.

Pero los jóvenes no han sido los únicos que se incorporaron a esa forma de vida aunque hoy sean ellos los que ponen en evidencia las consecuencias de una cultura frívola, de estilo consumista.

Resulta urgente remontar la caída cultural, con especial énfasis en los jóvenes; estudiando diversos factores que la determinan.

Bibliografía

Giddens, Anthony. "Modernidad e identidad del yo". *El yo y la sociedad en la época contemporánea*.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*, Londres, Allen Lane.

Hemerografía

Kairós, Revista de Temas Sociales, Universidad Nacional de San Luis, año 8, núm. 14, Editorial de la Universidad Nacional de San Luis. Facultad de Ingeniería y Ciencias Económico-Sociales de esta Universidad.

Fuentes electrónicas

Página de una revista dedicada a temas sociales. www.ficcs.unsl.edu.ar/kairos/index.html⌘

No. 6, enero 2010, pp. 51-53.

Me voy pal otro lado

Ángel Cuaquehua Tzompaxtle*

Introducción

La migración México-Estados Unidos es uno de los grandes fenómenos globales de nuestros días. En el mundo contemporáneo es cada vez mayor la movilidad de personas que cruzan límites internacionales y se desplazan a países incluso distantes. La mayoría de los movimientos poblacionales de todas las regiones geográficas del mundo obedecen a motivaciones vinculadas con la búsqueda de mejores condiciones de vida, a lo cual subyace la operación de diversos y complejos factores estructurales, como son la asimetría económica, la creciente interdependencia y las intensas relaciones, "la humanidad ha emprendido grandes cambios dentro del orden socioeconómico internacional"[1].

La población de la sierra de Zongolica ha experimentado este fenómeno desde hace décadas atrás, sobre todo en la zona alta o también conocida como "zona fría" no obstante hay que tener en cuenta que se daba a nivel regional, por ejemplo: cuando la gente de Astacinga, Tehuipango y Tlaquilpa bajaba a las regiones cañeras o cafetaleras a trabajar en las zafras o en los cortes de café, poca era la gente que emigraba a otras ciudades del país o del extranjero. En la actualidad existe un gran reto para analizar este fenómeno que tiene varios impactos a nivel global como se menciona en un principio.

En esta investigación se analiza cuáles son los factores que propician la migración en la comunidad de Lomajtipa, enclavada en la sierra de Zongolica, se hace un análisis de su forma de producción económica y a partir de este análisis se comprende a la migración como una forma de supervivencia no sólo para esta comunidad sino para todo el país.

Así es como se emprende una investigación de campo en la comunidad, teniendo en cuenta que las dimensiones de su población son prácticamente reducidas la cual se presta para su estudio detallado. Todos los datos tanto de población, vivienda, producción agrícola y cifras económicas fueron recolectados mediante los trabajos de investigación de campo y censos días antes de la redacción de la investigación por la cual pueden considerarse actualizadas.

Comunicación y servicios de la comunidad

Entre las 17 comunidades que conforman el municipio de Tlaquilpa, al este y a cuatro kilómetros, se encuentra la localidad de Lomajtipa,

* Alumno UVI.

[1] http://cambiocultura.org/p=28. Consultado el 28 de junio de 2006.

enclavada entre los cerros de las grandes montañas, esta localidad surge a partir del asentamiento de familias indígenas nahuas. Lo comunica una carretera de terracería que parte de centro del municipio, cuenta con antena satelital, recibe la señal de cinco canales de televisión así como varias estaciones de radio AM-FM. Servicios: tiene un 99% de cobertura eléctrica, se abastece de agua de los manantiales de las localidades vecinas, los habitantes reciben atención médica a través del programa de seguro popular y oportunidades que tiene un 55% de cobertura, en la clínica que se encuentra en la localidad de Ocotitla y/o en el hospital regional de Vista Hermosa, Tlaquilpa.

Características y producción de sus suelos

Los suelos de Lomajtipa comparten características similares al resto del municipio.

Aquí se produce varios de los cereales que se conocen; el maíz que es la principal fuente de sustento de las familias, el chícharo, haba, avena, cebada, trigo, lenteja, frijol; frutas como la pera, manzana, ciruela, durazno, membrillo; hortalizas como amaranto, papas, calabaza, chayote, chile cera. Cada familia tiene en sus terrenos pequeñas extensiones de árboles de encinos y pinos, esto es muy importante remarcar ya que es la principal fuente de energía que mueve a las familias de la comunidad.

Los terrenos que lo conforman son pequeñas propiedades y en ellos se crían borregos de donde se extrae la lana para la fabricación de artesanías, la cual ya es muy escasa su práctica como fuente de trabajo, reses para la yunta que se emplea como fuerza de trabajo en el campo.

Los animales de traspatio constituyen un importante fuente de ingreso y alimenticio.

Aspectos culturales

En sus aspectos culturales, los habitantes conservan sus tradiciones y costumbres como es el xochitlalis, el siwatlalilistli, sus mayordomías entre otras. Su forma de organización es colectiva, es decir la gente se reúne y se une para realizar cualquier actividad de interés social.

Datos de su población

Existen 141 habitantes, 74 mujeres y 67 hombres, 70 de ellos son menores de edad. En cuanto a la educación, esta comunidad tiene un bajo índice de personas que estudian la educación básica. (Datos

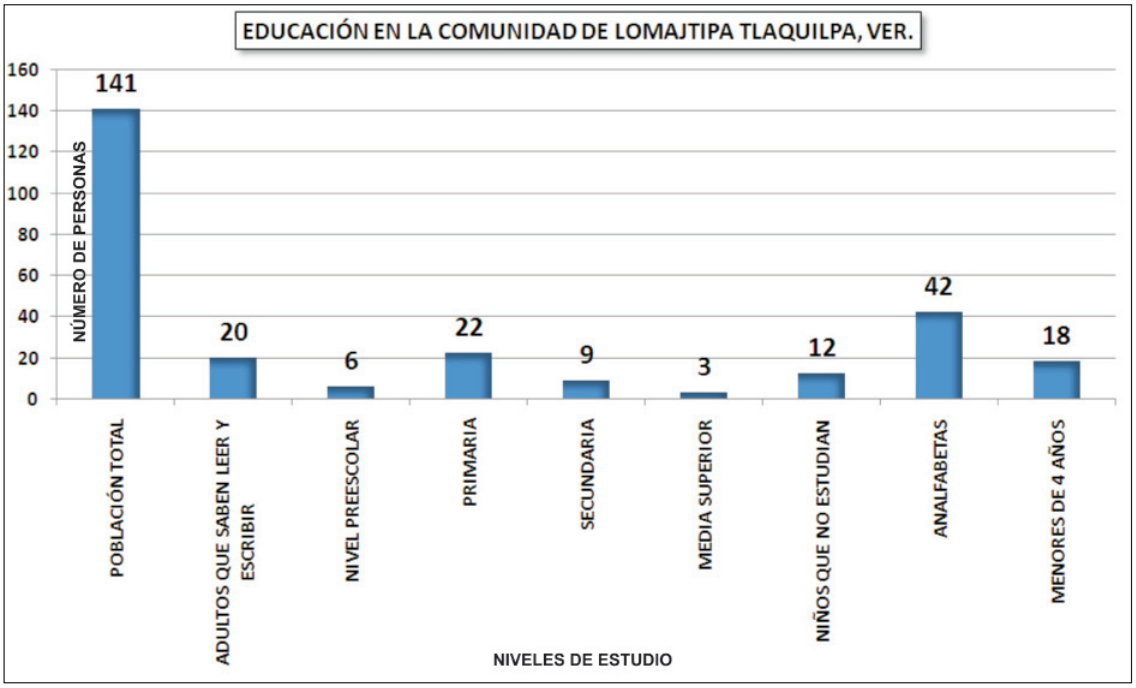


Ilustración 1. Datos obtenidos en el trabajo de campo realizados en la comunidad de Lomajtipa, Tlaquilpa, Ver.

obtenidos a partir del trabajo de campo, 27 de junio 2007)

Causas de la migración

Después de una descripción, de manera breve y general, abordando los aspectos más importantes de una población, se hace un análisis del objetivo particular que persigue esta investigación etnográfica. La migración. Sus principales impactos que tiene este fenómeno en la comunidad incidida.

A través de las versiones de los habitantes pasamos a analizar los posibles orígenes de este fenómeno social en Lomajtipa. Hasta antes del '90, la gente emigraba a las zonas cañeras o cafetaleras a trabajar en las zafras o cortes de la cereza de café y muy poca era la gente que trabajaba en otras ciudades dentro del país. A mediados de la década de los 90' cuando los precios del café y de la caña de azúcar se van a la quiebra, la situación laboral de los campesinos de la sierra se ve obligada a buscar nuevas alternativas para la supervivencia. Es aquí cuando la gente empieza a buscar trabajo en otras ciudades como el D.F. y en otros estados y en el vecino país del norte. "Los primeros en aventurarse fueron los jóvenes, se fueron y al poco tiempo nos enteramos que ya habían regresado y traían mucho dinero, además de que según allá ellos les pagaban muy bien y así fue como los demás se animaron a ir y pues horita ya todo mundo está allí". (Entrevistas anónimas de habitantes de la localidad de Lomajtipa, Municipio de Tlaquilpa, Veracruz)

Este testimonio da una muestra clara del inicio del proceso de migración.

Actualmente la comunidad de Lomajtipa es una entre los varios poblados que se ve obligado a salir fuera del país de manera ilegal para traer capital a México. Los problemas que aquejan a la humanidad; la guerra, el hambre, la pobreza extrema, las epidemias y lo relacionado con el medio ambiente, la migración es influida por cada una de las circunstancias mencionadas. En 1999 en todo el mundo más de 150 millones de personas vivían fuera de su país (Olloqui, 1999). Las desigualdades económicas que persisten en nuestro país es un factor que no sólo repercute en las zonas urbanas, las zonas rurales e indígenas son meramente los que sufren del abandono.

Datos de migración

En Lomajtipa existen actualmente 26 viviendas, cada una lo habita un promedio de 5 miembros, 14 habitantes radican en los Estados Unidos y 9 en otras ciudades, dando un total de 19 migrantes. Esto hace entender que más del 75% de los hogares tienen un familiar trabajando ya sea en los Estados Unidos o en otros estados del país. (Datos obtenidos a partir del trabajo de campo, 27 de junio 2007)

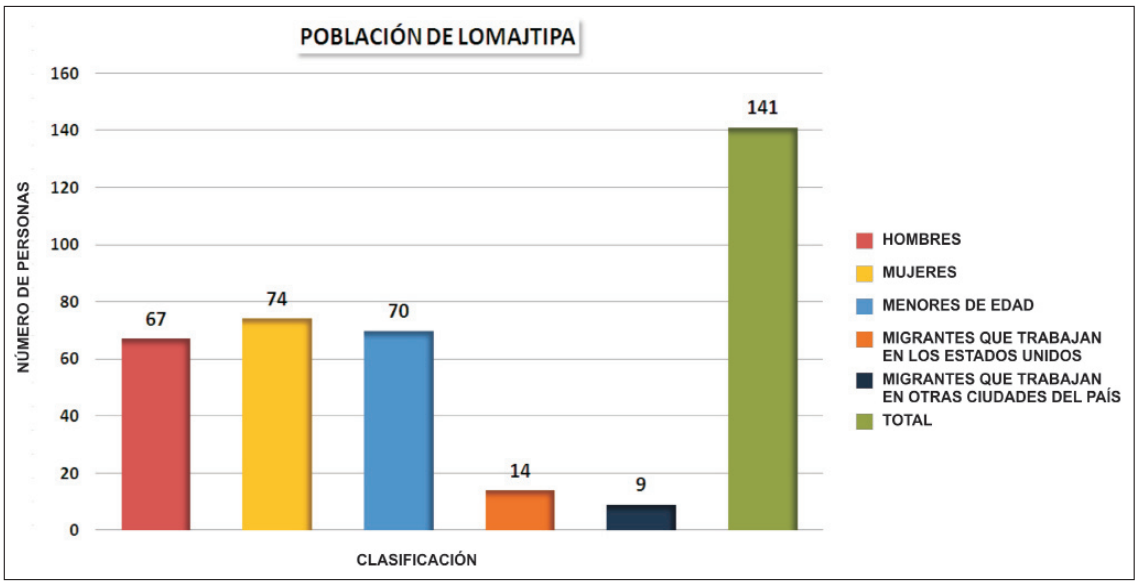


Ilustración 2.

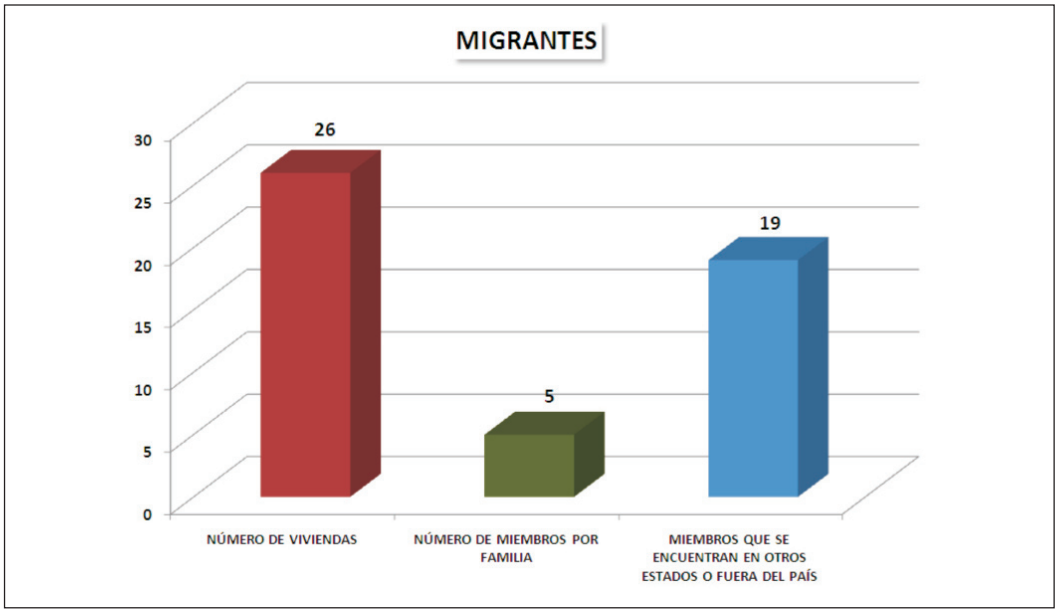


Ilustración 3. Datos obtenidos en el trabajo de campo realizados en la comunidad de Lomajtipa, Tlaquilpa, Ver.

Efectos de la migración

Sin lugar a duda, son los jóvenes que normalmente emigran, la mayoría padres de familia que van en busca de un trabajo y un mejor salario. Hasta antes de que la migración se convirtiera en una alternativa, la gente de esta comunidad se dedicaba a la producción de carbón vegetal como una actividad interna, actualmente los bosques de encinos tornan en un receso de su explotación y la gente se dedica sólo a producir maíz para su sustento.

Las principales causas de la migración son el desempleo que subsiste en la localidad no hay una fuente de trabajo y las actividades cotidianas que la población realiza, como lo es la agricultura y ganadería de autoconsumo son meramente de subsistencia.

Un campesino para producir una hectárea de maíz que equivale a media tonelada de maíz en grano, requiere de la cantidad de un promedio de $5,000.00. Con esta cantidad le alcanza comprar, en una tienda que abastece a la comunidad, tonelada y media de maíz para todo un año. ¿Por qué entonces el campesino sigue practicando esta actividad a pesar de su costo excesivo?

La respuesta está en que la producción de este cereal no es sólo una simple actividad de producción sino que forma parte de un proceso cultural ya que los habitantes de esta comunidad lo practican desde épocas de antaño y que de alguna manera es vista como una tradición. Hay que tener en cuenta que con la remesas que ingresan a la comunidad ayuda a que la gente campesina de esta localidad refuerce estas actividades y por otra parte genere empleos para la comunidad, las remesas también contribuyen a la generación de otros empleos como lo es en las construcciones u otros actividades a nivel regional y le da un realce a la economía local.

> "Cuando yo trabajaba en la ciudad de México ganaba muy poco y apenas me alcanzaba para mandarle un poco de dinero a mi familia pero ahora que fui a los Estados Unidos, me fui hace tres años y en todo ese tiempo me puse a ahorrar y llegué a juntar $300,000.00 pesos y con eso ya construí mi casa de material y ahora pienso ir otra vez para darle su acabado y me traigo de paso una camioneta". (Entrevistas anónimas de habitantes de la localidad de Lomajtipa, Municipio de Tlaquilpa, Ver.)

Otros de los impactos que recibe esta comunidad, a causa de la migración, es en el ámbito cultural. Muchos aspectos se ven afectados y otras reforzadas, las costumbres varían de un lugar a otro por lo que al emigrar, las personas llevan consigo diversos conocimientos y tradiciones que terminan adaptándose al lugar de llegada, o se pierden definitivamente.

Al decir se refuerzan es que se toman los mejores conocimientos de donde estuvieron y en el momento en que el emigrante regresa pone en práctica ese conocimiento ya sea en lo cultural, social, política, o económica. Un ejemplo es cuando el campesino regresa de los Estados Unidos y ponen en práctica la agricultura cien por ciento orgánica en sus campos y hortalizas. *"Me gustaría que aquí la gente sembrara los árboles como lo hacen los gringos que no echan a perder nada de un árbol y lo siembra como si fueran hortalizas y al poco tiempo ya tienen su producto y mientras aquí se siembra más"*. (Entrevistas anónimas de habitantes de la localidad de Lomajtipa, Municipio de Tlaquilpa, Ver.)

La adquisición de este tipo de conocimientos, como la que nos muestra el testimonio de un emigrante de Lomajtipa que acaba de regresar del extranjero, puede ser muy provechoso, a partir de aquí él ya tiene un panorama del buen aprovechamiento de los recursos naturales y como se puede generar empleo a partir de ello sin dañar a la biosfera, entonces he aquí las ventajas y desventajas de la persona que va en busca del sueño americano o simplemente a otra ciudad del país. Hay que recalcar que muchas de las veces la migración también genera el desgajamiento de las formas de convivencia familiar, la separación del jefe de familia con el resto de los integrantes, los menores de edad crecen al amparo, normalmente de la madre, rompiendo con el esquema familiar de su formación educativa y de organización tradicional de los indígenas.

Sin embrago las políticas de México y Estados Unidos no han llegado a un acuerdo para emigrantes. La tan mencionada reforma de emigrantes no ha dado fruto hasta ahora.

Los estadounidenses se apartan de trabajos de bajo ingreso. Por ejemplo en el campo, ya que el 50 a 80% de 1.6 millones de trabajadores agrícolas en Estados Unidos son inmigrantes, principalmente de México (José Juan Olloqui, 1999). Esta no debería ser la causa por la que muchos trabajadores sean tratados como simples maquinas.

Conclusión

Resta esperar que el gobierno que está por venir no sólo busque un acuerdo migratorio si no atacar el problema internamente y como lo expuse en principio, no se puede afirmar que México transita por una democracia. La plena democracia se alcanza cuando en un país con una gran riqueza en diversidad biológica y cultural, como lo es México, exista la igualdad de derechos al acceso de la demanda de sus gobernados y en todos los ámbitos tanto en lo político, social, cultura, entre otras.

No se justifica por ninguna razón el hecho de que cada día un indígena, un campesino, los más pobres, ya sea que un yucateco o un regiomontano, tenga que abandonar su familia y confiando en su suerte atraviesa un desierto para conseguir un trabajo que le dé ingresos para sobrevivir a él y su familia, mientras en los juegos políticos se desparrama el dinero que proviene de todos los que estamos jodidos y de la riqueza de nuestras tierras. ¿Habrá algún día en que se escuche decir los mexicanos: *ya no me voy pal otro lado porque en mi comunidad hay chamba de a madre?*

Tanto el gobierno mexicano como el del país receptor deben ejercer compromisos que vayan a favor de los derechos de trabajadores y dejar un lado las falsas ideologías de que la migración afecta a Estados Unidos. Termino por compartir la idea del compilador del libro "Estudios en torno a la migración" José Juan Olloqui: "En un mundo globalizado, es fundamental reconocer y abordar el problema de la migración con soluciones prácticas, y no esperar a que una mano invisible lo resuelva". El problema hay que atacarlo desde sus raíces de origen, que sin duda es la pobreza extrema por las que atraviesa varios sectores de nuestro país y la riqueza se acumula en manos de unas cuantas que manejan a su antojo la economía nacional. Los inmigrantes representan aparte de un fortalecimiento un debilitamiento de nuestras culturas. Todos estos aspectos deben ser analizados detalladamente y deben ser considerados para el respeto de los derechos de los inmigrantes. Salarios justos y bien remunerados, para que así respetando sus orígenes, pueda adaptarse a su

nuevo entorno, sin perder su identidad aporte lo mejor del país de su destino, ya en el intercambio con otras culturas, aparte de inevitable, debe ser ventajoso para todos. Pero insisto que antes de un acuerdo migratorio, el desarrollo mexicano debe reflejar la equidad de acceso de todos los sectores del país a la riqueza de la nación para evitar que la migración sea una alternativa de supervivencia.

Bibliografía

Oloqui, José Juan de. *Estudios en torno a la migración*, UNAM, México, 1999, pp. 11-17.

Definiciones

Xochitlalis. Ritual que realizan los nahuas de la sierra de Zongolica para pedir permiso a la madre tierra cuando se construye o se siembra en un espacio de tierra.

Siwatlais. Rito que se realiza en las comunidades indígenas nahuas, cuando una pareja contrae compromisos matrimoniales.⌘

No. 3, enero 2009, pp. 91-95.

Una perspectiva agroforestal participativa para la ganadería en Tatahuicapan: propuesta silvopastoril

Wilfrido Orozco Pantaleón*

El proceso de ganaderización en las áreas tropicales ha sido un factor determinante en la reducción de las áreas de selvas y bosques. Diversos estudios indican que en América latina, cerca de 30 millones de hectáreas de bosques húmedos tropicales han sido directa e indirectamente convertidos a pastos, aunado a este proceso de deforestación-ganaderización, los sistemas de producción animal, especialmente de los trópicos, muestran un fuerte deterioro no sólo en las bases de sus recursos naturales, sino también en su capacidad para solventar los efectos de las crisis económicas recurrentes en las sociedades rurales. (J. Ferrer, 2000)

El estado de Veracruz no es ajeno a esta problemática; históricamente la degradación ambiental ha estado estrechamente vinculada con la compleja realidad socioeconómica de la zona.

Diversas organizaciones de campesinos en el estado, como el Proyecto Sierra Santa Marta (PSSM), menciona que tan sólo en la región baja de los Tuxtlas, las comunidades indígenas tienen en existencia más de 25 mil hectáreas de potreros con infraestructura ganadera subutilizada debido a la falta de crédito y tecnología apropiada. Dicha organización aglutina un importante número de comunidades nahuas y popolucas, ha manifestado que la actividad económica con mayor dinamismo en el lugar es la ganadería, por lo que se hace necesario el establecimiento de una estrategia que revierta el proceso de ganaderización extensiva hacia un modelo que frene la expansión de los potreros.

En la perspectiva de diseñar y desarrollar planes más sólidos para la ganadería, los modelos silvopastoriles son una opción agroforestal que permite mejorar la producción animal en un contexto de conservación de los recursos naturales e incorporar el conocimiento tradicional de los productores con nuevas tecnologías.

Actualmente en el PSSM ha desarrollado sistemas silvopastoriles, con la intervención de estudiantes de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), con la cual se han formulado y desarrollado alternativas agroforestales que abordan la problemática de la ganadería bobina y de otros sistemas como la producción de chochos y tepejilotes en acahuales.

Los equipos de investigación de la UVI han participado en la región desde el 2005, año en que se dio apertura a la universidad, principalmente en los municipios de Tatahuicapan de Juárez, Mecayapan, San Pedro Soteapan y Pajapan. Actualmente se han conformado equipos de trabajo en las que participan alumnos de la

* Alumno UVI.

licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, en la orientación en sustentabilidad en proyectos de agroforestería, manejo forestal, manejo silvopastoril, sólo por mencionar algunos. En este último, he colaborado en los últimos meses en el municipio de Tatahuicapan, las estrategias de investigación participativa con productores de esta comunidad parte de integrar el conocimiento tradicional de la región asociada con tecnología.

Las condiciones de deterioro ambiental que encontramos en esta comunidad indígena nahua, practicante de una ganadería extensiva obliga a incorporar a los productores en procesos de diagnóstico, diseño y desarrollo de alternativas tecnológica acordes a la realidad actual.

PROPUESTA SILVOPASTORIL

Objetivos

- Mostrar los beneficios ambientales y económicos en la utilización de un sistema silvopastoril que integre la división de potreros en las praderas.
- Reconocer el manejo que se puede dar a las praderas teniendo un sistema rotacional de potreros.
- Evidenciar alternativas diferentes para el manejo de la ganadería en la comunidad de Tatahuicapan.

Metas

- Establecer 5 módulos demostrativos en la localidad.
- Realizar análisis costo-beneficio del modelo con cada productor.

La ganadería que en la región de Tatahuicapan se conoce es la tradicional o extensiva, los resultados que este sistema ha provocado en el medio ambiente no han sido muy alentadores. Entre las problemáticas que identificamos podemos enunciar que la deforestación masiva de bosque y montañas, el desmonte en las áreas riparias de los ríos, los incendios forestales, sólo por señalar algunos, han sido los detonantes de las innumerables consecuencias que este sistema ganadero ha traído.

Ante este panorama, resulta de suma importancia dar a conocer modelos alternativos para el manejo de la ganadería. Por ello este proyecto busca proponer el pastoreo rotacional que permita la intensificación del uso de los potreros, con la incorporación de leguminosas asociadas con las gramíneas, la incorporación de cercos vivos y la introducción dispersa de árboles maderables y forrajeros, buscando incrementar los índices de agostaderos y la productividad del hato pecuario por medio de sistemas silvopastoriles y agrosilvopastoriles.

El modelo ganadero que con el proyecto busca instrumentar se sustenta en los siguientes elementos: división y rotación de praderas, establecimiento de cercos vivos, asociación de gramíneas-leguminosas e incorporación de especies forestales y/o frutales. Para los cercos vivos se propone la utilización de cocuhite (*Gliricida sepium*), colorín (*Eryhnrina*) y mulato (*Bursera simaruba*) a una distancia de 5 m. lineales, las gramíneas serán: estrella africana (*Cynolon plectostachyus*), Monbaza (*Panicum maximum*), señal (*Brachiaria decumbens*), los cuales serán plantados a partir de semilla con siembra al voleo, con una previa preparación de la pradera. En cuanto a la incorporación de leguminosas se utilizará la leucaena (*Leucaena Leucocephala*), sembrada a partir de semillas en franjas a doble hilera espaciadas a 6 mts. En cuanto a los árboles se distribuirán en la pradera a una densidad de 20 plantas por hectárea, con distancias de 20 metros cuadros en siembra "3 bolillos", las variedades consideradas son: Guasimo, Súchil Negro, Súchil Amarillo, Ramón, Chico Zapote, entre otros. En la siguiente imagen se muestra el modelo a promover.

Cabe mencionar que el diseño se propone para una superficie de 5 has., considerando que la mayoría de los campesinos de la región podrían disponer para establecer el sistema sin dejar de realizar sus propias actividades en el resto del potrero.

División de la pradera

Tomando en cuenta las condiciones topográficas de los predios se realizará la división de la pradera para promover el pastoreo rotacional.

La propuesta considera el establecimiento de 10 divisiones que permita el manejo rotacional de la pradera, considerando las divisiones de descanso necesarios para la recuperación de las gramíneas y la leucaena, buscando la disponibilidad de pasto a lo largo del año y evitando el sobre pastoreo de la pradera.

Es importante indicar que las gramíneas necesitan entre 28 y 36 días para su recuperación óptima, con ello el pasto se recuperará y estará en equilibrio entre la cantidad de proteína y fibra. En esta forma, el aprovechamiento de la pastura se optimiza, al favorecerse la recuperación de las gramíneas y leguminosas (Cetabol, 2006).

El proyecto propone la utilización de cercos vivos o eléctricos según las expectativas de los productores, considerando la experiencia y la disposición a probar tecnologías.

Cercos vivos

La práctica de usar postes vivos para delimitar las praderas o potreros y pegar el alambre de púas es muy extensa en diferentes regiones del país. En la región de los Tuxtlas es común ver el uso de los mulatos y cocuites alrededor de las praderas. En la Sierra de Santa Marta se pueden ver cercos vivos en ejidos como Tatahuicapan y Pajapan (cabeceras), sin embargo en las comunidades de la zona costera la utilización de los árboles nacederos (como se les conoce en la zona) es básico.

En los recorridos realizados en las praderas de productores de la comunidad, percibimos que las cercas vivas más usadas son el mulato, cocuite y el colorín entre otros. Los árboles nacederos, además de sostener el alambre, proporcionan leña, alimento para el ganado, actúan como cortinas rompevientos y protectores de la parcela. Para el desarrollo del sistema se contemplan los cercos vivos para la delimitación y división de la pradera. En el modelo proponemos la siembra a partir de estacas de 2 a 2.5 metros de altura, distanciadas a cinco metros entre estaca.

Asociación gramíneas-leguminosas

La importancia de asociar gramíneas y leguminosas radica en incrementar la producción forrajera como resultado de fertilización natural mediante la fijación de nitrógeno atmosférico.

Por otro lado, la asociación permite disponer de forraje de leguminosas de alto valor proteínico, mejorando la calidad de la dieta de alimentación de los rumiantes. Por las características técnicas que presentan las gramíneas, como son periodo de recuperación, resistencia a la sequía, potencial productivo, tolerancia a plagas, se ha considerado utilizar Mombaza, Estrella africana, Santo Domingo y Señal, misma que permite la asociación con leguminosas.

En el caso de la leguminosa se ha considerado introducir a la pradera la Leucaena considerando las siguientes ventajas: alto valor nutritivo (22% de proteína), palatabilidad, tolerancia a la sequía, resistencia al pastoreo y su contribución al mejoramiento del suelo. Con la incorporación de la leucaena a las praderas, algunos estudios han demostrado que los rumiantes logran ganancia de peso entre 700 y 900 gramos diario, además de mejorar el rendimiento en la producción de leche, lo que presenta una importante alternativa para la alimentación y complemento en la dieta de los rumiantes. El uso de la leucaena en la alimentación de rumiantes no es algo nuevo ya que en varias partes del país se han establecidos praderas asociadas a las gramíneas obteniendo buenos resultados, desafortunadamente esta experiencias se desconocen en la región ante la falta de información, la transparencia de tecnología y de apoyo técnico (Cetabol, 2006).

Para el establecimiento de pasto se considera la técnica de siembra al voleo, en el caso de las leguminosas su incorporación se hará mediante siembra directa en franjas de 6 metros intercaladas a los árboles y asociadas a las gramíneas, con densidades de 1000 plantas por hectáreas. Cabe mencionar que en los casos donde se introducen pastos mejorados, primero se realizará la siembra de leucaena y la siembra de pasto se realizará 2 meses después, esto permitirá el desarrollo y crecimiento de la leguminosa para evitar la competencia. Instalados estos componentes, se espera poder realizar el primer pastoreo a los 8 meses.

Incorporación de especies maderables y frutales

La incorporación de árboles a la pradera instalada con gramínea-leguminosas busca transitar a modelos silvopastoriles multiestrato por los beneficios que presentan: incremento a la producción a la pradera, mejoramiento de la estructura del suelo, control de erosión, extracción de nutrientes y su reincorporación al suelo por medio de la desintegración de las hojas, contribuyendo al mejoramiento del micro clima de la pradera, proporcionando sombra al hato e incrementando la biodiversidad del potrero.

El criterio de selección para la producción e incorporación de los árboles o frutales se basa en el aprovechamiento y valoración de los recursos locales, teniéndose identificados como potenciales: el guasimo (*guazuma ulmifolia*), súchil negro (*cordia megalantha*), súchil amarillo (*cordia alliodora*), Ramón (*Brosimum alicastrum*) y Chico Zapote (*manilkara Zapote*) entre otros.

En el modelo que pretendemos promover se tienen considerado el establecimiento de 20 plantas por hectárea en promedio, tomándose en cuenta las condiciones topográficas de los predios. Para la siembra se manejarán marcos de plantación de 20 x 20 m^2 con siembra a tres bolillos permitiendo una buena distribución especial de la pradera sin afectar la distribución luminosa para el desarrollo y recuperación de las gramíneas y leguminosas.

Curvas a nivel

Las curvas a nivel son aplicaciones prácticas que se desarrollan en campo, el cual nos sirve para medir pendientes de un terreno mediante la utilización del dispositivo "A". La necesidad de este dispositivo va dependiendo de forma del terreno. Por otro lado también sirve para sacar puntos de referencia para la elaboración de las terrazas con cercos vivos. Además de que sus beneficios son muy alentadores para detener la erosión del suelo.

Teniendo en cuenta que el proyecto que proponemos posee un enfoque agroforestal con plantaciones de chochos, tepejilotes, etc.; se propone la realización de curvas a nivel como una forma de detener el deterioro del suelo causado por la corriente que provocan las temporadas de lluvias.

Estas actividades se realizan en terrenos que tienen pendientes en partes que se encuentran descubiertos y que necesitan barreras para evitar la pérdida del suelo, una de las propuesta que proponemos son barreras vivas y la cual consideramos como el pasto, con árboles frutales y las hojas de los árboles.

Recuperación del medio ambiente

La degradación avanzada, provocada por un uso irracional del bosque y el sobrepastoreo, requiere medidas que detengan este proceso y permitan a la vez una recuperación del suelo y de la vegetación. Aunque existen sistemas apropiados, como el pastoreo rotacional, que respetan la necesidad de un descanso y de una fase de recuperación para el suelo y la vegetación. Además, estos sistemas parecen más indicados para mantener un equilibrio estable y menos para una recuperación de un campo fuertemente degradado (Brassiolo, 1990).

Un enfoque agroforestal en un sistema silvopastoril cumple diferentes funciones, algunas de las cuales son:

- Regularización de régimen de agua
- Mantenimiento de la fertilidad del suelo
- Disposición de forraje para los animales
- Disposición de productos leñosos
- Disposición árboles maderables
- Hábitat para la fauna silvestre

Unos de los objetivos fundamentales de los sistemas agroforestales es el mantenimiento de la estabilidad del medio ambiente. Aunque estos sistemas parecen muy naturales, muchas veces son formas de producción altamente artificial. Así el productor, si quiere mantener el estrato arbóreo dentro de su sistema de producción, tiene que manipular el bosque (Karlin, 1992).

Diseño Técnico

De acuerdo a las estimaciones y cotizaciones realizadas en la región, se calcula un costo total de $16,150.00 para el establecimiento de un módulo. Algunos insumos para el establecimiento de los módulos se detallan en la tabla 1.

Bibliografía consultada

Brassiolo, M. *et al.* (1990). *Sistemas silvo-pastoriles. Cuadernos Forestales*. Ciudad Universitaria San Lorenzo, Paraguay.

Karlin, U. O.; Coirini, R. (1992). Editores. *Sistemas agroforestales para pequeños productores de zonas áridas*. Córdoba, Argentina.

Tabla 1

Componente	Unidad	Cantidad	Costo unitario	Total
Tutores nacederos de cocuite y mulato	pza	240	$ 4.50	$ 1,080.00
Establecimiento de tutores nacederos	jornal	8	80.00	640.00
Semilla de leucaena	kg	6	130.00	780.00
Establecimiento de leucaena	jornal	10	80.00	800.00
Semilla de pasto mejorado	kg	10	130.00	1,300.00
Insumos para el control de malezas	Lt	10	80.00	800.00
Control de maleza y preparación de pradera	jornal	20	80.00	1,600.00
Establecimiento de pasto mejorado	jornal	9	80.00	720.00
Bolsas de plástico para vivero	kg	1	35.00	35.00
Producción de árboles maderables y frutales	jornal	2	80.00	160.00
Establecimiento de árboles	jornal	3	80.00	240.00
Alambre de púas	rollo	10	500.00	5,000.00
Grapas	kg	7	45.00	315.00
División de pradera	jornal	10	80.00	800.00
Bebedero	pza	1	1,400.00	1,400.00
Poliducto de 1/2 plg. abastecimiento bebederos	rollo	4	250.00	1,000.00
Realización de curvas a nivel	jornal	6	80.00	480.00
			Total	$16,150.00

No. 4, abril 2009, pp. 47.

Xinekaki

Beatriz Gómez González*

Nahuatl	*Español*
Anka aya´ tineita	Creo que no me ves
E´ welij xinekaki	Pero puedes escucharme
Anka aya´ tineixmati	Creo que no me conoces
E´ welij xinekaki	Pero puedes escucharme
Kua tajtowa mo tajwewe	Cuando habla tu abuelo
Xinekaki	Escúchame
Kua tajtowa mo yelama	Cuando habla tu abuela
Xinekaki	Escúchame
Kua agaj mela tajtowa	Cuando alguien habla en la lengua
Xinekaki	Escúchame
Ijkon tineixmatis	Así me conocerás
Xinekaki pan monsajtajtol	Escúchame en la poesía
Pan powal wan pan takui	En el cuento y en la música
Ga amo xine el kawa	Para que no me olvides
Xinekaki pan wetzkaltajtol	Escúchame en los chistes,
Pan makte powal wan pan teposnawatil	en las leyendas y en la radio
Ga amo manimiki	Para que no me muera
Kua tajtowa mo tajwewe	Cuando habla tu abuelo
Xinekaki	Escúchame
Kuatajtowa moyelama	Cuando habla tu abuela
Xinekaki	Escúchame
Kua agaj mela tajtowa	Cuando alguien habla en la lengua
Xinekaki	Escúchame
Ijkon tineixmatis	Así me conocerás

* Alumna UVI.

No. 4, abril 2009, pp. 54-55.

Aznarepse

Gabriela Barrera Aguirre*

Eran tiempos finales, el sol ya no resplandecía, la luna había desaparecido y la tierra agonizaba, gemía por el fin. Eran tantas las señales en el firmamento las que anunciaban un inevitable fin.

Al mismo tiempo que los seres que vivían en ella no eran, en lo absoluto, nada de lo que habían sido en un principio, se había cumplido la Ley del Péndulo y no supieron trascenderla. Sin duda un ciclo por cerrar.

En la fortaleza de lo perdurable e inamovible había mucha actividad, se había convocado la tan esperada junta de los Nueve Ancianos. Todo ente emitente de luz e impregnado de sabiduría, eso y más formaban a los Nueve Ancianos, todos ellos de distintos mundos y galaxias que conforman el universo, presenciaban la reunión en una sala grande muy iluminada con pasillos igualmente largos y estrechos para llegar a ésta.

Los Ancianos, seres dueños y divinos del Universo miraban tristes pero resignados, el tiempo final de una de sus obras. Ellos eran nueve, nueve regentes encargados del equilibrio y vida del universo, vivían cada uno en las nueve diferentes dimensiones que delimitan el tiempo y el espacio. Hasta para ellos era sorprendente la conducta del ser humano, no comprendían tal comportamiento de hostilidad y afán por la búsqueda de su destrucción. Aun sabiendo que estaba escrito en el libro del destino. la consumación de la raza humana, no habían experimentado tal sentimiento.

—*¡Ved pues, al hombre, resulta toda una quimera, es un monstruo, es un prodigio, débil gusano depositario de la verdad!*— replicó uno de los regentes que se encontraba en reunión con los demás.

Un largo silencio tuvo que pasar para que uno de ellos saliera en defensa de la humanidad y con un semblante de nobleza y quietud dijo en voz ligera:

—*Es cierto lo que dices, pero tenemos que reconocer que de entre ellos han salido grandes hombres convertidos en dioses*—.

De pronto, inesperado, llego Noicatnet, quien no había sido invitado, de quien su presencia, muchos se incomodaban, quien era causante y único responsable del titubeo y caída del hombre, su prueba y su desgracia, pero al mismo tiempo su valor y victoria.

Aquel ser al que el hombre parece olvidar y serle indiferente pero al presenciarlo, ni todos sus miedos juntos comparan el terror que los invade.

* Alumna UVI.

El más ecuánime de los Ancianos se levantó de su silla en actitud defensiva y preguntó:

—¿Qué haces aquí?, no fuiste llamado—.

Había una expresión de cólera en su rostro por este osado personaje y con una sonrisa hostil característico de él, respondió:

—¿No acaso sabes la respuesta ya?—

—No me reservo mi derecho de estar aquí, es momento de que me entreguen lo que me he ganado en tiempo de vida de seis razas—.

—Todavía no es tiempo— dijo el Anciano *—la Aznarepse está encendida aún—.*

La Aznarepse es una piedra que portan los Ancianos que se mantiene encendida mientras exista una esperanza de vida, mientras la fe del hombre rebase toda barrera y sea un extraño poder que lo puede todo, todo lo imaginable y lo inimaginable.

Es ese algo que da vida y fluye por todos lados, es lo que se sueña, es lo que se mueve, lo que se respira y lo que se anhela.

Noicatnet permaneció en la sala y muy seguro de sí mismo expuso:

—Ustedes saben que no hay remedio alguno, la misma Aznarepse se extingue, la humanidad me pertenece, el hombre es terco, es su peor desgracia, su misma imperfección reflejada, ¡dadme lo que me pertenece!

Siglos han transcurrido y se obstinan cada vez más por entender menos siendo más insensibles, han perdido el significado de la vida, no saben quiénes son, hacia dónde deben llegar, su corazón es frágil como frágil es su voluntad.

No tienen esmero en permanecer en la búsqueda de la verdad, ya no hay fraternidad entre ellos, no se les debe lastima.

Otro de los Ancianos se levantó y mirando firmemente a Noicatnet tomó la Aznarepse con sus dos manos y caminó por toda la sala sin sentirse reprimido de quienes se encontraban a su alrededor, dirigiéndose con pasos lentos hacia Noicatnet para encararlo y así decirle:

—Ahora es el tiempo, lleva contigo tus repudios y deseos a otra parte, porque aquí todo lo dicho y lo acordado en esta sala sale sobrando, porque en este momento recuerdo que no podremos entregarte a la humanidad, te has olvidado de algo—.

Fue entonces cuando Noicatnet confundido, centró su completa atención al Anciano y confundido preguntó:

—¿Qué es lo que se rescata de esos bastardos?—.

Y el anciano le contestó efusivamente:

—Ellos saben amar—.

Entonces el silencio se apartó y dio paso a un fuerte estruendo que se escuchó más allá del infinito y que estremeció a todos los seres y fue el único motivo de partida para Noicatnet. ⌘

No. 5, octubre 2009, pp. 52.

Adela Martínez Ramírez*

Adivinanza

+ch a tsus
Oyba a tsabats
I am dya Jaya
Jes+ a k+spa wejpa.

(je´m niwi)

Soy verde
A veces soy rojo
Y el que no se aguanta
a veces llora
al comerme.

(el chile)

Canción

Xutyu jaama pijpa
Setpa ke setpa
i woyo mi ch+yba
mi minba temprano
tsuy+ miñ+kpa
xutyu jaama pijpa
joym+ mi miñba.

Sol calientito solo luminoso
Ronda que ronda
Redonda has quedado
Vienes temprano tarde te vas
Sol calientito mañana vendrás.

J+k kuuku

* Alumna UVI.

No. 1, abril 2008, pp. 25-27.

¿Por qué agreden a los emos?:
Posibles respuestas desde un punto de vista intercultural

Juan Pablo Zebadúa Carbonell*

La interculturalidad está planteada en situaciones clave para entender el contacto cultural de nuestro tiempo. Aún cuando todavía algunas categorías de espacios de conocimiento (como por ejemplo, la antropología y la filosofía) son válidas para enfocar la perspectiva de las problemáticas "culturales", el rubro de la diversidad cultural desborda, hoy día, cualquier arquetipo conceptual único para afianzarse como uno de los temas centrales que pueden dar pauta al entendimiento del mundo contemporáneo.

El modelo intercultural surge como plataforma de conocimiento que intenta observar las problemáticas de la convivencia cultural entre todas las diversidades que conviven en una sociedad. Los mecanismos para lograr esta democratización de las diferencias pueden darse, en primera instancia, a partir de una yuxtaposición de las diversidades; esto retoma lo mejor de cada espacio cultural en pugna para resarcir el desentendimiento y la falta de compenetración cultural. Es el diálogo como espacio democrático. Se relacionan las diferencias y se agrupan las diversidades: no es el mestizaje en solitario, sino el reforzamiento identitario enriquecido con el contacto con los otros.

El problema presentado por el "choque" entre identidades culturales juveniles urbanas, (emos contra todos) se observa, justamente, por la falta de diálogo y la extraña tensión entre grupos juveniles que se atrincheran en sus fronteras identitarias, exaltando la diferencia a tal grado que no permiten la tolerancia en tanto violentan las relaciones culturales.

La gran cobertura mediática está haciendo de los emos un fenómeno social, pero a expensas de los propios integrantes de esta cultura juvenil que, sin saberlo, se han convertido de víctimas a victimarios. No hay que olvidar que fueron los medios de comunicación que dieron el banderazo de salida para la represión institucional de los chavos banda, allá por principios de los ochenta, con el argumento perverso de que representaban una "amenaza" social. Hoy día, los emos corren el riesgo de ser vulgarmente satanizados, porque con sus actitudes ponen en entredicho a una clase media consumidora que se espantará de la consiguiente proliferación de estos jóvenes, sus propios hijos, porque no sabrá lo que los emos quieren decir con sus identidades. Por tanto, justificarán la agresión que les propinan, para después echarle el guante represor de los órganos del Estado.

* Coordinador MEI.

En realidad, es un aberración que roqueros mexicanos se enfrentan entre sí. Seamos claros: en México el rock siempre fue marginado y ha sido eterna carne de cañón para *razzias* indiscriminadas y calumnias institucionales (recordar a Jacobo Zabludowski y Raúl Velasco, dos comunicadores garantes del orden estatal). Por ende, si roqueros se oponen con violencia a otros roqueros, es validar la violencia del Estado hacia un sector de la juventud que aparentemente se opone identitariamente a las normas sociales; además de perder de vista la propia ideología histórica de la música de rock, la de la solidaridad, la tolerancia, siendo parte de las mejores causas sociales, entre ellas, la lucha contra el fascismo, un enemigo histórico de las diferencias culturales. De esto se nutre mucho la agresión hacia los emos, que se enmarca dentro de dos grandes contextos nacionales que anulan, de facto, la construcción de la interculturalidad entre las diversidades culturales.

La "derechización" del país: a partir de la década de los ochenta, México enfrenta una economía neoliberal de choque que ha hecho de lado, y prácticamente pauperizado, a la inmensa mayoría de la población nacional, en la que la juventud es un sector altamente vulnerable. Tan sólo basta echar un vistazo a cualquier estadística oficial y no oficial para darnos cuenta de las escasas oportunidades que existen para la juventud en el ámbito laboral. Un increíble porcentaje de los migrantes hacia Estados Unidos son jóvenes, quienes dejan sus pueblos y ciudades en busca de algo que el país no puede darle: bienestar.

La violencia discursiva cotidiana que se observa en el país, ha hecho merma en los colectivos juveniles, de tal forma que reproducen los códigos de confrontación y choque en cualquier espacio de sus realidades. Si el país esta violentado, también lo están sus jóvenes: sin trabajo, sin esperanzas y sin futuro, la juventud mexicana discurre en el discurso fácil de defender a ultranza —incluso por la violencia física— lo poco que les queda, como son sus identidades afines a un "estilo", un gusto y una forma de ver el mundo.

La apolitización de los jóvenes: desde hace algún tiempo, las generaciones actuales de jóvenes se han caracterizado por la falta de conciencia social y política. No participan en ningún aspecto de la vida pública; no les interesan los problemas locales y nacionales; desconfían vehementemente —con razón— de los partidos políticos y han "interiorizado" las "grandes causas" sociales por las que pelearon sus padres, a tal grado de no tener alguna importancia en sus imaginarios personales y grupales.

Sin embargo, parece que esto ha tenido terribles consecuencias para las juventudes roqueras. En la agresión a los emos, los otros grupos juveniles (darks, punks, metaleros, neo-grunges, etc.) parecen no conocer la ya mencionada historia del rock, por el contrario, la niegan y se ponen de lado de quienes han marginado al rock, cuando son intolerantes y excluyentes. Los argumentos contra los emos son bastante pobres ("no proponen nada", "no son roqueros", "son maricones"), lo que evidencia la escasa visión con que actualmente los jóvenes se apropian del rock. Es más, ni siquiera sabrán lo que es el *fascismo*. No parecen saber que con su actitud de violencia refrendan la represión que, quizás, en otro momento estará en contra de ellos.

Una cosa es que a alguien no le guste algunas afinidades y ciertos gustos culturales, e incluso, los otros "estilos" del consumo del rock. Porque, como bien se dice en el caso de los emos, es un refrito identitario y es verdad que no propongan mucho, pero ¿acaso los heavys o los punks se caracterizan por tener una "propuesta social" de "vanguardia"? Pero no por eso uno sale a la calle y patea a cualquier "diferente" que se nos ponga en el camino.

El camino hacia la interculturalidad se presenta difícil para juventud mexicana. Sin embargo, son los propios sujetos juveniles quienes tendrán que construirla. De no ser así, estaríamos de nuevo frente a aquel estadio inferior, supuestamente rebasado, de nuestra convivencia: la barbarie.⌘

No. 3, enero 2009, pp. 13-16.

El proyecto de investigación
como eje articulador del proceso de enseñanza-aprendizaje, desde una educación intercultural

Eloy López Lobato*

La educación superior en general y en particular en el medio rural, debe ser pertinente y de calidad, debe ofrecer oportunidades para la población que ha estado, durante mucho tiempo, al margen de ella.

Una ecuación de calidad no debe centrar la formación de los recursos humanos en el espacio del aula, si lo que busca es ser factor de desarrollo, por lo cual, los procesos de enseñanza aprendizaje deben construirse en relación con los actores sociales de las comunidades, es desde ahí, donde se debe generar procesos de re-conocimiento y re-significación de la cultura, de sus mundos de vida, bajo una lectura crítica que permita ampliar los horizontes teóricos y metodológicos, tanto de los actores comunitarios como de los estudiantes y poder plantear estrategias de intervención en la realidad estudiada, construyendo así de manera paulatina sus proyectos de vida buena.

La educación superior debe estar en un permanente diálogo con las comunidades, con las culturas, identificando y potenciando espacios de construcción del saber y del conocimiento, donde tengan cabida los diferentes sectores de la sociedad, donde se fortalezca lo propio como punta de partida para búsqueda del bien común.

Por lo anterior es que se plantea que en el centro del proceso de enseñanza aprendizaje esté el proyecto de investigación definido desde y con los actores sociales comunitarios, en torno al cual las diferentes Experiencia Educativas deben organizar sus contenidos, de tal forma que cada una de ellas proporcione los elementos requeridos en el proceso de investigación.

Bajo este planteamiento queda claro que el eje articulador es el proyecto de investigación desde donde se desarrollaran los conocimientos, habilidades y actitudes en los estudiantes y actores.

* Coordinador UVI Sede Huasteca.

Dado que la realidad está en un permanente cambio se debe estar respondiendo a ella desde los procesos de formación, por lo que cada semestre es posible que los proyectos de investigación cambien, pues estos deberán estar respondiendo a demandas concretas de los actores, iniciando con el estudio de la realidad y regresando a ellas con la intervención, en una permanente lectura de la realidad.

Experiencias educativas organizadoras de los aprendizajes

Cada profesor deberá preguntarse qué contenidos son básicos de la Experiencia Educativa y qué contenidos son básicos en el proceso de investigación, organizándolos de tal manera que haya coherencia entre estos, y entre la teoría y la práctica.

Una vez hecho este ejercicio deberá desarrollarse una reunión entre maestros para cruzar los contenidos tanto de la Experiencia Educativa como del proceso de investigación, para evitar la repetición, asegurando la complementariedad de estos.

El proceso de enseñanza aprendizaje debe estar en un permanente monitoreo de las evidencias de comprensión, para lo cual es necesario utilizar algunas herramientas.

Para el seguimiento y evaluación de la Experiencia Educativa, pueden ser: participación activa tanto grupal como individual, cumplimiento con los trabajos, elaboración de ensayos, asistencia a clases, revisión de apuntes, actitud que favorezca un buen ambiente de trabajo, etc.

Para el seguimiento y evaluación del proceso de investigación se propone: reporte semanal de su trabajo de vinculación comunitaria, plan de actividades quincenal, diario de campo, bitácora de trabajos producidos, carta-valoración del trabajo desarrollado, expedida por el actor social con el que se colabora, etc.

El proceso de enseñanza aprendizaje debe tener almenos tres objetivos fundamentales: 1) Cumplir con los contenidos del nivel, 2) Desarrollo cognoscitivo, 3) Aplicabilidad de los contenidos en la vida cotidiana. Manteniendo en todo momento del proceso la intencionalidad-reciprocidad; significado y la trascendencia.

Del grupo de interés a la comunidad de aprendizaje

El proyecto comunitario será el eje de articulación de las Experiencias Educativas, las cuales proporcionarán los elementos teóricos y metodológicos requeridos en el proceso de investigación, que se organiza en cinco fases, iniciando con la identificación de los intereses comunes que permita articular esfuerzos tanto de los estudiantes, los actores y la Universidad Veracruzana Intercultural.

La identificación de los intereses comunes será el punto de partida de un proceso capaz de movilizar la energía social, permitiendo la construcción de espacios sociales donde los

integrante de éste grupo de interés re-conozcan y re-signifiquen su mundo de vida, dejando claro sus imaginarios deseados de vida buena, en torno a los cuales el grupo alineará sus recursos y energías. Es importante también que los estudiantes y UVI dejen claro sus intencionalidades, formando parte de este conjunto de intereses comunes.

Teniendo claro qué es lo que se desea por cada uno de los que integran el grupo de Interés, se identifican las necesidades básicas de aprendizaje, para lo que se deben responder las siguientes preguntas: ¿qué necesitamos saber?, ¿qué necesitamos saber hacer? y ¿con qué actitud?

Definidas las capacidades se organizan, de tal manera que cuado se haga el desarrollo de estas sea coherente, para lo cual será necesario diseñar talleres y material didáctico.

Desarrolladas las capacidades, no restará más que buscar o construir las oportunidades para la cristalización de los imaginarios de vida buena.

Se debe generar un proceso de permanente lectura e incidencia en la realidad de quienes conforman el grupo de interés, para poco a poco ir fortaleciendo y retejiendo lazos de colaboración entre los diferentes grupos de interés que se vaya conformando en la región de la Huasteca.

Con el pasar del tiempo lo que se espera es que estos grupos de interés se conviertan en comunidades de práctica, con una identidad colectiva, donde se construya una historia común, un proyecto con horizontes de futuro y una utopía compartida.

Esta propuesta se enmarca en dos grandes referentes teóricos metodológicos: la gestión del conocimiento y la comunidad de aprendizaje, mismos que a continuación se exponen.

Gestión del conocimiento. Para comprender éste concepto es preciso definir que debemos entender por conocimiento, entendido como aquella información almacenada en una entidad y que puede ser utilizada por la inteligencia de acuerdo a ciertos objetivos, el conocimiento es producto de procesos mentales que parten de la percepción, el razonamiento o la intuición. En ese sentido, uno de los conceptos fundamentales para el conocimiento es la capacidad relacional o asociación entre estos.

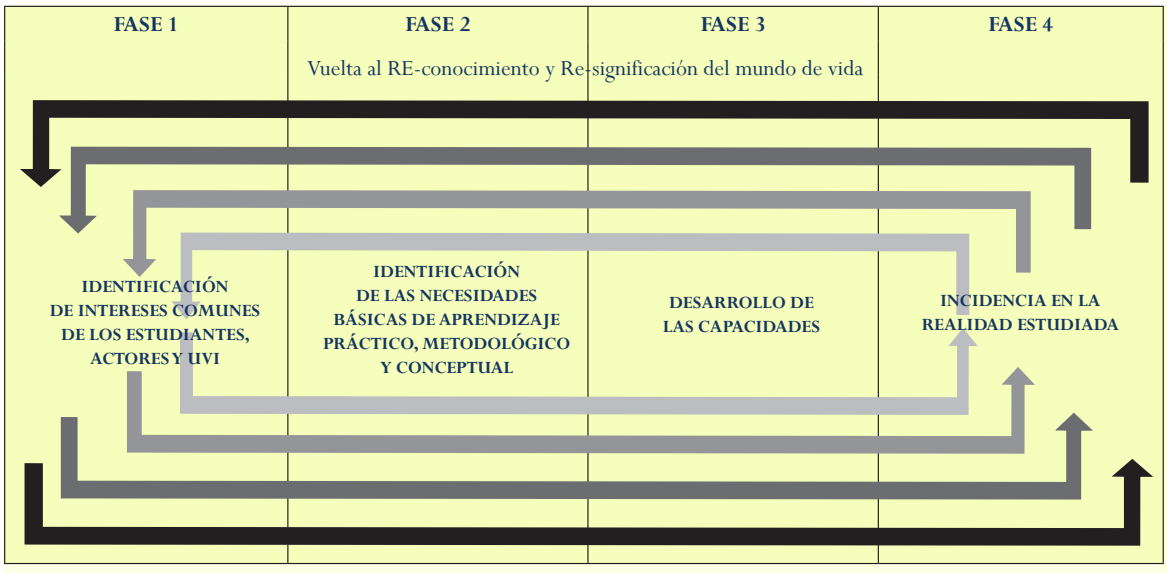
La gestión del conocimiento involucra dos aspectos relevantes. Por una parte la idea de gestión indica de algún modo, la organización, la planificación, la dirección y el control de procesos para conformar o disponer de ciertos objetivos. De otro lado, al hablar de conocimiento se pone de manifiesto que una organización, como cualquier ser humano, está sometida a una dinámica en la que del exterior y del interior mismo, capta o percibe información, la reconoce, la organiza, la evalúa y emite una respuesta al exterior, basada en dicha información y englobada en el total de información almacenada procurando un resultado.

Parafraseando a Arraez T. la aplicación del conocimiento al conocimiento implica la gestión del conocimiento o aplicación del conocimiento existente en la obtención de resultados y la innovación sistémica o la definición de los nuevos conocimientos necesarios, su factibilidad y el método para hacerlos eficaces (sic).

Es este uno de los nuevos retos que nos presenta el avance tecnológico, que por un lado ha contribuido a la globalización y por otro lado a la exclusión, dándonos la posibilidad de acceso a la información que puede ser utilizada para la construcción de nuevo conocimiento, pero algo que nos debe quedar claro es que no sólo con el acceso a las autopistas de información se puede construir el conocimiento, pues este se puede construir en el aquí y en el ahora con las personas que trabajamos.

Debemos ser capaces de gestionar el conocimiento desde los grupos de personas con las que trabajamos día a día, desde la perspectiva de comunidad de aprendizaje.

Comunidad de aprendizaje. Antes de entrar a definir y comprender lo que es una comunidad de aprendizaje veamos que es una comunidad, para lo cual nos referimos a (Dozal, 2005) "el término de comunidad tiene su origen en la reflexión antropológica y fundamentalmente aludía a núcleos sociales cuyas características son por



demás conocidas, a saber: ubicación geográfica, rituales y vínculos culturales intensos, lazos de identidad y formas de relación que constituyen la argamasa de dichos núcleos".

Ahora veamos qué es una comunidad de aprendizaje (Berlanga, 2003) "es entendida como un espacio de relaciones entre personas que comparten sentidos y significados de mundo de vida, reunidos a partir de intereses compartidos para resolver necesidades de aprendizaje que den lugar a una práctica intencionada de trasformación de su realidad".

Se puede ver la construcción de la comunidad de aprendizaje como un proceso epistemológico, como un proceso pedagógico y como un proceso político sustentado en una concepción de la realidad, en una perspectiva pedagógica y en una concepción del sujeto social, donde los participantes contribuyan y reconstruyan el mundo de vida imaginario y real que les rodea y en el que se encuentran inmersos en un doble juego de significación de sentidos, el de su realidad y el de él como la proyecto (Berlanga, 2003).

La comunidad de aprendizaje se construye sobre la base de proyectos de colaboración con impacto social, en ambientes de aprendizaje que rebasan el ámbito de la institución escolar y que utilizan como paradigmas de aprendizaje los propios de los modelos de intervención de interacción social o abiertos, holísticos.

La comunidad de aprendizaje antes descrita, aspira a superar la disociación entre procesos de aprendizaje y vida real, entre espacios educativos y comunidad, las temáticas y contenidos son acordes a las necesidades de la población y el trabajo de colaboración es un ingrediente sustancial del proceso.

Evidentemente los participantes de estas comunidades deben desarrollar nuevas habilidades de intercambio y comunicación, lo cual implica un proceso de transferencia tecnológica y de apropiación de nuevos recursos; sin embargo, la experiencia muestra que, habiendo una infraestructura en tecnología aún incipiente, las comunidades son las que otorgan su verdadero alcance y significado (Dozal, 2005).

Las comunidades de aprendizaje pueden constituirse a diferentes niveles, pues pueden constituirse a nivel de aula, de escuela, entre grupos de personas que se encuentran en la comunidad, entre personas que se encuentran en varias comunidades o personas que se encuentran el lugares distantes, que la manera de mantenerse interactuando es mediante el uso de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC's), dando paso entonces a las comunidades virtuales de aprendizaje.

Las nuevas generaciones se ven inmersas en un contexto mediático y tecnológico más competitivo, que demanda de forma inmediata

nuevas habilidades y conocimientos del uso de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC's). Por lo que se requiere de una alfabetización tecnológica.

Para dar seguimiento a las acciones que implica la propuesta es necesario realizar reuniones de trabajo entre los estudiantes y los grupos comunitarios cada vez que estos grupos lo requieran, pues debemos estar concientes que ellos viven sus mundos de vida en tiempo y espacios diferentes a lo que viven los estudiantes y las universidades.

Otra reunión podría ser entre los estudiantes con el maestro responsable de la Experiencia Educativa que animará el proceso que tiene en el centro como ya lo hemos comentado "el proyecto comunitario".

Y finalmente una reunión más es la que se podría realizar cada mes entre los estudiantes y los maestros, responsables de las Experiencias Educativas, los asesores-tutores y los coordinadores de cada uno de los departamentos.

Estas reuniones deberían realizarse de manera permanente desde los espacios-instancias definidas por los maestros de la UVI Huasteca, como espacios de coordinación y operación de la estrategia.

Hasta aquí mis reflexiones, esperando contribuir en esta cristalización del proyecto educativo que ha generado muchas expectativas en el ámbito académico y en la sociedad.

Bibliografía

Dozal Andreu Julio César (2005). *Comunidades virtuales y nuevos ambientes de aprendizaje*, Centro de Cultura Digital Inttelmex.

Berlanga Gallardo, Benjamín (2003). *La educación como relación pedagógica para la resignificación del mundo de vida: la propuesta educativa de comunidad de aprendizaje*. Cuaderno de ideas. ⌘

No. 2, octubre 2008, pp. 4-7.

Indagar la enseñanza contemporánea
Apunte para pensarla*

Cuauhtémoc Jiménez Moyo**

I. Resumen

La pregunta principal que se aborda en el presente ensayo es la siguiente: ¿cómo entender la enseñanza contemporánea y cuáles son algunos modos de practicarla? La respuesta a esta pregunta busca aportar algunas ideas que permitan comprender el arte de enseñar desde un horizonte de pocas certezas y muchos desafíos. Para esto se abordan temáticas como: a) Definición de enseñanza, b) Condiciones de la enseñanza, c) Modos de enseñanza. Se propone, además, al interés por lo que se enseña como la condición indispensable para la enseñanza; y a la ironía, ambigüedad y diálogo como algunos modos de la enseñanza contemporánea. Finalmente se presenta una conclusión que pretende articular las reflexiones vertidas.

II. La pérdida del deseo de aprender o cómo la enseñanza requiere de su condición

De acuerdo con el filósofo de la educación T. W. Moore (1999) la enseñanza es una acción deliberada que ejerce una persona sobre otra, con la intención de que aprenda algo. Él mismo identifica la enseñanza a partir de dos sentidos: a) como tarea y, b) como logro. La enseñanza como tarea se equipara a aquel pescador que va de pesca toda una tarde y no logra pescar nada; el pescador puede decir que ha ido a pescar toda la tarde, a pesar de que su red continúa vacía. De la misma manera alguien puede decir que ha estado enseñando todo el día, aunque sus estudiantes no hayan aprendido una sola cosa. Por otra parte, la enseñanza como logro hace referencia al aprendizaje como su necesaria condición, es decir, a pesar de que se tengan treinta años de servicio en la docencia, si quienes cumplen el papel de estudiantes no han aprendido, no se puede decir que se ha enseñado.

En el presente ensayo, se aventura la hipótesis de que un problema en nuestra época, es que el sentido de enseñanza como tarea es el que prevalece en nuestras instituciones educativas, provocando que los estudiantes concentren su atención en todo, menos en el conocimiento y en la comprensión del mundo. Ayuda a sustentar esta hipótesis el trabajo personal realizado con profesores universitarios en la Universidad Veracruzana y de la Universidad Veracruzana

* Este ensayo se presentará en el Congreso Internacional de Educación a realizarse en Cd. Obregón Sonora, en el ITSON (Instituto Tecnológico de Sonora).

** UEA región Córdoba-Orizaba.

Intercultural y los resultados de las evaluaciones internacionales hechas a alumnos mexicanos de educación básica, enfocadas en habilidades matemáticas y comprensión lectora, como los de la prueba PISA[1].

Los estudiantes, desenfocados del conocimiento, no carecen de razón al deslindarse del saber que propician los maestros de escuela; cualquiera que ha transitado por el sistema educativo mexicano, sabe que la mayoría de quienes pretenden enseñar —utilizando una expresión de Freire (1993)— tan sólo pretenden, pues se encuentran muy lejos de lograrlo. El maestro suele enseñar a través de estrategias, contenidos y métodos que carecen de relación con la vida de los estudiantes, es decir el maestro ha desvitalizado la enseñanza. Los contenidos responden a la decisión de estandarizar el conocimiento que debe adquirir el estudiante, en vez de surgir de problemáticas que los estén afectando directamente; las estrategias de enseñanza responden al abordaje de contenidos y no a la diversidad de maneras en las que alguien aprende; y los métodos parten de la deducción del saber, olvidando los fenómenos reales a los que los estudiantes se enfrentan cotidianamente.

Con esto tendríamos que si se proponen contenidos relevantes para los estudiantes, si las estrategias de enseñanza responden a la diversidad de estilos de aprendizaje y si los métodos resultan pertinentes, la enseñanza se acercará más al sentido de logro, es decir propiciará aprendizajes en los estudiantes. Bien analizado, esto resulta ser una verdad a medias. Para que la enseñanza se articule efectivamente con un aprendizaje vital (Laboratorio de Educación Intercultural, UVI, 2008), no es suficiente para el maestro dominar todas las dimensiones externas de la enseñanza sino que, además, debe expresar una cualidad interna fundamental: debe considerar importante lo que enseña, debe, digámoslo así, estar enamorado de lo que enseña. Para explicar esta idea podríamos apropiarnos de una frase de Daniel Penac (2000, 11) en la que afirma: "el verbo leer no tolera el imperativo. Es una aversión que comparte con algunos otros verbos: 'amar'… 'soñar'…" y nosotros podríamos incluir "enseñar". Se puede intentar obligar a alguien a amar o a soñar o, en este caso, a enseñar, pero los resultados serían desastrosos. "Amar", "leer", "enseñar", son verbos que, para poder expresarse, requieren de la complicidad de las emociones, sentimientos y de nuestros pensamientos más profundos, así como del olvido del yo para concentrarte en la amada, en los personajes de la novela predilecta o en aquello que tanto deseas que otros conozcan; un olvido que se traduce, paradójicamente, en una comprensión más profunda de lo que uno es.

Afirma Steiner (2000, 34) en un libro que hubiera elogiado el mismo Comenio, que una buena maestra o maestro se dirige "al intelecto, a la imaginación, al sistema nervioso, a la entraña misma de su oyente". Tenemos, pues, que una buena enseñanza requiere de una condición fundamental para poder ser: el interés del maestro por lo que enseña.

III. Modos de la enseñanza contemporánea o cómo la ironía, la ambigüedad y el diálogo nos acercan al desafío originario

Una verdad por aceptar: existirán siempre mujeres y hombres desinteresados por lo que enseñan. A estos se les puede sugerir que procuren no estorbar demasiado en el camino de los estudiantes; que les faciliten los libros que se indican en el programa —si lo tiene— y que apelen al método de aquel personaje de Ítalo Calvino (2001), el señor Palomar, que antes de decir palabra, se mordía tres veces la lengua, si luego seguía convencido de que valía la pena decir lo que pensaba, lo decía, de lo contrario, permanecía en silencio.

Para quien busca mejorar la calidad de su enseñanza y pretende innovar su práctica tan querida, para así responder al dinamismo de los desafíos que enfrenta en el ámbito educativo, se sugiere ejercitar algunos modos de la enseñanza.

Primero, se sugiere ser irónicos. Es difícil practicar el arte de la ironía, sin embargo, hoy día es indispensable. Los estudiantes de nuestra época tienen acceso a un sin fin de medios de información, cuya oferta coincide con una constante desacralización de hitos, símbolos y

[1] La prueba PISA es una valoración de la comprensión lectora y de habilidades científicas y matemáticas de alumnos de los países miembros de la OCDE.

hábitos hasta hace algunos años incuestionables. Su identidad puede rastrearse en blogs, MTV, metroflogs y Anime; la única revolución que imaginan es la que puede expresarse con el software libre. Incluso en ámbitos rurales e indígenas, donde podría pensarse que esto no sucede, las identidades juveniles habitan significados que profanan las verdades que antes nos hacían parecer tan seguros (en dimensiones como la familiar, la sexual o la política, por nombrar algunas).

Ante este panorama, la ironía representa hoy lo que la rectitud y el ejemplo significaban para la enseñanza de hace algunas décadas. Decirle ignorante a un estudiante de manera fina y delicada, puede desafiarlo más que una retahíla de técnicas bien intencionadas. Hoy se requieren más mujeres y hombres como el *Doctor House*, personaje árido e irritable de una serie de televisión norteamericana, que maestros bien portados con poca apertura a estilos y modos de vida contemporáneos.

Otro modo de enseñar necesario en nuestra época, es la ambigüedad. Esto no quiere decir que no digamos con claridad lo que queremos decir, sino que nuestras lecciones sean lo suficientemente polisémicas, como para que a nuestros estudiantes los habite una dulce ansiedad por querer saber más y los abrace aquella deliciosa angustia que emerge al reconocer que las interpretaciones de un hecho pueden ser infinitas. Ambigüos fueron Platón o Jesús o Montaigne.

Finalmente, se sugiere que sea el diálogo otro modo de ser de la enseñanza. Un diálogo que desafíe a los interlocutores a burlarse de sí mismos, a ceder, a preferir que los otros tengan razón; un diálogo que busque la comprensión. Un diálogo hermenéutico. Para mostrar con claridad a lo que nos estamos refiriendo con diálogo, escuchemos a Gadamer (1998, 232) uno de los principales hermeneutas de este siglo, quien dice que en un diálogo genuino, los interlocutores "ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro".

Sugerimos que el maestro ejercite el diálogo, provocando un mayor protagonismo de las ideas de sus estudiantes. Si la ironía nos sirve para provocar, para desafiar, para propiciar el movimiento mental de los jóvenes; y la ambigüedad para no dar por terminado el saber, para que siempre quede un camino por andar; el diálogo supone que el otro, en este caso nuestros estudiantes, ese otro al que no podremos reconocer del todo (como piensa Levinas), puede afectarnos en lo más profundo de nuestro ser: en nuestra concepción de nosotros mismos o en la valoración de nuestra existencia. Si nos arriesgamos a ser afectados por ellas y ellos, seguro tendremos más oportunidad de trastocar, en palabras de Steiner (*op. cit.*), su entraña misma.

IV. A manera de conclusión o el reconocimiento del desafío

Gimeno Sacristán inquiere: "debemos plantear la pregunta-problema: ¿realmente nos interesa a los adultos y, especialmente, a los profesores lo que queremos que aprendan con interés nuestros alumnos? ¿Acaso pretendemos, siquiera, que les interese a ellos, al no interesarnos a nosotros? ¿Transmitimos y buscamos que el aprender sea interesante o partimos de que es una obligación y algo ineludible? ¿Qué confianza podemos tener en que el sujeto se vuelque a indagar en el mundo que le rodea, en los saberes y en la cultura, si el profesor no está volcado en lo mismo?" (2003, 187).

Los maestros de hoy, antes de preocuparse por el sinfín de metodologías de enseñanza, que pueden identificar en casi cualquier anaquel, han de indagarse primeramente a ellos mismos y responder con sinceridad a su vocación. De no tenerla, se necesita el valor de no estorbar demasiado. De estar presente, luz que no cede ante ninguna sombra, ha de alimentarse, cuidarse y compartirse, casi como si se tratara de un ser amado.

Para concluir nos resta decir que los caminos para alimentar la vocación son inacabados; la ironía, la ambigüedad y el diálogo son uno sólo. Pero es quizá nuestro destino construir propuestas viables y vitales ante un mundo cada vez más complejo, cada vez más intercultural, cada vez más incomprensible. Sea, pues, bienvenido el reto.

Referencias

Calvino, I. (2001). *Palomar*. Siruela. 121 pp.

Comenio, J. A. (2000). *Didáctica Magna*. Porrúa. 198 pp.

Freire, P. (1993). *Cartas a quien pretende enseñar*. Siglo XXI.

Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico*. Cátedra. Madrid. 238 pp.

Laboratorio de Educación Intercultural. UVI. (2008). *Sendas para pensar el Enfoque Intercultural en Educación*. Extraído el 25 de julio de 2008 desde www.uv.mx/entreverando/articulo5.html

Moore, T. W. (1999). *Introducción a la filosofía de la educación*. Trillas, 115 pp.

Penac, D. (2000). *Como una novela*. SEP y grupo editorial Norma, 168 pp.

Sacristán, G. (2003). "La educación a la medida del alumno en las instituciones escolares hoy, o cómo hacer compatibles el agrado, los afectos, el placer de aprender, la formación y el progreso". Tomado de Messeguer G. S. (Comp.) (2005). *Diversidad Cultural y Equidad en la Educación Básica*. SEV/UPV/MEB.

Steiner, G. (2007). *Lecciones de los maestros*. FCE. México. ⌘

No. 2, octubre 2008, pp. 12-14.

A la sombra
del enfoque intercultural...

Abel Terrazas*

Y así, la mirada, recogida en su oscuridad paradójicamente, saltando sobre una aporía, se abre y abre a su vez, "a la imagen y semejanza", una especie de, circulación.

María Zambrano, *De la Aurora*

Uno de los decires más comunes para referirnos a la perspectiva sobre alguna cosa en particular, es la luz. Cuando expresamos "estar a la luz de..." o "dar a luz..." colocamos un factor de visión sobre el objeto de referencia inmediato. Indicamos una relación entre la cosa mirada y la forma de mirarla a sabiendas de su inseparabilidad en sentido estricto. Ponemos énfasis en dicha relación más bien con fines analíticos, lo cual resulta bastante útil para esclarecer desde donde hablamos. Un análisis de nuestra propia práctica educativa, —por ejemplo—, a la luz del enfoque intercultural contiene dos elementos: 'práctica' y 'enfoque intercultural', con independencia de la definición de cada uno aparte. Pero el hecho de mencionar esta relación, nos permite demarcar sus elementos y quizás hasta escoger una cuestión específica para definirlos entre sí. La metáfora de la luz abre y cierra esa interdependencia porque supone la aparición de *una* faz gracias a *un* foco. Entre la faz y el foco, nuestra mirada. Por ahora no tomamos en cuenta la sombra; sólo nos interesa una visión particular en el espectro dado. Nuestra óptica es pues, ese reflejo, esa relación *relativa*, explícita; y queda ahí a la mitad, la posición observadora.

En contraste, la sombra se figura por la luz y nos cobija de ésta; nos permite ver con serenidad sin sus reflejos fulgurantes. Estar a la

* UEA región Coatzacoalcos-Minatitlán.

sombra del enfoque intercultural es decir que su *ensombre* nos cobija para hacer o deshacer algo; porque la sombra es un factor de visión inexacto: supone una consistencia implícita y nos protege precisamente de la luz inclemente, de su vigilancia. La realización de eventos presumiblemente a la sombra del enfoque intercultural, deja cierto grado de incertidumbre a favor nuestro. El claroscuro resulta vital para el enfoque, e incluso su ambigüedad puede llegar a ser su desarrollo. El abuso de esta virtud, por supuesto, no está vedado. Ocultarse con el título de la interculturalidad, es ahora parte de la vida cotidiana lejos de constituir un posicionamiento político o una asunción ontológica. Pero la sombra, la silueta sin rostro, como forma de libertad de aquellas vigilancias luminosas, cierra esa postura ambigua al dejar una responsabilidad previa. Estar antes o después del enfoque es salirse de sus estipulaciones; es entrar bajo su sombra con la finalidad de apostarle. Tenemos que invocar en la imaginación una forma de justificar la figura de nuestro enfoque proveedor de sombra, de nuestro lugar cobijado a diferencia de otros. Acaso con la forma de un árbol, imagen de jerarquización enramada; o como un tejido de fuerzas cuyo centro está vacío, con el aro del *dreamcatcher*. También, desde la imagen-metáfora del rizoma, una red en consecución de momentos al infinito, cada uno cual mesetas que son plataformas para dialogar.

El sentido de esto radica en delimitar nuestra sombra, —en este caso el halo de misterio de la interculturalidad—, para erradicar los reflejos; así como para hacer explícito el presupuesto de la existencia de la diversidad cultural como esencia de todas las culturas. El enfoque intercultural concibe lo cultural como una relación, pero va más allá con la crítica de las dependencias jerarquizadas y jerarquizantes de desigualdad. En este sentido la fusión entre la imagen y la metáfora es útil. El uso de la imagen es para definir y estipular; el de la metáfora para abrir, relacionar. Cuando hablamos de una imagen que es metáfora, intentamos unir una definición al movimiento de las relaciones que modifican incluso nuestra propia imagen. Bajo esta sombra encontramos un movimiento de tensión entre lo dicho y lo dado. Siempre estaremos a la sombra del enfoque en una crítica y un intento de realización conexos. A la imagen-metáfora del enfoque le sigue la sombra de no decidir de manera univoca su posición última; su existencia como un "estar fuera", hacerse visible (dirían algunos "en la práctica"), tampoco permite una consolidación restringida. Si bien se trata de poner en el centro de la reflexión el reconocimiento de la diversidad cultural, —premisa por demás ambigua—, se propone enfrentar los problemas de la desigualdad y de deconstruir las diferencias naturalizadas. Su gran presupuesto, la pluralidad: una unidad abierta, problemática, cuyos límites imprecisos son difícilmente bordes gráficos, —retomando a Juan Soto.

La sombra también es un fantasma. La aparición de un bulto en el reojo llega a ser causa de miedos. La sombra de la imagen-metáfora *Rizoma*, es de tal complejidad que trasciende la dicotomía de la luz-sombra con la fusión de imaginación-relación. Este fantasma recurre a la manifestación en los grupos que difícilmente en los individuos: no hay un *médium* del enfoque. Pero en los equipos de trabajo cuya identidad se alimenta de la orientación de un enfoque intercultural, permite el *plus* de su realización a través de un documento colectivo con la descripción de la propia práctica, poniendo de relieve la diversidad cultural, la sistematización del ideario involucrando a actores de dentro y fuera de la institución, así como la puntualización de retos y obstáculos más próximos, dichos y no dichos en contraste con la propia tesis del enfoque. Se trata de una interpelación en diferentes sentidos, de sendas por horadar en el proceso de la identidad correspondiente al rumbo que tomamos. Ese rumbo, aunque no sea claro ni distinto, puede proporcionar la diferencia entre saber y no saber el sentido de intentar construir el tan afamado reconocimiento de la diversidad cultural. A la sombra del enfoque, la diversidad cultural escapa de ser prescrita y descrita. A la sombra, entra en un proceso de construcción incierta, pero con una firme posición dentro del claroscuro constitutivo que la insta a ser, al menos, un problema.

Cuando decimos que estamos a la luz del enfoque intercultural seguramente intentamos usar cierto filtro para revisar nuestra práctica. Sólo que el ejercicio de tensión es inamovible,

porque el hilo conductor o los argumentos desde donde se sostiene el susodicho ejercicio, forja de antemano la relación con base en "criterios mínimos" que posiblemente no todos estaríamos en posición de alcanzar. Ni siquiera porque sean mínimos o máximos —traemos de nuevo a Juan Soto—, serán un punto en común para evitar la formación de una cofradía. La sombra en cambio, nos permite dilatar el proceso de identificación de tales criterios con la finalidad de crear una coincidencia procesual con la gracia del movimiento y con el contraste entre los argumentos disímbolos; e incluso, en virtud del debate acerca de la denominación para el caldo de las interrelaciones: ¿a quién se le ocurrió primero la palabra intercultural?, ¿cómo se ha venido usando, por genealogía o deconstrucción?; ¿en las sendas que son propuestas frente a la supresión de una silueta más bien sugerente?

Referencias

Aguilar Rivero, Mariflor (2005). "Cultura de escucha. Condición de la democracia", en *Ensayos*, IFE. México.

Ramírez, Juan Soto (2005). "Límites imprecisos, bordes gráficos", en *Diversidad Cultural*, DUVI. Xalapa.

——— (2005). "Valores mínimos, valores máximos", en *Diversidad Cultural*, DUVI. Xalapa.

Zambrano, María (2006). *El hombre y lo divino*, FCE. México.

Un análisis contrastivo luz-sombra en el logos nos lo proporciona María Zambrano en *El hombre y lo divino*, FCE, p. 13.

La integración de todos a un determinado juego discursivo vendría a ser la falacia de la democracia. Cfr. Mariflor Aguilar Rivero, "Cultura de escucha. Condición de la democracia", en *Ensayos*, IFE. 2005.⌘

No. 5, octubre 2009, pp. 4-12.

Participación comunitaria y representación política en la Huasteca veracruzana*

Daniel Bello López**

La participación comunitaria es parte de un proceso interno de organización acorde a formas, niveles y tiempos, que no obedece solo a la gestión de recursos y puesta en marcha de proyectos de desarrollo, aunque sirve para aprovechar los programas de gobierno, las coyunturas electorales e incluso realizar alianzas políticas para alcanzar una representación leal al interés comunitario, decisoria y democrática.

Lo aquí expuesto indaga que tanto en la Huasteca las comunidades logran potenciar la participación para el impulso del desarrollo comunitario, con las consecuencias que ello implica, relación con actores políticos, agentes del desarrollo, sobre todo de carácter municipal y federal. A fin de contribuir a la reflexión y discusión de procesos de alternancia política municipal, donde los pueblos indígenas de la Huasteca veracruzana incursionan como actores importantes del cambio sociopolítico.

Las comunidades estudiadas son representativas de esa participación y organización comunitaria propia, regida por usos y costumbres, en unas más que otras. Se ubican en la Huasteca veracruzana, casi todas son de ascendencia nahua, excepto Zimatla que es otomí. Las localidades nahuas de: Tlaltzintla comunidad náhuatl en el mpio. de Benito Juárez, Ver.; Zimatla y Siete Palmas del municipio de Ixhuatlán de Madero; Alahualtitla y Tecerca, del mpio., de Chicontepec. Los escenarios municipales analizados han experimentado la alternancia política municipal.

I. Los programas de gobierno y la organización para la producción y gestión de obras de beneficio colectivo para la comunidad

La participación comunitaria se expresa en formas de organización que las comunidades construyen para enfrentar situaciones específicas. Me interesa resaltar aquellas formas de organización para el trabajo: la faena, el *comuntequitl* (trabajo del común) y la ayuda mutua o *timomapalehuia* (nos echamos la mano). Las dos primeras se practican cuando se trata de lograr beneficios comunitarios, en tanto que la última, es empleada en la unidad de producción familiar.

---

* Ponencia presentada en la sesión del Seminario de Antropología Política celebrada el 10 de junio en el CIESAS de la Cd. de México, D.F. La ponencia resume un avance de la investigación realizada en el marco del proyecto "Cambio Social y Procesos Electorales en Regiones Indígenas de México" coordinado por Françoise Lartigue Menard, Investigador del CIESAS.

** Académico UVI.

Agradezco las observaciones y comentarios del Dr. Ramón Ramírez Melgarejo, Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la UV a la presente ponencia.

Los valores de la solidaridad se mantienen, porque como se carece de recursos económicos, las formas de organización y participación comunitaria son mecanismos de integración grupal, vecinal o familiar (de parentesco) que permiten alcanzar objetivos en común. Dichas formas se han adaptado a las políticas públicas aplicadas en las regiones indígenas y rurales, al grado de que el discurso político las reivindica y las aprovecha como mecanismos para facilitar la aportación, más que la participación, por lo que se ha desvirtuado a ésta última.

Las principales obras en las comunidades: escuelas e iglesias; fueron hechas con faenas y sus propios recursos: tanto económicos como naturales. Ahora las comunidades se reúnen para nombrar el comité y este es quien gestiona las obras ante las instancias correspondientes. Igual funciona con los proyectos productivos, generalmente los gestores comunitarios a veces acompañados por la autoridad, empiezan por indagar que clases de apoyos pueden recibir, después de ello, forman un grupo y su comité para dar seguimiento a su solicitud, presentar y ejecutar su proyecto. Para revisar lo anterior, se presenta un recuento de la organización para gestionar programas de desarrollo comunitario, de carácter: productivo y de infraestructura social.

Se parte de reconocer que hacen falta mecanismos más participativos, porque hasta ahora los proyectos no se han consultado con las comunidades, éstas deben participar en la toma de decisiones y no sólo para la aportación económica de la comunidad. Algunos coinciden en señalar que las obras son buenas, pero los pueden volver dependientes.

> La corrupción ha cooptado a comités, a representantes, consejeros de desarrollo comunitario del Ramo 33, para que no cumplan con sus funciones de organizar y vigilar el gasto. Los comités de obra generan la participación comunitaria pero para que la comunidad haga su aportación en especie, mediante faenas, recursos naturales de la comunidad, hasta comidas, etc. Esto más bien se presta para que la obra se abarate. (Ing. José Bautista Hernández).

Ante lo anterior, algunos líderes han reclamado por lo que ellos consideran un exceso en la aportación comunitaria. En éste caso se encuentra el Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FEDOMEZ) quien solicitó al PRD (su aliado electoral) en Benito Juárez, eliminar el 20% de aportación comunitaria para las obras financiadas con el ramo 33 y construidas por el municipio, llegando al extremo de plantear, la no prestación de faenas como parte de la aportación comunitaria. (Magdalena Cruz Alvarado, presidenta del comité municipal del PRD de Benito Juárez).

Esta posición radical, puede justificarse cuando de pueblos indígenas se trata, en virtud de la extrema pobreza en que viven y como parte de su derecho al desarrollo. Sin embargo, es precisamente en la revaloración de su cultura, de sus formas de organización, donde la faena encuentra motivo para mantenerse, no sólo como un mecanismo que aprovechen los programas institucionales, sino como parte de un proceso autogestivo, que les permita un ejercicio pleno de su autonomía. Para no caer en la dependencia de los programas gubernamentales de desarrollo.

El reclamo debiera dirigirse, enfocarse, a lograr mayor participación en la toma de decisiones, en hacer valer los acuerdos de sus asambleas comunitarias, que les permita priorizar y decidir que obras, así como, incorporar sus puntos de vista para supervisarlas. Sólo así evitaran la imposición de obras, muchas de ellas, galeras públicas. Las autoridades confunden la participación comunitaria con la aportación. Las comunidades deben exigir a las autoridades que profundicen la participación, que sólo es promovida durante procesos electorales, pero que no practican en el ejercicio del poder.

Las galeras públicas son las obras que más se realizaron durante el pasado cuatrienio (2000-2004) en los municipios de: Benito Juárez, Chicontepec e Ixhuatlán de Madero; se dejó de lado obras realmente prioritarias, como: agua potable, drenaje, pavimentación de calles o por lo menos engravado, construcción de espacios educativos, etc. La construcción de galeras públicas es algo que las comunidades habían resuelto con sus propios recursos: faenas, cooperaciones y aportación de recursos materiales de la región.

Actualmente, las comunidades se ven empujadas a presionar, realizar alianzas para lograr la aprobación de sus obras, ese es el precio que pagan por ejercer su derecho al voto y haber desafiado y deteriorado la estructura de poder corporativo municipal ligada al régimen priísta.

Los conflictos sobre todo en el municipio de Chicontepec han sido los más visibles, Tecerca y Alahualtitla enfrentaron problemas. La primera fue presionada para aceptar la realización de una galera pública, en vez de autorizarle la obra priorizada por la comunidad y originalmente solicitada: el engravado de calles.

Alahualtitla es la comunidad que más se ha movilizado para hacer valer su derecho a solicitar y decidir la obra priorizada por su asamblea comunitaria, en 2004 participaron en un movimiento contra la presidencia municipal, que incluyó la toma del palacio municipal en el mes de marzo. El motivo fue exigir la construcción del drenaje, a pesar de ello, sólo obtuvieron el compromiso de parte del Presidente Municipal de elaborar un estudio de factibilidad para la construcción del drenaje, mismo que no se concluyó al argumentar la presidencia que no tenía recursos para ello. Como la presión disminuyó, la comunidad quedó sin obra. Lo anterior motivó que la comunidad en el pasado proceso electoral votara por el PRD.

Igualmente los otomíes de Zimatla, en pleno 2004, luego de nombrar comisiones para reforzar la solicitud de su obra, por cierto una galera pública, tuvieron que recurrir con el director de obras públicas del municipio para buscar y ofrecer, apoyo mutuamente, pues, el director fue precandidato a la presidencia municipal por el PRI. Cada vez más, las comunidades establecen alianzas, para lograr la autorización de obras.

La Huasteca es una región con una presencia institucional y programas de desarrollo considerable desde que en 1975 se apertura el Centro Coordinador Indigenista, la llegada de programas de desarrollo de carácter productivo han hecho de la Huasteca una región donde la operación de proyectos viene desde hace 30 años.

Los beneficiarios de los proyectos productivos ven en éstos, sólo la posibilidad de obtener ingresos extras, dicen "el gobierno regala, pues que me lo den a mí". Hay un proceso de desintegración social, la gente tiene necesidades y sólo ve en el proyecto una oportunidad, no les sirve para salir adelante, pero les sirve de alivio, para salir de un apuro. Hay un círculo vicioso, "me dan, agarro, gasto, me vuelven a dar". Los proyectos no se recuperan. "A los beneficiarios les preocupa que el proyecto funcione un año, venden las cosas, bienes u animales, y después se reparten la lana, no pagan" (Apolinar Lozano Reyes).

Lo anterior cuestiona la operación de proyectos, tanto los subsidiados como aquellos de carácter recuperable. Pone de relieve, la falta de planeación y de organización económica para el trabajo, se responde a solicitudes, más que a proyectos planeados, diseñados y ejecutados de manera corresponsable entre las comunidades y las instituciones.

En cuanto al fracaso de muchos proyectos productivos, se debe a que los beneficiarios ya no quieren trabajar en grupo. Pocos grupos han funcionado. Se considera que los proyectos fracasan por falta de capacitación, falta de asesoría y asistencia técnica. Pocos son los proyectos productivos que logran resultados positivos, proyectos de café y ganaderos; esto sucede cuando:

> El liderazgo que existe en los grupos ayuda. La honestidad permite la cohesión grupal, la disciplina. Si logran bienestar económico, el proyecto les da beneficios, si reditúa ingresos, se sienten motivados. Por ejemplo, los grupos ganaderos apoyados por el Fondo Regional en San Martín y Tecomate (profr. Eloy Luna Flores).

Otro aspecto cuestionable de los proyectos es la desintegración de los grupos, cuando se enlistan los posibles beneficiarios, son varios, luego se reducen al mínimo permitido por los programas, para después reducirse y a veces quedar en manos de unos cuantos. Las reglas de operación al señalar topes por proyecto, limitan e inhiben la participación con carácter emprendedor. (Ver las reglas de operación del Programa Fondos Regionales Indígenas operado por la CDI)

Uno de los aspectos fundamentales en la operación de programas es la base organizativa, sin ella, los proyectos quedan a la deriva. La recomendación de los diversos programas productivos, ha sido constituir figuras asociativas con personalidad jurídica propia, lo cual es viable para integrarse a la economía de mercado, pero debe combinarse con la validación de los beneficiarios interesados en recibir o gestionar proyectos en una asamblea general comunitaria. Obtener el respaldo de la comunidad no debe convertirse en algo formal, presentar un oficio firmado y sellado por la autoridad comunitaria; sino real. Sobre todo cuando se trabaja en esquemas de crédito solidario y se trata de dejar bien recomendada a una comunidad.

II. Las coyunturas político-electorales y representación política de los pueblos indígenas

Los movimientos sociales y políticos acontecidos en la Huasteca veracruzana, e incluso la incursión de fuerzas ajenas al PRI a nivel político, el PST, tienen su origen en la lucha por la tierra que se da a finales de los 70 y principios de los 80 en el norte de Veracruz.

En la Huasteca de la lucha por la tierra, el movimiento social, ha pasado por la gestión de servicios (luz, agua, carretera, etc.), de proyectos productivos y la organización para la producción, hasta exigir el mejoramiento del servicio de autotransporte de pasajeros, y la demanda de servicios de salud de segundo nivel. Lo anterior, ligado a un discurso político que reivindica y demanda el derecho al desarrollo, reflejado en experiencias de participación a través de partidos políticos durante los procesos electorales municipales.

Posterior al gran avance electoral y trámite agrario del PST, se da un reflujo del movimiento campesino y de la oposición partidista, en parte porque el campesino es dotado de tierras, pero también por la cooptación de liderazgos, sobre todo con la cooptación de dirigentes municipales y comunitarios.

> La lucha en la Huasteca fue por la tierra, a la gente, lo decía Manuel Reyes Nogales —dirigente de la Unión de Ejidos del Sureste de Chicontepec y activista en el ejido Tlanempa Común—", una vez que les dieron las tierras dejaron de marchar", movilizarse. Entonces las organizaciones de la Huasteca y la OCPIHV se reconvierten para gestionar proyectos productivos. FEDOMEZ ha tenido éxito porque tiene otros fines diferentes, prioriza lo agrario y da poca importancia a lo productivo. El FEDOMEZ no permite el diálogo de sus comunidades directamente con el Gobierno, que ellas gestionen. A últimas fechas han recibido programas, muy poco, pero ya empezado a recibir (Lic. Cecilio Gómez Velásquez).

A partir de 1988 el PRONASOL genera una participación comunitaria sobre todo en el área de influencia de las organizaciones del Fondo Regional Chikometepetl, al erosionar las estructuras y mecanismos de control que ejercían los grupos políticos de poder regional, fue desde el espacio comunitario en alianzas de coyuntura electoral (casi siempre a nivel de cúpulas dirigentes: comunitarias y "partidistas"), desde donde los liderazgos comunitarios implementados por programas gubernamentales empiezan a cuestionar y rebasar las viejas estructuras de control político. Ello aunado al avance de la oposición, hizo posible que en 1995 en la Huasteca se dieran los primeros triunfos de la oposición en Benito Juárez, Zontecomatlán.

Lo anterior vino a reconfigurar poco a poco, el mapa político regional de la Huasteca, a plantear escenarios de alternancia. Dichos escenarios sirvieron de reflejo para que los partidos políticos se proyectaran con sus acciones de gobierno y fueran ganando adeptos para sus candidatos en futuras contiendas electorales.

Una manera de acceder al poder municipal y puestos de elección popular, es mediante la participación en organizaciones de productores, Uniones de Ejidos aliadas con partidos políticos, aprovechando coyunturas electorales y desprendimientos en los partidos, sobre todo en el PRI.

El PRD en Juárez obtuvo el poder municipal en 1995, con Felipe Hernández Hernández su candidato, un indígena nahua originario de Tlalmaya, un candidato proveniente de una experiencia organizativa en el plano productivo adquirida en el Fondo Regional donde

representaba a la Unión de Ejidos Piloncilleros y Agropecuarios (UEPA).

La lucha del PRD en Juárez es una lucha político-electoral que le permitió ejercer el poder durante tres periodos consecutivos, porque existió una participación comunitaria, desde la UEPA, la SSS de Mujeres y los comités comunitarios de obras. La organización productiva impulsada por los proyectos, ha servido a los dirigentes de las organizaciones y representantes de los comités para alcanzar intereses personales, en cuanto a la participación política de sus dirigentes.

Otra vía para conquistar espacios municipales, es la participación electoral. El caso de Ixhuatlán de Madero ha sido un proceso sociopolítico donde la oposición (el PRD) aprovecha las elecciones para acceder al poder municipal. El triunfo anterior del PRD, en 1997 con el prof. Canuto Hernández fue más electoral y en cambio el actual triunfo del PRD en las pasadas elecciones municipales es fruto de un movimiento social. "Hubo mucha participación en el movimiento del Hospital y Tzocohuite al inicio, al final consolidaron una base social, que sirve de plataforma de lanzamiento al candidato del PRD a la presidencia municipal, aunque no es determinante, es importante para que el dirigente del movimiento, ganara la presidencia municipal por el PRD" (profr. Eloy Luna Flores).

El divisionismo del PRI, el fortalecimiento del PAN —casi dobla su votación al 100%, con relación a su participación anterior del 2000—, fueron factores que favorecieron al PRD para recuperar el ayuntamiento en 2004.

Sin embargo una constante de dichos procesos ha sido la alta competencia, en 1997 el PRD gana por escaso margen. En 2004 la diferencia también es mínima, de 67 votos (ver resultados electorales Proceso Electoral 2004 http://www.iev.org.mx). Pero desde 1997 el municipio se ha partido en dos, y en los posteriores procesos electorales en tres, allí realmente hay un pluripartidismo. Lo que ha generado un divisionismo político que combinado con los movimientos sociales donde se han involucrado buena parte de las comunidades indígenas, se ha caído en la ingobernabilidad.

Hay mucha división política por los partidos, en algunas comunidades hay mucho arraigo de líderes y simpatizantes a sus partidos, que incluso, los hace rechazar obras, proyectos.

> Actualmente el clima político ha cambiado en Ixhuatlán después de los movimientos del Hospital y Tzocohuite, se ha tornado difícil, se ha generado y profundizado el divisionismo político. Tzocohuite, Tzapalote, Campo La Mata, Joya Chica, Tlachiquile, son de las comunidades que no aceptan tratar con el ayuntamiento, incluso cuando el ayuntamiento gestiona para ellas ante dependencias, tampoco aceptan (Gregorio San Juan Velasco).

Un accidente automovilístico cerca de Tzocohuite entre un camión de volteo que es impactado por un autobús de la empresa de Autotransportes Álamo, ocurrido en septiembre de 2000 provoca la muerte de algunos pasajeros; las comunidades indígenas reaccionan de manera organizada, toda vez que el autobús fue el culpable del accidente. La empresa sólo indemniza a los dolientes, hasta después de ser presionada por las comunidades ubicadas a la orilla de la carretera Llano En medio-Álamo.

En sus inicios y durante su etapa de reivindicación por una indemnización económica para familiares de los muertos, de un trato digno, humano para el pasaje, contra las altas tarifas, el movimiento se extendió a las comunidades vecinas de los municipios de Chicontepec y Álamo, localizadas a lo largo de la carretera.

> En el caso de Tzocohuite fue un movimiento comunitario, porque resultaban afectadas con tarifas altas y por el mal trato recibido por parte del personal de la empresa Transportes Álamo. Se generó incluso la cooperación, aportación económica de las comunidades para adquirir camiones y crear una cooperativa de autotransporte, aunque ésta fue baja. En realidad el movimiento no fue de todas las comunidades Ixhuatecas, sólo de aquellas a bordo de la carretera. Sólo Tlachiquile y Zapote de Bravo de la parte alta del Municipio participaron y cooperaron. Aunque sí se generó mucha participación en sus inicios y etapa fuerte, sobre todo al ver el lado o perspectiva del transporte como negocio, pensaron en beneficios económicos que les dejaría la cooperativa (profr. Eloy Luna Flores).

El movimiento se radicalizó, se formó una cooperativa que brindó servicio de autotransporte de Ixhuatlán a Álamo, con autobuses traídos del

valle de México, prestados por cooperativas de esa zona. Aunque la demanda de la cooperativa era viable, al grado de que el gobierno ofreció concesiones para las comunidades, quienes no aceptaron negociar, "querían todo o nada"; la demanda era cancelar la concesión a los Álamo y lograr para las comunidades la misma.

Al final, los autobuses de la naciente cooperativa fueron confiscados y encerrados en el corralón de Álamo, el movimiento se desgastó, fue desarticulado al recluir en la Fortaleza de Perote de manera "definitiva" al líder del movimiento: Lauro Cruz.

Todavía no se apagaba el movimiento de Tzocohuite cuando estalla el movimiento del Hospital de Ixhuatlán, éste si afectó directamente al gobierno estatal y municipal. La decisión del gobierno del estado de construir un Hospital en Llano En medio divide a los vecinos de Ixhuatlán y sus comunidades indígenas. El gobierno municipal "convergente" desde la sindicatura y una regiduría —la 4º presidida por un perredista— alentó la propuesta de intervenir, para que se construyera en Campo La Mata, localizada al margen izquierdo del río Vinazco, del lado de la cabecera y la sierra Ixhuateca; comunidad originalmente propuesta por la administración perredista (1997-1999) como lugar para la construcción del Hospital.

Las comunidades esperaban ser respaldadas por su autoridad municipal, al ser avalada dicha decisión por el presidente municipal, se sintieron traicionadas por él. Por vez primera, la cabecera municipal respaldó a las comunidades indígenas en su demanda por construir el Hospital en Campo La Mata, otorgó apoyo logístico y cooperación económica para realizar la toma del palacio municipal, durante aproximadamente 8 meses y prácticamente desterrar al gobierno municipal hacia Llano En medio. Los intereses de la fracción priísta Ixhuateca, el perredismo y las comunidades indígenas se conjugaron para impugnar la decisión de construir un hospital.

> Las causas del movimiento del Hospital fueron la falta de canales para la comunicación y participación de las comunidades, incluso al ayuntamiento, no se le permitió participar en la designación de la sede del Hospital, si hubiera habido una reunión previa, la participación política se hubiera dado, pero el asunto no se hubiera politizado. El gobierno del Estado, no convenció, no negoció, no concilió, previamente no comunicó, no tomó consentimiento (profr. Eloy Luna Flores).

Con relación al movimiento del Hospital, las comunidades más cercanas a Ixhuatlán fueron las que más se dividieron por el conflicto. Sólo las comunidades alejadas de la cabecera no tomaron partido por la ubicación del hospital. Muy difícilmente, se salvó una comunidad cercana. En El Cuayo y San Martín fue minoritaria la participación en el movimiento, fueron grupos minoritarios, pero participaron.

Para acceder al poder municipal, también funciona la cooptación de los partidos hacia las organizaciones de productores. Sobre todo en tiempos electorales: PRI, PAN y PRD, urgidos de candidatos honestos, incorporan rostros nuevos, ciudadanos con presencia entre las comunidades.

En Chicontepec es donde más han sido utilizadas las organizaciones como instrumentos políticos, utilizadas por los partidos políticos, sobre todo el PRI, para allegarse votos. La Unión de Ejidos COCOPLAS y la Unión de Ejidos del Sureste de Chicontepec (UESCH), han resentido la desintegración y estancamiento, por desvíos y corrupción que se genera cuando los candidatos ofrecen gestiones y apoyos, fuera de toda normatividad y compromiso de pago. La cooptación de éstas empezó desde muy temprano, la primera aunque fue organizada por el INI, sus principales dirigentes se vincularon con la CNC desde sus inicios, la segunda fue fundada por el Comité Regional Campesino.

En 1997 la organización que fue el instrumento para proyectar a un candidato, al interior del PRI y luego en el PAN, fue la Unión de Ejidos del Sureste de Chicontepec. Su presidente vitalicio fue el candidato que al final obtiene el triunfo con el PAN, por primera vez el PRI fue derrotado, la estructura de poder municipal se erosionó, la continuidad del grupo de poder dominante se mantuvo, aunque fuera del PRI.

III. Pluralidad Política y Convivencia Sociopolítica

Un momento crucial para la introducción de nuevas fuerzas políticas en la región lo representa la candidatura de Cándido Díaz Cerecedo, primero en desafiar al PRI y erosionar las estructuras de control político, incluso por la vía electoral, con su exitosa candidatura a diputado federal por el PST obligó en 1979 a elecciones extraordinarias.

Es hasta la etapa del neocardenismo, cuando los desprendimientos dentro del PRI fortalecen a la oposición, pero además cuando los actores políticos encuentran respaldo a sus candidaturas, porque los mecanismos de control y estructuras de poder marginaron y dejaron de responder a las demandas e intereses de liderazgos emergentes con presencia comunitaria. A continuación se revisan los procesos de alternancia política y posicionamiento de los actores políticos indígenas en los municipios huastecos de: Benito Juárez, Chicontepec e Ixhuatlán de Madero, donde la presencia de la oposición política en los últimos 25 años, primero ocupó puestos de elección popular, regidurías, y después conquistó esos ayuntamientos.

En casi todas las comunidades se presentan divisiones políticas en tiempos electorales, después de las elecciones la gente trabaja por el bien de la comunidad, sin importar los partidos, las religiones.

En Benito Juárez donde la alternancia permitió al PRD mantenerse durante tres trienios consecutivos, municipio donde se supone la convivencia política entre miembros y simpatizantes de los partidos ha tenido más tiempo para consolidarse de manera respetuosa y civilizada; o en su defecto, para favorecer la intolerancia, un clima tenso en las relaciones entre ciudadanía y autoridades, los partidos políticos. Para los perredistas, la gente ha adquirido madurez política, saben diferenciar la política del trabajo.

La convivencia entre los seguidores del FEDOMEZ y el PRI en las comunidades donde el primero tiene presencia, sobre todo donde no es mayoritario como Coachumo Común, es pacífica, respetuosa. También en Xochioloco y Huiloapan donde tiene cierta presencia, sin ser mayoritario.

Las alternancias políticas PRD-PRI en Benito Juárez, no tiene que inhibir la participación y el interés de los indígenas por la política y el poder político municipal. Lo anterior puede y debe estimular a la gente, para buscar soluciones, en tanto que las comunidades indígenas y los ciudadanos de Juárez, han tenido mucho tiempo para madurar una cultura democrática, de tolerancia, de rendición de cuentas.

En tanto que en Ixhuatlán, ahora el escenario político ixhuateco ha cambiado, la división política que predomina, genera preocupación en autoridades y líderes comunitarios, sin embargo, también han aprendido luego de dos periodos gobernados por partidos opositores y su participación en movimientos sociales, que deben exigir sus derechos, negociar. Algunas autoridades comunitarias y actores políticos, están convencidos de que "deben acudir al ayuntamiento, independientemente de que, quien vaya a ser el futuro presidente sea del PRD, el debe de gobernar para todos, sin importar partidos y religiones" conclusión a la que llegaron en el taller de Zimatla.

Los conflictos sociales generados por los movimientos del Hospital y Tzocohuite, han alterado la participación comunitaria en el municipio, en algunas comunidades o grupos de éstas, dejaron de participar, incluso llegaron a rechazar obras; debido a la decisión de construir un Hospital por parte del gobierno del estado en Llano de En medio. El conflicto dividió, hubo pérdida de aceptación y credibilidad de las autoridades municipales entre las comunidades.

Al contrario de Benito Juárez, Ixhuatlán transitó hacia la ingobernabilidad, la intolerancia, durante la gestión encabezada por el alcalde convergente que gobernó el periodo 2000-2004. A ello debe agregarse que dicho alcalde aunque ganó por Convergencia, en realidad era producto de una escisión del PRI, se registra y gana por Convergencia y gobierna con el apoyo del PRI estatal y el gobierno del estado, sobre todo, después de decidirse la sede del Hospital en su tierra, Llano En medio. Lo anterior generó

divisionismo al interior del PRI, los priístas Ixhuatecos perdedores ante él durante la campaña del 2000, apoyaron el movimiento del hospital, además se empeñaron en no colaborar con el presidente, a quien siempre consideraron traidor. La convivencia sociopolítica en el municipio se volvió tensa, tirante.

En Chicontepec el voto de castigo es lo predominante. Después de la administración panista que generó expectativas y no cumplió, al no haber concluido varias obras en diferentes comunidades, las comunidades indígenas y la ciudadanía en general reaccionaron, en el proceso electoral municipal de 2000 castigaron con su voto al PAN, al relegarlo al cuarto lugar detrás del PRI, PT, y PRD, sólo superando a Convergencia.

No obstante que el PRI recuperó en 2000 la presidencia municipal de Chicontepec, este partido se empeñó en repetir viejos esquemas de exclusión a las comunidades que no le favorecieron con su voto. Pero también en no hacer una administración honesta y transparente de los recursos en áreas clave. Los casos de corrupción en la Dirección de Obras Públicas y en la de Fomento Agropecuario, llevan al presidente municipal a destituir a ambos directores.

Luego de recuperar la presidencia, el posicionamiento del PRI de Chicontepec fue tal que Ubaldo Aguilar Flores presidente municipal resultó favorecido con la candidatura a diputado federal en 2003. A su salida se dio el regreso de los funcionarios destituidos, porque el exdirector de Fomento Agropecuario era el presidente suplente, quien por ley asume la presidencia municipal.

Con el presidente sustituto retorna el exdirector de Obras Públicas, a quien nombra asesor de la presidencia. Lugar desde donde éste ajusta cuentas políticas con el equipo del candidato a diputado, pero no sólo eso, intensifica su campaña por la candidatura, recurriendo al favoritismo hacia sus simpatizantes, la exclusión de sus enemigos políticos y comunidades que no reciben obras entre ellas Alahualtitla. Todo lo anterior genera un divisionismo en el priísmo y una mala imagen del mismo, ante la ciudadanía y las comunidades, quienes resentidas castigan con su voto al PRI, pero sobre todo a su candidato, al perder 2 a 1 ante el PRD.

En Chicontepec la convivencia sociopolítica al interior de las comunidades es civilizada, tolerante; no así, la relación que las comunidades establecen con el ayuntamiento, la cual, está condicionada a los apoyos políticos, la votación, que brindan y emiten a favor de las autoridades en turno.

El pluralismo político se ve enturbiado, mientras las comunidades conviven políticamente regidos por usos y costumbres, los actores políticos requieren madurez, educarse para la democracia participativa que practican las comunidades y no sólo moverse en la coyuntura electoral.

Lo rescatable del proceso sociopolítico y organizativo de las comunidades y organizaciones de Chicontepec, es su nivel de interlocución ante los partidos políticos, al negociar posiciones políticas con los partidos y grupos de poder, algunos de sus miembros han ocupado cargos de elección popular y puestos directivos en la administración municipal. Lo anterior les hace imprescindibles en la conformación de planillas e inclusión en proyectos políticos.

En general la gente está aprendiendo a vivir en la pluralidad, en términos políticos queda claro que el voto es libre y secreto, después de las elecciones se trabaja por la comunidad, prevalece el interés comunitario.

IV. Consideraciones finales sobre el empoderamiento indígena

El empoderamiento que se vislumbra aún no es pleno, más bien debe considerarse como un proceso en construcción, que incluso presenta altibajos, donde resalta el hecho de que las fuerzas políticas (incluido el PRI), cada vez más abren espacios a los indígenas, lo cual les ha permitido acceder a puestos de elección popular y cargos en la administración pública municipal. Esto fue promovido por la oposición: PAN Y PRD; con resultados político electorales positivos, mas no en la conducción de la administración municipal y en casi todos los casos (salvo B. Juárez y Texcatepec) con poca consistencia democrática y participativa,

que afloró al momento de la renovación de cuadros y poderes municipales.

Los presidentes de ascendencia indígena de los distintos partidos, en Benito Juárez, incluso los alcaldes del trienio 1997-1999 de Ixhuatlán (perredista) y de Chicontepec (panista), han puesto por delante más los intereses de los partidos que de sus pueblos; más en éstos últimos, que en B. Juárez.

En el ayuntamiento de Ixhuatlán de Madero (2000-2004) la mayoría de los regidores fueron de ascendencia indígena, dos otomíes y un nahua. Su experiencia, al ocupar la regiduría, consideran que es un cargo de gobierno, no de partido, ni de etnia, aunque reconocen tener inclinaciones por beneficiar a su gente, a su etnia, porque además son los más marginados. Según ellos abrieron espacios, aún con limitantes, porque la decisión y participación de la gente es incipiente, hay que impulsarla, promoverla. En eso coinciden los dos regidores otomíes que pertenecen a partidos distintos.

La participación de las comunidades indígenas en sus reivindicaciones políticas es más circunstancial que como parte de un proyecto. Incluso en Benito Juárez así empezó, aunque protagonizado por indígenas. En Chicontepec e Ixhuatlán aunque algunos representantes de las organizaciones y comunidades han sido incorporados a los cabildos como síndicos y regidores, a la administración pública municipal, lo hacen como producto de negociaciones en coyunturas electorales. Participan convencidos en candidatos, más que en partidos, mucho menos en un proyecto étnico.

En el 2000, en Ixhuatlán así fue, aunque la gente votó por el candidato más que por Convergencia. Igual sucedió con el PRD en Benito Juárez (aunque fruto de un desencanto y cansancio en el PRI como partido, más que por el candidato) y en Chicontepec, durante 1995 y 1997, respectivamente.

En Benito Juárez el proyecto de las comunidades indígenas vinculadas al PRD dejó de lado los derechos indígenas, de atender las prioridades de las comunidades, hizo obra pública, pero que no resuelve las verdaderas necesidades. Galeras públicas con alumbrado dignas como espacio para la recreación, el deporte, pero sin impacto real en la problemática y mejoramiento de los servicios básicos. Ello aunado al manejo poco transparente de los recursos, al no cumplimiento de compromisos de gobierno y campaña, provocaron un desgaste del PRD en el gobierno, que lo hizo perder la presidencia municipal en 2004.

Tal vez en Ixhuatlán de Madero se pueda empezar a gestar con la actual administración perredista, considerando que surge y representa un movimiento social con fuerte participación comunitaria, ello dependerá de cómo se construya, sobre todo con inclusión, porque el ambiente y ánimos para la convivencia después de los movimientos de Tzocohuite y el Hospital encabezados por perredistas, les son adversos. Aunque se debe reconocer que en Ixhuatlán las alternancias rompieron estructuras de poder caciquil, que violaron derechos humanos de los indígenas otomíes.

En Juárez los derechos indígenas: el derecho al desarrollo, a la autonomía de las comunidades, no se promovieron, no se construyó ciudadanía, sino más bien una base social con una visión patrimonialista. En otros casos como Chicontepec con el PAN y Convergencia en Ixhuatlán, sólo se utilizó a las comunidades como clientela electoral y generar reacomodos en los grupos de poder.

Xalapa, Ver., junio de 2005. ⌘

No. 5, octubre 2009, pp. 55-57.

El concepto transversalizar
El otro punto de vista

Humberto Encarnación A.*

El concepto "transversalizar", en la UVI ha despertado un interés particular a tal grado que es la palabra que cotidianamente se respira en el ambiente de cada sede. Son tantas las interpretaciones y las explicaciones que se dan en torno al concepto que hace difícil saber cual la interpretación correcta.

Afortunadamente, cuando se tiene el temor de haber caído en la ambigüedad de cualquier concepto en cualquier lengua, resulta muy valioso apoyarse en otras lenguas, ya que por experiencia, estas son como las casas de cristal que nos permiten ver qué hay adentro, dándonos como resultado claridad y objetividad en nuestras percepciones e interpretaciones.

Con esto, estoy subrayando la importancia de las lenguas, de cualquier lengua, como instrumentos de desarrollo humano. Esto significa (para el caso particular de México) que tenemos que dejarlas de ver como cosas curiosas o como algo en lo que podemos entretenernos o distraer a los estudiantes.

Para no desviar el sentido y el propósito del tema, trataré de explicar el concepto "TRANSVERSALIZAR" desde dos lenguas: español y náhuatl, obviamente respetando las diferentes opiniones y posiciones ya expresadas en torno al concepto.

En español, tranversalizar tiene el sentido de algo que tiene que estar presente en todo, y no precisamente que tenga que estar diluido, sino todo lo contrario. Por ejemplo, la misma lengua española es transversal, porque se usa para diferentes prácticas y para la enseñanza de diferentes disciplinas, entre otras. El español, está presente en todo.

La cultura nacional, también permea diferentes prácticas comunitarias, reflejados en un sincretismo, en donde están presentes la cultura ajena y la propia, sin mirarse como diferentes, como antagónicas, sino como una sola expresión.

Pero, veamos cómo se entiende el concepto transversalizar en la lengua náhuatl. Existen varios términos que de alguna forma tienen que ver con lo mismo. Por ejemplo:

*Académico UVI. Sede Espinal.

xi	yek	Manelo (1)	Xiyekmanelo (1)	*revuélvelo para que quede bien*
xi	yek	Chihchiwa (2)	Xiyekchihchiwa (2)	*componlo, prepáralo bien*
xi	yek	Wihwixo (3)	Xiyekwihwixo (3)	*sacúdelo bien, para que sea una sola cosa*
Prefijo marcador de tercera persona para indicar hazlo	Prefijo que indica una relación con lo bueno, con lo sagrado.	Núcleo verbal		

Sin embargo, hay una palabra, que para mi gusto, es la que más se aproxima y que sintetiza lo anterior. Me refiero al término "se tayeksentalis", que significa juntar, unir, conjugar, incidir, converger.

se	ta	yek	sentali	Se ta yeksentalis
Indicador para marcar infinitivo en la variante de la S. Norte de Puebla	Marcador para referirse a algo	Prefijo que indica una relación con lo bueno, con lo sagrado.	Núcleo verbal que significa juntar, unir, …	Poner junto, unir, conjugar sin generar conflicto.

En este sentido, "se tayeksentalis" nos está hablando en todo momento de procedimiento, de un procedimiento que puede ser cualquiera, pero que nos dé como resultado la conjugación, es decir, que se encuentren puntos de unión, coincidencias, de complementariedad sin que se genere rechazo de ambas partes.

En referencia a lo anterior, TRANVERSALIZAR, no es unir a fuerza dos cosas como el agua y el aceite para que compartan o estén presentes en un solo espacio, sino que se trata de que las moléculas de ambos compuestos, entren en contacto e interactúen. Cualquier platillo es un ejemplo claro de transversalización.

Transversalizar, desde esta visión, implica hablar de *procedimientos y resultados*, es decir de pasos a seguir y componentes o insumos con los que hay que trabajar, no se puede dar un paso si no existe el componente. De nada nos sirve aprender de memoria una receta si no contamos con los ingredientes o no se cuenta con la voluntad para hacerlo. El que transversaliza, haciendo una analogía, es algo así como el gran Chef o como el Químico. En química, no podemos obtener compuestos, si no tenemos los elementos y los pasos para llegar a ellos. Las ideas por sí mismas no sirven por más que orienten.

Los componentes son los productos o los insumos con los que se trabaja para dar como resultado otro, es decir, los conocimientos de las EEs, los diferentes saberes, los trabajos de investigación, las tareas, las diferentes ideas, las traducciones. Es todo eso que se generará o se motiva como materia prima desde el aula y que sirve para convertirlo en producto consumible, es eso que desde diferentes disciplinas, despierta el interés de los actores sociales, porque ya lleva la etiqueta de calidad, porque ya ha pasado por el lente de la lengua y la cultura, sin invalidar obviamente ningún aporte, pensamiento, análisis, conocimiento o punto de vista de cualquier cultura.

Pero la transversalización no sólo es procedimiento y resultado, implica también hablar de niveles y tiempos. Esto es, ¿en qué nivel voy a transversalizar? ¿Sólo a nivel de productos? O ¿también a nivel de pensamientos y actitudes?

Transversalizar no es barrenar, traspasar, o minar, esto sería como hacerle un hueco o destaparle los poros a un recipiente de agua para que se le salga el líquido que se le echa. Cuando lo que hay que hacer, es tomar una actitud contraria, es decir, taparle los poros, para que retenga el líquido.

Quiero comparar el objeto de barro con las licenciaturas, con ese trasto que antes de echarle el líquido hay que curarlo para que el agua no se le salga. Entonces será un buen recipiente donde se podrán transversalizar muchas cosas.

Para que la lengua y la cultura logren permear las licenciaturas, hay que fortalecer el AGFB, precisamente donde están las bases para aprender a cocinar y posteriormente llevar a cabo el proceso de transversalización.

En tema es complicado, tanto que me atrevo a dudar de mis propias palabras, pero me tranquiliza el sustento que me da la lengua náhuatl. Por cierto, el concepto puede ser tema de un seminario, de una tesis o hasta contenido

de una EE del área general de formación básica o disciplinar.

Pero ¿cómo empezar a transversalizar en la UVI? Creo que el mejor ejemplo lo podemos leer en la vida comunitaria, por ejemplo, en la práctica de la medicina tradicional, en donde se combinan muchas veces el conocimiento alópata, el conocimiento tradicional, la religión, la conducta social, una forma de ver el mundo, etc.

Pero este ejemplo, tal vez no sea suficiente para entender la transversalización como propuesta metodológica en proceso de construcción. Al respecto, la dra. Dora María Ruiz Galindo, asesora de la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe, sugiere siempre tener presente las siguientes preguntas.

- ¿Qué queremos a futuro?
- ¿Qué queremos que el alumno aprenda o sepa hacer?
- ¿Qué queremos que el alumno haga bien con lo que sabe?

Ya que éstas nos permitirán generar tres grandes condiciones para el proceso de aprendizaje.

- Dar intencionalidad de los saberes.
- Dar significatividad.
- Trascendencia.

Lo que propongo como lingüista, es continuar con lo que de alguna forma ya se ha hecho desde hace un año.

- Tratar de enraizar el uso de las lenguas en el aula para la explicación de diferentes conceptos que permitan su clarificación. Esto ayudará a darle sentido a la teoría.
- La transversalidad destaca la necesidad de intencionar la construcción de vocabularios conceptuales en las diferentes lenguas. Esto significa que en cada EE se pueden ir creando fichas léxicas e irlas integrando a una base de datos que desde el inicio nos puede ir siendo útil.
- Motivar, a partir de las diferentes EEs la expresión de diversos significados y contenidos culturales a través de las lenguas y culturas presentes en la UVI.
- Propiciar a que los alumnos primero piensen en lengua materna o desde su cultura (en caso de no hablar la lengua indígena), antes de escribir. Este ejercicio les permitirá al estudiante ver la lengua española como un instrumento más de comunicación, y no necesariamente básica para aprender y que termine finalmente desplazando su lengua.
- Usar la lengua materna como instrumento de comprensión y comunicación en clase.
- Motivar las transcripciones de textos en lengua indígena al español. ⌘

No. 5, octubre 2009, pp. 55-57.

Los estudios interculturales: ¿cómo investigar con un enfoque intercultural?*

Gunther Dietz**
R. Guadalupe Mendoza Zuany***

En el siglo XIX, la identidad nacional se convirtió en un poderoso mecanismo de cohesión social en los Estados-nación recién formados, estableciendo como norma la homogeneidad: una misma cultura, lengua, identidad y territorio en cada Estado. Lamentablemente, los términos homogeneidad, integración y unidad nunca significaron para las minorías equidad de condiciones sociales, económicas y culturales. En América Latina los conflictos se vinculan históricamente a la "negación del otro", que puede ser indio, negro, mestizo, campesino, mujer o marginal urbano.

El reconocimiento de la validez de otras culturas surgió hace apenas unos años, al menos en el discurso, cuando los estados comenzaron a tomar conciencia de la multiculturalidad que encierran en sí mismos, pero la incipiente conciencia es apenas un esbozo de lo que serán las sociedades multiculturales, sociedades que se reconozcan a sí mismas como heterogéneas y no por eso disgregadas. Desde sus trincheras, investigadores y académicos se esfuerzan por explicar que no sólo hay que investigar y educar "al otro", porque la educación e investigación de carácter multi- o intercultural es una necesidad de todos.

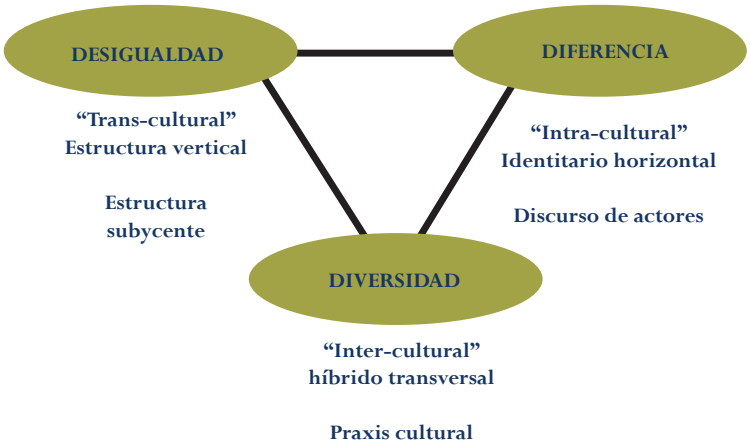
Es por eso que surgieron los estudios interculturales, para promover la creación de fuentes, la apertura del diálogo, la apertura de brechas de comunicación entre grupos no comunicados. A partir de ahí tenemos que generar competencias interculturales, herramientas para relacionarnos y capacidades tanto para mantener nuestras identidades como para comunicarnos con otras culturas. Ése es uno de los principales objetivos de esta corriente de investigación.

En los tiempos actuales, los que nos dedicamos a la investigación en estudios interculturales creemos que los Estados-nación no van a desaparecer, pero sabemos que se están debilitando, tanto hacia arriba como hacia abajo. En México, por ejemplo, existen movimientos que reivindican lo propio, lo indígena, que reivindican la identidad del barrio o de la comunidad frente al Estado-nación o que creen que éste ya no les resuelve los problemas. Al mismo tiempo ocurre lo contrario desde arriba, a partir de la globalización y de la integración continental. Todo eso genera nuevas identidades y nuevas prácticas culturales y la relevancia de la interculturalidad como fenómeno de estudio multisituado.

Ante el reto del reconocimiento y gestión de la diversidad, la Universidad Veracruzana

* Originalmente publicado en *AZ. Revista de Educación y Cultura*, no. 10, 2008, pp. 94-95. México, D.F.: Zenago Editores S.C.

** Instituto de Investigaciones en Educación UV.
*** Académica UVI.



Intercultural (UVI) se ha propuesto introducir el enfoque intercultural en sus actividades de docencia, vinculación e investigación, y paralelamente introducirlo transversalmente a la universidad en su conjunto. La investigación se ha constituido como actividad central con tres principales vertientes vinculadas a la gestión: investigación-gestión, investigación para la gestión e investigaciones evaluativas sobre la gestión.

Así, se han comenzado perfilar tres dimensiones a través de las cuales se concibe la interculturalidad: una dimensión "inter-cultural", centrada en la visibilización de prácticas culturales que responden a lógicas culturales diferentes; una dimensión "inter-actoral", que valora y aprovecha las pautas y canales de negociación y mutua transferencia de saberes entre una gran diversidad de actores; y una dimensión "inter-lingüe", que hace posible la articulación y traducción entre horizontes lingüísticos y culturales diversos.

Para abordar estas tres dimensiones de la interculturalidad, desde la gran diversidad de disciplinas existentes y la transdisciplinariedad, se requiere de investigaciones de corte intercultural. ¿En qué consiste este tipo de investigación? Se caracteriza por ser crítica, dialógica, participativa, relevante y aplicable a la diversidad de contextos geográficos. Asimismo, reconoce la existencia de un pluralismo metodológico y la riqueza que representa recurrir a métodos etnográficos, cualitativos, cuantitativos, etc., para atender la complejidad de lo "intercultural". Aborda múltiples fenómenos que se aprehenden desde lo experimentado cotidianamente, lo vivencial, para de ahí establecer vínculos con marcos teóricos y conceptuales que nos ayuden a interpretar y a generar soluciones aplicadas y orientadas a la vivencia de la interculturalidad como una propuesta utópica.

La investigación intercultural aborda la realidad desde distintos posicionamientos en relación a la cultura. Se requiere, por una parte, una perspectiva intra-cultural, que tome en cuenta las versiones desde la propia lógica cultura para su revalorización, para el empoderamiento del grupo cultural afianzando la identidad a través del contraste con "los otros", "los diferentes". Además, es necesaria una perspectiva inter-cultural, que investigue aportando una visión externa, que visibilize la diversidad, que valore la interacción entre posicionamientos y prácticas culturales. Y por último, se requiere una perspectiva trans-cultural, que hibridice las visiones propias y ajenas, subalternas y hegemónicas, para generar críticas y propuestas transformadoras de realidades caracterizadas por la desigualdad y las asimétricas relaciones de poder que añaden complejidad a "lo intercutural".

Así, la investigación realizada desde un enfoque intercultural —y su consiguiente diversidad teórica y metodológica— y sobre lo intercultural —la diversidad cultural, actoral y lingüística— abre la posibilidad de pensar nuestras disciplinas, vínculos interdisciplinarios y objetos/sujetos de investigación desde una perspectiva que desestima el valor de la homogeneidad, y que enfatiza el diálogo, la apertura, la transformación social y el reconocimiento activo y comprometido de la diversidad desde el ámbito global hasta el local. ⌘

No. 6, enero 2010, pp. 42-43.

Comunalidad e Interculturalidad: por un diálogo entre movimiento indígena e institución "intercultural"*

Gunther Dietz**

En varias regiones del país, los movimientos y las organizaciones indígenas han procurado liberarse paulatinamente tanto del gremialismo de la tradición co-optadora del Estado como de su instrumentalización por otros actores no indígenas. A lo largo de un proceso difícil y doloroso, el llamado "despertar étnico" ha posibilitado que grupos, organizaciones y movimientos surgidos desde los pueblos indígenas desafíen a instituciones nacionales cada vez que sobrepasan los reclamos de derechos y concesiones culturales y lingüísticas para reivindicar su autonomía política y territorial. Simultáneamente, la progresiva parcelación y privatización de la tenencia comunal de las tierras indígenas así como la rápida monetarización de sus economías de subsistencia amenazan las propias bases sociales y territoriales de los pueblos indígenas. Para contrarrestar estas tendencias, a nivel local, regional y nacional han surgido desde los ochentas nuevos movimientos que luchan por descolonizar la esfera política y por recobrar márgenes de autodeterminación territorial, cultural y política. En lo siguiente quisiera resaltar algunas tendencias que explican por qué los movimientos indígenas han elegido el ámbito comunal como su principal foco de acciones y reivindicaciones, para luego discutir las implicaciones que el resultante "comunalismo" identitario tiene para una educación pretendidamente "intercultural".

Los movimientos indígenas en México

Al analizar la evolución de los movimientos indígenas en México y de sus luchas por el reconocimiento de los derechos indígenas, cabe destacar que, en primer lugar, los orígenes de esta evolución se trazan en el contexto nacional de la historia de las relaciones entre el partido-Estado y la sociedad civil rural. Estas relaciones son estructuradas a partir de dos tradiciones políticas cuyos fundamentos se remontan a la Revolución Mexicana: por una parte, la tradición "agrarista" de una reforma agraria dominada por el Estado-nación y por su tejido organizativo de tipo corporativista, que se encuentra en abierta contradicción con el legado comunalista y zapatista del Plan de Ayala; y, por otro lado, la tradición "indigenista" de políticas de desarrollo e integración específicamente diseñadas para regiones y comunidades indígenas.

A partir de este contexto histórico del Estado-nación mexicano, es posible explicar la centralidad del papel de la comunidad tanto en los contenidos reivindicativos como en las formas de organización desarrolladas por los principales actores indígenas que sobre todo desde los setentas

* Versión abreviada de un trabajo más amplio que se publicará como Dietz (2010).

** Instituto de Investigaciones en Educación UV.

han ido surgiendo en respuesta a los fracasos consecutivos de los enfoques tanto agraristas como indigenistas que el Estado había dado al "problema indio" en México. Al comparar las organizaciones indígenas semi-gubernamentales, de tipo gremial, con las organizaciones independientes así como sus respectivas luchas y reivindicaciones "etnicistas" versus "clasistas", cabría señalar diversos factores que en su conjunto han posibilitado la emancipación de las organizaciones rurales de su dependencia gubernamental o institucional y el desarrollo de formas propias de organización (Dietz, 2005): la crisis del corporativismo agrario del PRI como partido de Estado, agudizada a lo largo de la modernización de la agricultura mexicana; el fracaso del indigenismo como programa de integración de las minorías étnicas al estado-nación mexicano; el surgimiento de un movimiento campesino independiente que va conquistando espacios experimentando nuevas formas de organización; y la transición de estas nuevas organizaciones desde la lucha por la tierra hacia la lucha por el control de los recursos naturales y del proceso de producción en su totalidad.

En los ochentas y de forma más acrecentada a partir de los noventas, tanto las organizaciones gremiales semi-oficiales (ANPIBAC, CNPI, etc.) como las organizaciones campesinas independientes entran en una crisis existencial. Tanto el reconocimiento oficial de que el indigenismo ha fracasado como medio de homogeneización étnica de la población rural como la retirada del Estado neoliberal de la política agraria y agrícola significan para ambos tipos de organizaciones la pérdida del interlocutor institucional. Con ello, también pierden su justificación y legitimidad ante sus propias bases. En este contexto, tanto las asociaciones del magisterio indígenas como las organizaciones del "clásico" movimiento campesino se verán marginadas por la aparición de un nuevo tipo de organización. En respuesta a la retirada del Estado y a intentos de privatizar la propiedad comunal de la tierra, en distintas regiones indígenas de México van surgiendo "coaliciones" compuestas por comunidades indígenas de uno o varios grupos étnicos; del seno de estas coaliciones nacen nuevas organizaciones regionales de tipo a veces monoétnico y a veces pluriétnico. Son precisamente estas "alianzas de conveniencia" entre comunidades indígenas que se declaran "soberanas" frente a las instancias gubernamentales y que reivindican su derecho consuetudinario —la costumbre—, las que complementarán su lucha política por lograr una autonomía comunal y regional con proyectos autogestionados (Dietz, 1999; Maldonado, 2002).

Etnogénesis y ciudadanización indígena

Desde los noventas del siglo pasado, las relaciones entre el Estado mexicano y la sociedad nacional así como entre la mayoría mestiza y las minorías-mayorías indígenas están siendo re-definidas a partir de estos novedosos actores étnico-regionales, de los cuales el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* sólo constituye su aspecto más visible. El programa de autonomía suscrito por las distintas coaliciones de comunidades se auto-concibe como respuesta a la desaparición del Estado como sujeto del desarrollo económico y social en las regiones indígenas y como muestra del evidente fracaso de las políticas asistencialistas e indigenistas de control corporativo. A través de la lucha por la autonomía, la coalición de comunidades se transforma paulatinamente no sólo en una importante instancia de intermediación, sino también en un nuevo nivel de articulación política que se va insertando entre las comunidades y el Estado. Nuevos foros como la *Convención Nacional Indígena* (CNI), la *Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía* (ANIPA) y otras plataformas regionales y estatales simbolizan este lento proceso que a veces de forma abierta y llamativa, otras veces de forma más subterránea articula nuevos espacios de negociación con sectores externos.

En resumidas cuentas, cabe destacar que los nuevos actores indígenas que surgen y se consolidan en México en las últimas décadas no son reducibles a meras "víctimas" del neoliberalismo ni a transitorios epi-fenómenos del acelerado ritmo de globalización económica y tecnológica al que desde entonces ha sido expuesto el país por sus élites gobernantes. Sobre todo a partir de la cancelación unilateral del antiguo pacto posrevolucionario por parte del Estado neoliberal, las comunidades indígenas se re-sitúan y redefinen en su posición respecto al Estado-nación y a la sociedad mestiza a partir de tres transformaciones profundas: En primer lugar, en el transcurso de la integración infraestructural protagonizada por las políticas indigenistas y desarrollistas, surge una nueva

capa social que asume innovadores funciones de "bisagra": producto y productores de la hibridación cultural, los miembros más activos y propositos de las comunidades, la joven generación de maestros y promotores ex-indigenistas ahora re-comunalizados, reestructuran las formas de organización interna de la comunidad gracias a sus conocimientos "biculturales" y/o "interculturales" así como a sus redes urbano-rurales.

En segundo lugar, para defender los derechos consuetudinarios y los intereses conjuntos de las comunidades indígenas afectadas por la cancelación del "contrato social", los nuevos actores híbridos "etnifican" sus demandas, a la vez que las articulan a un nivel supra-local. Este giro hacia la etnicidad compartida a un nivel más amplio significa una ruptura de la tradición localista, impuesta por los colonizadores españoles hace más de quinientos años. Por último, y aprovechando las simultáneas tendencias de descentralización administrativa, la lucha por los derechos indígenas se centra no en los contenidos de dichos derechos, sino antes que nada en las reformas constitucionales, legales y políticas como prerrequisitos para la formulación y práctica de estos derechos. Este "derecho a tener derechos" (Hannah Arendt, cfr. Benhabib, 2005), que simboliza la definitiva ciudadanización de los pueblos indígenas, actualmente se materializa en la noción de "autonomía", que implicaría el reconocimiento de las comunidades como sujetos jurídicos y políticos con identidad y proyectos propios, no subsumibles bajo el antiguo proyecto nacionalista y homogenizador del mestizaje.

La confluencia de estos procesos simultáneos de etnogénesis, hibridación cultural y comunalidad indígena desencadena una novedosa dinámica de transiciones: de lo local a lo regional o incluso transnacional, de la política asistencialista a las reivindicaciones constitucionales, de la política de reconocimiento a la política de autodesarrollo y autogestión. Ello marca un giro decisivo en la historia de los movimientos indígenas en México: las innovadoras experiencias políticas y prácticas iniciadas en los noventas del siglo XX han dejado atrás el histórico aislamiento de la comunidad indígena. A pesar de los retrocesos en la reforma jurídica, el arraigo local tanto como la participación y ciudadanización de las comunidades en redes, alianzas y plataformas étnico-regionales y zapatistas acabarán obligando a la larga al Estado mexicano a reconocer plenamente los derechos individuales y colectivos de sus ciudadanos indígenas y de sus formas de organización.

Comunalidad e interculturalidad como normatividades complementarias

Es este giro hacia la comunidad como forma de organización reivindicada y practicada por los movimientos indígenas contemporáneos el que justifica y legitima la noción de comunalidad. Desde 1994 y sobre todo desde el sexenio

	Comunalidad	*Comunalismo*
Interculturalidad	• Modelo educativo implícito • praxis habitualizada, híbrida de enseñanza-aprendizaje local • producto de imposiciones externas y de resistencias internas • combina vivencialmente inter-cultura e intra-cultura • fuente identitaria y punto de partida de los modelos educativos	• Modelo educativo implícitamente monológico • explícitamente intra-cultural • prescribe contenidos y métodos de enseñanza-aprendizaje endógenos • invisibiliza aportaciones fácticas de métodos de enseñanza-aprendizaje exógenos
Interculturalismo	• Modelo educativo implícitamente monológico • explícitamente inter-cultural • prescribe contenidos y métodos de enseñanza-aprendizaje exógenos • invisibiliza aportaciones fácticas de métodos de enseñanza-aprendizaje endógenos	• Modelo educativo explícitamente dialógico • combina recursos intra-culturales e inter-culturales • negocia contenidos y métodos de enseñanza-aprendizaje tanto endógenos como exógenos

iniciado en 2000 se percibe un paradójico intento gubernamental de tipo "neoindigenista" (Hernández/Paz/Sierra, 2004) que pretende responder a los reclamos indígenas de autonomía y de reconocimiento pleno de la comunidad con concesiones de "interculturalidad". Aplicando un enfoque intercultural a las instituciones educativas oficiales destinadas a la población indígena del país —desde escuelas preescolares y primarias pasando por bachilleratos y escuelas normales hasta desembocar en las llamadas "universidades interculturales"—, la propuesta consiste en diseñar propuestas educativas culturalmente "pertinentes" a las necesidades locales y a los reclamos identitarios (Schmelkes, 2004).

Sin embargo, esta transición de la reivindicación política de la autonomía comunitaria a la negociación de espacios de pertinencia y autonomía educativa dista mucho de ser una mera imposición vertical "desde arriba". Como gran parte de los protagonistas de los movimientos indígenas son de extracción y formación magisterial, tanto la escuela "indígena bilingüe", ahora redefinida como "bilingüe e intercultural", como las otras instituciones educativas media superiores y superiores, rápida y fácilmente se convierten en una "arena política" (González Apodaca, 2008) y en novedosos espacios de apropiación y reinterpretación endógena del discurso intercultural exógeno por parte de los profesionistas indígenas (Mateos Cortés, 2008).

A pesar de estos orígenes antagónicos, las nociones de comunalidad e interculturalidad no son mutuamente excluyentes, sino deberían ser concebidas como profundamente complementarias. Para poder complementarse, sin embargo, resulta analíticamente indispensable distinguir en cada caso entre su valor normativo, prescriptivo, por un lado, y su dimensión descriptiva, por otro. En este sentido, propongo entender en lo siguiente por interculturalidad un enfoque que analiza y visibiliza las interacciones a menudo desiguales y asimétricas entre miembros de grupos cultural e identitariamente diversos (frente a la multiculturalidad, que sólo constata la existencia de diferencias, sin estudiar sus interacciones e hibridaciones), mientras que el interculturalismo sería una propuesta político-pedagógica que enfatiza y celebra estas interacciones, intercambios e hibridaciones como deseables (frente al multiculturalismo, que sólo promueve el reconocimiento de diferencias, no de intercambios o hibridaciones).

En este mismo afán analítico, y recurriendo al *habitus* bourdieuano como gozne creativo y nada estático entre la praxis cultural y la identidad étnica (Dietz, 2009; Jiménez Naranjo, 2009), cabe distinguir la "comunalidad" del "comunalismo" (Dietz, 1999): mientras que la comunalidad se refiere al habitus comunitario definido por Maldonado (2004) como praxis internalizada de origen mesoamericano, el comunalismo representaría un modelo normativo-reivindicativo de "hacer comunidad" que procura fortalecer y privilegiar los recursos endógenos tanto organizativos como simbólicos, tanto políticos como pedagógicos frente a la imposición de modelos exógenos y colonizadores. Como resultado, en los casos exitosos el comunalismo como estrategia educativa logra "substancializar" no sólo el discurso acerca de lo comunal o comunitario, sino también la praxis de la comunalidad, porque en vez de negar las profundas divisiones internas homogeneizando una imagen idílica de la comunidad, convierte estas divisiones en nuevas "señas de identidad" de un cuerpo sumamente heterogéneo. La identidad comunal se presenta, ritualiza y escenifica de forma segmentada, ya que el funcionamiento interno de la comunidad, de sus asambleas, sus cargos, tequios, faenas y fiestas se basa no sólo en la lógica de la reciprocidad, sino asimismo en la "lógica segmentaria" y la competencia inter-barrial (Dietz, 1999).

El reconocimiento explícito y constante de esta conflictiva diferenciación intralocal, que constituye un recurrente eje temático que estructura la totalidad de muchas asambleas comunitarias, permite, a la vez, a los protagonistas de los movimientos comunalistas superar la imagen estática que tiende a reducir la "intracultura" local a lo antiguo, lo tradicional y lo "auténtico". Lejos de autoaislarse en una imagen estática y arcaica, los protagonistas de la reinvención de la comunidad procuran hibridizar no sólo el funcionamiento cotidiano de las instituciones locales, sino en

última instancia también el discurso identitario y la autoimagen de los comuneros indígenas.

Esta redefinición de lo deseable para la comunidad logra dinamizar en los casos exitosos la participación en la política local, que incluye la participación en proyectos educativos generados y/o gestionados "desde abajo". Ello ilustra la complementariedad del enfoque intra-cultural o "endo-cultural" representado por la comunalidad, con el enfoque más bien inter-cultural o "exo-cultural", i.e. la propuesta de la interculturalidad. En el ámbito educativo local, el comunalismo recurre a la intra-cultura, al habitus de comunalidad como fuente legítima de métodos, competencias y contenidos endógenos de un diseño curricular comunitario. Sin embargo, este diseño carecería de sentido práctico para los miembros de la comunidad en cuestión, si no se articulara estrechamente con la inter-cultura de los recursos exógenos que pueden ser funcionales y apropiables para los actores locales y que pueden provenir de un curriculum nacional o de otras "ofertas" culturales proporcionadas por los circuitos globalizados.

Así, combinando el ya clásico modelo desarrollado por Bonfil Batalla (1987) con el modelo de cultura e identidad desarrollado por Jiménez Naranjo (2009), propongo distinguir cuatro polos diferentes de la relación comunalidad/interculturalidad. Este modelo es meramente heurístico, no yuxtapone simplemente lo comunal y lo intercultural, lo endógeno y lo exógeno, sino que interrelaciona estas dimensiones como "tipos ideales" —como soluciones que en los contextos concretos y situados de las distintas propuestas educativas llamadas interculturales aparecen siempre de forma mezclada, en constante tensión, contradicción y conflicto normativo.

Concluyendo…

En su énfasis en lo comunal como punto de partida de la movilización y reivindicación de derechos indígenas, las organizaciones indígenas logran integrar creativa y doblemente "tradición" y "modernidad", la revitalización cultural a nivel comunal y su hibridación nacional e incluso transnacional: Por una parte, al mitigar y limitar los conflictos inter-comunales y al promover una identidad étnica compartida e incluyente, estas nuevas organizaciones y movimientos acaban integrando a la población rural a nivel comunal y/o regional. Por otra parte, las actividades políticas de estas coaliciones de comunidades, y particularmente su énfasis en la responsabilidad y pertinencia del Estado-nación frente a sus ciudadanos indígenas y sus reivindicaciones de autonomía tanto educativa como territorial, logran fortalecer los cauces y mecanismos de participación de dichos ciudadanos en los asuntos nacionales de México. He procurado ilustrar que la reivindicación de lo comunal, aunque en la práctica actual a menudo entra en conflicto con la lógica de un discurso intercultural hegemónico y exógeno, puede llegar a ser complementario y puede beneficiarse de un enfoque intercultural en el sentido aquí desarrollado. Este enfoque aborda la realidad desde distintos posicionamientos en relación a lo cultural, a lo lingüístico y a lo actoral. Como se ha argumentado arriba, se requiere, por una parte, una perspectiva comunalista e intra-cultural endógena, que tome en cuenta las versiones desde la propia lógica y praxis cultural para su revalorización, para el empoderamiento del grupo cultural afianzando la identidad a través del contraste con "los otros", "los diferentes". Además, es necesaria una perspectiva inter-cultural exógena que aporte una visión externa, que visibilize la diversidad, que valore la interacción entre posicionamientos y prácticas culturales heterogéneas, que hibridice las visiones propias y ajenas, subalternas y hegemónicas, para generar críticas y propuestas transformadoras de realidades caracterizadas por la desigualdad y las asimétricas relaciones de poder que persisten entre Estado y comunidad, entre escuela y movimiento indígena.

Referencias

Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Bonfil Batalla, Guillermo. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Papeles de la Casa Chata* 2, no. 3: 23-43, 1987.

Dietz, Gunther. "La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México", Abya-Yala, Quito, 1999.

———. "Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica", en N. Grey Postero &

L. Zamosc (Eds.), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Abya-Yala, Quito, 2005, pp. 53-128.

———. *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: an anthropological approach*. Münster, New York, München & Berlin: Waxmann, 2009.

———. "Politization of Comunalidad and the Demand for Autonomy", en N. Chomsky, L. Meyer & B. Maldonado (eds.), *New World of Indigenous Resistance*. San Francisco, CA: City Lights Publisher [en prensa], 2010.

González Apodaca, Erica. *Los profesionistas indios en la educación intercultural: etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. UAM-I y Juan Pablos Editor, México, 2008.

Jiménez Naranjo, Yolanda. *Cultura comunitaria y escuela intercultural: más allá de un contenido escolar*, CGEIB, México, 2009.

Hernández, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra "Introducción", en R. A. Hernández, S. Paz y M. T. Sierra (Eds.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS y Miguel Angel Porrúa, México, D.F., 2004, pp. 7-25.

Maldonado, Benjamín. *Autonomía y comunalidad india: enfoques y propuestas desde Oaxaca*. INAH y Secretaría de Asuntos Indígenas, Oaxaca, Oax., 2002.

———. "Comunalidad y educación en Oaxaca", en L. Meyer, B. Maldonado, R. C. Ortiz Ortega y V. M. García (Coords.), *Entre la normatividad y la comunalidad: experiencias educativas innovadoras del Oaxaca indígena actual*, IEEPO, Oaxaca, Oax., 2004, pp. 24-42.

Mateos Cortés, Laura Selene. *Configuración de redes migratorias en torno al discurso de la interculturalidad: el caso de Veracruz*, México. Sociedad y Discurso 13: 1-13, 2008.

Schmelkes, Sylvia. "La educación intercultural: un campo en proceso de consolidación". *Revista Mexicana de Investigación Educativa* 9, 20: 9-13, 2004.⌘