



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

*Redefiniendo la comunidad.
Contribuciones sociológicas para
la reformulación del concepto clásico*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

P R E S E N T A

Evelyn Mejía Carrasco

Tutora: Dra. Liliana Rivera Sánchez



Ciudad Universitaria

México, 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Fue posible el desarrollo de este trabajo de investigación gracias al apoyo académico e institucional del Programa de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y al financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Igualmente, mi agradecimiento para el Programa de Becarios del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora que en el marco del proyecto de investigación *Retos y circunstancias de la protección diplomática. El caso de la Embajada de México en Uruguay* a cargo de la Dra. Silvia Dutrenit Bielous me apoyaron para continuar con el desarrollo de este trabajo.

Asimismo, al Proyecto de Investigación PAPIIT IN303410-3 de la Universidad Nacional Autónoma de México-CRIM, *Mudar de credo en contextos migratorios. La relación entre el cambio religioso y la migración internacional en Morelos*, dirigido por la Dra. Liliana Rivera Sánchez y la Dra. Olga Odgers Ortiz que igualmente me permitió participar como becaria para culminar con esta tesis.

Un agradecimiento ineludible con los habitantes de Cuentepec, Morelos, quienes azarosamente se vieron envueltos de manera directa en la trama que involucra la presente investigación, particularmente a los informantes, personas dispuestas a entablar conmigo encuentros y charlas que constituyeron materia fundamental para la misma. Especialmente, con gran cariño y gratitud, a la Sra. Aurelia, Doña Au, quien me convidó su sencilla y profunda manera de mirar la vida, sin ella este trabajo no hubiera sido posible.

Un agradecimiento particular a la Dra. Liliana Rivera Sánchez pues sin sus valiosos comentarios y excelente guía me hubiera perdido aún más en los laberínticos caminos de la investigación.

Como siempre a mis padres por el respeto, apoyo y compañía incondicional en todas las decisiones de mi vida. Con todo mi amor para ustedes.

Para Armando, admirado sobreviviente. Incansable nadador de 'ríos metafísicos' que decidió zambullirse conmigo. Todo lo que pudiera decir no es suficiente para corresponder a lo que somos y, menos aún, a lo que me has compartido. Sigamos nadando por el caudal existencial que trajiste contigo.

A mis imprescindibles compañeros de vida: Tania, Sol, Noe, Lupe y María, por todo lo que juntos tenemos.

A mis queridísimos amigos y colegas: Florencia, Iván, Sofía y al resto de la pandilla, por continuar en la búsqueda de lo que seremos.

Índice

Introducción	
El esbozo de la cuestión y la necesidad de reformulación	P. 5
(Re)Planteamiento del problema	P. 6
Argumentos de la discusión y preguntas de investigación	P. 9
Sobre la organización del trabajo	P. 11
Primer Capítulo	
El concepto de comunidad y su incursión en las ciencias sociales	P. 15
Momentos significativos en la construcción del concepto clásico	P. 16
Ruptura y reformulación: comunidades múltiples	P. 25
Conclusiones del capítulo	P. 41
Segundo Capítulo	
Sobre Cuentepec y las formas de aproximación a su complejidad	P. 45
Primera Sección	
Voces	P. 46
Cuentepec en su localización regional	P. 46
Los nahuas en Morelos y Cuentepec como pueblo nahua	P. 51
Caracterización de su contemporaneidad	P. 57
Segunda Sección	
Estrategia de acercamiento: metodología	
Acerca del lugar...	P. 65
Preparativos al trabajo empírico: la etnosociología	P. 67
El trabajo en Cuentepec, primera etapa	P. 69
Cambio de planes, nueva metodología y estrategia de acercamiento	P. 69
El trabajo en Cuentepec, segunda etapa	P. 71
Tercera Sección.	
La estrategia analítica	
Elementos para construir la estrategia analítica	P. 73
Sobre los relatos de vida	P. 76
El trabajo con Atlas.ti	P. 78
Conclusiones del capítulo	P. 80

Tercer Capítulo.

La trama analítica, el contenidos de los ejes y su complementariedad

Espacios Sociales	P. 83
Prácticas	P. 87
Representaciones	P. 90
Tensiones	P. 93
Conclusiones del capítulo	P. 95

Cuarto Capítulo.

Silencios

Espacios Sociales, Prácticas, Representaciones y Tensiones en Cuentepec	P. 97
Conclusiones del capítulo	P. 127

A manera de conclusión

Reflexiones en torno a la comunidad como categoría y sus posibilidades de apertura	P. 133
--	--------

Bibliografía **P. 145**

Índice de Mapas y Cuadros

Mapa 1. Morelos. División Municipal	P. 47
Mapa 2. Cuentepec en su localización regional	P. 49
Mapa 3. El pueblo de Cuentepec	P. 49
Cuadro 1. Ejes de Análisis.	P. 75
Cuadro 2. Perfil de los entrevistados.	P. 77
Cuadro 3. Temas de las entrevistas.	P. 79
Gráfico 1. Red Espacios Sociales.	P. 86
Gráfico 2. Red Prácticas.	P. 89
Gráfico 3. Red Representaciones.	P. 92
Gráfico 4. Red Tensiones.	P. 94

Introducción

El esbozo de la cuestión y la necesidad de reformulación

Este primer capítulo será el encargado de introducirnos al problema de estudio que entraña el presente trabajo. La pregunta que le da origen y la misma a la que pretende responder es, a saber, ¿a qué hacemos referencia cuando aludimos a la *comunidad* en el contexto de las sociedades indígenas contemporáneas?

Hoy la noción de comunidad es parte del lenguaje común y aplicada a una diversa cantidad de situaciones pero, de entre ellas, una de las más relevantes es su uso para referir a las sociedades indígenas¹ de nuestro país. Las mismas sociedades indígenas utilizan la palabra comunidad para hacer referencia a sí mismos como un-uno, como unidad.

Pero, vale decir que el hecho de que esta noción tenga un uso cotidiano y común no nos imposibilita a hacer cuestionamientos acerca de sus contenidos. De tal manera, este trabajo tiene como objetivo inicial hacer una reflexión sistemática de la comunidad como una noción socialmente construida. Pensarla en estos términos implica identificar sus orígenes, esbozar su historicidad, esclarecer las relaciones sociales que implica, dilucidar sus sentidos y significados para los sujetos que la viven y piensan.

Sugiere, igualmente, preguntarnos por las posibilidades analíticas que ofrece el planteamiento académico hecho por las ciencias sociales acerca de ella. Dentro de este contexto ha sido constituida como un concepto utilizado como una de las principales herramientas a partir de las cuales se encuentra una explicación a la especificidad de las sociedades indígenas. De ello deviene el segundo objetivo del presente trabajo, o sea, identificar el núcleo conceptual culturalista de la comunidad a fin de confrontar sus contenidos con la realidad y hallar, de esta manera, sus posibilidades y limitaciones analíticas.

¹ A lo largo del trabajo se utiliza el término 'sociedades indígenas' sin establecer una distinción significativa respecto del término 'comunidades indígenas' puesto que hacerlo implicaría la reproducción del debate entre comunidad y sociedad, del cual este trabajo se desmarca. Así que en el resto del texto ambos términos serán utilizados como semejantes.

Nos encontramos así con dos ámbitos a indagar corresponden a dos maneras de entender y aplicar el término comunidad. Uno, refiere a ésta como una noción socialmente aprendida y reproducida; y el otro, remite a una construcción conceptual con fines analíticos. Así, esta investigación se desplaza entre una y otra a partir de sus puntos de encuentro e intenta hallar los sitios de dispersión y separación entre ambas.

Vale decir que existen trabajos previos de distintos autores Cohen (1985), Gupta y Ferguson (1997), Lisboa, et. al. (2005), Glick-Schiller, Nina (1994) quienes han dirigido cuestionamientos importantes al concepto tradicional de comunidad y enunciado la necesidad de repensarlo y de ser posible, redefinirlo. Todos ellos han sido inducidos, de alguna manera, por el proceso de globalización contemporánea y la diversidad de fenómenos emergentes que la acompañan. Esto para las sociedades indígenas y rurales ha significado la transformación de múltiples planos de su existencia que van desde la experiencia del plano espacio-temporal cotidiano hasta las formas de alimentación y consumo; las formas de producción; el establecimiento de vínculos sociales; entre tantos otros fenómenos ahora identificables.

Por su parte, las ciencias sociales a la luz del conjunto de transformaciones acaecidas en el mundo social se han encontrado con la necesidad de cuestionar y repensar sus herramientas analíticas. Así que esta tesis pretende contribuir de alguna manera a este ánimo de repensar y redefinir conceptos, específicamente el de comunidad. De tal forma, este capítulo introductorio se ocupa en precisar el planteamiento del problema de investigación, establecer los argumentos que dan origen a la discusión que guía el trabajo y las preguntas que se pretende responder al final del mismo.

(Re) Planteamiento del problema

En un principio el proyecto de investigación aludía al fenómeno de la migración como un acontecimiento cuya trascendencia y profundidad permite hacer visible, entre otras cosas, la ‘recomposición adaptativa’² que ejercen las sociedades donde acontece. Es decir, al ser un hecho cotidiano que trastoca múltiples dimensiones de la existencia de la colectividad en la que emerge, es también un proceso³ en tanto genera dinámicas y prácticas adaptativas a las nuevas condiciones que de él devienen.

² Este término es aportado por Gilberto Giménez. Ver: 1994, pp. 171-174. Está vinculado a la lógica de las identidades, hace referencia a los ajustes que efectúan las identidades frente al *cambio* que no implica necesariamente la pérdida de éstas sino su modificación.

³ Tal como menciona Rivera, (2007:20) la migración puede ser entendida como: “...un proceso que implica múltiples desplazamientos espaciales, laborales, sociales, culturales y políticos, y supone no sólo cambios demográficos o mudar de residencias, sino un constante intercambio de ideas, discursos y

Analíticamente, la centralidad del acontecimiento migratorio como detonante de prácticas compartidas por los miembros de una comunidad era fundamental para lograr una aproximación a las lógicas y mecanismos que permiten su ‘continuidad en el cambio’. Pero, al acudir al lugar donde las preocupaciones se materializan, la comunidad nahua de Cuentepec en el estado de Morelos, no sólo el acontecimiento migratorio se presenta como detonador de estas. Es acompañado por un conjunto de circunstancias a las cuales sobrevienen, igualmente, prácticas adaptativas tales como: la presencia de los medios masivos de comunicación, la escolarización de la población indígena, la incursión en sectores laborales distintos al primario, la implementación de programas institucionales asistencialistas en la población, entre otros.

A pesar de que la migración es un fenómeno presente en Cuentepec y un suceso que en efecto produce impactos innegables para las familias y la comunidad, se presenta como una variable más dentro del contexto social al cual se ha hecho referencia, mas no el único tal como se planteó originalmente. Por ello, la centralidad analítica de la migración se vio modificada en el desarrollo del trabajo para situarse como parte del conjunto de fenómenos que inciden en la experiencia cotidiana comunitaria.

En cambio, la noción de comunidad adquirió nuevos matices frente a la complejidad de la realidad a la cual pretende aludir, por lo cual se convirtió, sin lugar a dudas, en la principal preocupación de la presente investigación.

Históricamente, y desde diversos ámbitos, la noción de comunidad ha sido central para denominar la forma que adquieren las relaciones de colectividad en las sociedades indígenas.

En la academia la perspectiva dominante, proveniente de la antropología, ha sido adoptada por otras disciplinas y aplicada indiscriminadamente a casi todas las situaciones que experimenta el mundo indígena. A grandes rasgos, ‘En los estudios de comunidad con el predominio del enfoque culturalista, sobresale la idea de carácter unitario de comunidad: el territorio (una comunidad se localiza en un espacio físico específico); criterio demográfico (una comunidad comprende una población con determinadas características indígenas o bien campesinas); organización social (relaciones sociales en una comunidad componen un sistema integrado cuyo patrón puede ser empíricamente determinado); un código cultural (un sistema particular de significados permea la comunidad, desarrollándose entre sus miembros un sentido de participación común).’ (Pérez, 1988: 692)

símbolos, los cuales producen otro tipo de identidades, organizaciones, relaciones y también desigualdades, y luego la constitución de otros sujetos sociales.”

Cabe añadir que esta perspectiva ha hecho de la multiplicidad relacional presente en las sociedades rurales, una entidad portadora de contenidos estáticos y unívocos, cuyo principio diferenciador al exterior se encuentra en su oposición a las sociedades capitalistas-modernas.

Por supuesto que, paralelamente a su uso indiscriminado, esta postura no ha dejado de ser cuestionada en momentos específicos del devenir científico. Los debates en torno a sus contenidos han estado presentes (Anderson, [1983] 2000; Cohen, 1985; Gupta y Ferguson, 1997) pero la ausencia de un cuestionamiento sistemático en las ciencias sociales mexicanas aparece como consecuencia evidente de su condición dominante.

De manera similar a muchas otras sociedades rurales del país, en Cuentepec se experimentan tiempos de profunda transformación impulsados por un conjunto de procesos que revisten su realidad de una complejidad impresionante. Frente a esta, por algunos llamada ‘nueva ruralidad’⁴, las ciencias sociales interesadas en su estudio se han visto urgidas a efectuar una serie de modificaciones en sus herramientas analíticas. A pesar de ello, el concepto de comunidad, que durante poco menos de un siglo ha sido central para su abordaje, se ha mantenido trazado más o menos en los mismos términos. Tanto es así que, al enfrentarse a ellas desde la óptica que propone, tal como me ha sucedido en Cuentepec, se presentan limitaciones heurísticas que eclipsan múltiples dimensiones de su existencia.

O tal como señaló uno de los más influyentes antropólogos mexicanos de los últimos tiempos acerca de las herramientas analíticas utilizadas para el estudio de las sociedades indígenas, Arturo Warman (2003: 11- 12):

Ésos y muchos otros cambios importantes no están presentes en la argumentación que destaca lo antiguo hasta entenderlo como algo permanente, casi irremediable. Sin diversidad ni cambio, frecuentemente se discute sobre la cuestión indígena como algo imaginario.

No sólo los datos sino también los marcos conceptuales del debate resultan anacrónicos. (...) Los indígenas mexicanos se encuentran en un acelerado proceso de transformación sin destinos manifiestos. El debate lo ignora o minimiza para aferrarse a lo conocido, a lo que está dejando de ser.

⁴ Este término busca hacer referencia a las transformaciones que hoy ya no permiten hablar de lo rural en los términos en los cuales había sido abordado por las disciplinas interesadas en ellas. Para profundizar en esta perspectiva ver: Llambí, Luis. *Globalización y nueva ruralidad en América Latina. Una agenda teórica y de investigación*.

Tal como Warman indica, el escenario actual trasciende los marcos interpretativos del concepto tradicional de comunidad y sugiere la presencia de elementos inherentes al ser colectivo de las sociedades indígenas rurales, cuya naturaleza no puede ser explicada en los mismos términos. Los matices sugeridos por la realidad contemporánea conducen a su necesaria problematización y caracterización eminentemente culturalista.

A pesar de que el autor no profundiza el cuestionamiento del concepto comunidad, considero que éste nos deja con muchos silencios respecto de la magnitud sonora⁵ que entrañan las sociedades indígenas contemporáneas. La lectura que provoca de esta realidad enuncia dimensiones clave de su existencia pero, simultáneamente, silencia otras tantas que hoy día son fundamentales para su comprensión tales como el poder, la diferenciación interna o las prácticas adaptativas aludidas. Por ello, para decirlo metafóricamente, el principal interés de la presente investigación se ubica en la zona de silencio que rodea a la noción tradicional culturalista de la comunidad. Aquella que durante más de un siglo ha dominado el análisis de las sociedades indígenas y que hoy pareciera ser insuficiente para la exploración de su compleja realidad.

Argumentos de la discusión y preguntas de investigación

El argumento principal que dio forma a la construcción de este trabajo es, como se indicó, la idea de que el concepto tradicional culturalista de comunidad no es más una herramienta suficiente para el análisis de la complejidad que revisten las sociedades indígenas y rurales contemporáneas.

De él se desprende un conjunto de preguntas que dan inicio al trabajo: ¿cuáles son los límites y posibilidades analíticas del concepto culturalista de comunidad frente a la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas? Frente a ello, ¿es pertinente plantear la reformulación de este concepto? ¿cómo podría estructurarse tal redefinición? Asimismo encontramos un conjunto de cuestionamientos relacionados con la sociedad cuentepequense donde será sometido a revisión el concepto tradicional de comunidad,

⁵ Esta idea parte de la lectura de un texto que Octavio Paz (1981) realizó acerca de la vida y obra de la poetisa Sor Juana Inés de Cruz, condensada en la siguiente cita: “Su obra nos dice algo pero para entender ese *algo* debemos darnos cuenta de que es un decir rodeado de silencio: *lo que no se puede decir*. La zona de lo que no se puede decir está determinada por la presencia invisible de los lectores terribles.” De tal manera, el presente trabajo asume la perspectiva culturalista sobre la comunidad como una forma de leer las sociedades indígenas, lo cual nos conduce a su contraparte, el silencio. En este sentido, el presente trabajo entiende como ‘silencios’ aquellas dimensiones de la comunidad a las que no es posible acceder desde la perspectiva tradicional y que se ubican, principalmente, en el devenir de la vida cotidiana de las sociedades indígenas.

las cuales son: ¿Cuáles son las formas sociales, las prácticas y las representaciones que la colectividad entabla según la noción tradicional de comunidad? ¿Cómo están constituidas? ¿Cuáles son las formas, prácticas y representaciones sociales en Cuentepec a las que no es posible acceder desde la noción tradicional de comunidad? ¿Qué elementos la componen?

De ese mismo argumento se originaron otra serie de preguntas: ¿Cómo se construye la noción de comunidad entre los nahuas de Cuentepec? ¿Qué elementos la componen? ¿Existen representaciones diferenciales de ésta entre sus miembros? ¿Cómo están constituidas estas representaciones?

El siguiente argumento a partir del cual se trabajó está estrechamente relacionado al anterior, el cual indica que la comunidad, entendida como entramado relacional, establece prácticas adaptativas en el devenir de la vida cotidiana para efectuar el tránsito de un momento de su ser colectivo a otro. Esto sugiere la movilidad de sus componentes y la asunción del carácter multifacético de su existencia.

Las preguntas que se desprendieron de éste tienen dos sentidos, uno busca distinguir momentos temporales significativos para la sociedad cuentepequense que marcan momentos históricos para ella a partir de los cuales es posible hallar la referencia a su contemporaneidad. Estas preguntas son: ¿Cuál es el contexto donde se sitúa la sociedad cuentepequense en estos días? ¿Cómo se estructura la vida cotidiana en Cuentepec? ¿Existen transformaciones significativas en ella? ¿Desde cuándo y cuáles son esas transformaciones? ¿Éstas ¿han modificado la forma de concebir las relaciones colectivas y la noción de comunidad entre los cuentepequenses?

El segundo sentido, asume una multiplicidad relacional subyacente a la noción de comunidad por lo que intenta indagar en los posibles vínculos y formas relacionales establecidas entre los sujetos que la componen. Las preguntas quedaron construidas de la siguiente manera: ¿Cuáles son las formas que adquieren las relaciones colectivas en Cuentepec? ¿Cómo se establecen las relaciones entre sus miembros? ¿Cómo se estructuran las relaciones colectivas en Cuentepec?

Acerca de la movilidad de los contenidos simbólicos de la comunidad se pregunta ¿Cuáles y cómo son los procesos que incitan la ‘transformación adaptativa’ de la comunidad? ¿Cómo es que ésta se efectúa? ¿Qué elementos simbólicos propios a la colectividad implica?

Estas preguntas refieren implícitamente a dos hipótesis construidas para esbozar el problema de investigación. A saber, las relaciones interpersonales en las sociedades indígenas son dinámicas, diferenciadas y asimétricas. Estas se estructuran a partir de representaciones y prácticas sociales específicas. Y, la otra refiere que es posible redefinir el concepto tradicional de comunidad para hacer de éste una categoría analítica que permita aprehender prácticas, representaciones y lógicas compartidas por una sociedad específica en el devenir de la vida cotidiana.

Algunas de las preguntas indicadas mencionan las prácticas, representaciones y formas o lógicas de la sociedad cuentepequense. Pues bien, estas categorías son herramientas que se utilizaron para el análisis de la información obtenida en Cuentepec y se encuentran reunidas en la propuesta analítica de este trabajo que será expuesta más adelante.

Entonces, el conjunto de argumentos expuestos tienen como punto de partida, el cuestionamiento del concepto tradicional de comunidad; insertan en la discusión la construcción social de la comunidad, es decir, los contenidos que le atribuyen las sociedades indígenas que la viven y piensan, que son abordados en el trabajo por medio de la propuesta analítica esbozada en los capítulos 3 y 4 de la tesis.

Sobre la organización del trabajo

La presente investigación tuvo como primera labor, rastrear los momentos más significativos en el devenir del concepto de comunidad en las ciencias sociales, desde sus orígenes en la Europa de finales del siglo XIX hasta nuestros días. Se prestó especial atención en la llegada del concepto comunidad a los estudios rurales. El objetivo de este recorrido conceptual, ubicado en el capítulo 1 de esta tesis, fue identificar los rasgos iniciales de tal formulación y las continuidades o discontinuidades con los planteamientos posteriores. Al finalizar con éste quedamos con un claro esbozo del núcleo conceptual de la comunidad en los estudios rurales e indígenas, a partir del cual es posible construir los cuestionamientos mencionados.

Posteriormente, se realiza una caracterización de Cuentepec en el capítulo 2 de la tesis, el cual fue dividido en dos secciones. La primera se sustenta en información documental acerca de Cuentepec y su sociedad que se vincula a la perspectiva tradicional de comunidad, proveniente de los escasos acercamientos antropológicos o etnológicos que se han hecho al lugar. Asimismo, se refirió a algunos relatos obtenidos

durante el trabajo empírico que permiten ilustrar algunos aspectos importantes para el esbozo sobre la sociedad cuentepequense. Esta caracterización intentó apuntar a su historicidad colectiva a vez que a su contemporaneidad.

La segunda parte del capítulo 2, está dedicado a la descripción de las estrategias analítica y metodológica utilizadas durante el trabajo empírico realizado en Cuentepec. En ella se abordan, a partir del relato de mi experiencia de trabajo en el lugar, las estrategias de acercamiento utilizadas y las adecuaciones que ambas sufrieron en el proceso de investigación y obtención la información, así como en su posterior análisis. Igualmente se indica en esta sección los primeros resultados del trabajo empírico que son los relatos obtenidos, el perfil de los entrevistados y una caracterización de los mismos. Ellos son la materia prima a partir de la cual se realizó el análisis sobre los temas motivo de este trabajo.

Posteriormente, en el capítulo 3 se profundiza en la propuesta analítica con la cual fueron abordados los relatos y que fue esbozada en el capítulo anterior. Se enuncian los contenidos de los ejes que la componen: espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones, así como las relaciones que mantienen entre sí. El principal objetivo de la construcción de esta propuesta fue extraer elementos de la vida cotidiana de la gente de Cuentepec a partir de los cuales sea posible someter a cuestionamiento la conceptualización tradicional de comunidad. La cualidad que presenta esta trama analítica es que únicamente define caminos a indagar, sin realizar una caracterización unívoca de ellos, en espera de ser llenados por la especificidad de la sociedad donde son aplicados. Ello se debe a que fue pensada para ser una trama analítica con fines comprensivos que aluda a la construcción del mundo social, las formas, contenidos y prácticas que intervienen en el continuo hacer y rehacer colectivo.

Finalmente, en el capítulo 4, se exponen los resultados del análisis interpretativo realizado sobre los relatos obtenidos a partir de la trama analítica mencionada. Encontramos entonces en esta sección los espacios sociales, las prácticas, las representaciones y tensiones halladas en Cuentepec que escapan al concepto tradicional de comunidad. Más bien diríamos que éstos representan los silencios dejados por este concepto en su enfrentamiento con la realidad, vacíos inherentes a la experiencia del devenir de este mundo social. O, siguiendo la metáfora mencionada anteriormente, resultan ser los silencios coexistentes a las voces escuchadas a través del concepto tradicional.

Vale decir que la comunidad fue tratada en cada uno de los ejes analíticos, exceptuando tensiones, puesto que el objetivo del trabajo era enfrentar esta noción con la realidad. La comunidad fue analizada a través de categorías tales como espacio social, práctica y representación.

En la sección dedicada a las conclusiones finales del trabajo se realiza una reflexión a partir de los hallazgos emanados del tratamiento analítico de la comunidad y que indican la necesaria reformulación de su concepción académica. Esta reflexión se dirige, por un lado, a la posibilidad de reformular el concepto tradicional culturalista de comunidad para hacer de él una categoría, abierta a la realidad. Por otro, a enunciar las posibles contribuciones sociológicas para la reformulación del concepto tradicional. Éstas, provienen de la aplicación de la trama analítica utilizada en el trabajo empírico en Cuentepec y los resultados que produjo su aplicación, y se dirigen a dos ejes fundamentales: 1) la relación entre la comunidad (totalidad) y los sujetos que la componen; 2) la concepción estática de la sociedad a la que alude.

Primer Capítulo

El concepto de comunidad y su incursión en las ciencias sociales

“No está en un lugar, porque más bien es el lugar mismo: la capacidad de que alguna cosa, o más bien algunas cosas, y algunos, estén ahí, es decir, que ahí se encuentren los unos *con* los otros o *entre* ellos, siendo el *con* y el *entre*, precisamente, no otra cosa sino el lugar mismo, el medio o el mundo de existencia.”
(Esposito, 2003: 17)

El objetivo del presente capítulo es describir las principales huellas históricas, o sea los momentos más significativos, que anteceden la formulación actual del concepto comunidad en las ciencias sociales. Ello significa que este capítulo resguarda un esbozo teórico acerca de su desarrollo a partir del cual nos es posible atender a la forma que adquiere en nuestros días. Tal esbozo se enfocará en abordar específicamente el devenir del concepto de comunidad para el análisis de las sociedades indígenas.

La perspectiva que inspira la necesidad de realizar esta reconstrucción conceptual es aquella que sugiere comprender la definición contemporánea de comunidad como una articulación de temporalidades. Así, tal como indica Olvera (2007):

...Desde este punto de vista cualquier concepto sociológico puede ser analizado como una *huella*, como una marca material que designa la exterioridad de lo que se ha recibido del pasado a partir de una cadena de interpretaciones acumulada intergeneracionalmente. En tanto huella, también es, simultáneamente, un *índice* de las realidades sociales (experiencias, expectativas, proyectos, acciones) que hicieron posible su formulación inicial y su recepción en distintos tiempos.
(Olvera, *ibid*: 46)

Así, formar un compendio histórico de la enunciación conceptual de la comunidad permitirá identificar las continuidades y transformaciones entre los distintos momentos de su concepción académica con lo cual podremos discernir sus posibilidades analíticas en el contexto actual. De la misma forma, esta reconstrucción conceptual se entiende como el punto de partida que nos posibilita a enfrentar, posteriormente, sus contenidos teóricos con la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas.

Momentos significativos en la construcción del concepto clásico

La concepción analítica de comunidad fue formulada inicialmente dentro de la emergente sociología de finales del siglo XIX y adoptada con posterioridad por la antropología y la ciencia política, principalmente. Hoy la comunidad es herramienta de muchas otras disciplinas de lo social quienes han encontrado en este concepto un medio para indagar en algunas formas relacionales presentes en el mundo contemporáneo. Esto ha hecho que sus contenidos sean tan diversos como los mundos donde se pretende encontrarlo por ello, nos topamos con que hoy una de sus características fundamentales es la polisemia que reviste, es decir, el concepto comunidad expresa una multiplicidad de significados.

El devenir histórico de este concepto dentro de las ciencias sociales y el lugar central que ha ocupado como herramienta de análisis han contribuido a otorgarle la posición de clásico, especialmente cuando se hace referencia a las sociedades rurales o indígenas. Las razones de ello podrán ser advertidas a partir de la observación del desarrollo del concepto tal como se realizará a continuación.

El momento inicial en la construcción de la comunidad como un concepto analítico de la realidad social es la formulación que de éste hizo Ferdinand Tönnies [1897] (1979) en su obra clásica de *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. En ella sugiere que tanto la comunidad como la sociedad se encuentran constituidas por ‘relaciones de afirmación recíproca’ dado lo cual representan ‘una unidad en lo plural o una pluralidad en lo unitario’. La naturaleza de la relación que origina tal unidad da forma a su existencia, esto es la comunidad por el vínculo ‘orgánico, real y natural’ que contiene y, la asociación por contener un vínculo ‘contractual, transitorio y mecánico’. Esta primera distinción entre comunidad y asociación da origen a una elaborada construcción de ambos conceptos así como de las relaciones que establecen entre sí.

Vale decir que, tales proposiciones teóricas responden a la necesidad contextual de finales del siglo XIX de aprehender el tránsito de las sociedades tradicionales, eminentemente rurales, a las sociedades industriales o urbanas. (Farfán, 1998; Lezama, 2002) Por ello una y otra constituyen los principales conceptos a definir por Tönnies en su trabajo bajo la forma de tipos ideales, los cuales opone dicotómicamente, con base en la perspectiva evolucionista correspondiente al paradigma científico dominante de la época. Tal como podemos observar en el siguiente fragmento de su obra:

...Dondequiera que la cultura urbana florezca y alumbre, aparecerá la *Gesellschaft* como órgano indispensable. En el campo apenas se sabe de esto. Por otro lado, toda alabanza de la vida rural ha reparado en que la *Gemeinschaft* (comunidad) de sus gentes es más fuerte y se mantiene más viva; constituye la forma genuina y perdurable de la convivencia. En oposición con la *Gemeinschaft*, la *Gesellschaft* (asociación) es transitoria y superficial. A este tenor, la *Gemeinschaft* (comunidad) debiera ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (asociación) como un artefacto, un añadido mecánico. (Ibid: 29)

Asimismo, Tönnies señala que ‘la teoría de la comunidad parte del supuesto de la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto que condición original o natural a pesar de su dispersión empírica’. Se caracteriza por ser, inicialmente, una forma social vinculada a las relaciones de parentesco que implican intimidad y apego afectivo entre sus miembros, específicamente a las relaciones madre-niño, marido-mujer y relaciones entre hermanos-hermanas. Todas ellas corresponden a la dimensión privada de la vida social y se despliegan al resto de las formas sociales de la vida en común e implican, igualmente, una forma de solidaridad específica, proximidad física y apego afectivo entre todos ellos.

Al encontrarse este tipo de voluntades orgánicas, esenciales, en conjunción con otras iguales nos topamos con la existencia de la comunidad como localidad que refiere a la propiedad y trabajo colectivo de la tierra; y a la comunidad de espíritu o la ‘forma de comunidad verdaderamente humana y suprema’ que remite a la comunidad de vida mental. Tönnies indica que estos tres tipos de comunidad, la de parentesco, la territorial y la espiritual, se encuentran estrechamente vinculados tanto en el espacio como en el tiempo.

La asociación por su parte, es una forma social artificial, transitoria y mecánica; está compuesta por una amalgama de seres humanos individuales aislados, que se relacionan entre sí, desde su lejanía, a partir de la racionalidad del mercado. Las personas que la componen siendo contractualistas, reconocen en la sociedad civil su principal forma de vinculación, haciendo del espacio público el principal ámbito de lo social. De tal manera, estos sujetos relacionados mecánicamente establecen con el exterior relaciones mercantiles orientadas principalmente al mercado mundial.

Establecidas sus diferencias Tönnies nos dice que, conceptualmente definidas de manera antinómica como sociedades históricas que conviven en constante tensión, en la realidad establecen relaciones complejas e intrincadas que las mantienen en contacto.

A partir de estos planteamientos generales Tönnies define una comunidad rural de la siguiente manera:

La vecindad responde al carácter general de la vida compartida en la aldea rural. La proximidad de los habitáculos, los campos comunes y hasta la mera propinuidad de pertenencias exigen múltiples contactos humanos y propician el conocimiento íntimo de los individuos. Exigen también la cooperación en el trabajo, en el orden y en la administración y conducen a la común petición de gracia y misericordia a los dioses y espíritus de la tierra y el agua-...-el tipo de comunidad vecinal puede no obstante persistir mientras dura cierta separación de la localidad, pero, en caso semejante, habría de estar sustentada todavía más que antes por hábitos bien definidos de reunión y costumbres ritualizadas. (ibid: 40-41)

Como es posible observar, las proposiciones de Tönnies sobre la comunidad rural hacen referencia al dominio del vínculo colectivo y la reciprocidad de voluntades sobre las individuales. La complejidad de su propuesta teórica sobre la comunidad estableció los principales argumentos a partir de los cuales se entenderían las sociedades rurales durante la mayor parte del desarrollo del pensamiento social durante el siglo siguiente. La influencia de sus formulaciones se expresarían, principalmente, en el ámbito de la antropología, quien interesada en la interpretación de la otredad no-occidental, encontró en su trabajo bases sólidas para establecer su distinción.

Un segundo momento por el que atravesó la reformulación del concepto de comunidad es la llevada a cabo por otro sociólogo, Max Weber. Probablemente por la proximidad histórica encontramos reflejadas en su concepción preocupaciones muy semejantes, sino es que las mismas, a las de Tönnies. En su obra clásica *Economía y Sociedad* [1922] Weber dedica una sección a la definición de los tipos ideales de comunidad y sociedad:

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social -en el caso particular, por término medido o en el tipo puro- se inspira en el *sentimiento* subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir* un todo.

Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también una unión de intereses con igual motivación. La sociedad, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un acuerdo o pacto racional, por declaración recíproca. (Weber, Ibid: 33)

Weber retoma textualmente el trabajo de Tönnies para realizar la definición de ambos tipos ideales dando así continuidad a sus planteamientos. Como se dijo, esto puede estar relacionado por el contexto que comparten, el de un tránsito inacabado de las sociedades eminentemente rurales hacia la sociedad capitalista moderna que reclamaba la urgente creación de herramientas conceptuales capaces de aprehender las nuevas formas relacionales que de él emanan.

Un tercer momento fundamental en el rastreo del devenir de este concepto nos conduce al ámbito de la antropología. Manifestando la influencia de los planteamientos de Tönnies en la escuela norteamericana de Chicago y con el interés particular de encontrar herramientas explicativas para el cambio cultural, Robert Redfield [1947] esboza igualmente una noción de comunidad tradicional, quizás la más influyente para el estudio de las sociedades indígenas.

Entendida en términos un tanto románticos, la comunidad rural, principalmente indígena con la que trabajó en nuestro país, quedó definida a partir de rasgos culturales. Localizada en coordenadas espacio-temporales específicas remontadas a tiempos históricos premodernos, la comunidad mantenía relaciones al interior semejantes a las aludidas por el sociólogo alemán. El parentesco, la proximidad, el apego afectivo, la preeminencia de la colectividad frente al individuo, así como una forma de organización social específica, aspectos definitorios en su formulación de la comunidad contrastaba con el mundo moderno que ya alrededor de los años 50 se concebía indiscutible para el mundo occidental.

Igualmente, entendía la relación entre comunidad y sociedad desde una perspectiva evolucionista que suponía la transición de la primera hacia la segunda e implicaba un proceso de complejización de sus contenidos culturales al cual definió como el *continuo folk-urbano*. Éste nos permite encontrar similitudes con los dos planteamientos anteriores en términos de su concepción antagónica entre lo rural y lo urbano, el evolucionismo implícito en ellos y las estáticas caracterizaciones de ambos.

En síntesis, la sociedad *folk* es una sociedad pequeña, aislada, iletrada, homogénea, y con fuerte sentimiento de solidaridad. Las formas de vida son convencionales; forman un sistema coherente al grado de constituir una cultura. Su comportamiento es tradicional, espontáneo, acrítico y personal; no hay legislación ni ámbito de reflexión intelectual. Sus categorías típicas son el parentesco; sus relaciones son personales, y sus instituciones, arraigadas por el peso de la costumbre. La familia constituye su unidad de acción y lo sagrado tiene un lugar indiscutido... (Lezama, Op. cit.: 169)

Esta postura guía las investigaciones de Redfield en algunas localidades de México desde finales de la década de los años veinte del siglo XX, Tepoztlán y Yucatán donde pareciera ser que su categorización encaja sin problema alguno. De igual manera que en cualquier otra construcción teórica intervienen en su formulación aspectos ideológicos y contextuales que aparecen ante el lector bajo el carácter de una proposición científica.

Su formulación de la *pequeña comunidad*, realizada diez años más tarde, representó para los científicos sociales de nuestro país, un paradigma para el trabajo y la investigación con grupos indígenas. Es decir, a partir de su formulación la *comunidad* fue asumida como un espacio de estudio que requería de una teoría y metodologías adecuadas a su particularidad cultural. La influencia que ejerció su concepción durante décadas en los estudios rurales es indiscutible, lo que contribuyó al congelamiento de sus contenidos teóricos y limitando su capacidad analítica. Asimismo, tal como indica Lisbona (2005):

Esta manera de leer la realidad, que era también una perspectiva de análisis, derivó en la búsqueda de supervivencias o de comunidades puras, poco contaminadas por la sociedad mexicana en proceso de transformación y, por lógica, se establecieron diferencias a partir del origen étnico de los miembros de la comunidad de interés. (ibid: 28)

Este hecho también tuvo relación con el proceso de consolidación de la antropología mexicana que definió a lo indígena como su principal objeto de estudio. Esta disciplina estableció con el Estado posrevolucionario una alianza a través de la ideología del indigenismo, la cual encuentra en Manuel Gamio a uno de sus principales precursores. Gamio “consideraba a las comunidades como un todo indivisible, poseedora de una cultura cuyos aspectos estaban estrechamente relacionados”; capaz de ser distinguida de la cultura nacional a través de criterios étnicos y de ser posible, asimilada con el tiempo por ésta.

Durante el momento de construcción de la ideología indigenista otro personaje relevante es Moisés Sáenz quien, dando continuidad a las proposiciones de Gamio, impulsó desde la SEP “las bases organizativas y teóricas de la política indigenista vigente desde el régimen cardenista hasta el cierre del periodo desarrollistas de 1982.” La alianza entre antropología e ideología indigenista se institucionalizó en el año de 1936 cuando se abrió el Departamento de Asuntos Indígenas que, posteriormente, generaría la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 donde se impulsó una forma de estudio de lo indígena sustentada, principalmente, en los resultados técnicos del trabajo empírico. (1988)

De tal forma, el trabajo con los grupos indígenas de nuestro país se forjó sobre las bases de la ideología indigenista e implicó una postura teórica orientada por el enfoque culturalista de su diferencia que estableció en los marcos de la comunidad los límites de su objeto de estudio. Así, se inició una época de proliferación de los trabajos

antropológicos llamados “estudios de comunidad” que fueron desarrollados en distintas regiones del país y se condujeron por tres caminos analíticos: a) la dinámica cultural, b) el contacto cultural y la aculturación y c) la historia cultural. (Pérez, 1988: 681) De esta manera, la comunidad quedó entendida como localizada en una unidad territorial específica, generalmente aislada del resto del territorio regional, con una economía campesina de autoconsumo, una forma de organización social interna, hablante de una lengua indígena, con características étnicas que determinan el todo cultural y un tipo de relaciones sociales cualitativamente contrarias a las existentes en las sociedades capitalistas modernas.

Esta época de proliferación de los estudios de comunidad, con algunas variantes de enfoque, va de finales de los años cuarenta hasta inicios de los años 70 del siglo XX donde encontramos los trabajos del mismo Redfield, de Oscar Lewis, Eric Wolf, Aguirre Beltrán, Arturo Warman, Ricardo Pozas, Alfonso Caso, Bronislaw Malinowski y Frans Boas, por mencionar los más relevantes.

Entrados los años setenta la antropología y sus intereses respecto de las sociedades indígenas se vieron reformulados por la llegada de la perspectiva analítica del marxismo. Es en este momento que se da una distinción sustancial en los estudios rurales entre pueblos indígenas y campesinos. Se abre paso entonces a una nueva etapa en los estudios de comunidad que encontraron nuevas vetas analíticas haciendo énfasis, principalmente, en los efectos de la incorporación de las sociedades indígenas al sistema de producción capitalista. Sin embargo, esta época no significó el ocaso de los estudios de comunidad de orientación culturalista puesto que muchos de ellos se concentraron en los procesos de aculturación de las sociedades indígenas dada su proletarización o descampesinización.

En general, la concepción de la comunidad continuó siendo definida en términos semejantes al esquema formulado inicialmente por Tönnies, y posteriormente por Redfield, aunque no por ello se mantuvo estancada puesto que, como se ha indicado, sus contenidos se refinaron poco a poco. Las posteriores variaciones fueron en términos teóricos poco significativas pues el núcleo conceptual de la comunidad permaneció casi intacto en los diversos trabajos que abordan casos concretos de comunidades indígenas. Como parte de este acervo de obras clásicas que se han interesado por el estudio de las comunidades indígenas se encuentra el trabajo de Eric Wolf [1955] (1977). Su texto es relevante frente al resto de las obras tratadas puesto que se interesa por ilustrar la formación de las comunidades indígenas en México.

Pueblos y Culturas de Mesoamérica representa no sólo un esfuerzo por caracterizar la comunidad sino también por realizar un rastreo historiográfico sobre su formación en la Nueva España. Esta obra remite a la época posterior a la conquista donde se describe la configuración de las nuevas relaciones, en distintos niveles de estructuración, entre vencedores y vencidos.

La parte principal de texto en cuanto al tema de comunidad se ubica en el siglo XVII, momento de la crisis del Imperio Español que reformuló las relaciones entre la metrópoli y sus colonias donde: “Al igual que en épocas de trastornos económicos y sociales anteriores, Mesoamérica se retiró nuevamente a las zonas rurales.”

En ese momento de depresión económica la *hacienda* (propiedad territorial privada del colono) y la *república de indios* (la comunidad campesina india) se convirtieron en los principales modelos de integración en la sociedad novohispana. Wolf describe en su trabajo la constitución particular de cada una de ellas y las distingue como formas culturales específicas.

Nos dice que la comunidad de indios lleva consigo claras huellas del trauma de la conquista, el desmembramiento de su sistema de vida prehispánico y la reconstrucción de la población india a partir de la mezcla entre ambas culturas, la soslayada y la impuesta.

La unidad básica de la nueva vida india iba a ser la comunidad, no el individuo. La comunidad fue ayudada y protegida por los reyes, ya que constituía un doble freno frente a los colonos siempre ávidos de individuos que someter a su control exclusivo, y, frente a los mismos indios a quienes la corona deseaba limitar su libertad individual. Con este fin, la realeza decretó que cada comunidad estuviera legalmente separada de las demás, y tuviera su propia identidad. (Wolf, 1977: 191-192)

De esta forma, la comunidad india quedó constituida como una unidad económica autónoma con tierras de cultivo específicas que le otorgaban un territorio delimitado, garantizando así el pago de tributo a la corona y las autoridades locales.

En realidad, la interpretación de Wolf sobre la estructuración de la comunidad india evoca, probablemente por su visita a algunas contemporáneas, las clásicas descripciones etnográficas. Refiere que:

Desde la época de sus constitución –hace tres siglos- en un país revuelto, ha sufrido grandes cambios, pero sus rasgos esenciales son fáciles de descubrir en las actuales comunidades indias, muy especialmente en las regiones del sur y del sureste. Por ello, en nuestros tiempos, es aún posible referirnos a esta comunidad y considerarla como descendiente directa de la que se reconstruyó en el siglo XVII. (Ibidem: 192)

Su esbozo sobre la forma de vida en las comunidades de indios presenta elementos que encontramos en la vasta literatura sobre estudios rurales en nuestro país pareciendo incluso, en ocasiones, perder la característica historiográfica que anima inicialmente el texto. Wolf da forma a su propuesta construyendo la noción de ‘comunidad cerrada corporativa de campesinos’¹ con la cual intenta aludir al carácter corporativo que revisten.

Nos dice que “el centro motriz” de la comunidad es su sistema político y religioso, ámbitos organizativos en estrecha correspondencia, que encuentran en la fiesta y su carga simbólica el mecanismo social de mayor importancia para su estructuración. Asimismo, caracteriza a la comunidad como una colectividad homogénea, empeñada en borrar las distinciones materiales entre sus miembros; donde el hogar y las relaciones de parentesco son la piedra angular de la vida en común y principal órgano normativo y de decisión de la vida cotidiana. Otro elemento que la distingue es la imprescindible necesidad de mantener los límites culturales frente a los otros para garantizar su supervivencia y reproducción.

Su trabajo clarifica el carácter premoderno de las comunidades indígenas y permite realizar el énfasis necesario en su constitución, ya no como una forma emanada naturalmente de las poblaciones indígenas mesoamericanas sino como una construcción colonial generada por medidas institucionales de aquella época, dentro de la cual se reconstituyó la forma de vida indígena.

Tras este breve recorrido, si atendemos en conjunto a las propuestas interesadas en construir un concepto de comunidad encontramos coincidencias entre ellas aún cuando mantienen rasgos diferenciales según el interés del área de estudio. Esos espacios de intersección podrían ser sintetizados en los siguientes puntos:

- a) la concepción de comunidad representa un esfuerzo por discernir las relaciones de colectividad propias a grupos pequeños, concebidos como replegados sobre sí mismos, las cuales responden a criterios étnicos y culturales;

¹ Wolf en un texto posterior define este concepto y lo distingue de los *grupos corporativos de parentesco* que encuentra propio a otras realidades: “Esas comunidades -...-existen en zonas en las que el poder central no quiere o no puede intervenir en la administración directa, pero en las que se impone a la comunidad rural en su conjunto ciertas obligaciones colectivas en forma de impuestos y trabajos no remunerados, y en las que esta comunidad crea o reserva mecanismos para administrar sus propios recursos naturales o sociales.” (1980)

Según la lectura de Kearney sobre el trabajo de Wolf, este construye siete tipos ideales sobre distintos tipos de comunidades, ver: Gil, 2003: 32-34.

- b) la comunidad es estructurada a partir de su oposición con la sociedad moderna-urbana-capitalista cuyas especificidades culturales, económicas, políticas y sociales se definen, por tanto, gracias a su historicidad premoderna;
- c) se le caracteriza por mantener al interior supuestas relaciones horizontales, homogéneas, íntimas, solidarias y estrechas lo que lleva a negar el conflicto, la distinción y la fragmentación al interior de la misma;
- d) la concepción de comunidad y la afirmación de su cohesión interna, solidaria y natural eclipsa al individuo y la subjetividad;
- e) se vincula la particular existencia de la comunidad con coordenadas temporales y espaciales concretas, unívocas;
- f) finalmente, se concibe la dimensión cultural de la colectividad como elemento nodal de su diferenciación frente a la otredad occidental, así también como piedra angular que aporta unidad, significación y sentido a la totalidad y su organización social.

En su mayoría, las propuestas que en un inicio reflexionaron en torno a la comunidad entendieron ésta a partir de un recorte analítico que paralizó la movilidad territorial de sus habitantes y estatizó sus contenidos. Aludiendo a su existencia premoderna, su permanencia histórica en un espacio específico y la posesión de tierras de cultivo, en concordancia con la idea de la comunidad cerrada, se habló poco sobre la trasgresión de sus límites territoriales. Menos aún se profundizó en los posibles lazos relacionales e intercambio de contenidos con lo otro-exterior; en el caso concreto de nuestro país se establecía tal vínculo en términos de resistencia, subordinación y explotación. En realidad, el desarrollo teórico del concepto se condujo dentro de un tono que expresa el enfrentamiento de las comunidades rurales con la modernidad y el mundo occidental.

Posiblemente tal hecho corresponda al contexto histórico donde se formularon las propuestas mencionadas. Si bien es cierto que en aquellos tiempos las poblaciones indígenas manifestaban muchos de los rasgos que les fueron atribuidos por distintas disciplinas y expresados en las proposiciones teóricas mencionadas, es cierto también que varios de estos rasgos, en muchos sentidos correspondientes a la estructuración de la racionalidad del pensamiento moderno, se mantuvieron inamovibles y poco perceptivos a la complejidad que reviste la comunidad en si misma.

Sería posible mencionar otros aspectos contextuales presentes en la época dentro del cual se desarrollaron las propuestas aludidas y la larga tradición de estudios que les siguieron, pero ese no es el objetivo de éste trabajo. Sólo diremos que algunos de ellos, debido al ya mencionado estatismo de las concepciones de comunidad, no alcanzaron a ver profundizado su análisis en cuanto a esta forma de vida sino tiempo más tarde.

Hasta aquí es posible ubicar la primera gran época del desarrollo conceptual de la noción de comunidad. Con las continuidades o discontinuidades mencionadas se erigió como la herramienta de análisis privilegiada en las ciencias sociales para el estudio de las sociedades rurales que se vio modificada a partir de la profunda transformación del escenario mundial hacia inicios de la década de los ochenta.

Ruptura y reformulación: comunidades múltiples

Remitiéndonos a la década de los años ochenta del siglo XX, es posible decir que la reformulación del sistema-mundo acontecida en esos años trajo consigo la inevitable ruptura con las principales herramientas analíticas con las cuales las ciencias sociales pretendían dar cuenta del acaecer del mundo social. De la mano del advenimiento de la globalización y las nuevas tecnologías resultantes de la llamada ‘tercera revolución industrial’, se produjo la emergencia de fenómenos y procesos que trastocaron diversos planos de lo social, llevando así al cuestionamiento de los distintos medios que permitieron durante largo tiempo abordarlos.

En ese contexto donde se hizo evidente la crisis de los grandes paradigmas explicativos que guiaron el desarrollo de las ciencias de lo social, es donde se ubica el momento de ruptura que da pie al segundo momento de reformulación del concepto de comunidad. Esta noción clásica en la larga tradición de estudios rurales, con la cual se alude a las relaciones de colectividad inherentes a los grupos indígenas, se vio cuestionada por la realidad misma. Los vínculos estáticos que se establecieron en su concepción y los contenidos unívocos de su definición, ahora no encontraban total coherencia entre sí y correspondencia con el devenir mismo.

Herederera del entramado teórico esbozado en el anterior apartado, que contribuye a su actual complejidad, hoy la noción de comunidad es revestida por múltiples connotaciones reflejo de la dificultad que representa abordar sus contenidos.

La necesaria reconceptualización del término se ve alimentada por una serie de sucesos propios al devenir histórico tanto de las ciencias sociales como del mundo contemporáneo. Por un lado, el acelerado acontecer del mundo a partir de la década de los ochenta agudizó fenómenos y procesos cuyo impacto y profundidad no terminamos de atestiguar, menos aún de discernir. Fenómenos como el apresurado cambio tecnológico y su impacto en la transformación de los medios de comunicación; la

exacerbación de los procesos de globalización, la mundialización económica, la polarización del ingreso y la pauperización de las condiciones de vida en amplias regiones del mundo; la intensificación de los flujos migratorios masivos a nivel mundial; la ‘muerte’ de las ideologías y el surgimiento de nuevos actores y movimientos sociales; entre otros acontecimientos, incitan el movimiento de nociones y contenidos en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva.

Por otro lado, en el ámbito científico de lo social, las últimas décadas del siglo XX implicaron el derrumbe de los principales paradigmas que durante la mayor parte del mismo dieron sustento al quehacer científico. La crisis del marxismo y del estructural funcionalismo abrió paso a la fragmentación y dispersión de discursos que, buscando dar cuenta de fenómenos parciales y concretos, siguieron caminos dispares. Proveniente tanto de la necesidad de aprehensión de la realidad misma, como por la emergencia de nuevos paradigmas interpretativos de lo social, se dio inicio a un momento de reformulación aún no concluido. Perspectivas tales como: la interculturalidad, el multiculturalismo, el moderno comunalismo, la posmodernidad, el transnacionalismo, la identidad, los estudios de género, entre otros, que apuntan a la subjetividad de los actores sociales entraron en escena.

En este contexto, la noción de comunidad no quedó impávida. Siendo igualmente desafiada por la realidad a la que pretendía aludir, la del mundo rural y particularmente indígena, sufrió modificaciones en su construcción. Esto debido a que las preocupaciones actuales trascienden los planteamientos originarios de forma tal que ya no es posible entenderla como la *gemeinschaft* de Tönnies, la *pequeña comunidad* de Redfield o la *comunidad corporada* de Wolf. Hablar de comunidad en estos tiempos supone encontrarse con una mezcla de discursos científicos, ideológicos, culturales, económicos, histórico-estructurales que dificultan su aprehensión y contribuyen a su complejidad.

Una ruptura fundamental que incitó a científicos sociales de distintas disciplinas a repensar la noción clásica de comunidad se dio entre ésta y su espacio territorial.

En ese sentido se presenta precursora la propuesta realizada por el antropólogo, Benedict Anderson [1983] (2006). Su obra *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* puede ser entendida como un texto cuyo planteamiento supone una distinción sustancial frente a la larga tradición que definió bajo los mismos términos la noción de comunidad.

Situado en un contexto evidentemente distinto al de sus clásicos predecesores, realiza preguntas en torno a la misma noción, arrojando por ello formulaciones de un alto nivel de complejidad. Anderson define la nación como una ‘comunidad imaginada’:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.

Es *imaginada* porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. (Ibid: 23)

En la comunidad nacional imaginada podemos encontrar que las coincidencias simbólicas, propias a nuestra pertenencia a una identidad colectiva, trascienden el plano físico. Es decir, la comunidad imaginada ‘vive en la mente de cada uno’. Es por ello que su sustento se encuentra en la idea de comunión facilitando así la existencia de lazos de unión entre quienes son parte de ella, quienes a partir de estos lazos entretienen ‘redes infinitamente extensas de parentesco y clientela’. Contendida por sus propios límites la comunidad se concibe sólida, sostenida por los lazos imperceptibles e imaginarios contruidos entre sus miembros. Todo ello fundado en la confianza de su actividad constante, anónima, simultánea.

Por último, se imagina como *comunidad* porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los dos últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas. (Ibid: 25)

Asimismo, la comunidad no necesita ser nombrada por las personas pertenecientes a su colectivo pues ésta ‘ya está allí’, se confirma y significa a sí misma. Un aspecto determinante en la continuidad de una comunidad imaginada podemos ubicarlo en la dimensión sensible de su existencia, es decir, ésta genera apego afectivo a quienes se asumen pertenecientes a ella.

Finalmente, otro aspecto que contribuye a pensar a la comunidad imaginada es su firmeza frente al cambio. Firmeza entendida como su capacidad de transformación a fin de permanecer. Es decir, la comunidad imaginada enfrenta procesos, acontecimientos o fenómenos que la trastocan a partir de los cuales comienza a buscar ‘nuevas formas de unión’ y, por tanto, de resignificación de sí misma y sus contenidos. La comunidad imaginada se ve ‘modelada, adaptada y transformada en relación al cambio social y las distintas formas de conciencia’.

Su análisis antropológico sobre la formación de la comunidad nacional en occidente redefine los contenidos de la clásica noción sobre comunidad trasladando su particularidad a una forma de conciencia específica, ya no únicamente indígena o tradicional, sino moderna. Asimismo, realiza una articulación compleja entre sus componentes abstractos para distinguirlos, y complementarlos, con aquellos con los cuales había sido materialmente definida. De esta forma, abre una vertiente poco explorada que permite un análisis de mayor profundidad, ya no únicamente descriptivo, sobre las relaciones que establecen entre sí quienes son partícipes de su complejidad.

Poco tiempo después de la publicación del texto de Anderson aparece *The symbolic construction of community* de Anthony Cohen (1985). La similitud entre ambos textos puede situarse en relación a la postura desde la cual plantean la comunidad. Teniendo una formación que incluye filosofía, sociología, ciencias política y antropología Anthony Cohen, interesado en los estudios de la cultura, realiza su proposición sobre la comunidad a partir de realizar una crítica a los planteamientos tradicionales de ésta, particularmente a los realizados por la escuela de Chicago. Utilizando parte del legado conceptual de esas diversas disciplinas su propuesta tiene como objetivo acceder a los contenidos simbólicos que conforman la concepción de comunidad, a partir de la experiencia que de esta tienen sus miembros. Por ello, define la comunidad como una construcción simbólica:

...However, the argument being advanced here is somewhat different. It is that community itself and everything within it, conceptual as well as material, has a symbolic dimension, and, further, that this dimension does not exist as some kind of consensus of sentiment. Rather, it exists as something for people 'to think with'. The symbols of community are mental constructs: they provide people with the means to make meaning. In so doing, they also provide them with the means to express the particular meaning which the community has for them. (Ibid: 19)

La especificidad de la comunidad queda entendida entonces por la apropiación diferencial que de ella tienen sus miembros, así también por las fronteras culturales que le dan forma. En este sentido, nos dice, la comunidad es una construcción cultural relacional que permite establecer vínculos de semejanza, entre sus miembros, y de diferenciación con la otredad a partir de definir sus fronteras culturales. Por ello, su concepción de comunidad implica la construcción de la subjetividad por parte de sus miembros, así como de la objetividad que expone al exterior. En la comunidad simbólica se reconcilian, de esta forma, la objetividad comunitaria y la subjetividad de sus miembros.

The boundary thus symbolizes the community to its members in two quiet different ways: it is the sense they have of its perception by people on the other side –the public face and ‘typical’ mode- and it is *their* sense of the community as refracted through all the complexities of their lives and experience- the private face and idiosyncratic mode. (ibidem: 74)

Desde su concepción de la comunidad simbólica Cohen realiza el análisis de diversos casos concretos de comunidad no sólo rurales o premodernas sino también propias al mundo occidental. A partir de ellos nos muestra aspectos múltiples (los ritos, las fiestas, la movilidad de las fronteras culturales) inherentes a la experiencia comunitaria, desde los cuales es posible apreciar la simbolización cultural de la misma. En este sentido introduce en su definición, tras vincularla con el cambio social, un elemento de ruptura fundamental frente a las posturas clásicas. La cualidad simbólica de la comunidad en términos analíticos nos permite acceder a la movilidad interna de los contenidos, anteriormente paralizados, que la constituyen, sobre lo que nos dice:

...we have seen instances of the use of a symbolic reversal of normality first to emphasize and reassert the norm; and, secondly, to reject it and to assert another in its place. The first is concerned with ensuring the continuity of community; the second is oriented more to the very creation of community. Both operate by constituting social boundaries symbolically. (Ibidem: 63)

La comunidad se presenta entonces, a diferencia de los ya mencionados planteamientos clásicos, inmersa en los dilemas propios a la existencia y reconocidos analíticamente en esta propuesta. La comunidad no es más aquella mítica, cerrada, estática, inamovible, víctima de un destino escrito por otros sino una construcción simbólica, cultural, dinámica y consciente de sí misma.

Evidentemente, la propuesta realizada por Cohen cuestiona como ninguna otra la principal vertiente del desarrollo conceptual de la comunidad y, situado en este contexto de ruptura y transición teórica, propone una noción novedosa que permite el estudio de las comunidades ‘realmente existentes’.

Encontramos pues, que, a partir de este momento de ruptura conceptual y debido al mismo escenario de transición, se dio la emergencia de una multiplicidad de usos para esta noción que nos deja un tanto inciertos en cuanto a algunos de sus contenidos, ámbitos de referencia y ejes de articulación. A pesar de la aparente dispersión de sus contenidos, según el área de estudio, podemos encontrar coincidencias entre ellas. Con ánimo de reflejar las principales líneas por las cuales se conduce el devenir actual del concepto comunidad en las ciencias sociales, se dividirá la siguiente aproximación en tres apartados que harán referencia a tres importantes áreas de estudio que hacen alusión a la coexistencia de una multiplicidad de comunidades.

Estudios migratorios

Como se dijo, un cambio fundamental en la realidad misma impulsó el profundo cuestionamiento desde las ciencias sociales para la noción de comunidad, entendida como rural e indígena. La movilidad territorial de su población lejos del espacio territorial ancestral, principal cimiento de su especificidad en las nociones clásicas, fue un acontecimiento que se hizo evidente a los ojos de los científicos e incitó modificaciones.

En este sentido el trabajo de Wolf parece una excepción dentro de las proposiciones aludidas. A pesar de que su conceptualización sobre la comunidad se vincula en muchos sentidos con ellas, en este se distingue. En su texto, mencionado anteriormente, se concentra, específicamente, en el siglo XVII y en el mismo alude a la movilidad de la población indígena así como a sus vínculos relacionales con el exterior:

Las nuevas generaciones amenazan cada vez más con destruir el equilibrio entre la cantidad de bocas por alimentar y las tierras disponibles para lograrlo. El problema sólo puede resolverse exportando población continuamente, y para mantener su buen funcionamiento hay que sacrificar de continuo a algunos de sus hijos e hijas al mundo exterior, alimentando así sin cesar las fuerzas a las que trata de resistir. Y, a la vez que aumenta su propia seguridad, exportando individuos, simultáneamente pone en peligro la seguridad de la sociedad. Como no son ni campesinos ni indios, ni empresarios coloniales, los emigrantes caen en una categoría indefinida, sin ocupar un sitio determinado en el orden social, convirtiéndose en los Ismaeles de Mesoamérica, en hombres marginales. -...-

Además, sin el mundo exterior, el indio no puede llenar jamás el abismo siempre abierto entre su producción y sus necesidades. Despojada de tierras y agua por la Conquista y por las intrusiones que la siguieron, la comunidad india puede muy rara vez bastarse. No sólo ha de exportar gentes, sino también mercancías y trabajo. Cada indio que va a trabajar temporalmente en los campos ajenos, aumenta la fortaleza de la comunidad; cada sombrero, cada abanico, cada pieza de mimbre vendido fuera de la comunidad, aumenta las posibilidades de resistir nuevas intrusiones. (Wolf, op. cit: 201-202)

De esta forma, que quizás suene hoy día un tanto profética, Wolf hace evidente que la población indígena ha ejercido desde tiempos remotos su movilidad, teóricamente conceptualizada como migración. Es decir, la comunidad ensimismada sólo existió en el plano conceptual puesto que en la realidad siempre ha estado en contacto con la otredad ya sea por la movilidad de unos pocos de sus miembros, sea por intercambios comerciales, alianzas políticas o intervenciones institucionales. Asimismo, expone la paradoja que presenta la migración para las comunidades indígenas hasta nuestros días: fortalecimiento o destrucción.

Tal como menciona Kemper (1997)² la relación entre comunidad y migración ha sido una preocupación central en el ámbito de la antropología aunque, como se sostiene en este trabajo, de manera un tanto tardía. Esta disciplina se acercó durante largo tiempo a uno de sus objetos de estudio principales, las sociedades indígenas, desde los planteamientos clásicos esbozados anteriormente. Al momento que su objeto de estudio se movilizó, sus intereses tuvieron que viajar con él.

Uno de los primeros indicios que indujeron a esta disciplina, y otras ciencias sociales, a cuestionar algunos presupuestos concernientes a la conceptualización de la comunidad indígena fue la presencia indiscreta de algunos de ellos en las calles de la ciudad. A mediados del siglo XX, en parte como resultado de algunas políticas estatales en torno al trabajo de la tierra, el crecimiento demográfico y la falta de empleos alternativos al agrícola, la ciudad de México se convirtió en un polo de atracción para la migración de densos flujos poblacionales, aunque no solamente de población indígena³.

Pionera en el estudio de la migración indígena en nuestro país, Lourdes Arizpe (1975, 1976) realiza uno de los trabajos más completos que en aquellos tiempos pretendieron discutir tanto las perspectivas teóricas contemporáneas que permitieran analizar de manera adecuada este fenómeno, como los caminos metodológicos para aprehenderlo. En su libro, igualmente clásico, *Indígenas en la ciudad: el caso de las Marías* (1975) vierte preocupaciones analíticas que ejemplifican el inicio de algunas vitales distinciones que requería el tema, muchas de las cuales continúan vigentes, donde es perceptible el necesario cruce entre disciplinas tales como sociología, economía, historia y antropología, para abordar este fenómeno tan complejo.

A pesar de ello, la concepción de comunidad que permea su estudio sigue estando vinculada innegablemente a muchos de los contenidos esenciales que la definen: el parentesco, la identidad estática, la continuidad sin cambio, los rasgos etnográficos, la unilineal relación de subordinación o exclusión mantenida con la otredad, son algunos de ellos. Evidentemente, esto corresponde al momento de definición del problema de estudio en el contexto histórico concreto y las preocupaciones particulares de la autora.

² Este autor menciona que el primer interesado en el proceso de migración de mexicanos a Estados Unidos fue Manuel Gamio (1930-1931).

³ En 1960, la cantidad de indígenas en el Distrito Federal aumentó significativamente a 45 105, 1.1% del total de la población mayor de cinco años. En 1970, el censo registró 68 660 hablantes de lenguas indígenas, mayores de cinco años, 1.2% del total de población de ese rango de edad. En 1980 la cantidad de indígenas registrados en el Distrito Federal fue 208 466, 2.7% del total de población de esa edad (Valdés y Menéndez, *ibid*). (Pérez, 2005: 242)

Cabe resaltar que su esfuerzo es pionero en este sentido y permite captar momentos de la comunidad india no contemplados de manera específica, mucho menos conceptualizadas analíticamente, en las ciencias interesadas en ella. Efectivamente, la movilidad de su población y su aparición como prestadores de servicios en ámbitos específicos del mercado laboral informal ciudadano es, en muchos sentidos, similar a la descrita por Wolf solo que situada en un marco contextual que alude a otro tipo de problemáticas.

Así, con su obra, se abrió una vertiente más a problematizar sobre la particular existencia de las comunidades indígenas y con ello una gama de cuestionamientos que, tiempo después, se definirían como líneas particulares de investigación sobre los movimientos de desterritorialización.

La primera gran línea de investigación que se desarrolló en el ámbito de los estudios migratorios es aquella que alude a la movilidad de población dentro del territorio nacional. Trascendidas las fronteras territoriales inmediatas, las de la comunidad o el pueblo, las siguientes, las regionales, mantenían contenidos dentro de sus propios límites los desplazamientos más significativos de población. Impulsados por factores ecológicos, de tenencia de la tierra, de la crisis de los precios de productos agrícolas, expulsiones o relocalizaciones y factores sociodemográficos, los indígenas intensificaron su tránsito y presencia en las urbes, principalmente la ciudad de México, y poblaciones mayores. (Rubio, 2000)

Así, en sus inicios, tardíos, el estudio sobre los procesos migratorios de grupos indígenas en el país centró su atención en casos concretos y comenzó la reflexión de los mismos a partir de las herramientas analíticas con las que contaba, manifestándose en ocasiones insuficientes para el análisis de las lógicas migratorias.

A partir de este momento, y llegados los años noventa, se comenzaron a formular construcciones teóricas y metodológicas enfocadas en el estudio particular de la migración indígena, no sólo desde el ámbito académico sino también desde instituciones estatales como el INI, INEGI o CONAPO que percibieron, igualmente, su necesaria atención. La academia y las instituciones, cada uno desde su ámbito, trabajó fragmentos de la complejidad que representa este fenómeno que, articulados, permiten un panorama de sus múltiples vertientes.

Por ello encontramos el inicio de una vasta bibliografía que desde distintas disciplinas aborda aspectos varios del fenómeno y que contribuyen al desarrollo de nuevos conceptos. Dando continuidad a muchas de las preocupaciones ejemplificadas aquí por el trabajo de Arizpe y contribuyendo a la reformulación del fenómeno encontramos las

aportaciones de, sólo por mencionar algunos, Rubio (2000); Kemper (1997); Martínez Casas (2003); Bartra (1998); Martínez Ruiz (2003); Oehmichen (2000); Chávez (1998); D'Aubeterre (1995). Dado que durante largo tiempo se dejó de lado el estudio de la movilidad de los pobladores de las comunidades indígenas del país, que ahora se presentaba como tema ineludible, la mayoría de los estudios interesados en ello se enfrentaban con su historicidad. Es decir, cada comunidad indígena entendida como expulsora de migrantes debe presentar una reconstrucción histórica de los momentos migratorios de su población a lo largo del siglo o incluso desde tiempos anteriores.

La llegada de la última década del siglo XX significó la inminente globalización de la economía mundial. Ello, aunado a la adopción del esquema neoliberal de los gobiernos en nuestro país y la implantación de políticas acorde a ambos significó la reestructuración de múltiples ámbitos de lo social. Así, la movilidad de la población se situó en una nueva fase que de nuevo desafiaba los límites territoriales tradicionales. La migración masiva, tanto de indígenas como de mestizos, hacia Estados Unidos apareció como preocupación no sólo de los académicos sino también de ambos gobiernos. A pesar de no ser un fenómeno nuevo la intensidad que presentaba en esta ocasión sugería retos para todos los involucrados.

De esta forma al ámbito de los estudios migratorios llamado de corte “transnacional” encontró uno de sus momentos más prolíficos. Proveniente de esos primeros momentos de atención al caso de la migración indígena, su llegada a diversas ciudades de E. U. despertó interés no sólo de académicos mexicanos sino por supuesto norteamericanos, no sólo de antropólogos, sino también de sociólogos, historiadores y economistas. Cada uno de ellos, intentado abordar el fenómeno desde su particular perspectiva ahora se enfrenta al reto de conjugar sus aportaciones particulares en enfoques multidisciplinarios que permitan una mayor profundidad en la comprensión del mismo. (Morowska, 2008; Brettell, 2008)

La perspectiva dominante de los estudios de la migración internacional parece ser la del transnacionalismo, postura que alude a una realidad migrante que trasciende las fronteras de los Estados nacionales y nos lleva a comprender la migración en los siguientes términos:

...un proceso que implica múltiples desplazamientos espaciales, laborales, sociales, culturales y políticos, y supone no sólo cambios demográficos o mudar de residencias, sino un constante intercambio de ideas, discursos y símbolos, los cuales producen otro tipo de identidades, organizaciones, relaciones y también desigualdades, y luego la constitución de otros sujetos sociales. (Rivera, 2007: 20)

Una de las principales preocupaciones del transnacionalismo es superar la dicotomía tradicional entre lugar de origen y lugar de llegada a partir de la creación de conceptos tales como la 'bifocalidad' o los 'campos sociales transnacionales' que permitan articular ambos, tal como son experimentados en la realidad tanto por los migrantes transnacionales como por los no migrantes que permanecen en sus lugares de origen a través de las relaciones recíprocas que establecen entre sí.

Pero, en este contexto ¿Cómo queda constituida la noción de comunidad?

Inicialmente se puede decir que dando continuidad a la tradición antropológica y etnológica que acompaña el estudio de las poblaciones indígenas se mantiene el énfasis sobre los contenidos culturales y étnicos que dan forma a su especificidad. De hecho, dada la inminente separación entre territorio y comunidad a partir de los procesos de desterritorialización contemporáneos, adquieren mayor importancia la llamada dimensión simbólica de lo social. Así, la comunidad desterritorializada permite enfatizar, tal como lo hicieron en su momento B. Anderson y A. Cohen, los contenidos intangibles que le aportan significación a su existencia.

Según Faist (2000) la comunidad en este ámbito se ha definido de la siguiente manera:

Transnational communities characterize situations in which international movers and stayers are connected by dense and strong social and symbolic ties over time and across space to patterns of networks of circuits in two countries – based upon solidarity. (...) What is required, however, is that communities without propinquity link through reciprocity and solidarity to achieve a high degree of social cohesion, and a common repertoire of symbolic and collective representations. (Ibid: 196)

En el mundo contemporáneo la relación entre la comunidad y su territorialidad se reformula, apareciendo ahora no sólo como un ancla espacio- temporal sino también como una viajera simbólica, o sea, desterritorializada, atemporal, de contenidos. A partir de los elementos simbólicos constitutivos de la colectividad es como se explican en la actualidad las formas de conectividad, vinculación, intercambio, tránsito o permanencia que parecen dar continuidad a la especificidad comunitaria lejos del territorio tradicional.

En cuanto a la movilidad dentro de las fronteras establecidas, fácilmente franqueables, nos encontramos con una forma similar de concebir la continuidad comunitaria. Acerca de la migración rural-urbana en el contexto de la sociedad mexicana y el proceso de globalización, Martínez Casas (Et al, 2004) retoma las 'comunidades morales', una de las acepciones de la comunidad simbólica de las que habla Cohen. Su particularidad implica una mayor importancia de los contenidos morales de la comunidad en la (re)definición de los límites culturales y el intercambio de contenidos.

En un mundo globalizado y cambiante, la propia delimitación simbólica del ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que, viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenencia afectiva. No se trata de un proceso espontáneo; requiere del establecimiento, a veces explícito, de mecanismos y de instancias de comunicación ritual que representen la unidad del grupo y confirmen la adhesión a los valores compartidos. Pero también requiere de discursos que exalten la ideología comunitaria y enuncien formas viables de relación tanto entre los miembros que se encuentran en diferentes lugares físicos como también entre la comunidad moral y otros actores y grupos que no pertenecen a ella. (Ibidem: 220-221)

Otro elemento de continuidad puede ser encontrado en la dimensión temporal que reviste la noción de comunidad. Igualmente vinculada al espacio territorial tradicional pareciera ser que los múltiples planos que la componen dan cohesión a la colectividad. La alusión al ser transhistórico de la existencia comunitaria es elemento central para sus posibles reformulaciones dentro de los múltiples contextos donde se desenvuelve la vida social de sus miembros. Asimismo, los acontecimientos rituales, determinados calendáricamente como las fiestas o rituales religiosos, ofrecen orientación para la acción y una estructuración al complejo relacional que se establece entre migrantes, donde quiera que se encuentren, y no migrantes, quienes aún viven en el lugar de origen.

Igualmente, podemos decir que en estas reformulaciones del concepto de comunidad, en relación al desplazamiento espacial que ejercen sus miembros, se insertan elementos que rompen con los planteamientos primigenios propuestos por los clásicos.

Otra ruptura fundamental se encuentra vinculada a la supuesta homogeneidad intracomunitaria. La emergencia de nuevas preocupaciones en las ciencias sociales durante la segunda mitad del siglo XX, y sus posteriores transformaciones, intervinieron el panorama de los estudios rurales. En relación a la migración interna e internacional llegaron a constituirse como preocupaciones centrales las categorías de género (Pessar: 2003); Guarnizo (1993); identidad (Giménez: 1994, 2000, 2001); liderazgo (Gil, 2006) (Velasco, 2002), entre otros.

La comunidad empeñada en borrar las posibles distinciones entre sus miembros fue únicamente un a priori de los investigadores que románticamente se acercaron a ella. No es que por esto las relaciones horizontales, los lazos solidarios, la reciprocidad y otros elementos que complementaban la noción queden eliminados del todo. Muchos de ellos intervienen en la construcción de las categorizaciones de comunidad que realizan los investigadores para aproximarse a sus objetos.

Así, tras este pequeño esbozo se pretende describir cómo se manifiestan los nuevos rostros de la comunidad tras su ruptura con el territorio tradicional y los esfuerzos que desde el ámbito de los estudios migratorios en sus dos principales vertientes buscan redefinir sus contenidos.

Estudios sobre los nuevos movimientos sociales

En realidad la dimensión político-ideológica que encierra la noción de comunidad no es de reciente aparición en las ciencias sociales, en concreto en el ámbito de la ciencia política. Podríamos rastrear sus inicios incluso hasta la época de la filosofía clásica (Keller, 2002) pero, dado que este recuento tiene su recorte temporal inicial en la época moderna, debemos decir que el comunalismo puede ubicarse como su expresión en este contexto. Tal como menciona Keller:

Communitarianism is abstract, emphasizing a set of moral and philosophical principles –social justice, civic responsibility, cooperation- for citizens to strive for wherever they reside. Communitarians, as represented in key words by Pocock (1975), MacIntyre (1980), Senel (1982), Walzer (1983), Sullivan (1982), Gutmann (1985), and Etzioni (1993), oppose the impersonality of bureaucracies and advocate decentralization and human scale infused with traditional human values.

But while communitarians do not deal with actual communities, they have been a critical force for drawing attention to the idea of community in the public dialogue. In essence, their message is that the culture of individualism, the laissez-faire market society of consumerism, and self-advancement have been carried too far. A return to the basics –civic commitment, social solidarity, public participation, and devotion to the common good- is urgently called for. Nothing less than human survival is at stake. (Keller, *ibidem*: 8)

Podemos notar que la postura ideológica que representa a la comunidad en el comunalismo es coincidente con las propuestas clásicas que definen la comunidad en términos antagónicos al sistema dominante propio de la época moderna, en este caso en su vertiente institucional y política. La comunidad queda entonces esencialmente definida como un modelo ideal que impulsa la acción política ya sea para la resistencia, la conquista de espacios institucionales o la creación de éstos, así también como la emancipación de un sector específico de la sociedad.

Las concepciones clásicas de comunidad centraron su atención principalmente en la dimensión organizativa de ésta y desde parámetros culturales explicaron su estructuración interna. En estos días, mucho de este espíritu se mantiene gracias a la llegada de las perspectivas analíticas que enfatizan la subjetividad tales como el multiculturalismo o el altermundismo, entre otros enfoques expresados en los mismos términos.

El comunalismo como ideología que exalta el ideal de comunidad y de la vida comunitaria, produce un orden social particular con base en el imaginario que tiene como referente a la comunidad histórica. Lo paradójico de este ideal de comunidad es que ha sido construido (discursivamente) a partir de la retroalimentación que se da entre la experiencia de vida de los mismos actores que generalmente pertenecen a una comunidad, donde se han socializado, y las imágenes que han producido los investigadores sociales, las agencias del estado (como las escuelas públicas o las instituciones sociales), las iglesias y los grupos políticos. (Zárata, 2005: 64)

De la mano del surgimiento de los llamados ‘nuevos movimiento sociales’ encontramos que para las comunidades indígenas de nuestro país el parteaguas fundamental que generó la apropiación del comunalismo como ideología para muchos de los grupos indígenas fue la aparición del Movimiento zapatista de 1994. A pesar de que desde tiempos anteriores el comunalismo como ideología etnopolítica fuera utilizado por los pueblos indios oaxaqueños en la búsqueda de su autodeterminación, los años posteriores al levantamiento armado de 1994 significaron su expansión. El comunalismo, tal como expone Maldonado (2008) se constituye de la siguiente manera:

Tal es en síntesis la idea de la comunalidad: cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiesta comunales) que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente.”

“A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo.

Demandando el reconocimiento institucional de su especificidad, impulsado por este auge etnopolítico, las comunidades indígenas reforzaron su imagen de homogeneidad y coherencia interna a partir del modelo ideal comunalista con el objetivo de justificar la pertinencia y legitimidad de su acción política.

El comunalismo, tanto como lo fue en su momento el nacionalismo, oculta y niega las complejas dinámicas en que las comunidades indígenas actuales están inmersas y las simplifica en un modelo ideal que, en gran medida, es resultado, de las visiones que desde marcos teóricos específicos construyeron los mismos antropólogos y otros científicos sociales. (Ibid: 63)

Los distintos caminos que ha seguido esta historia comunalista se encuentran sustentados en una supuesta autoconciencia de las comunidades indígenas sobre su posición frente a la otredad occidental y el sistema ideológico, institucional y

económico que sustenta. Por ello encontramos su expresión en distintas experiencias que van desde la búsqueda de autonomía municipal (como algunos casos del estado de Chiapas, Oaxaca y Guerrero), la creciente creación de proyectos productivos y empresariales comunitarios (Ejem: UCIRI), sistemas de impartición de justicia según usos y costumbres (como el caso de la CRAC en Guerrero), hasta propuestas de educación bilingüe, organizaciones indígenas que buscan resolver múltiples aspectos de la vida social, entre otros muchos ejemplos. El recuento de estas experiencias es posible encontrarlo no sólo en producciones científicas sino también en crónicas periodísticas, reportajes, artículos de opinión, etc.

Un trabajo ejemplar en este sentido, perteneciente al ámbito de estudios migratorios, remite al peso de la comunidad étnica en los procesos organizativos de migrantes indígenas mixtecos a Estados Unidos. Estos indígenas migrantes, a partir de la construcción de redes que les permiten sortear la dispersión geográfica, asumen su identidad étnica como principal elemento de cohesión, Velasco (2002) nos dice:

La importancia del papel de los agentes colectivos e individuales en la recreación del sentido de pertenencia comunitaria permite observar a la etnicidad como un proceso de diferenciación basado en la revitalización del pasado común y el fortalecimiento del mito familiar, y como un recurso para resistirse condición de vulnerabilidad fuera de sus comunidades de origen. La migración propicia el contacto con nuevos interlocutores étnicos, redefine la relación de las comunidades migrantes con el Estado mexicano y forja la inserción de comunidades indígenas mexicanas en la trama social, política y cultural estadounidense. (Ibid: 13-14)

Un problema con el que se enfrenta la construcción que realiza el comunalismo acerca de la noción de comunidad, generalmente entendida como indígena, es que al ser expresión de un modelo ideal no encuentra correspondencia con la realidad. Por tanto, su capacidad analítica se encuentra muchas veces limitada por el deseo de encontrar el funcionamiento de este modelo en la realidad misma. De esta forma podemos ver que en este segundo ámbito de conceptualización de la comunidad la unión entre teoría y práctica es mediada por aspectos ideológicos que, con excepciones como el trabajo de Velasco (2002) y algunos otros, circunscriben el quehacer científico a intereses particulares que pueden reducir la discusión de sus contenidos teóricos y analíticos.

Estudios culturales

Imbricada con las distintas concepciones sobre comunidad ha estado, desde sus formulaciones primigenias, la dimensión cultural que reviste. Desde Tönnies hasta nuestros días se ha reconocido en ella una forma cultural que la distingue. Habiendo sido la antropología y la etnología las disciplinas que más trabajaron en torno al tema, el énfasis en esta dimensión llegó a ser determinante para sus planteamientos teóricos y metodológicos. Esto limitó el trabajo analítico en torno a la comunidad pues se encontró reducida a un planteamiento monocausal.

Como hemos visto en la primera sección del documento, el desarrollo del concepto de comunidad en nuestro país no logró ser disociado de la perspectiva cultural o étnica así como tampoco de la ideología indigenista. Es decir, aún cuando se dieron distintos momentos de auge en los “estudios de comunidad”, que suponían reformulaciones de su núcleo conceptual, paradójicamente, sus principales proposiciones se consolidaron. De tal manera encontramos que la comunidad quedó entendida, principalmente, por sus cualidades culturales y su concepción académica operando a partir de la descripción tradicional de éstas.

Aún cuando se comenzaron a incorporar a los estudio de comunidad las perspectivas de género o las aportadas por los estudios migratorios, que implicaron modificaciones sustanciales a aspectos centrales del planteamiento tradicional de la comunidad, su núcleo conceptual culturalista mantuvo su lugar privilegiado.

La ruptura conceptual ocurrida en la década de los ochenta del siglo XX que dio origen a la concepción de comunidades múltiples y la reformulación del concepto de comunidad, tal como se señaló con los trabajos de Cohen y Anderson, pareciera ser que en el caso de nuestro país no ocurrió. Es decir, no fue posible para mí encontrar un texto dentro de los estudios de comunidad con perspectiva cultural que sugiriera la necesaria reformulación teórica de este concepto, menos aún que realizara una revisión sistemática de sus contenidos, sino hasta el trabajo de Lisbona, et al. (2005). En él se señala la importancia de éste “tanto en su percepción empírica como en su vertiente teórica” dentro del ámbito académico así también para la vida contemporánea de nuestro país. Asimismo, se indica puntualmente que el trabajo reflexivo de los autores quienes colaboran en este libro es guiado por tres consideraciones, a saber:

“...la primera, el necesario replanteamiento de la definición y uso del término comunidad; la segunda, la preocupación teórica lícita, si se piensa en la caracterización evolutiva de la cual emana el concepto; y la tercera, porque a pesar de las críticas recibidas, y de las diversas formas que ha adoptado tal concepto, es un referente obligado para el estudio de las sociedades agrarias, y en espacial, de indígenas en México.” (Lisbona, *ibid*: 34)

Esta compilación de textos conduce a autores de distintas disciplinas a cuestionar preceptos fundamentales del concepto de comunidad por lo que representa hasta ahora, el trabajo más significativo al respecto. En cuanto a los contenidos culturales del concepto de comunidad, vale decir que el trabajo presentado por el antropólogo Miguel Alberto Bartolomé incorpora a su definición proposiciones teóricas provenientes de los enfoques contemporáneos de las ciencias sociales, nos dice entonces que:

Las comunidades son espacios sociales que reúnen a conjuntos de personas independientes en razón de las relaciones políticas, transaccionales y parentales históricamente establecidas entre ellas. En este sentido propongo que la corporatividad se expresa como una tendencia ideológica, derivada de las representaciones sociales provenientes de la vida compartida, que trata de mantener la unidad comunitaria a pesar de sus conflictos internos y externos. (ibid: 105)

Así pues el discurso sobre las comunidades indígenas contemporáneas se ve revitalizado por los nuevos enfoques generados dentro de las ciencias sociales a pesar de que se continúe insistiendo en ofrecer una caracterización totalizadora de su existencia. Tras ofrecer su definición, el autor expone 10 ejes a partir de los cuales le es posible definir a las comunidades indígenas donde hallamos claras continuidades con los “estudios de comunidad” tradicionales, tales como la relación con el territorio, la organización política propia, la existencia de una comunidad ritual nucleada en torno del santo patrono o compartir una religiosidad asumida como propia.

Es posible observar en su trabajo el arribo de nuevas discursividades cuyas posibilidades analíticas aportan profundidad al tradicional concepto de comunidad aún cuando se mantenga la distinción cultural como eje articulador del mismo. Hablar de la comunidad como espacio social, generadora de representaciones sociales, identidades, contenedora de conflictos internos, sugiere un desplazamiento significativo de la perspectiva tradicional. Vale decir que en la actualidad la especificidad de la configuración cultural de lo social no se somete a discusión alguna, menos aún cuando el proceso de globalización genera la paradoja que encierra su supuesta homogeneidad, el retorno a la subjetividad.

Asimismo, este trabajo nos deja frente al reto que esta tesis supone asumir, identificar los alcances y limitaciones del concepto comunidad frente a la realidad de las sociedades que han sido tradicionalmente estudiadas por él, las sociedades indígenas.

Conclusiones del capítulo

Este capítulo ha tenido como objetivo principal ofrecer un recorrido a través de los momentos más significativos por los cuales ha transitado la definición del concepto comunidad dentro de las ciencias sociales. Particularmente se precisó el desarrollo del mismo en relación al estudio de las sociedades indígenas de nuestro país, no obstante que no se trata de un estado del arte exhaustivo.

Tal como se indicó en la primera sección, la génesis de este concepto se sitúa en el tránsito de las sociedades eminentemente rurales hacia las sociedades capitalistas modernas y urbanas, donde Tönnies realizara su proposición sobre la *gemeinschaft* y la *gesellschaft*. A partir de entonces, los planteamientos realizados por sus predecesores, especialmente los académicos de la escuela norteamericana de Chicago, mantendrían el núcleo conceptual de su definición de la comunidad. Este es, a saber, un grupo social pequeño, aislado, antagonista de la sociedad capitalista moderna, que mantiene relaciones de solidaridad y confianza entre sus miembros, poseedora de una cultura específica que implica un conjunto de rituales compartidos, ámbito social donde predomina la voluntad de la mayoría por sobre la del individuo, donde las relaciones sociales se establecen a partir de vínculos familiares y afectivos, por mencionar los más importantes.

En México la influencia de los planteamientos de Tönnies llegó por medio de los representantes de la escuela de Chicago, especialmente a través de Robert Redfield quien trabajó con grupos indígenas de nuestro país. Su definición de la *pequeña comunidad* fundó las bases teóricas y metodológicas para la investigación de los grupos indígenas por lo que ejerció gran influencia en los antropólogos mexicanos y dio inicio al auge de los llamados “estudios de comunidad”.

De manera paralela, y tal como indica Pérez (1988), “hacer referencia a los estudios de comunidad (aquí agregaría al desarrollo del concepto de comunidad) es referir a la historia de la antropología”. Por ello se precisó que el estado posrevolucionario mexicano favoreció el establecimiento de una relación estrecha entre el trabajo antropológico, que asumió a las sociedades indígenas como su objeto de estudio, y la ideología indigenista. Diversos fueron los personajes involucrados en la investigación antropológica permeada por la ideología indigenista que utilizó la distinción cultural y étnica como principal delimitador de su objeto de estudio. De tal forma se fundamentaron tanto la definición del concepto de comunidad como de sus contenidos y los caminos para abordarla, en parámetros culturales con verificación empírica.

Este momento se presenta como el más significativo para la formulación del concepto de comunidad en las ciencias sociales mexicanas. La continuidad de sus proposiciones es reconocible hasta nuestros días y mantiene un núcleo conceptual que guarda como huella innegable la formulación inicial hecha por Tönnies.

Posteriormente se abordó la aportación hecha por Eric Wolf sobre la formación de las comunidades de indios en la época de la Nueva España. Vale decir que el interés por presentar su trabajo se sustenta, no sólo en la influencia que también tuvo en la antropología mexicana, sino también en que hace evidente el hecho de que la comunidad no es una noción inherente a las sociedades indígenas mesoamericanas. Es decir, la noción de comunidad se constituyó dentro de un momento histórico específico en respuesta a las necesidades concretas que planteaba, dando así origen a tal formación social. En la época novohispana se sentaron las bases de lo que a partir de entonces conocemos como las comunidades indígenas con un territorio definido, tierras de cultivo propias y una estructura económica interna.

Se concluyó este apartado con la descripción de los elementos fundamentales que conformaron la conceptualización de la comunidad en esta etapa de su desarrollo. Estos fueron, a saber: a) el concepto de comunidad representa un esfuerzo por discernir las relaciones internas a grupos pequeños, concebidos como replegados sobre sí mismos dentro de un territorio ancestral; b) la comunidad es estructurada a partir de su oposición con la sociedad moderna-urbana-capitalista cuyas especificidades culturales, económicas, políticas y sociales se definen, por tanto, gracias a su historicidad premoderna; c) se caracteriza por mantener al interior supuestas relaciones horizontales, homogéneas, íntimas, solidarias y estrechas lo que lleva a negar el conflicto, la distinción y la fragmentación al interior de la misma; d) la concepción de comunidad y la afirmación de su cohesión interna, solidaria y natural eclipsa al individuo y la subjetividad; e) se vincula la existencia de la comunidad con coordenadas temporales y espaciales concretas, unívocas, y expresiones culturales y étnicas empíricamente comprobables; f) por último, se concibe la dimensión cultural de la colectividad como elemento nodal de su diferenciación frente a la otredad occidental, así también como piedra angular que aporta unidad, significación y sentido tanto a la totalidad como a su forma de organización social.

En la segunda sección del capítulo se abordó, a través de la obra de los autores Benedict Anderson y Anthony Cohen, la ruptura conceptual ocurrida dentro de las ciencias sociales respecto de los paradigmas omnicomprendidos a mediados de la década de los años ochenta del siglo XX. Ambos trabajos representan valiosos esfuerzos por reformular el concepto de comunidad frente a la realidad contemporánea. Ambos

trabajos centran su atención en las cualidades simbólicas de la construcción social de la comunidad, sin demeritar los aspectos materiales con los que se vincula. Es de singular relevancia para los intereses de esta tesis el trabajo de Cohen puesto que el autor lo plantea como una crítica a las definiciones de comunidad hechas por los académicos de la escuela de Chicago. Así, su trabajo se construye a partir de una discusión explícita con las proposiciones que han estructurado el planteamiento tradicional de este concepto y expresa una ruptura sumamente interesante con la misma.

Tras la descripción de ambas propuestas, se aludió a la diversificación de los contenidos del concepto de comunidad en las ciencias sociales a partir de la ruptura mencionada, a fin de ofrecer un panorama de su devenir en tiempos recientes. De tal forma, se precisaron tres líneas de pensamiento que utilizan o reformulan el concepto de comunidad: los estudios migratorios, estudios sobre los nuevos movimientos sociales y estudios culturales.

En realidad, una de las líneas donde encontramos esfuerzos significativos por reformular el concepto de comunidad frente a la realidad de su objeto es la de los estudios migratorios. De hecho, su punto de partida, es la escisión entre la comunidad y su espacio territorial ancestral. Los movimientos de desplazamiento poblacional de la época contemporánea impulsaron la urgente creación o reformulación de herramientas analíticas con fin de lograr la aprehensión de los fenómenos y procesos que de él se desprenden. Así, al encontrarse con amplios contingentes de indígenas en tránsito, el concepto de comunidad se enfrentó a fuertes críticas y profundas reflexiones. De tal forma hoy nos encontramos con la comunidad transnacional, las comunidades morales, comunidades desterritorializadas, etc. cuyo énfasis se ubica en las cualidades simbólicas, culturales y relacionales de los grupos indígenas. Aún cuando estas reformulaciones establecen importantes puntos de ruptura con la conceptualización tradicional de la comunidad indígena mantienen el enfoque culturalista de ésta.

Por otro lado, el estudio de los nuevos movimientos sociales encuentra en la comunidad una herramienta que cubre con distintas funciones: análisis, discusión, filosofía, ideología y pensamiento utópico. En clara discusión con el paradigma liberal dominante algunos pensadores contemporáneos, inspirados en experiencias de efervescencia social acaecidas en tiempos recientes, sitúan la comunidad y el comunalismo como el modelo político-ideológico a seguir. Las cualidades atribuidas a la comunidad son, principalmente, la preeminencia de la voluntad común sobre la individual, la búsqueda del bien común, su oposición a las lógicas del mercado capitalista dominante, el reclamo de autonomía, una organización social equilibrada, etc. El problema de estas proposiciones es la fuerte carga ideológica que conllevan pues, en muchas ocasiones, limita la capacidad analítica de sus herramientas.

Finalmente, sobre los estudios culturales se dijo que a diferencia de los esfuerzos realizados dentro de los estudios migratorios por redefinir las herramientas conceptuales frente a la realidad contemporánea, en ellos este proceso fue poco. El énfasis cultural sobre el concepto de comunidad es parte fundamental del núcleo que ha mantenido desde las formulaciones primigenias hasta estos días. En realidad, el interés de realizar el recorrido conceptual en este capítulo era enfatizar la continuidad del planteamiento culturalista sobre las comunidades indígenas, identificar sus orígenes y posibles transformaciones.

En este sentido, se indicó que no fue posible hallar trabajos recientes dentro del ámbito de los estudios rurales o de comunidad en nuestro país cuyo objetivo fuese repensar los contenidos teóricos de este concepto. De hecho, el único que fue encontrado y se plantea tal objetivo explícitamente es el texto de Lisbona, et al. (2005) donde se sugiere la reflexión, desde distintos ámbitos, de esta conceptualización así como su enfrentamiento con la realidad. Asimismo, encontramos en el trabajo de Bartolomé un buen ejemplo de las posibilidades de transformación del concepto de comunidad a través de la incorporación de discursos analíticos contemporáneos.

Ahora bien, la necesidad de realizar este recorrido conceptual, tal como se indicó fue enfatizar la génesis y continuidad del planteamiento culturalista de la comunidad y la urgente revisión del mismo frente a la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas. Se señaló que el núcleo conceptual de la comunidad tiene sus raíces en las formulaciones que de ésta hicieron, principalmente, Tönnies, Redfield, la ideología indigenista y tuviera continuidad en el enfoque culturalista. Así que en este trabajo se entiende que el núcleo conceptual de la comunidad está constituido por los siguientes elementos: el predominio de la totalidad sobre el individuo; la idea de que la organización ritual de la vida colectiva es el principal elemento generador de pertenencia; un patrón étnico de organización social; formas ancestrales de hacer política; el sentido ontológico del ser indígena emanado del trabajo de la tierra y el campo; la existencia y predominio de una noción de comunidad que genera cohesión, unión y fraternidad entre sus miembros; la permanencia de un patrón espacio-temporal ancestral.

Tras definirlo, ahora se realizará en esta tesis un trabajo de contrastación de sus elementos con la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas a través de un caso concreto, el caso del Cuentepec, en el estado de Morelos. Ello con el fin de identificar sus limitaciones y posibilidades analíticas específicamente para el estudio de la vida cotidiana de estas sociedades para lograr establecer, tras la realización del trabajo empírico, la necesidad de reformular el concepto tradicional culturalista de comunidad.

Segundo Capítulo

Sobre Cuentepec y las estrategias de acercamiento a su complejidad

“Hay otras heterotopías, por el contrario, que no están cerradas en relación al mundo exterior, pero que son pura y simple apertura; todo el mundo puede entrar en ellas, pero, a decir verdad, una vez que se está adentro, uno se da cuenta de que es una ilusión y de que se entró a ninguna parte: la heterotopía es un lugar abierto, pero con la propiedad de mantenerlo a uno afuera.”
(Foucault: 1966)

Como se señaló en el capítulo anterior, la intención de esta tesis es enfrentar el núcleo conceptual del concepto tradicional culturalista de comunidad indígena a la realidad contemporánea, con el fin de encontrar sus límites y posibilidades analíticas. Así, el presente capítulo tiene por objetivo ofrecer un perfil documental de la sociedad donde éste trabajo será realizado, la comunidad indígena nahua de Cuentepec; asimismo, el camino metodológico utilizado para tal empresa; y finalmente, hacer la presentación de la estrategia analítica con la cual se trabajó con la información obtenida en el trabajo empírico en Cuentepec.

De tal forma este capítulo se divide en tres secciones. En la primera, llamada Voces, se busca precisar la especificidad de la sociedad cuentepequense a través de información documental. A partir de ella es posible mostrar los contenidos culturales existentes en Cuentepec, enunciados por medio del discurso etnológico y antropológico; definir la posición que ha ocupado históricamente en el contexto regional; y, finalmente, describir las condiciones de vida actuales para la gente del lugar.

Posteriormente, en la segunda sección del capítulo se describe el proceso metodológico que implicó empatar las inquietudes teóricas de este trabajo con la realidad descrita.

Para finalizar, en la tercera sección, es desglosada la estrategia analítica que acompañó al proceso metodológico y la realización del trabajo empírico en Cuentepec.

Primera Sección

Voces

En este apartado se ilustrarán las características generales del Cuentepec contemporáneo a través de algunas cifras oficiales y datos específicos. Posteriormente, serán descritos los contenidos culturales y etnológicos, por medio del trabajo académico realizado por Morayta, et al. (2003) a los cuales es posible acceder desde la noción tradicional de comunidad. Asimismo, atenderemos a la historicidad de Cuentepec por medio de los relatos obtenidos durante el trabajo de campo que rememoran, a través de la historia oral, los momentos más significativos para esta sociedad. Finalmente, se hará una reconstrucción de las condiciones actuales dentro de las cuales se desenvuelve la vida para los habitantes de Cuentepec.

Cuentepec en su localización regional

Localizado en la zona noroeste del estado de Morelos encontramos al Municipio de Temixco, (Mapa 1) limita al norte con el municipio de Cuernavaca, al sur con los municipios de Miaatlán y Xochitepec, al noreste con el municipio de Emiliano Zapata, al este con el municipio de Xochitepec, al oeste con el municipio de Miaatlán, y al noroeste con el Estado de México.

Según el conteo de Población y Vivienda 1995 se registran 87,967 habitantes en el municipio de Temixco, esta cifra denota un incremento de 68,914 habitantes respecto a la población registrada hace 25 años y de 20,231 habitantes en relación a 1990. En el período 1990-1995, la tasa de crecimiento promedio anual fue de 4.73%, lo que significa que en dicho período la población se incrementa cada año en 47 personas por cada 1,000 habitantes, teniendo una distribución del 6.10%. Ya para el año 2000 y, según los resultados definitivos del Censo de Población y Vivienda efectuado por INEGI, en el municipio se computaron 92,850 habitantes, de los cuales 44,990 son hombres y 47,860 mujeres.¹

¹ “Municipios del estado de Morelos. Temixco” Página web. Consultada el 23 de octubre de 2007. Utiliza información proveniente de la Enciclopedia de los Municipios de México de la Secretaría de Gobernación editada en los años 1987 y 1988 editada por el Centro Nacional de Estudios Municipales.

Mapa 1.

Morelos. División Municipal



Los tipos de lengua indígena que se hablan en él son: náhuatl, mixteco, tlapaneco, otomí y zapoteco, entre otros, siendo predominante el náhuatl. Actualmente existen dos pueblos habitados en su mayoría por personas pertenecientes a grupos étnicos, como son Cuentepec y Tetlama; las diferentes colonias de los pueblos que integran el municipio hay también habitantes indígenas pero en bajo índice. De los 79,420 habitantes mayores de 5 años que tiene el municipio, según el conteo de Población y Vivienda 2000, 3,415 habitantes hablan alguna lengua indígena y representan un porcentaje del 4.30% del total del municipio.

El pueblo de Cuentepec se localiza dentro del municipio de Temixco, a ocho kilómetros de Xochicalco, (Mapa 2) a una hora de Cuernavaca y una distancia un tanto similar de la cabecera. En él habitan 3,126 personas (Paz, 2005) y representa el poblado con la mayor cantidad de hablantes de lengua indígena, o sea nahua, en el municipio.

Aún cuando la distancia que ha separado históricamente Cuentepec de la Cabecera Municipal, Temixco, y la capital del estado, Cuernavaca, su posición dentro del espacio regional no ha mostrado correspondencia alguna con la relativa cercanía a ellas. Es decir, el pueblo al encontrarse enclavado en medio de un conjunto de barrancas vio limitada, hasta la pavimentación de la carretera, la movilidad de su población y el contacto estrecho con la otredad así como también el acceso a bienes y servicios.

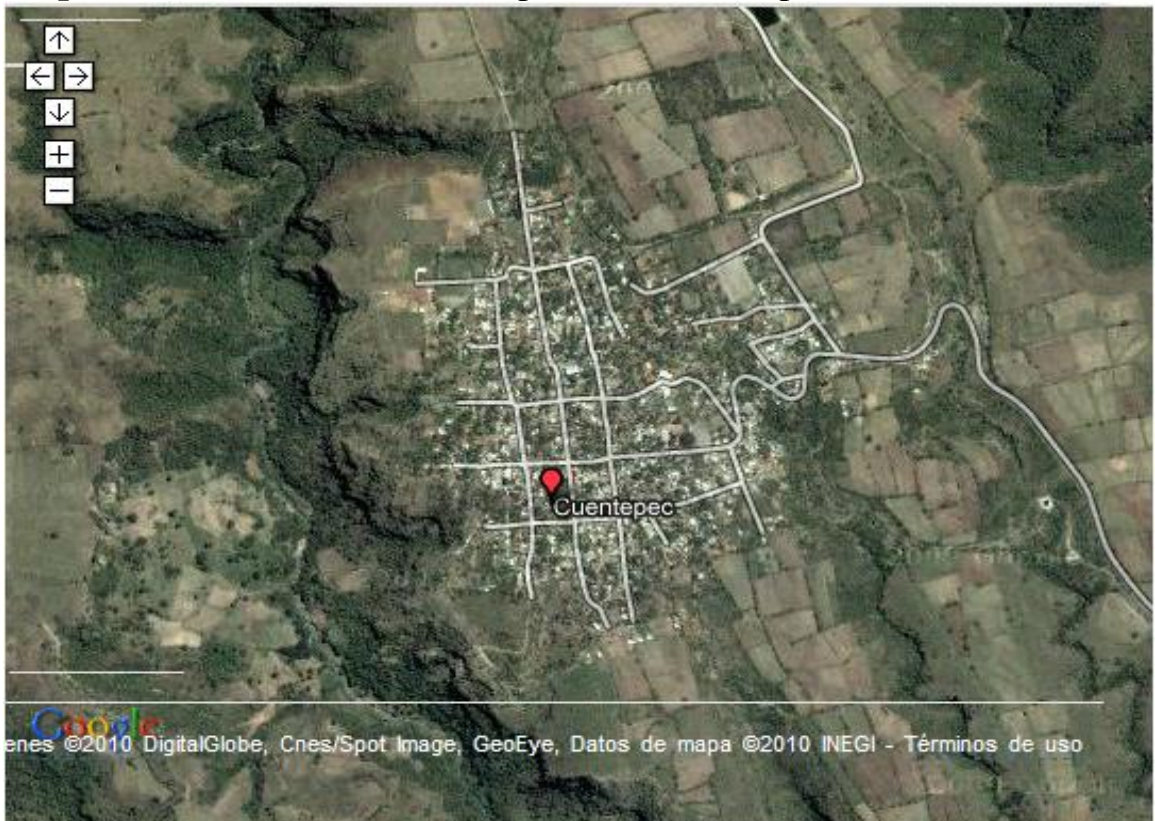
Esta posición territorial del poblado de Cuentepec (Mapa 3) tiene raíces que conducen a tiempos prehispánicos, cuando se dio la fundación del pueblo y sobre la cual tenemos varias versiones. Según información encontrada por Landázurri (2002), “Una de las teorías explica que los cuentepequenses son descendientes directos del pueblo de Xochicalco, que fueron marginados y desterrados por cometer actos delictivos. Se creía que eran pobres en conocimiento y aspectos culturales en comparación con otros pueblos indígenas.” (BMPSSM, 1196: 32)

La descendencia directa de los cuentepequenses de la antigua ciudad de Xochicalco, específicamente del grupo étnico *tlhauica* que habitó esa región, es un dato que aún refiere la gente del lugar aunque no a los mismos motivos de su llegada, como veremos en el siguiente fragmento extraído de uno de los relatos obtenidos en el trabajo empírico:

Mapa 2. Cuatepec en su localización regional



Mapa 3. El pueblo de Cuatepec



Bueno a mí me han contado que nosotros nuestros antepasados vivían en Xochicalco pero luego se retiraron de ahí porque dice la gente que este sentían que algo les picaba, les picaba en todo el cuerpo, nunca se dieron cuenta que era eso que les picaba entonces se cambiaron a ese otro lado del cerro por donde está el río Tembembe, dice la gente que se llama Kuentepetzin pero allá también no se hallaron la gente, tenían construido una iglesia igual como este con santitos, los santitos que están ahorita aquí en la iglesia, cuando amanecían ya no estaban allá en Kuentepetzin, cuando amanecen ya no están allá en la iglesia, sino ya están donde está ahorita la iglesia, así llegaron aquí. La gente dice que aquí se hallaron los santitos. (Relato no. 3)

Así, el lugar donde se estableció originalmente Cuentepec, y aún cuando se mudó del otro lado del río que no es una diferencia espacial significativa, mantuvo la posición “marginal y desterrada” mencionada por Landázurri. En los trabajos existentes sobre el estado de Morelos, su historia en la época colonial, su papel central dentro de la revolución mexicana y el zapatismo, o sobre su historia durante el siglo XX, las referencias a Cuentepec son escasas o nulas. Es así como podría afirmar que Cuentepec se ha constituido históricamente como un *contra-espacio* o *espacio otro* (Foucault: 1966) dentro del estado de Morelos.

Estos espacios otros son ubicaciones, reales o imaginarias, “que tienen la curiosa propiedad de ponerse en relación con todas las demás ubicaciones, pero de un modo tal que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se hallan por su medio señaladas, reflejadas o manifestadas. Estos espacios, de algún modo, están en relación con el resto, que contradicen no obstante las demás ubicaciones...” (ibid.: 2)

Otracualidadde los espacios otros es la temporalidad que contienen, a la vez identificable con la cronología común, pero que viven y tejen sus propias temporalidades.

Entender Cuentepec como un espacio socialmente construido en oposición a los espacios comunes, podría conducirnos a comprender el por qué de la continuidad del ser nahua en esta colectividad inserta en el estado de Morelos, territorio que se autodefinió sin presencia indígena durante largo tiempo. Asimismo podría ser fuente de explicación de su ausencia en la historia oficial del estado, de la posición marginal que ocupa aún siendo un territorio cercano a la cabecera y la capital del mismo, del destierro que vivió hasta hace apenas 20 años.

Cuentepec ha sido históricamente un espacio que se opone a la construcción imaginaria de la sociedad morelense, a la definición, aspiraciones y deseos tanto institucionales como gubernamentales sobre la sociedad que gobiernan. Cuentepec como *contra-espacio* ha generado en sus habitantes una forma de cohesión dada su oposición al resto del contexto social y regional donde se sitúa, mezclado con un sentimiento de orgullo refrendado a partir de distintos mecanismos hasta ahora, tal como refiere la siguiente cita:

Aquí en la época de las haciendas había un hombre de Cuentepec, Pantaleón se llamaba, que no permitía que las haciendas entraran a las tierras de Cuentepec, ellas pedían dinero y él se los daba a cambio de que no entraran al pueblo, lo que pidieran se los daba en morrales de monedas de oro, por eso fue que no llegaron a Cuentepec. Ya después, no me acuerdo que año fue, estaba el conflicto de la Revolución y los federales aquí no entraban, como esa (señala un cerro) es la única entrada bueno había dos pero no lo sabían, aquí se escondían los revolucionarios, Zapata también se escondió. (Relato no. 4)

En estos días Cuentepec, aún tras la pavimentación de la carretera hace aproximadamente 15 años, mantiene su condición de contra-espacio o espacio-otro dentro del estado de Morelos a pesar de ver intensificado el contacto relacional con la otredad a partir de este acontecimiento. El ser histórico de éste espacio-otro es fundamental en la construcción de su especificidad por ello, ha sido mencionado como antesala al resto de las voces que escucharemos sobre él.

Los nahuas en Morelos y Cuentepec como pueblo nahua

Actualmente, los pueblos nahuas no forman una unidad política sino que están localizados en un área que va desde Durango hasta el sur de Tabasco y se concentran principalmente en Puebla, Veracruz e Hidalgo. En menor proporción se localizan en San Luis Potosí, Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Jalisco, Michoacán, Nayarit y Oaxaca.

Los pueblos indígenas de Morelos se encuentran dispersos en cerca de 16 municipios y son alrededor de 35 las comunidades nahuas que se concentran principalmente en Hueyapan, municipio de Tetela del Volcán; Tetelcingo, municipio de Cuautla; Santa Catarina, municipio de Tepoztlán; Cuentepec, municipio de Temixco y Xoxocotla, municipio de Puente de Ixtla. El nahua es la lengua predominante en el estado, agrupando alrededor del 36% de los hablantes de lengua indígena.²

Los pueblos nahuas tienen acceso a varias carreteras y caminos de terracería que les permiten una estrecha comunicación con las cabeceras municipales y con los centros comerciales más importantes de la región como las ciudades de México, Cuernavaca y Cuautla. La mayoría de estos pueblos tienen agua potable, servicio telefónico y energía eléctrica; aún es frecuente el uso de leña y petróleo como combustible, y en menor proporción se utiliza el gas. Estas comunidades cuentan con centros de salud alópata, tiendas Conasupo, escuelas de nivel básico, medio y algunas medio superior como en Xoxocotla y en Cuentepec. También cuentan con mercados y pequeñas tiendas que los surten de lo más indispensable.

² “Pueblos Indígenas de México. Nahuas de Morelos.” CDI. Página web consultada el 23 de octubre de 2007.

Pero, más allá de los datos generales lo que importa escudriñar es la particularidad que encierra el ser nahua. En este sentido, tal como sugiere Morayta, et. al (2003) es necesario preguntar ¿cómo se define la pertenencia a la etnia nahua en las comunidades indígenas de Morelos? Inicialmente, siguiendo a estos autores y su texto *Presencias Nahuas en Morelos*, es necesario decir que en este estado el término nahua se ha aplicado a diferentes situaciones: por un lado, se refiere a una lengua indígena expresada en distintas variantes dialectales; por otro, se ha utilizado para identificar al grupo étnico disperso en diversas comunidades; así también se ha impuesto a algunos pueblos del estado que, sin asumirse nahuas, han hablado o hablan una variante de esta lengua.

En el siglo XVI lo nahua se contenía en la coincidencia de los pueblos en una lengua y cultura específicas que, tras la llegada de Hernán Cortés, se diversificó y modificó a ritmos diferentes. Igualmente que el resto de los grupos originarios que habitan este país a partir de ese momento la imposición externa de identidades ha sido una constante en la redefinición de ellos mismos. Por tanto, este proceso puede ser concebido como uno dialéctico que se expresa en ‘un campo de tensión simbólica y sociopolítica, cuya resolución depende de cada situación local y su contexto histórico-cultural.’ (Morayta, 2003)

Siguiendo esta premisa, hoy es posible encontrar coincidencias entre los distintos grupos nahuas de ciertas comunidades morelenses por encima de sus diferencias políticas, económicas y culturales. Frente a ello, los autores proponen el análisis de algunos aspectos sustantivos que permitan conocer cómo se ha formado la cultura propia de las comunidades nahuas contemporáneas sin limitar su definición a un ser indígena específico.

A partir de algunos criterios de selección aplicados en su magnífico estudio, tales como la organización comunitaria y el uso de la lengua nahua, se eligieron 13 localidades, entre las cuales se encuentra Cuentepec y de donde se extrae, en su mayoría, la información que se menciona sobre esta sociedad en el presente apartado. En su investigación sobre lo nahua aplicaron tres herramientas metodológicas: los sedimentos culturales, los ejes de organización comunitaria y la gente como uno o gente de uno. Se profundizará brevemente en cada uno de sus ejes metodológicos a fin de lograr un esbozo de los principales rasgos con los cuales se entiende lo nahua que, posteriormente, nos llevará a visualizarlos en Cuentepec.

El eje definido ‘como sedimentos culturales’ refiere al sedimento como ‘un complejo proceso de transfiguraciones culturales, a través del cual ciertos elementos, en sus particulares contextos históricos, logran mayor anclaje, definición y posicionamiento.’ (Morayta, *ibid.*) En cuanto a los imaginarios indígenas esta idea permite:

Ubicar la gravitación de los sedimentos culturales o de las ideas, imágenes y símbolos totalizantes o elementales que animan y orientan las organizaciones comunitarias y las prácticas sociales que ellas implican, nos permiten precisar los contornos modernos y no modernos de esa cultura adjetivada como cultura organizacional. (*ibid.*: 25)

Partiendo de las raíces mesoamericanas del pueblo nahua se ubicó el ritual de los “aires”³ como vértice. Éste se realiza en Cuentepec con una singularidad que la distingue del resto de los pueblos nahuas entre el inicio de agosto y el veintiocho de septiembre; y según la información etnográfica, se realiza con el fin de dar gracias a los “aires” por traer el tiempo de lluvia para la siembra. O quizás, se realiza aún porque, como expresó una entrevistada, “los aires son muy malos, te pueden hasta matar si no les das de comer”. Este ritual consiste en dejar ofrendas a las piedras de origen prehispánico, ubicadas en los traspatios de las viviendas de algunas familias quienes las han tenido por tiempos inmemorables. Las ofrendas son, principalmente, de alimentos y bebidas preparadas especialmente para la ocasión y que serán entregadas a las piedras por medio de los rezos que practica el curandero del pueblo. En términos de la organización comunitaria, los rituales y el cuidado de las “piedras del aire” son de gran importancia puesto que ponen en práctica la reciprocidad entre las personas del pueblo.⁴ Otra vertiente del sedimento nahua, que expresa el sincretismo emanado de la conquista, es la presencia de organizaciones y rituales provenientes de la iglesia católica donde Cuentepec se incluye de nueva cuenta en la caracterización. En enero, la fiesta de San Sebastián da fin al calendario ritual que, según la interpretación etnográfica, se realizó el año anterior en torno al trabajo de la tierra pues en ella se agradece la cosecha y se marca el fin del ciclo agrícola.

El 3 de mayo se celebra el día de la Santa Cruz, fiesta que conjunta algunas de las múltiples temporalidades histórico-sociales que la comunidad experimenta. Es decir, refiere a un ritual eclesiástico, con su respectiva carga étnica, y revela de manera simultánea la contemporaneidad laboral de los miembros, principalmente varones, de la

³ Existe un trabajo reciente que aborda de manera particular la especificidad que contiene este ritual en Cuentepec: González Á., Livia. (2005) *Milakuaj: etnografía de la ofrenda de los aires en Cuentepec, Morelos*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. UAEM.

⁴ Paz, Ma. Fernanda (2007) en un censo de hogares realizado por ella en Cuentepec en el año 2004 nos dice que de un total de 678 hogares, 76 cuenta con la ‘piedra de los aires’ y de éstos 67 siguen poniendo la ofrenda.

comunidad que se dedican al oficio de la construcción fuera de la localidad. Asimismo, nos refiere a la principal actividad productiva desarrollada en el pueblo, el trabajo de la tierra, marcando el inicio de la temporada de siembra y de trabajo dentro de la misma.

El día 29 de septiembre se festeja el día de San Miguel Arcángel donde etnográficamente se entiende que ‘se festeja que la milpa ya está ‘eloteando’, que ya salió el fruto que habrá de convertirse en maíz.’

En todas estas fechas de festejos cívico-religiosos en los pueblos nahuas de Morelos ‘el lenguaje del respeto, el lenguaje ceremonial coexisten con el lenguaje lúdico y festivo.’ (Paz, op.cit)

Dentro de este conjunto definido como sedimentos culturales se ve incluido, igualmente, el respeto como una ética extensiva a todos los ámbitos de la vida: “La tradición del respeto indígena también implicaba e implica hoy subordinación dentro del mismo grupo aunque mediara la distancia de las jerarquías. En aquellas relaciones en que el respeto media se construye afecto entre el que lo otorga y el que lo recibe y así debe de manifestarse.” (Morayta, op.cit: 35)

Así, el respeto es una noción estructuradora tanto de las relaciones que se establecen entre individuos o entre generaciones, así como con las entidades naturales y sobrenaturales, en los rituales o el *huehuetlatolli* (es un género de discursos nahua entendido como palabras de los viejos), entre otras manifestaciones del ser indígena. Según la visión etnográfica en Cuentepec, estas actitudes de respeto aparecen con mucha claridad en las relaciones con los ancianos y su participación en rituales y ofrendas (la portada floral de la fiesta patronal o el curandero que organiza las ofrendas propiciatorias) que requieren su experiencia como especialistas.

La relación compleja y estrecha con el maíz está construida desde la misma lógica, sólo que es expresada a través de leyendas o mitos como el siguiente, propio de Cuentepec, donde también se dice que ‘cuando alguien abandona la milpa y la deja enyerbar las plantas lloran el descuido’:

‘En una ocasión en que, en Cuentepec, se habían cosechado las mazorcas, el campo se abrió al motitix (ésta es la costumbre de que cualquiera entre a recoger lo que no se cortó por los pixcadores o lo que éstos accidentalmente dejaron en el suelo). Un señor entró a buscar sus mazorquitas y mientras lo hacía escuchó el llanto de un niño. Buscó y buscó a quién lloraba y se dio cuenta que eran unas mazorquitas muy chiquitas que nadie había recogido. Las tomó y llevó a su casa y ahí las puso en el granerito, el chinancal. Al día siguiente, las mazorcas se habían convertido en grandes mazorcas, premiando así al señor que las levantó. (ibid: 38)

Finalmente, los autores apuntan sobre este primer concepto que utilizan para la indagación del ser nahua que: ‘

La lógica de la sedimentación cultural que emerge y se nutre de las prácticas culturales vuelve a proyectarse sobre ellas, mediante un juego dinámico e interactuante de diversos símbolos, imágenes, creencias, relatos y sentimientos que tendencialmente configuran los modos expresivos de existencia del imaginario colectivo que nutre los campos de identidad, las formas de organización y el abanico ritual.’ (ibid: 27)

Así, este primer eje permite hacer visibles los múltiples planos que conviven e intervienen en la reinención incesante de las culturas, no únicamente indígenas, pero para el caso que nos ocupa fundamental para desmitificar la estática existencia tradicionalmente atribuida a estos grupos.

El segundo elemento que orienta la definición cultural de los grupos nahuas de Morelos se refiere a los ‘ejes de organización comunitaria’, dentro de los cuales se incluyen trabajo, reciprocidad e historia, que en realidad indican dimensiones de significado propias a la colectividad.

El trabajo o *tequitl*, se asume como el eje organizador central de la vida nahua. Refiere a un amplio espectro de actividades que no se limitan al concepto moderno de trabajo puesto que etnológicamente remite a ‘todo uso de la energía humana –física, espiritual, intelectual, emocional- para realizar un propósito específico.’ El *tequitl*, entendido como la capacidad de dar y recibir, es la base de la reciprocidad que estructura todas las relaciones sociales en los pueblos nahuas cuya expresión concreta implica el intercambio mutuo de trabajo y bienes. ‘En el caso de Cuentepec, Morelos, los términos *teneltokat* (respetar) o *nekua neltoka un altepec* (respeto a mi pueblo) se anudan con actividades comunitarias que implican *tequitl*.’ (ibid: 29)

Para la colectividad comunitaria la centralidad de la reciprocidad en términos simbólicos es innegable puesto que a partir de ella, se cree, el bienestar y prosperidad tanto individual como colectiva es posible. De esta manera se constituye como elemento de cohesión y vinculación interna; así también se erige como cimiento de la continuidad de los límites comunitarios que han permitido, hasta ahora, la reproducción del grupo.

Finalmente, la conceptualización de la historia es el tercer elemento organizativo del que se ocupan los autores y que concretamente remite a la noción de continuidad que es construida por la colectividad nahua, en general, y morelense en especial. Ello entendiendo que la historicidad de este grupo se expresa en todas las dimensiones de su existencia y que, para la perspectiva culturalista, está vinculado estrechamente con ceremonias religiosas y rituales colectivos como los que se han descrito.

El tercer y último concepto utilizado para el análisis de los nahuas de Morelos en el texto mencionado se enuncia a través de la metáfora ‘la gente de uno’ o ‘gente como uno’. Ella alude a los elementos simbólicos mencionados anteriormente de reciprocidad e intercambio que para los nahuas establece una distinción sustancial entre ‘su gente’ y las demás personas. De esta forma, no es la consanguinidad o el parentesco lo que da forma a tal distinción sino ésta puede incluir igualmente a compadres, vecinos o amigos que cumplen con las relaciones de reciprocidad tanto a nivel personal como colectivo. Así, las motivaciones que incitan esta participación se entienden principalmente como la voluntad, el sentimiento y el juicio de cada persona que decide hacerlo. Aún así la familia es un punto de encuentro y reproducción social sin igual. Puede decirse entonces que ‘la gente de uno es una red de relaciones entre miembros de distintos grupos domésticos’. Igualmente es posible incluir en estas redes a personas ajenas a la comunidad a través del compadrazgo.

“Para celebraciones de menor envergadura, como graduaciones escolares, quince años, pastel o música, suelen invitar a personas de otro lugar que no comparten ‘la costumbre’ pero tienen vínculos de amistad y/o trabajo; esta tendencia es muy marcada en Cuentepec. Quien tiene un compadre en el pueblo tiene dónde llegar y quien tiene un compadre urbano tiene un recurso extra.” (ibid: 55)

Tal como se menciona en el texto, este complejo de relaciones no niega de forma alguna el conflicto de hecho, en ocasiones, lo provoca dada las obligaciones que requiere de sus participantes y los posibles obstáculos que pudieran interferir en la consecución de sus fines.

Un ejemplo de la presencia de la noción de ‘la gente de uno’ en el ámbito de lo simbólico ocurre en la ofrenda del día de muertos. “En Cuentepec, el padre de familia coloca una a una las velas dedicadas a cada uno de los miembros de los que tiene memoria. ‘Para mi padre, para mi madre, para mi tía, para mi compadre, para fulanito, amigo querido de la familia.’ Luego, la madre le proporcionará una vela a cada miembro de su familia, incluyendo compadres y personas con quienes, sin ser parientes cercanos, tuvieron una relación importante.” (ibid: 31) Así queda definido el último concepto que permite a los autores distinguir la mayor o menor presencia de este conjunto de elementos desde los cuales se indaga el ser nahua en ciertas comunidades de Morelos.

De tal forma, los autores identifican en Cuentepec la existencia de ‘sedimentos culturales’, los ‘ejes de organización comunitaria’ y la presencia de la ‘gente de uno’ como el conjunto de rasgos que definen su ser nahua en la contemporaneidad. Esta interpretación de lo indígena nahua, sustentado en una perspectiva antropológica y etnográfica, constituye la dimensión audible de la configuración tradicional culturalista sobre las sociedades indígenas. Desafortunadamente no se ha creado un trabajo sistemático sobre estas expresiones en Cuentepec, solamente se encuentra esbozado en el texto mencionado pero, atinadamente cumple con el objetivo de evidenciar la dimensión cultural de su sociedad. Vale rescatar que, no es posible concebir la herencia nahua los pueblos morelenses como una entidad impávida sino, como se dijo, en reelaboración constante según la necesidad de la colectividad donde sus rasgos perduran.

Finalmente vale decir que, de acuerdo a la discusión del concepto de comunidad implicada en esta tesis, la aproximación que realizan los autores en el trabajo permite afinar la observación etnográfica de un trabajo sociológico que no puede negar la distinción y especificidad cultural de la colectividad a la que alude. Por ello, se intentará por medio del trabajo empírico de esta tesis contrastar estos ejes culturales con la realidad contemporánea de la sociedad indígena de Cuentepec. De tal forma, serán estas voces quienes reflejen su contraparte, los silencios que subyacen a la visión tradicional, y que constituyen también parte fundamental de su existencia cotidiana.

Caracterización de su contemporaneidad

Como se dijo, Cuentepec se ubica dentro del Municipio de Temixco y se conecta con el resto de las poblaciones por una carretera construida hace aproximadamente quince años. La pavimentación de este camino empedrado generó un conjunto de transformaciones que han definido el rostro actual de esta sociedad.

Como se intentó establecer anteriormente, Cuentepec se concibe como una de las comunidades nahuas que habitan en la actualidad en el estado de Morelos. Etimológicamente Cuentepec viene de *kuémítl* surco y *téptl* cerro, es decir, surco o camino en dirección del cerro.

Originalmente, antes de la conquista, el pueblo de Cuentepec se encontraba al otro lado del río Tembembe en una zona hacia el poniente. Los que vivimos aquí en Cuentepec le llamamos a ese lugar *Tlajtepasole* (Muro Viejo), pero otros le dicen *Kuentepetzin* (*kuemitl*- surco, *tepetl* - cerro, *tzin* - pequeño). Le dicen Muro Viejo porque todavía se ve una casa hecha con un muro de piedra, y se supone que es una iglesia antigua. Nuestros antepasados hicieron este muro cuando vivían allí.” (Instituto Lingüístico de Verano, 2008)

Cabe mencionar que una característica relevante de Cuentepec en términos espaciales es la ausencia de divisiones internas al poblado, es decir, no cuenta con divisiones barriales o de colonias. A pesar de ser ésta una característica de algunos pueblos indígenas, entre ellos también algunos nahuas, Cuentepec no posee la distribución tradicional en su interior (imagen, capilla, territorio), pero sus habitantes hacen distinciones en tono de broma entre los de arriba, *cuachme*, y los de abajo, *riatas*, como referencias de distinción interna. En este sentido considero que parece más determinante la distinción entre centro-periferia en el pueblo, aún con ello no se perciben distinciones claras entre los habitantes a no ser por distinciones configuradas desde otros parámetros interpretativos que no pertenecen totalmente al ser nahua. Es decir, los motivos de distinción entre los pobladores se centran en otros parámetros que se vinculan, de cierta forma, con la vida contemporánea y el contacto con otras realidades no indígenas, sobre las cuales se hablará en su momento.

Datos generales

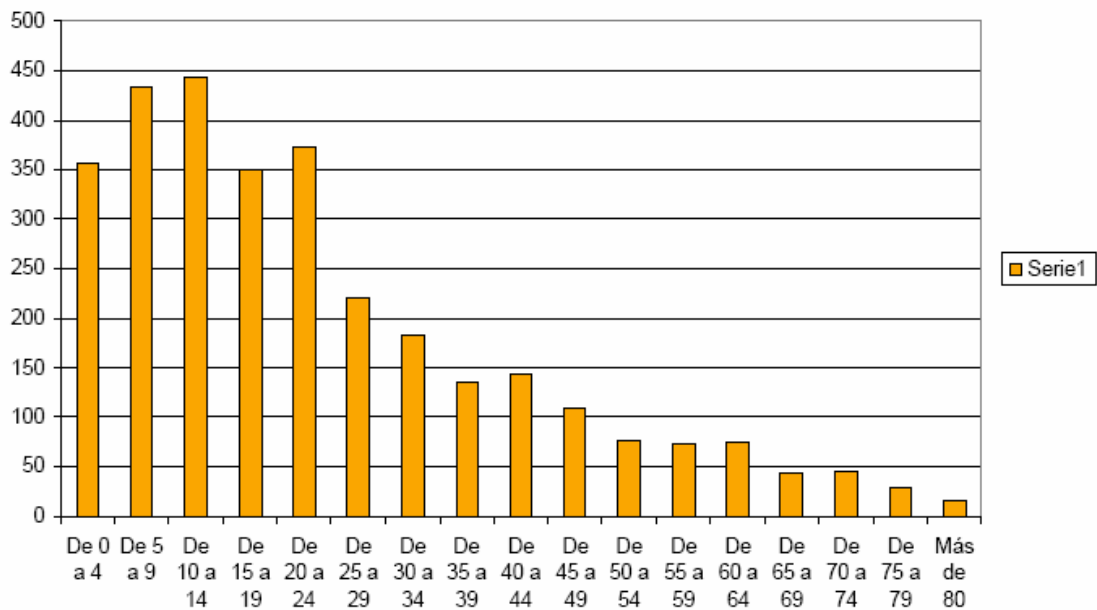
Según información obtenida por Paz (2005) en un Censo de Hogares realizado en 2004 Cuentepec cuenta con una población total de 3,126 individuos, 1,554 hombres y 1,571 mujeres. Está compuesta principalmente por jóvenes puesto que el grueso de la población se ubica en los grupos de edad menores de 25 años, el resto de la población se distribuye en los grupo de edad posteriores a los 25 años, en menor proporción.

DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN TOTAL POR SEXO

	TOTAL	PORCENTAJE DEL TOTAL
HOMBRES	1,554	49.73
MUJERES	1,571	50.27
TOTAL	3,126	100

Fuente: Paz, Ma. Fernanda. *Cuatepec, Morelos. Informe Técnico*. CRIM. UNAM 2005. pp. 20

POBLACIÓN TOTAL DE CUATEPEC POR GRUPOS QUINQUENALES DE EDAD



Fuente: Paz, Ma. Fernanda. *Cuatepec, Morelos. Informe Técnico*. CRIM. UNAM 2005. pp

En cuanto a los hogares, éstos se componen según un patrón de residencia patri-viri-local (hijos varones casados viviendo en el lote de sus padres pero con economías separadas). Los hijos viven en el terreno de los padres después de casarse hasta que tienen la capacidad de construir su propia vivienda u obtener su fragmento de tierra.

Educación

En Cuentepec encontramos escuelas preescolar, primaria bilingüe, secundaria y un bachillerato de reciente apertura. Asisten en su mayoría niños y jóvenes en edad escolar, tanto hombres como mujeres, principalmente a la primaria pues en la secundaria hay un descenso significativo en los varones. Es de notar que la asistencia de mujeres es similar y a veces rebasa la presencia de hombres en las aulas, esto tiene implicaciones, aún no muy claras, en algunos patrones de vida distribuidos genéricamente.

La mayor parte de quienes asisten a la escuela (menores de 12 años) tienen un nivel de educación básico, pues en el resto de los niveles hay un descenso significativo en la asistencia (personas mayores de 12 años). El nivel escolar de las personas mayores es muy bajo, la mayoría no tiene estudios.

La mayor parte de los jóvenes cursan estudios hasta la secundaria y posteriormente contraen matrimonio, se integran al ámbito laboral del campo o se van a trabajar a Estados Unidos. Esta última situación también ha tenido un impacto significativo en la evolución lingüística del náhuatl en Cuentepec, ya que dichos jóvenes, al regresar del otro lado traen consigo nuevas expresiones e incluso reniegan de hablar la lengua materna. (Arias, Medellín Llanesa: pag. Web, abril 2008)

Gobierno

Por otro lado:

Cuentepec presenta una estructura de gobierno característica de muchas comunidades indígenas en donde coexisten e interactúan la autoridad municipal, la autoridad tradicional y la autoridad agraria; la vida política se configura así como un espacio donde confluyen los ámbitos agrícola, ceremonial y cívico, generando una unidad. (Paz, 2005: 54)

Por Autoridades se alude en Cuentepec al conjunto que constituyen el Ayudante Municipal, el Comisario de bienes Ejidales y el de Comunales, principalmente. El primero, es originario del lugar que funge durante un año como representante del gobierno municipal en el mismo, cuya elección se inspira en el reconocimiento por parte del gobierno mexicano de la jurisdicción indígena y la aplicación de los usos y costumbres por medio de votación directa. El Ayudante aparte de establecer contacto con la oficina del gobierno municipal sobre los asuntos necesarios para la gente del pueblo como seguridad, alumbrado, pavimentación de caminos, etc. es el encargado de organizar las fiestas del pueblo en conjunto con los participantes en el sistema de cargos tradicional.

Los Comisariados, por su parte, sustentan su labor, existencia de cargos y funciones en la Ley Agraria. Son elegidos por un periodo de tres años por medio de votación en asamblea donde sólo pueden asistir las personas con tierras en alguno de los regímenes de tenencia. Sus funciones se relacionan únicamente con la labor agrícola de los campesinos del pueblo, establecen relaciones principalmente con el gobierno federal, así como atienden asuntos agrarios.

Los candidatos o personajes elegidos, quienes no reciben remuneración monetaria alguna por el desempeño de sus funciones, deben cubrir con los requerimientos éticos y morales que la colectividad reconoce como válidos. De entre esta estructura de gobierno, la que registra la mayor participación por parte de la comunidad es aquella que refiere a la 'junta de pueblo' o asamblea. (ibid)

La cuestión de la tierra

Para poder entender cómo se constituye territorialmente Cuentepec, debemos remitirnos al igual que con el resto de las poblaciones del estado al proceso de dotación de tierras emanado del proceso revolucionario de 1917 vivido por ellas de manera intensa y pronta. Las formas de tenencia de la tierra que coexisten en Cuentepec son, un ejido con 421 ejidatarios:

Así, el 20 de septiembre de 1923, José Parres, gobernador provisional del estado de Morelos, resuelve dotar a este poblado de una superficie de 3, 552 hectáreas de ejido provisional. La resolución presidencial de dotación definitiva será firmada por el Presidente Calles 1° de septiembre de 1927 y ejecutada el 30 de octubre del mismo año, amparando una superficie de 4, 957 hectáreas. (Paz, 2007: 3)

Así como de una comunidad agraria, con 194 comuneros, dividida en parcelas y en tierras de uso común:

El 21 de mayo de 1954, se resuelve por fin la titulación de los bienes comunales de Cuentepec y se reconoce, a favor de este pueblo, una extensión de 2,279 hectáreas bajo un régimen de tenencia comunal. La Resolución Presidencial se publica en el Diario Oficial de la Federación el 26 de octubre del mismo año y el acta de posesión definitiva de los comuneros en 1955. (ibid: 4)

La baja calidad de estas tierras, proveniente de sus atributos naturales, las hacen propicias para el trabajo de temporal y el pastoreo. El principal cultivo es el maíz combinado con frijol y cacahuate; en las pequeñas vegas del río se siembran hortalizas.

El resto de la tierra es pastizal cerril. En los potreros naturales se cría ganado criollo y cebú. El ganado porcino se cría en los traspacios de las casas. A pesar de contar con una amplia extensión de terreno para el pastoreo la cría de ganado no es una actividad significativa en la economía del pueblo, sólo para algunas familias que son consideradas de ‘dinero’ por tener animales.

La escasez de agua en el pueblo dificulta, igualmente, el riego y por tanto la búsqueda de otras formas de cultivo. A pesar de tener cerca un río el acceso al agua que emana no es fácil y la calidad de la misma limita su uso al mínimo.⁵

En estos días, como es evidente en el contexto regional, la actividad agrícola antaño generadora de sustento, ya no es suficiente. La fragmentación de la tierra, la baja calidad del suelo, la escasez de agua, la falta de alternativas de producción, principalmente, impiden que el trabajo de la tierra sea una actividad lucrativa y se limita al autoconsumo o la pequeña venta en los mercados de Temixco y Tetlama. A pesar de haber perdido centralidad en el perfil laboral de los pobladores, la gente sigue definiendo Cuentepec como un pueblo campesino.

Cuatepec como “contexto de salida”⁶

En esta localidad coexisten distintas ocupaciones que están imbricadas con otras tantas formas de movilidad que deben ser precisadas. Para poder hablar de ellas es inevitable iniciar diciendo que las prácticas económicas tradicionales del pueblo (agricultura, ganadería y alfarería, donde participan principalmente mujeres viudas o solteras) no garantizan el sustento de las familias.

Por ello, y tras la pavimentación de la carretera, se dio un aumento significativo de la movilidad de la población cuentepequense. Debido también a la cercanía a las ciudades grandes Cuernavaca, Temixco y Tetlama especialmente se ha dado en Cuentepec una importante movilidad interestatal hacia ellas en busca de trabajo.

⁵ Paz (2005) (2007) refiere que debido a la escasez de agua el pueblo de Cuentepec firmó un ‘convenio de amistad’ con el pueblo de Ahuatenco, perteneciente a Ocuilán en el Estado de México, donde se intercambia agua por tierra de pastoreo. Desde aquel momento las negociaciones entre ambos pueblos se ha realizado sin apoyo gubernamental y por ello no se ha edificado la infraestructura adecuada para la distribución del agua a Cuentepec, ni tampoco dentro del éste. Las negociaciones no han cesado desde entonces.

⁶ Rivera, Sánchez Liliana y Fernando Lozano Ascencio. (2006) Esta noción permite entender el lugar como un espacio complejo localizado en una región específica en la cual conviven formas de localización e integración, con una dinámica e historicidad propias.

Según información obtenida por Paz (2007) el 80% de los hogares cuentan con al menos un miembros que realiza recorridos diarios fuera de la localidad pero dentro del país. Tanto hombres como mujeres participan de este vaivén pero de forma diferenciada, los primeros lo hacen en relación a la época de cosecha, mientras que las segundas no tienen un patrón que regule su tránsito. Ambos desempeñan fuera de la localidad distintos oficios principalmente como trabajadores asalariados (principalmente en la construcción), vendedoras ambulantes (de productos agrícolas o artesanías) o empleadas domésticas.

El segundo flujo importante, no por su intensidad sino por su trascendencia, es la migración internacional específicamente a los Estados Unidos. Este es un fenómeno emergente para la población de Cuentepec pues los datos referentes a las primeras migraciones fuera del país datan de 1998.

Según la información proporcionada por el Censo levantado, encontramos que 1998 hasta el 2004 del total de la población (3,126) sólo 106 individuos había ido a Estados Unidos a trabajar, y de ese total, el 54% que responde a 59 personas habían ido a trabajar un año o dos y ya estaban de regreso en el pueblo; el 41% (45 individuos) estaban residiendo en ese momento en los Estados Unidos y el 5% (5 individuos) presentaban un patrón de migración temporal pues se contrataban temporalmente a través del programa de trabajadores migratorios. (ibid: 30)

No fue posible encontrar información oficial respecto de este proceso migratorio emergente pero, tentativamente se puede decir que en el caso de Cuentepec no es posible constatar la existencia de una ‘comunidad transnacional’ dada la relativa novedad del proceso; sí puede identificarse la existencia de ‘redes’ pues la información y los bienes circulan transnacionalmente a través de distintos mecanismos de comunicación entre los que se van y los que se quedan. Asimismo, se puede decir que el flujo está compuesto principalmente por hombres jóvenes solos, aunque también hay casos de mujeres que han ido ‘al otro lado’, quienes se ocupan en labores agrícolas o del sector primario.

Fragmentos de su contemporaneidad

Como se indicó, el acontecimiento que marcó el inicio del proceso de transformación en Cuentepec fue la pavimentación de la carretera. Además de modificar profundamente el complejo espacio-temporal histórico de la vida del pueblo, trajo consigo un conjunto de modificaciones que hoy son visibles.

Entre ellos encontramos que las calles de Cuentepec están iluminadas; el servicio de transporte es fluido, anteriormente no contaban con un sistema de transporte colectivo como ahora que camiones, en intervalos de media hora o una hora, los conducen hasta Cuernavaca pasando antes por un conjunto de poblaciones aledañas. Otra forma de comunicación que se ha insertado en las casas del pueblo es el teléfono, no así el Internet.

Llegaron productos industrializados que impactaron no sólo en las formas de consumo sino también en el estilo de alimentación, en la forma de vestir tanto de hombres como de mujeres, en las bebidas alcohólicas para las fiestas, en la higiene, etc.. Esto condujo a la apertura de distintos comercios y tienditas en el pueblo.

Con la luz llegaron el molino eléctrico, la radio y la televisión, más recientemente el dvd y otros aparatos electrodomésticos. Aunque no muchos tienen las posibilidades económicas de adquirirlos todos, al menos la radio y la televisión están en cada casa.

El problema histórico por el uso del agua con el pueblo de Ahuatenco ha sido resuelto por la intervención de las autoridades gubernamentales de tal forma hoy hay agua corriente en las casas de Cuentepec y se está construyendo el sistema de drenaje.

Asimismo se ha intensificado la presencia de instituciones del gobierno federal como la CDI y SEDESOL, a través de distintos programas, cuyos impactos para la vida del lugar serán descritos en su momento. Es también debido a ello que en este año 2009 se inauguró la Clínica de Cuentepec que cuenta con distintos apoyos para la salud de esta población desde la perspectiva alópata.

Segunda Sección

Estrategia de acercamiento: metodología

Acerca del lugar...

Mi encuentro con Cuentepec al ser un tanto fortuito transitó por una serie de altibajos y sesiones diversas que dieron forma a ‘nuestra’ relación final. He de confesar que antes de la realización de este trabajo no había escuchado en mi vida el nombre de la población y desconocía, por tanto, su existencia.

Cuando comencé a formalizar las preocupaciones que entraña esta tesis, recordemos que en un inicio el trabajo tenía la intención de indagar acerca de la ‘transformación adaptativa’ que ejercen las comunidades donde la migración es un acontecimiento recurrente, el trabajo empírico era indiscutible. Entonces comenzaron a circular por mi cabeza nombres de posibles lugares aunque ninguno adquirió interés particular. Al verme perdida entre las múltiples posibilidades mi tutora un buen día comentó que una colega suya había trabajado en una comunidad indígena de Morelos llamada Cuentepec, un lugar donde se experimenta un proceso de migración internacional emergente. Buen inicio, esa pequeña descripción la hacía encajar con los criterios mínimos de selección.

Inmediatamente realicé, como cualquier estudiante contemporáneo, una búsqueda de información en internet que me pudiera formar una imagen inicial de esta población. Los resultados de esta búsqueda no fueron muy prometedores. A grandes rasgos me enteré que Cuentepec está a unos cuantos kilómetros de la antigua ciudad de Xochicalco, que es una población de origen nahua donde hay una organización de mujeres alfareras y que las notas periodísticas hablaban del asesinato reciente de un par de hombres y el suicidio de algunos jóvenes nativos. Sobre el proceso migratorio, nada. Así decidí que este sería el lugar, que iría a Cuentepec en busca de esa información faltante. Cuentepec se convirtió entonces en el espacio social donde mis preocupaciones adquirirían sentido, donde podría buscar las prácticas adaptativas de restitución de la colectividad fragmentada, motivo de mi proyecto de investigación inicial.

Mi primera visita a Cuentepec fue sólo exploratoria, un primer acercamiento superficial que me permitió ver por primera vez el lugar donde trabajaría. Así llegué un día sábado

del mes de septiembre a medio tarde tras unas tres horas de camino en transporte colectivo desde la ciudad de México. Hay que llegar primero a Cuernavaca y de ahí tomar un autobús cuya parada final es Cuentepec pasando antes por Temixco, Acatlipa, Xochitepec, Alpuyeca y Xochicalco, recorrido que dura aproximadamente un par de horas y cubre una distancia aproximada de 60 km desde la ciudad de Cuernavaca.

No fue un buen día para conocer el lugar, los sábados y domingos las calles de Cuentepec se encuentran ocupadas por pequeños grupos de hombre jóvenes y en ocasiones señores, que dedican el día a tomar cervezas y según algunos pobladores a fumar marihuana. Así que en este sentido mi primera impresión no fue muy alentadora, no sólo por el contexto un poco cargado de tensión, sino también porque acudí al lugar sin tener contacto previo con alguno de sus habitantes.

En esa ocasión realicé un recorrido por algunas calles del pueblo, a pie como se realizan la mayoría de los traslados, pues es un lugar muy pequeño cuyo primer cuadro se recorre en poco tiempo. El espacio total que ocupa Cuentepec incluye vastos terrenos que se encuentran alejados del primer cuadro, que en realidad es el único cuadro pues ahí habita toda la población. Mi primer acercamiento con los habitantes, nada fructífero por cierto, fue con un grupo de mujeres que se reúne los sábados en el Auditorio que se encuentra en el zócalo para trabajar en talleres con asesoras de la CDI. A pesar de ello, decidí seguir pensando en Cuentepec como el espacio donde mis preocupaciones encarnarían.

Tras esta primera visita comencé a buscar información académica sobre el lugar y su población. Me encontré con que su existencia es limitada pues los estudios sobre este lugar son relativamente recientes, de la década de los noventa, y escasos; en cuanto a información estadística, ésta es casi nula pues sólo está disponible un documento censal levantado por Ma. Fernanda Paz investigadora del CRIM en el año 2005.

Acerca de la información oficial se cuenta únicamente con la del municipio y alguna proveniente de la CDI que no aborda el caso particular sino la generalidad nahua del estado. La presencia de Cuentepec en páginas de Internet es bastante más abundante pero no todos los documentos pueden ser útiles para los fines de la investigación. Con esto quiero decir que las posibilidades de encontrar información sobre el 'mundo de vida' de Cuentepec se circunscriben al trabajo realizado en el lugar pues los documentos disponibles son pocos.

Preparativos al trabajo empírico: la etnosociología

Por otro lado, vale decir que la perspectiva analítica que dio forma al trabajo en Cuentepec es la *etnosociología*. Proveniente de la escuela francesa de trabajo empírico esta perspectiva interesada en el análisis cualitativo, que no niega la importancia de aportaciones estadísticas o cuantitativas, busca ser una reunión entre las técnicas de observación del trabajo etnográfico y problemáticas sociológicas. Hacer alusión a lo *etno* no supone el interés particular en fenómenos étnicos sino la ‘coexistencia dentro de una misma sociedad de mundos sociales’ particulares con formas culturales propias.

Tal como indica Bertaux:

Esta perspectiva es decididamente objetivista, en el sentido de que su finalidad no es tomar desde el interior los esquemas de representación o el sistema de valores de una persona aislada, ni siquiera de un grupo social, sino estudiar un fragmento particular de la realidad socialhistórica, un *objeto* social; comprender cómo funciona y cómo se transforma, haciendo hincapié en las configuraciones de las relaciones sociales, los mecanismos, los procesos, la lógica de acción que le caracteriza. (1997: 11)

De esta forma, el método etnosociológico permite acceder a prácticas sociales que por un lado, reproducen el mundo social donde se insertan y, por otro, inducen su transformación. Esto define su interés de atender al diálogo constante entre la dimensión objetiva del mundo social y sus actores, asociando la colectividad y las individualidades que entraña, sin perder de vista su interés en la dimensión compartida de lo social.

Existen un conjunto de categorías desde las cuales es posible efectuar el trabajo etnosociológico, de entre ellas se han elegido *la de mundo de vida* y *la categoría de situación*. La primera, permitirá entender Cuentepec como un mundo social constituido por microcosmos cuyas particularidades exponen y permiten identificar las prácticas y lógicas propias a los distintos sectores que coexisten en su interior.

La segunda de ellas, es operativa a circunstancias concretas a indagar en la vida de los habitantes de Cuentepec y permite identificar una situación específica común a los casos particulares por medio de la cual se puedan ubicar relaciones y prácticas propias a la configuración de este mundo social.

Asimismo,

El objetivo de una investigación etnosociológica es elaborar poco a poco un cuerpo de hipótesis plausibles, un *modelo* basado en las observaciones, fructífero en descripciones de <mecanismos sociales> y en propuestas de interpretación (más que de explicación) de los fenómenos observados. (Ibid: 23)

Para lograr esto, se proponen herramientas para la obtención de la información empírica de entre las cuales el *relato de vida* se ubica como fundamental para los objetivos de este trabajo. Esta herramienta se interesa por la experiencia vivencial que tienen los miembros de la comunidad sobre los distintos aspectos que intervienen en el problema que aquí se estudia.

...la perspectiva etnosociológica lleva a orientar los relatos de vida hacia a una forma de *relatos de prácticas en situación*, en los que prevalece la idea de que a través de los usos se pueden comenzar a comprender los *contextos sociales* en cuyo seno han nacido y a los que contribuyen a reproducir o transformar. (Ibid: 11)

Desde esta perspectiva, entonces, se intentó construir una guía de entrevista por medio de la cual se obtendrían los relatos de vida de las personas habitantes de Cuentepec a través de cuestionamientos específicos sobre los temas de interés para este trabajo. Esta guía a la vez permitiría obtener un retrato etnológico del lugar según los mismos actores. Asimismo, se buscó que ésta siguiera la lógica de las categorías analíticas que serían utilizadas durante el proceso de análisis de la información a fin de encontrar las recurrencias entre los distintos relatos.

Esta primera guía de entrevista para la obtención de los relatos de vida tenía como objetivo hallar las múltiples experiencias en torno a la migración para los no migrantes; encontrar las distintas percepciones que subyacen a la noción de comunidad; atender a los posibles efectos de la migración en la construcción de relaciones colectivas y de la noción de comunidad; y finalmente, identificar las prácticas adaptativas que permiten la restitución del sentido de esta comunidad escindida por el proceso migratorio internacional emergente.

Resta decir que el formato que estructura la obtención del relato de vida de los miembros de la comunidad de Cuentepec no se entiende encapsulado en los planteamientos del proyecto sino, por el contrario, en apertura a las posibilidades ofrecidas por la realidad misma. En este sentido, es necesario decir que la postura personal que guía esta apertura a la realidad se expresa en el aprovechamiento de encuentros informales con personas del lugar que, por diversas razones, no acceden a la realización de la entrevista. Estas pláticas furtivas en ocasiones resultan ser bastante sustanciosas para la obtención de información. Por ello, se contemplan estos encuentros como portadores fundamentales del sentido que entraña el ‘mundo social’ cuentepequense y su construcción cotidiana.

El trabajo en Cuentepec, primera etapa

Con la guía de entrevista mencionada inicié la primera etapa del trabajo en Cuentepec. Durante ella realicé visitas periódicas al pueblo donde uno de los principales objetivos, más que aplicar la entrevista, era establecer contacto con personas del lugar que se convirtieran en entrevistas potenciales. Vale decir que Cuentepec no es un lugar sencillo para realizar este tipo de trabajo o, al menos para mí, no se presentó como tal.

Es comprensible que la gente no quiera hablar con personas desconocidas, como yo soy para la gente del lugar, sobre temas que involucran experiencias personales. Es comprensible también que sin haber tenido contactos previos ni estancias en el lugar se me dificultara encontrar personas dispuestas a entablar una entrevista. Aún habiéndome presentado con las autoridades del lugar, el Ayudante Municipal en turno y el Comisario Ejidal, el trabajo no se presentó más simple.

En este contexto, poco a poco, algunas personas me comenzaron a ubicar y gracias a ello logré obtener mis primeros relatos de vida. Pero, a pesar de haber obtenido tres, algo pasaba que no lograba encontrar lo que estaba buscando entonces, supuse que la guía debía ser reformulada. En realidad lo que ocurría era que Cuentepec presentaba un panorama mucho más complejo del que yo podía haber imaginado. Así, comencé a pensar en que debía no sólo reformular la guía sino también mis preguntas de investigación.

Entonces detuve las visitas al lugar y comencé una etapa de reformulación de mis intereses que resultó en una manera distinta de enfocar el problema de investigación. Así, éste siguió interesado en las prácticas adaptativas, las distintas concepciones subyacentes a la noción de comunidad y las formas de establecer relaciones de colectividad en las sociedades indígenas contemporáneas. La diferencia se encontró en la manera de concebir su detonante. El proceso de migración internacional emergente dejó de ser el motivo de mi trabajo y como se expuso anteriormente, el concepto de comunidad adquirió el papel central en mi investigación.

Cambio de planes, nueva metodología y estrategia de acercamiento

La guía de entrevista con la que inicié mis visitas a Cuentepec fue reformulada con el objetivo de hallar en las prácticas sociales y sus respectivas representaciones la experiencia de vida en la complejidad comunitaria. De esta forma se buscó que a través de la entrevista fuera posible identificar aquellos rasgos que coinciden con la noción tradicional de comunidad a la vez que identificar, esbozar y comprender aquellas prácticas, representaciones y tensiones cotidianas que escapan a su mirada.

Frente a mis nuevas necesidades y tras hacer los ajustes necesarios en la guía de entrevista se comenzó la construcción de una metodología adecuada a ellas. Para esto, primero fueron definidos los principales temas a tratar en la entrevista a través de preguntas específicas: formas de pertenencia; concepciones de comunidad y relaciones de colectividad; formas y espacios de las prácticas sociales; historicidad; percepciones de cambios y continuidades en la forma de vida del lugar; participación política; vida cotidiana; formas migratorias y posibles efectos en la vida del pueblo; relaciones interétnicas; transformaciones en las relaciones de género. (Ver cuadro anexo)

Asimismo, se distinguieron los niveles analíticos implicados en esta investigación, los cuales tienen como punto de referencia las relaciones colectivas que se entretienen más allá de las relaciones familiares y que suponen el establecimiento de vínculos de distinta naturaleza.

Las relaciones colectivas a las que se dirige el análisis remiten a la subjetividad de los individuos puesto que todas ellas se construyen a partir de su posición como ‘sujetos ubicados’ dentro de una trama relacional específica. (Rosaldo, 1991) De tal forma, los niveles de análisis implicados son los siguientes:

- Sujetos ubicados: personas cuya vivencia de la colectividad es expuesta en los relatos de prácticas y expresan la articulación entre el individuo y la sociedad donde se encuentra inmerso.
- Familias: estructura fundamental que ejerce el vínculo entre los sujetos y la colectividad; escenario de transmisión de información sobre el ser del mundo social.
- ‘La gente de uno’: entramado relacional que trasciende al familiar que, sin llegar a contemplar a la colectividad como tal, expande las relaciones sociales al establecimiento de otro tipo de vínculos principalmente a través del compadrazgo.
- Formas de colectividad: representaciones y prácticas sociales inherentes al devenir de la vida cotidiana de la colectividad.
- Estructuras de colectividad: aspectos sociohistóricos que generan una noción de continuidad a la colectividad a través del tiempo.

Atendiendo a la construcción de la guía de entrevista para la obtención de los relatos de prácticas, según temas específicos, y a los niveles de análisis detallados anteriormente inicié una nueva etapa de trabajo en Cuentepec.

El trabajo en Cuentepec, segunda etapa

Esta etapa comprendió aproximadamente 4 meses de estancias cortas en el lugar, en casa de la Señora Aurelia, una de sus habitantes más ancianas. Fue gracias a que abrió para mí las puertas de su casa que las personas del lugar comenzaron a identificarme y a ser más accesibles a mis ofrecimientos para la realización de una entrevista. Igualmente fue en las largas pláticas que sostuvimos donde me enteré de mucha información y rasgos de la vida del lugar que para gente como yo pasarían inadvertidos o simplemente como inexistentes.

Puesto que mi presencia en el lugar comenzó a ser constante pude asistir tanto a las diferentes prácticas colectivas en su devenir, como a la presencia e intervención de actores ajenos en los distintos espacios sociales y la vida del lugar. Asimismo, fui partícipe en pláticas furtivas con personas quienes fuera de la entrevista formal vertían opiniones y percepciones sobre los habitantes y la vida en Cuentepec que permitieron enriquecer el análisis.

Fue también a partir de estas estancias que me fue posible presenciar la espacio-temporalidad de la vida cotidiana en Cuentepec. Es muy clara la transposición entre los múltiples ritmos temporales de los distintos sectores de esta colectividad, el cambio en la intensidad de vida entre el día y la noche para la gente del pueblo, el aletargado medio día, el contraste entre una semana cargada de deberes y actividades con el fin de ésta ocupado en fiestas y reuniones donde las cervezas y el alcohol son un invitado imprescindible.

Tampoco quiero decir con esto que me integré a la vida del lugar debido a las estancias realizadas, la distancia fue un vacío insalvable para alguien como yo, sin nada que ofrecer a cambio de las entrevistas y la hospitalidad otorgadas.

Otro obstáculo para la realización de este trabajo parte de mi ignorancia de la lengua nahua. Presencié un sinnúmero de conversaciones entre la gente del lugar que no pude comprender en absoluto, perdí la oportunidad de conversar con algunas personas mayores, y así se me escaparon fragmentos sustanciales de la vida en esta colectividad. Así, cada una de estas pláticas perdidas reafirmaban que el desconocimiento de la lengua constituía una de las limitaciones más importantes de mi experiencia de trabajo en el lugar. Sin embargo, la gente no se negó a hablar conmigo en español. Al contrario, para la mayoría es una acción cotidiana que no representa problema alguno. Pero, para un trabajo con intenciones interpretativas, es un sesgo importante que impide el desarrollo

del trabajo a cabalidad. Aún así se trabajó con las percepciones que las personas expresaban a través de la palabra en español, un español manejado también de manera particular y que permitió cubrir con los fines de este trabajo.

Al cabo de los 4 meses no sólo conocí gente inolvidable sino que logré cumplir con los objetivos de mi trabajo gracias, también, a la ayuda de todos ellos. Así, al obtener el relato número 14 y tras haber encontrado la saturación de las categorías y temas tratados por las entrevistas, decidí que era tiempo de terminar con esta fase de la investigación. Me despedí temporalmente de Doña Aurelia y Cuentepec, dando inicio a la siguiente fase de la investigación. El trabajo realizado en Cuentepec a pesar de haber transitado por momentos abrumadores resultó ser muy grato. Una experiencia cuya riqueza espero lograr transmitir al menos en el resto de las alusiones que se harán sobre este lugar tan singular.

Tercera Sección

La estrategia analítica

Elementos para construir la estrategia analítica

De manera simultánea la realización de las estancias en Cuentepec, la obtención del perfil etnológico y los relatos de vida, definí la estrategia analítica con la que posteriormente serían tratados los relatos.

Esta estrategia está constituida por cuatro ejes de análisis: espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones, cuya presencia en la trama analítica de este trabajo será descrita con mayor detalle en el capítulo subsiguiente. A grandes rasgos se puede decir que el primer eje, el de las prácticas, está interesado por aquellas formas de participación activa de las personas en los distintos tipos de relaciones colectivas. El segundo de ellos, el de representaciones, aborda la dimensión simbólica implicada en los distintos tipos de relaciones colectivas es decir, en las narrativas que construyen los actores en torno a éstas y múltiples aspectos inherentes a la vida la colectividad misma. Por último el tercer eje, el de tensiones, hace referencia a los enfrentamientos inherentes a la experiencia de la vida misma, enfrentamientos posibles en todos los planos que constituyen esta experiencia humana. Por ello, las tensiones aquí se entienden como una dimensión estructuradora de la vida en colectividad.

De esta manera, la trama analítica con la cual fueron interpretados los relatos de vida obtenidos en Cuentepec supone la confluencia de prácticas, representaciones y tensiones en espacios sociales concretos donde adquieren sentido las distintas relaciones de colectividad. (Ver Cuadro 1) Así, los tres ejes encontraron su materialidad en los siguientes espacios sociales explorados en Cuentepec:

- Hogar: aquel espacio que sin circunscribirse a la casa-habitación se entiende como el lugar donde se expresan las relaciones familiares
- El zócalo: espacio colectivo por excelencia, en él confluyen todos los grupos en distintos contextos de interacción que van de una asamblea del comisariado ejidal hasta la fiesta o del mercado a las reuniones con agentes gubernamentales del estado.

- La calle o el ‘espacio público’: el escenario donde se desenvuelven los encuentros y prácticas cotidianas entre los habitantes del lugar.
- La tienda: espacio de reunión para cada grupo de la población que establece relaciones de cercanía; a algunas van las mujeres, a otras los hombres o los jóvenes.
- La organización de mujeres alfareras: espacios de participación y trabajo remunerado donde se vinculan únicamente algunas mujeres del pueblo.
- Espacios de participación política: asambleas, órganos de representación social.
- Momentos de reunión social que corresponden a espacios donde se da la participación colectiva tales como bodas, reuniones, funerales, rituales, ofrendas, etc.

Vale decir que la matriz analítica tiene la intención de complejizar los contenidos del concepto comunidad que, tradicionalmente, es utilizado para hacer referencia a las relaciones de colectividad de las sociedades indígenas como si fuesen unilineales. De tal forma, el principal objetivo de esta construcción analítica es reflejar la multiplicidad relacional subyacente a la noción de comunidad que de esta manera adquiere un carácter multidimensional. Todos estos planteamientos se verán profundizados en el capítulo siguiente.

Cuadro 1. Ejes de análisis

	Espacios Sociales	Prácticas	Representaciones	Tensiones
Temas	<ul style="list-style-type: none"> a) Pertenencia b) Inclusión/Exclusión c) Relaciones sociales implicadas d) Espacialidad e) Lugares f) Formas de colectividad 	<ul style="list-style-type: none"> a) Lengua b) Tradiciones y costumbres c) Compadrazgo d) Ayuda mutua e) Violencia f) Participación en procesos de elección de autoridades y ejercicio del poder g) Movilidad territorial-formas migratorias h) Trabajo i) Alimentación y consumo j) Familiares k) Interacción con la otredad l) Interacción negativa interna 	<ul style="list-style-type: none"> a) Comunidad(es) b) Formas de colectividad c) Historicidad/ tradiciones y costumbres d) Autoridades e) El Pueblo f) El campo y los campesinos g) Lo indígena h) Educación i) Cambios y continuidades j) Mujeres y hombres, jóvenes k) Migración l) La otredad m) Presencia institucional 	<ul style="list-style-type: none"> a) Historicidad y cambios b) Violencia c) Ejercicio de poder y autoridades d) Migración e) Presencia institucional y relaciones sociales y formas de colectividad, y f) Interacción negativa interna y ayuda mutua
Preguntas en la guía de entrevista	11, 12, 13, 17, 27, 28, 30, 32, 35	15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30	7, 8, 9, 10, 13, 14, 17, 22, 26, 31, 32, 33, 34, 35	13, 17, 22, 23, 24, 26, 30, 32, 33, 34
Etiquetas	<ul style="list-style-type: none"> a) me siento, soy parte, pertenezco, somos, nosotros* b) * c) familiares, parientes, amigos, vecinos, asociación, compadres d) arriba/abajo, adentro, afuera, aquí, allá e) zócalo, escuela, casa, cancha, tienda, calle, plaza, pueblo, Cuentepec f) familia, pueblo, comunidad indígena, campesinos, asociación de alfareras, comunidad agraria, ejido 	<ul style="list-style-type: none"> a) nahua b) tradiciones, costumbres, fiestas, piedras, aires, muertos, c) compadre, comadre, padrinos, madrinas d) faena, ayuda, coopera e) alcoholismo, drogadicción, matan, pegan f) autoridades, asamblea, elección g) salen a trabajar, Cuernavaca, México, ‘otro lado’ h) campo, alfarería, albañilería, venta, comercio i) alimentos, bebidas j) ayudante, comisario, asamblea k) cdi, oportunidades, gobierno, programas, reuniones, apoyos, no soy, son, ellos, compadres l) envidias, envidia, envidiosos, desquitar, problemas 	<ul style="list-style-type: none"> a) comunidad, comunidad indígena, campesina* b) * c) ancestros, Xochicalco, revolución, tradiciones, costumbre d) ayudante, comisario, policía e) pueblo f) campo, campesinos, tierra, terrenos g) nahua, indígena h) escuela, estudios, i) antes, ahora, cambio, diferente j) señoras, señores, muchachos, jóvenes, muchachas k) los que se van al otro lado, migrantes l) los de... vienen de fuera, no soy, son, ellos m) cdi, gobierno, presidencia, 	<ul style="list-style-type: none"> a) antes, ahora, me acuerdo, cuando era niño(a), chico(a) b) alcoholismo, drogadicción, matan, pegan, migración, salida, comunicación, llegan de fuera c) grupito, los mismos, asamblea, elegir d) aprenden fuera, copian, llegan, se creen, no regresan, regresan, van a trabajar, olvidan, aprenden otras costumbres, copian e) No participan, organizaciones, trabajan, proyectos, ayudan, no ayudan, f) hablan mal, creen, piensan

Sobre los relatos de vida

Fue entonces como tras estos meses de trabajo logré reunir un total de 14 relatos de vida cuya diversidad ofrece una panorámica de distintos sectores de la población que habita y se asume perteneciente a las formas de colectividad de Cuentepec. El número de relatos es pequeño, representativo, puesto que este trabajo empírico busca ser eminentemente interpretativo. Para ello, el análisis de los relatos se ve apoyado en un Software para el análisis cualitativo llamado Atlas.ti cuyos resultados serán expuestos en el capítulo siguiente.

De los 14 relatos obtenidos, 9 entrevistadas pertenecen al género femenino cuyas edades oscilan entre los 11 y los 81 años, cuyas ocupaciones varían entre estudiantes, amas de casa, trabajadoras, alfareras, maestras. Asimismo, el nivel de estudios es también disímil puesto que la población más joven, 7 de las entrevistadas, es la que presenta el mayor rango de estudios y las de mayor edad, 2 entrevistadas, no manifestaron tener algún tipo de estudios. El estado civil igualmente presenta mujeres viudas, 2, que solteras, 3, y casadas o en unión libre, 4. Dos de las mujeres entrevistadas no son nacidas en Cuentepec aunque se asumen pertenecientes a ella puesto que viven en el lugar desde hace más de 23 años.

Por otro lado, la muestra cuenta con 5 personas del género masculino. Los rangos de edad oscilan entre los 19 y los 61 años, todos ellos nacidos en Cuentepec. En su mayoría se dedican al trabajo de campo, uno es estudiante y otro maestro de primaria. La escolaridad que presentan es también dispar puesto que algunos refieren no tener estudios o estudios trancos mientras que otros han asistido al bachillerato o la escuela normal. En cuanto al estado civil, solo uno es soltero y el resto de ellos casados o en unión libre. En este mismo sector de población algunos de los entrevistados ocupan o han ocupado cargos civiles o ceremoniales en Cuentepec. (Ver Cuadro 2)

Como se podrá ver, la muestra que finalmente se logró obtener tiene como principal rasgo la diversidad de subjetividades. Esto ofrece posibilidades para el tipo de análisis que se ha propuesto en este trabajo donde se pretende articular éstas con las dimensiones objetivas del mundo social que las contiene.

Cuadro 2. Perfil de los entrevistados

Entrevista	Género	Lugar de nacimiento	Edad (años)	Estado Civil	Escolaridad	Ocupación
1	Femenino	Cuatepec	34	Casada, 2 hijos	Secundaria	Ama de casa y trabaja en el turno matutino en la Biblioteca del pueblo.
2	Femenino	Nació en un hospital de Tetecala pero es de Cuentepec	16	Soltera	Bachillerato	Estudiante del CETIS No. 43
3	Femenino	Cuatepec	35	Casada, 3 hijos	Secundaria	Ama de casa, trabaja en la Biblioteca del pueblo en el turno vespertino
4	Masculino	Cuatepec	53	Casado, 3 hijos	Primaria	Campesino, por ahora ocupa el cargo de Comisariado Ejidal
5	Masculino	Cuatepec	61	Casado, hijos	Primaria trunca	Campesino, ocupa el cargo de Ayudante Municipal
6	Femenino	Tetelcingo, vive en Cuentepec hace 23 años	46	Casada con un hombre del pueblo, 2 hijos	Licenciatura en Pedagogía, UPN	Maestra de la Escuela Preescolar Bilingüe.
7	Masculino	Cuatepec	58	Casado con hijos.	Primaria	Campesino. Ahora trabaja en la Oficina de Asuntos Indígenas del Municipio de Temixco.
8	Femenino	Tecamachalco, Puebla	42	Casada con un maestro de la Primaria, 3 hijos	Secundaria	Ama de casa. Está casada con un maestro de la Primaria y llevan viviendo en Cuentepec 26 años.
9	Femenino	Tetecala, Morelos, pero inmediatamente la trajeron a Cuentepec	11	Soltera	Primaria	Estudiante de 6° de la Primaria Miguel Otón de Mendizábal
10	Femenino	Cuatepec	53	Soltera	Secundaria	Ocupa un cargo ciudadano en la nueva Clínica de Cuentepec
11	Masculino	Cuatepec	51	Casado	Normal	Director de la Primaria Kuentepetzin
12	Femenino	Cuatepec	72	Viuda	Sin estudios	Alfarera
13	Masculino	Cuatepec	19	Soltero	Bachillerato	Estudiante
14	Femenino	Cuatepec	81	Viuda	Sin estudios	Criadora de aves de corral

El trabajo con Atlas.ti

El análisis cualitativo efectuado con el software necesitó, como etapa preparativa, de la total transcripción del material grabado que contenía íntegras las entrevistas realizadas en Cuentepec. Esto debido a que el primer paso para poder trabajar con el software es proveerlo con la información bruta, es decir, tal como se encuentra en las entrevistas. Al ser llevadas al programar reciben el nombre de ‘documentos primarios’ o ‘primary docs’ en inglés. Hay distintas maneras de comenzar y realizar el análisis con el software. En este caso se inició con la selección de ‘citas’ o ‘quotations’ en cada uno de los documentos primarios según los temas específicos a los que hacen referencia. Cada uno de los temas, correspondientes a cada uno de los ejes analíticos, definió un ‘código’ o ‘code’ a partir del cual se realizó la selección de ‘citas’ en cada uno de los ‘documentos primarios’. Para ello, se define un conjunto de palabras o etiquetas que correspondan a aquellas palabras utilizadas por los entrevistados y que aludan al tema en cuestión. La utilidad de los códigos se encuentra en que son el inicio de una primera conceptualización de los contenidos de las entrevistas a través de los ejes temáticos definidos por cada uno de ellos.

La guía de la entrevista por temas, y sus respectivas etiquetas, se encuentran especificadas en los cuadros presentados al final del capítulo que llevan por nombre ‘Ejes de análisis’ y ‘Temas de las entrevistas’ ambos vinculados a la estrategia metodológica descrita. (Ver Cuadro 1 y 3)

Posteriormente, se realizó el trabajo analítico de construir relaciones entre los códigos donde fue posible atribuir a estas relaciones vínculos de distintas naturaleza, es decir, de causalidad, subordinación, igualdad, entre otros. Así es posible jerarquizar la importancia de los códigos dadas sus relaciones con otros códigos, encontrar recurrencias y afinar la mirada sobre distintos tópicos. A esto le llaman un trabajo de conceptualización de segundo orden.

En este trabajo, se refinó la conceptualización de algunos elementos al conformar ‘familias’. Éstas reúnen un conjunto de códigos respetando las relaciones entre ellos, si es que existen, encontradas durante el análisis. De esta manera se crearon las familias de Espacios Sociales, Prácticas, Representaciones y Tensiones, correspondientes a cada uno de los ejes analíticos mencionados.

El paso final fue construir las ‘redes’ o ‘networks’ que son la representación gráfica de los elementos analizados y las relaciones halladas entre ellos con ayuda del software. En este caso se construyó la representación gráfica de las familias mencionadas, así como de otros elementos que resultaron centrales en el análisis de la información obtenida y que serán expuestos en su momento.

Cuadro 3. Temas de la entrevistas

- Pertenencia: -familia
 - lengua
 - tradiciones y costumbres
- Concepciones de comunidad: -pueblo
 - campo, campesinos
 - comunidad indígena
- Formas de prácticas sociales: -compadrazgo y fiestas
 - trabajo común (faenas)
 - reciprocidad
 - violencia
 - inclusión/exclusión
 - problemas en la interacción
- Historicidad de la colectividad: -orígenes prehispánicos
 - mito fundacional
 - la revolución mexicana
- Antes y después de la construcción de la carretera (percepciones de cambios y continuidades):
 - alimentación
 - movilidad territorial
 - medios de comunicación
 - trabajo
 - relaciones familiares
 - consumo
 - presencia institucional
- Participación política: -formas de participación
 - concepciones sobre el grupo que ocupa los cargos políticos
 - concepciones sobre los 'líderes'
 - ejercicio del poder en los procesos de elección
- Vida Cotidiana: -prácticas individuales
 - prácticas sectores
 - prácticas colectivas
- Migración: -interna
 - internacional
 - efectos en las familias y la comunidad
- Relaciones interétnicas, relaciones con la otredad: -con los pueblos cercanos
 - con los agentes externos
- Organización de mujeres alfareras: -forma organizativa
 - efectos en la visión de género

Conclusiones del capítulo

Este capítulo intentó articular distintas imágenes de Cuentepec a través de las cuales fuera posible construir un esbozo de su contemporaneidad. Para ello se utilizó información existente sobre el lugar y su población que, como se dijo, es escasa y se limita a unos pocos trabajos antropológicos, un censo, y algunos documentos que abordan su especificidad cultural. Dada la metáfora utilizada al inicio de este trabajo, donde se realizaba un juego entre voces y silencios dejados por el concepto tradicional culturalista de comunidad, este capítulo fue nombrado voces, pues expone la información disponible sobre Cuentepec.

A lo largo del mismo se describieron aspectos etnológicos y culturales que permiten identificar a la población de Cuentepec como una ‘comunidad indígena nahua’, es decir, se habló de algunos rituales y fiestas que llevan a cabo sus pobladores desde tiempos remotos como la ofrenda de los “aires” o la del día de muertos.

Asimismo, se definió al poblado de Cuentepec como un *contraespacio* dentro del contexto regional donde se encuentra inserto. Esta idea sugiere que, a lo largo de la historia, Cuentepec se ha relacionado con el resto de los espacios del estado desde su oposición o, mejor dicho, desde su negación. Es decir, la ausencia de Cuentepec de la historia oficial de Morelos; su cualidad indígena negada en una época donde en el estado se asumía como plenamente campesino; el destierro y aislamiento del resto territorio regional que experimentó hasta hace pocos años; y hoy, una sociedad rural en un estado que se considera urbano e industrial. Cuentepec se ha constituido históricamente como un contraespacio que goza de una temporalidad propia y cuya oposición marca, de diversas maneras, la construcción que hace de sí misma su población.

Igualmente, se indicaron cifras provenientes del censo realizado por Ma. Fernanda Paz en el año 2005 en Cuentepec que nos permitieron exponer información relevante sobre las condiciones actuales de vida para su población. A partir de esta es posible caracterizar a Cuentepec como un grupo indígena, como muchos otros en nuestro país, que coexiste con el resto de la población estatal desde una posición marginal que impacta en las condiciones de vida de sus habitantes. Aún cuando en el lugar encontramos escuelas desde nivel básico hasta medio superior; una clínica alópata de

reciente apertura; la mayor distribución de servicios básicos entre su población; un sistema de transporte colectivo eficiente; la presencia de bienes de consumo diversos; la presencia, cada vez mayor, de apoyos institucionales; la llegada de los medios de comunicación masiva, etc.; no se ve subvertida la posición de subordinación que ha marcado a esta población históricamente de hecho, muchos de ellos, la refuerzan. De tal manera encontramos también, el abandono del trabajo del campo y las tierras de cultivo; la migración laboral circular a las ciudades cercanas, tanto de hombres como de mujeres, la migración internacional hacia los Estados Unidos, principalmente de hombres jóvenes aunque también existen casos de mujeres; la deserción escolar durante la secundaria; la escasez de trabajos bien remunerados en la región, menos aún en la misma población; entre otros fenómenos y procesos.

Posteriormente en la segunda parte del capítulo, la sección metodológica, describí el proceso a través del cual Cuentepec y yo nos encontramos. Asimismo, fueron narrados los distintos momentos por los que atravesó el proceso de trabajo empírico entre los cuales, primero, se asumió la postura analítica frente al problema de estudio y la realidad a estudiar, es decir, la etnosociología. Enseguida, se desglosó la manera en que desde esta perspectiva fue construida la guía de entrevista con la cual se obtuvieron los relatos de prácticas que se trabajarían en el resto de la tesis. Igualmente se definieron los ejes analíticos y los niveles de análisis que comprende la estrategia analítica por medio de la cual se buscó enfrentar el concepto tradicional culturalista de comunidad con la realidad.

Esta estrategia analítica está constituida por cuatro ejes: espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones. En este capítulo sólo se hizo una breve descripción de cada uno de ellos puesto que, esta misma es tratada a profundidad en el capítulo siguiente del trabajo. Vale decir que la estrategia de análisis fue construida con un doble propósito, por un lado, atender a los elementos constitutivos del núcleo conceptual del concepto tradicional culturalista de comunidad y, por otro, estar abierta a los espacios sociales, las prácticas, representaciones y tensiones presentes en el devenir de la vida cotidiana de la sociedad cuentepequense.

Posteriormente, se realizó un perfil de las 14 personas entrevistadas en Cuentepec por medio del cual se manifiesta su heterogeneidad y, de tal forma, se sustenta la validez representativa de la muestra. Es sobre los relatos de prácticas obtenidos en las pláticas con ellos que se realizó el trabajo interpretativo que da cuerpo a esta tesis y será expuesto en el capítulo final. Para ello se manejó la información obtenida por medio de

la herramienta para análisis cualitativo Atlas.ti así que, el último apartado de este capítulo concentra una descripción de la manera en que se trabajó con los relatos por medio del software.

Tercer Capítulo

La trama analítica: el contenido de los ejes y su complementariedad

El presente capítulo tiene como objetivo exponer los contenidos de los ejes que componen la propuesta analítica a partir de la cual se realizó el trabajo interpretativo de los relatos que contó con la ayuda del software para el manejo de la información.

La propuesta analítica comprende cuatro ejes: espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones. Así, el capítulo que será expuesto tiene como objetivo explicitar los contenidos de cada uno de ellos para, en el siguiente, presentar los hallazgos que se produjeron en su acercamiento con la realidad.

Vale decir que la trama analítica intenta desentrañar dos dimensiones del problema de estudio, por un lado, las manifestaciones presentes en la realidad que corresponden al núcleo conceptual tradicional culturalista y, por otro, aquellas dimensiones de ella que escapan a su mirada. Asimismo, intenta articular las dimensiones objetiva y subjetiva de lo social, propias a la coexistencia y experiencia cotidiana del mundo de vida de las sociedades indígenas contemporáneas. A pesar de que en este capítulo se le describe principalmente en términos conceptuales, es importante señalar que su planteamiento se entiende como una guía que permite rastrear la realidad y ser llenada por ella.

Espacios Sociales

La perspectiva sociológica de la cual parto para entender los espacios como un entramado relacional es aquella aportada por Simmel ([1908] 1986) quien, siguiendo la definición de Kant acerca del espacio como <la posibilidad de la coexistencia>, nos dice que, “La acción recíproca convierte el espacio, antes vacío, en algo, en un lleno para nosotros, ya que hace posible dicha relación.”

Es decir que el espacio no es en sí mismo significativo para lo social sino, y en tanto que, es llenado por la presencia humana. Éste contiene como relación fundamental la relación de coexistencia, a partir de la cual tenemos una vasta gama de posibilidades vinculantes y formas relacionales. De esta manera se confiere un lazo indisoluble entre el espacio físico y las relaciones sociales que dentro de él se despliegan.

Simmel atribuye al espacio cinco características relacionales fundamentales: exclusividad, diferenciación en unidades de acción limitadas, fijación de contenidos sociales, proximidad y distancia sensibles, y punto de referencia para la movilidad. A pesar de no ser posible hacer mayor referencia a sus planteamientos, vale decir que muchas de sus proposiciones se encuentran implícitas en la manera como se ha concebido el espacio social dentro de este trabajo, siendo su concepción relacional y capacidad de fijación de contenidos sociales las más relevantes.

Tomando esta perspectiva como punto de partida, se definieron ciertos matices dentro de este eje de análisis adecuados para los fines de la investigación. El primero, refiere al sentido de pertenencia. Tal como indica Giménez (2004) las posibilidades de pertenencia colectivas son plurales y el individuo se encuentra en posibilidades de adherirse a muchas de ellas sin diluir su individualidad. La relevancia de la pertenencia para las relaciones de colectividad se ubica en que: “es uno de los criterios básicos de “distinguibilidad” de las personas: en el sentido de que *a través de ellas los individuos internalizan en forma idiosincrásica e individualizada las representaciones sociales propias de sus grupos de pertenencia o referencia.*” (ibid: 55) La pertenencia funciona entonces como criterio relacional para establecer distancias sociales entre unos y otros, entre nosotros y los otros.

Esta distinguibilidad conduce al segundo matiz que fue atribuido al espacio social, los mecanismos de inclusión y exclusión. Ambos operan para el espacio social como herramientas que permiten el establecimiento y reforzamiento de límites sociales que regulan las posibilidades de interacción en el marco de la coexistencia. Asimismo, la lógica de estos mecanismos implica prácticas concretas que contribuyen a la continuidad de los límites (Barth, 1976) tanto para individuos como para colectividades. Tanto las formas de pertenencia como los mecanismos de inclusión y exclusión fueron rastreados en el trabajo analítico con el software a través de alusiones que hicieron los entrevistados con frases como: “me siento, soy parte, pertenezco, somos, nosotros” y “son, ellos, no pertenezco, no soy, son de fuera”.

Un tercer matiz atribuido a la noción de espacio social tiene que ver con la naturaleza de las relaciones sociales que contiene, es decir, si con relaciones de parentesco, amistad, vecindad, compadrazgo o asociación. Éstas fueron identificadas en el análisis por medio del dispositivo expuesto sin profundizar en la estructura específica de cada una de ellas pero sí poniendo atención a sus recurrencias dentro del conjunto de relatos analizados.

El cuarto matiz tuvo el objetivo de extraer las formas de espacialidad producto de la apropiación subjetiva del territorio, proceso que hace a algunas de sus partes más significativas que otras. Aquí se expresa el lazo indisoluble entre espacio físico y espacio social anteriormente mencionado, así como las formas de pertenencia socioterritorial que intervienen en los procesos de interacción (Giménez, 2000; Giménez y Gendreau, 2002, 2004). Alusiones como “arriba, abajo, aquí, adentro, fuera, allá” fueron la guía de aproximación a las posibles formas de espacialización para la gente de Cuentepec.

Profundamente relacionado a éste se encuentra el siguiente matiz, lugares, que permitió identificar territorialmente estas formas de espacialidad. “Zócalo, escuela, casa, cancha, calle, tienda, pueblo, Cuentepec, campo, Temixco, Cuernavaca”, entre otras, constituyen los referentes físicos que intervienen en la espacialidad del espacio social, coordinadas de orientación para la interacción con nosotros y los otros.

Finalmente, encontramos las formas de colectividad. Vale decir que por medio de este nombre genérico se buscó indagar en las formas concretas que adquieren las relaciones sociales más allá del vínculo específico que las anima. Son por ello portadoras de las relaciones de colectividad la familia, el pueblo, la comunidad indígena, los campesinos, el ejido, la comunidad agraria, la asociación de mujeres alfaferas, entre otras que serán mencionadas en su momento.

De la concepción de espacio social que ha sido descrita emanaron los códigos con los cuales se realizó el proceso analítico con el software: pertenencia, mecanismos de inclusión y exclusión, relaciones sociales, espacialidad, lugares y formas de colectividad. El proceso analítico sirvió para establecer las relaciones entre ellos a partir de la observación de fragmentos, citas o quotations, de las entrevistas y de éstos con los códigos pertenecientes a los otros ejes de análisis. Posteriormente, se constituyó la familia de Espacios Sociales que se expresa por medio de la red o network del mismo nombre donde se hacen visibles los códigos mencionados y sus interrelaciones. (Ver Gráfico 1 Red Espacios Sociales)

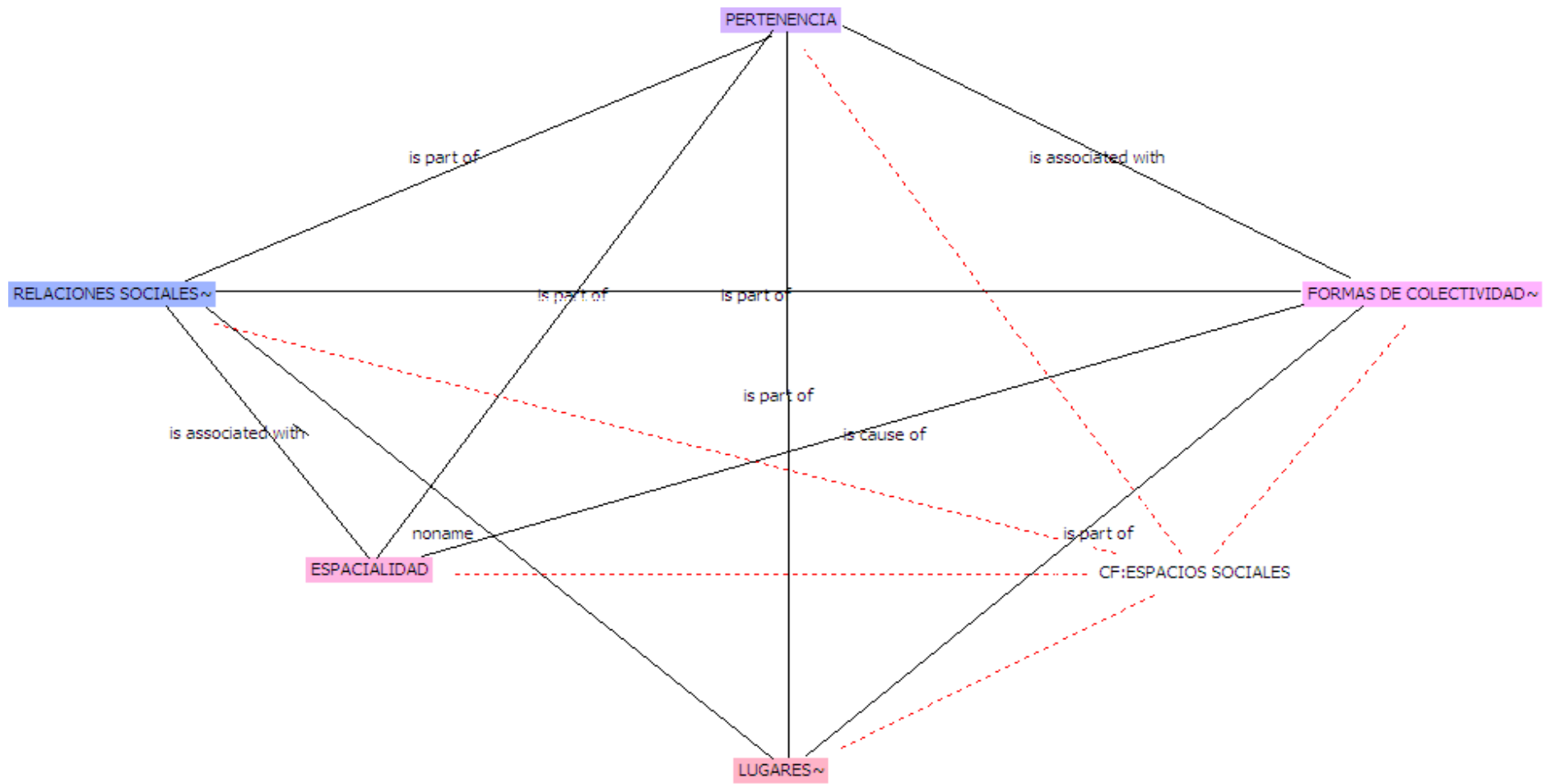


Gráfico 1
Red Espacios Sociales

Prácticas

El enfoque a partir del cual son contempladas las prácticas dentro del esquema analítico que se propone es evidentemente social, es decir, dirige la atención a acciones enclavadas dentro de espacios sociales donde adquieren significación. De tal forma, las prácticas que se han sometido al proceso de análisis son prácticas significativas ejecutadas por los sujetos en un aquí y ahora social.

La postura que permite entender las prácticas en el marco de este trabajo parte de la definición que hace Bourdieu del *habitus*:

“...un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir.” (Bourdieu, 1972: 178)

Así, las prácticas significativas a las que busco acercarme son aquellas internalizadas por los sujetos en los procesos de socialización de la colectividad a la que pertenecen y reproducidas a la manera de un *sentido práctico* que los guía en la interacción. Ello sugiere una constante actualización del *habitus* dadas las situaciones que se presentan en el día a día.

Digamos entonces que indagar sobre las prácticas significativas entraña la búsqueda del “principio de la comprensión práctica” al cual alude el mismo autor:

“El principio de la comprensión práctica no es una conciencia concedora (...), sino el sentido práctico del *habitus* habitado por el mundo que habita, *pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido.” (1999: 188)

Vale destacar que tras este engañoso “pragmatismo” del *habitus* se aloja un cúmulo de conocimientos sociales cuya historicidad es fundamental para la identificación del mismo así como para la exploración de sus actualizaciones. Lo social se entiende entonces como historia encarnada revestida de acontecimiento. Así, se buscaron las prácticas cotidianas significativas que enuncian la continuidad histórica de la colectividad en cuestión, a la vez que se indagaron sus posibles reajustes.

Asimismo, se buscó identificar aquellas prácticas que son significativas por no pertenecer al complejo estructural de la colectividad en cuestión, al *habitus* que sustenta. Es decir, se indagó en aquellos *haceres* que irrumpen significativamente a la colectividad puesto que no son reconocidos como propios, especialmente *trasgresores* cuando son *pares* quienes los ejecutan. Por supuesto que para este tipo de *haceres* *irruptores* existen, también, “estructuras estructurantes” que funcionan como respuesta.

De tal forma las prácticas significativas analizadas fueron tanto las prácticas instituidas, aprehendidas y recreadas por la colectividad en cuestión, como las prácticas no reconocibles, aquellas expresadas en el mismo seno de la colectividad y no registradas como parte de su repertorio práctico. Ambas son inherentes al devenir cotidiano del mundo social, momento que constituye el escenario analítico de esta investigación.

Vale decir que la concepción de prácticas significativas descrita no sugiere que toda práctica realizada en el aquí y ahora de una colectividad sea significativa, existen prácticas cuya importancia no es reveladora para el discernimiento de las relaciones de colectividad. Por ello, durante el proceso analítico de esta tesis no fue posible otorgar la debida relevancia a su existencia pues la gama expresiva que implican trasciende los límites de este trabajo.

Entonces, las prácticas significativas que fueron sometidas al proceso de análisis fueron identificadas en los relatos. Se extrajeron aquellas donde era posible encontrar vínculos entre éstas y el establecimiento, reforzamiento o quebranto en las relaciones de colectividad. En el cuadro ubicado en el capítulo anterior, donde se describió la propuesta metodológica del trabajo, podemos encontrar un listado de las prácticas que se indagaron durante el proceso analítico. Algunas de ellas son las prácticas de compadrazgo, la práctica de la lengua, prácticas de alimentación y consumo, de violencia, de interacción, por mencionar algunas.

Durante el trabajo con el software cada una de las prácticas aludidas quedó identificada con un código del mismo nombre por medio del cual se establecieron las posibles relaciones entre las mismas así como de ellas con los códigos respectivos a los otros ejes analíticos. Este conjunto de prácticas quedó reunido dentro de la Familia Prácticas cuya representación gráfica podemos encontrar al final de la sección en la Red o network Prácticas. En ella pareciera ser que no existen vínculos entre las prácticas analizadas, esto se debe a que fueron tratadas de manera individual pero en la realidad no es así, muchas se entrecruzan y en ocasiones están estrechamente ligadas. Los vínculos entre ellas se harán visibles en el capítulo siguiente donde encontramos reunidos los elementos que han sido desglosados en este.

Finalmente, hay que decir que las prácticas significativas son contenidas y ejecutadas dentro de los límites del espacio social al que pertenecen. De tal forma, las prácticas son propias a un espacio social relacional, operan mediante mecanismos de exclusión e inclusión, refuerzan los sentimientos de pertenencia, espacializan y se desenvuelven en lugares específicos, así como también expresan formas disímiles de colectividad. (Ver Gráfico 2 Red Prácticas)

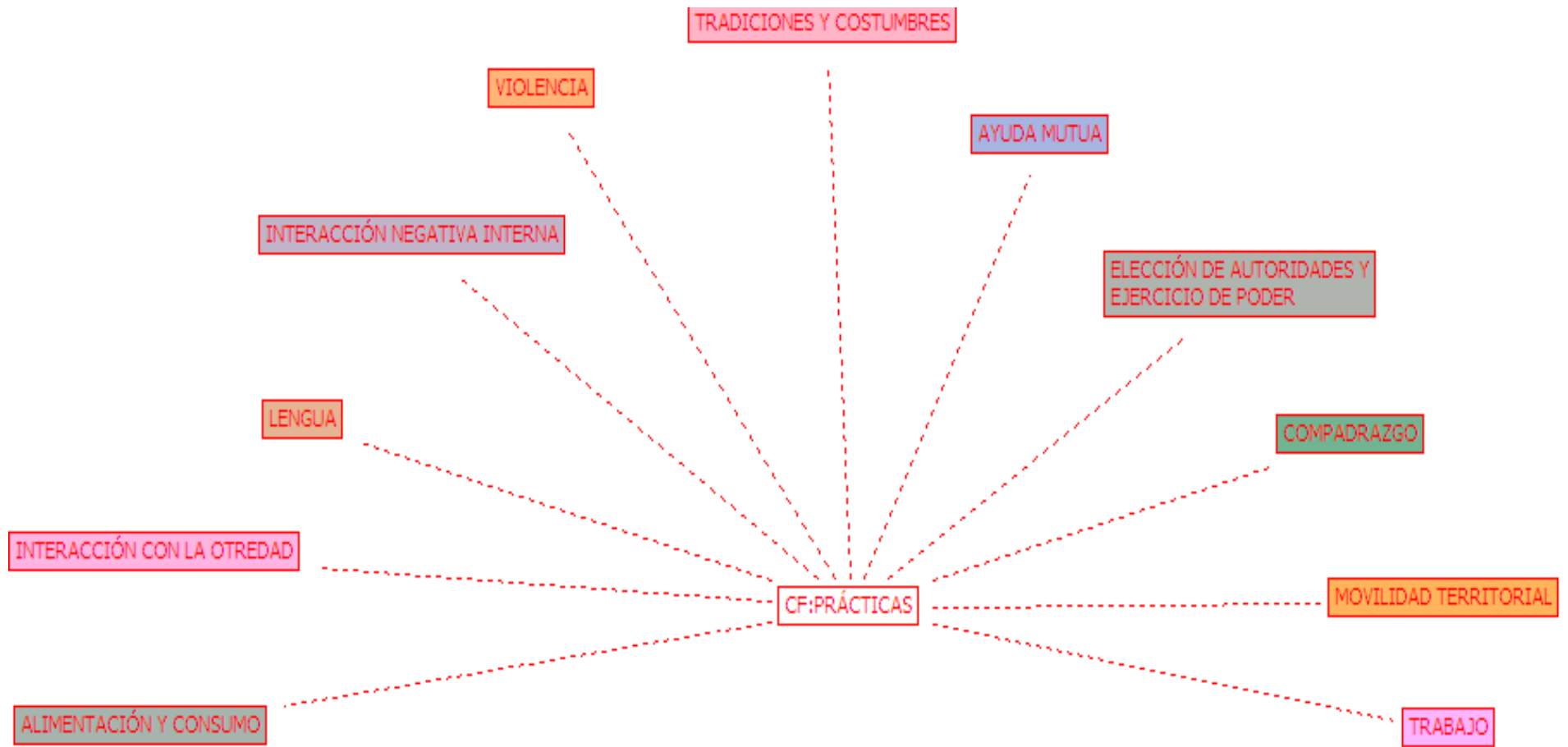


Gráfico 2
Red Prácticas

Representaciones

Las representaciones que se buscó desentrañar a través de esta trama analítica son, evidentemente, sociales. De hecho, ha sido este carácter socialmente compartido el atributo distintivo que las ha establecido como herramientas adecuadas para el análisis social. Ahora bien, hablar de representaciones sugiere la adopción de un enfoque que apunta hacia la dimensión simbólica de lo social-histórico, a la significatividad de las formas sociales, a la *génesis* y reproducción de sentido que suponen. (Fernández, 2007) Asumir tal perspectiva implica concebir este ámbito de lo social como “*lo que somos todos y lo que no es nadie*”, “*un no ser-más real que todo ser*” o ese “*siempre más y siempre tan otro.*” (Castoriadis,...) Involucra, igualmente, reconocer la relación implícita entre lo colectivo, entendido por muchos como objetivo, y la intersubjetividad. Dentro del ámbito de estudios interesado en la dimensión simbólica de lo social la noción de representaciones ha demostrado ser una herramienta analítica conveniente. Debido a su intrincado origen dentro de las ciencias sociales, las formas de definición de las representaciones sociales, o para muchos representaciones colectivas, son múltiples y remiten a aspectos de corte sociológico, psicológico o antropológico. (Charry, 2006) Sin pretender hacer un desarrollo pormenorizado de las distintas formas de concebir las representaciones en las ciencias sociales, se especificará la noción de representación utilizada como sustento del trabajo analítico.

El punto de partida ha sido concebir las representaciones sociales como construcciones complejas cuyos contenidos no son equiparables a la realidad misma, aún cuando aludan a la materialidad del mundo social. “Las representaciones lo son siempre de algo; de ahí que sean re-presentaciones y no la cosa propiamente dicha”. (Goody, 1999) En este sentido, son discursos elaborados sobre la realidad que implican procesos interpretativos de los *sujetos ubicados* (Rosaldo, 1991) dentro de una trama relacional donde intervienen posturas ideológicas, sentimientos, valores, deseos, poderes, esquemas culturales, variables contextuales, posicionamientos sociales, entre otras. Es por ello que las representaciones son, esencialmente, percepciones distorsionadas de la realidad explicitadas a través de múltiples discursividades, susceptibles, ambivalentes, contradictorias y, principalmente, no homogéneas aún cuando emerjan, coexistan, y se constituyan como *sistemas representacionales* dentro de un mundo social específico. (Goody, *ibid.*)

A pesar de contener esta posibilidad de dispersión y heterogeneidad, las representaciones son una forma de aprehensión de la realidad compartida por los sujetos para quienes éstas funcionan como un “vínculo (profundo o efímero) de cohesión social”. (Charry, *op. cit.*)

Como se dijo, las representaciones poseen múltiples posibilidades de expresión a través de las distintas formas del lenguaje ya sea oral, escrito, visual, algunos de éstos o todos ellos. En el caso del trabajo analítico realizado, la atención se dirigió al lenguaje oral puesto que una característica sabida de las sociedades indígenas es la tradición oral de la que disponen. Considero que tal aseveración requiere ciertos matices en el contexto actual pero, aún así, es innegable la capacidad y complejidad representativa de la lengua en estas sociedades.

Otro aspecto inherente a las representaciones sociales es la estrecha relación que mantienen con las prácticas. Es decir, las representaciones se erigen a través de procesos intersubjetivos que implican diversas formas de actuar. Ambas tienen su momento de encuentro en la dimensión simbólica de lo social. En este sentido, tal como indica Fernández

“...la indagación de los imaginarios sociales -que en este caso son las representaciones- es inseparable de la indagación de las prácticas que motorizan o de las que son tributarios, sea que sus articulaciones presenten armonías, discrepancias o ambas cuestiones a la vez. Imaginarios y prácticas son dos de las instancias que intervienen en los dispositivos históricos, institucionales, comunitarios, de producción de subjetividad.” (2007: 48)

Así, los relatos de prácticas, textos emanados de la oralidad, fueron el medio que permitió identificar las múltiples discursividades que constituyen algunas representaciones colectivas para la gente de Cuentepec. Lo que se hizo por medio de su tratamiento analítico con el software fue, tras identificarlas, discernir sus contenidos y descubrir las relaciones entre ellas. Posteriormente, referir las representaciones encontradas a los códigos pertenecientes a las familias de prácticas y espacios sociales para encontrar entre todos ellos relaciones inherentes a su experiencia cotidiana.

El conjunto de representaciones identificadas en los relatos de prácticas se encuentran en el cuadro expuesto en el capítulo anterior. Algunas de ellas son las representaciones de comunidad, la representación de lo indígena, las representaciones del campo y los campesinos, las representaciones de cambios y continuidades, de hombres y mujeres, por mencionar algunas. De tal forma, los códigos que aluden a las representaciones quedaron reunidos dentro de la Familia Representaciones y expresados en la Red o network Representaciones que se muestra al final de esta sección. (Ver Gráfico 3 Red Representaciones)

Las representaciones sociales halladas en Cuentepec, aluden no sólo a la existencia de los espacios sociales sino también a múltiples dimensiones, fenómenos y procesos presentes en su realidad, puesto que, como se dijo son un medio de aprehensión del mundo.

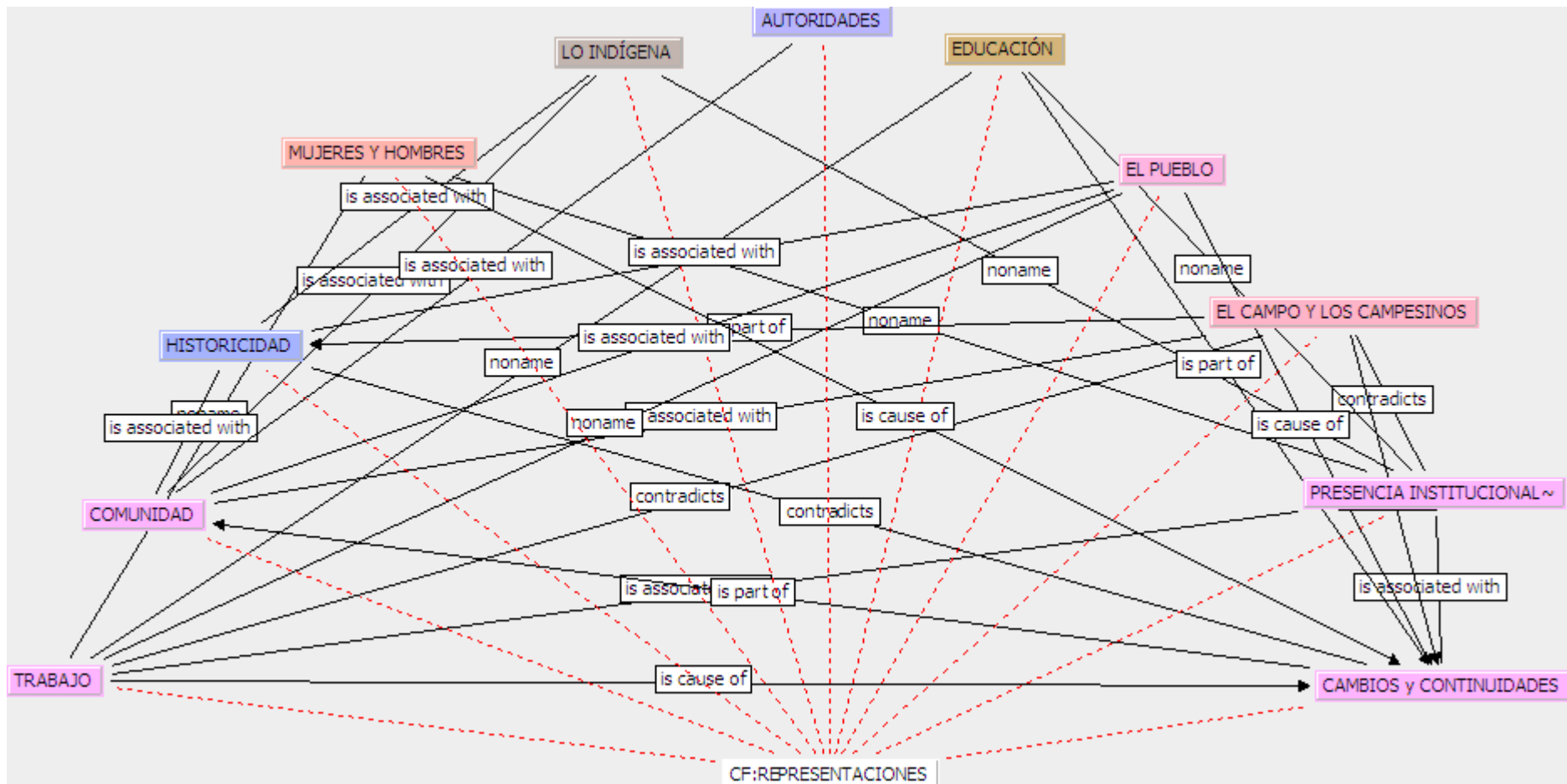


Gráfico 3
Red Representaciones

Tensiones

La idea de incluir este último eje en la trama analítica surge durante el proceso de obtención de los relatos de prácticas y proviene de las inconsistencias con las que me topé durante el desarrollo del mismo. Las inconsistencias a las que me refiero más bien deberían ser identificadas como contradicciones o ambivalencias reveladas entre los discursos desplegados por los entrevistados.

Pero, para no dar la idea de que estas contradicciones o ambivalencias se expresan únicamente como conflictos preferí nombrarles tensiones. A través de este denominativo intento crear la idea de posibles roces, encuentros o abiertos embates inherentes a la vida social, a las prácticas y representaciones que en ella confluyen. Estas tensiones generalmente no operan en el plano de la consciencia sino, tal como las representaciones, son propias a la construcción social de la realidad. Pueden no tener una significación explícita ni tampoco una expresión material así como pueden, también, tenerlas.

Abordar analíticamente las tensiones existentes dentro de un mundo social específico, como el de las sociedades indígenas contemporáneas, es imprescindible si pretendemos realizar una comprensión adecuada de la realidad puesto que, como se dijo, las contradicciones o ambivalencias son inherentes a la vida social. Ignorarlas sería, por tanto, despojar la realidad de uno de sus elementos más profundos.

Es posible hallar tensiones en las discursividades, en las prácticas significativas y en la configuración de los espacios sociales. Esto sugiere que las tensiones pueden darse entre representaciones, entre prácticas, entre representaciones y prácticas, o entre espacios sociales, prácticas y representaciones.

Algunos ejemplos de Tensiones que serán detalladas en su momento son: aquella existente entre la representación de Autoridades y la práctica de Elección de Autoridades, o la que se manifiesta entre las prácticas de Presencia institucional o de Interacción con la otredad y las prácticas de Ayuda Mutua e Interacción negativa interna.

Se creó una Familia en el software con el nombre de Tensiones que contiene aquellas encontradas durante el análisis, aunque algunas habían sido percibidas en el trabajo empírico, cuya expresión gráfica está en la Red o Network Tensiones. (Ver Gráfico 4 Red Tensiones)

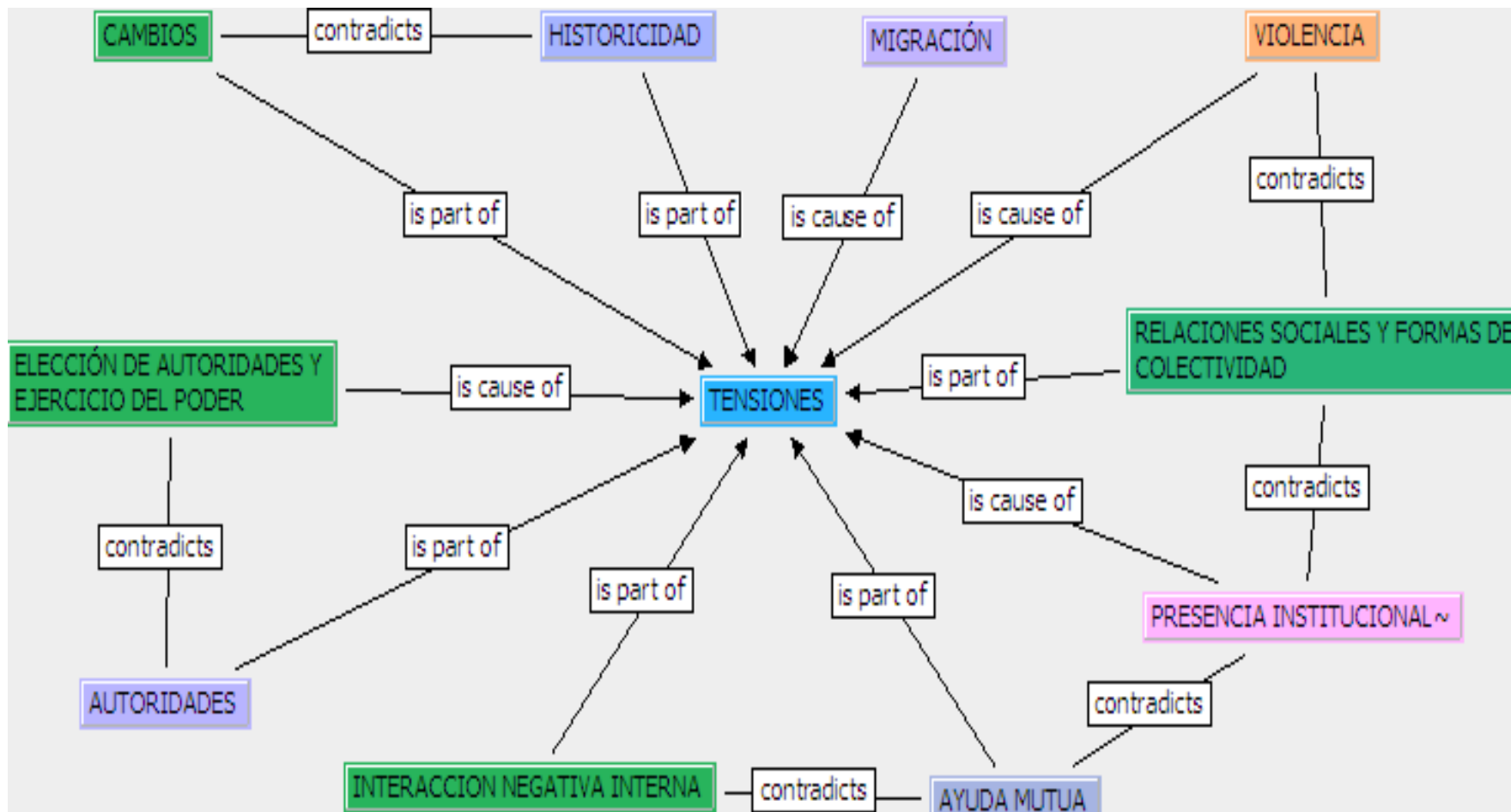


Gráfico 4
Red Tensiones

Conclusiones del capítulo

Nos encontramos, pues, con que el principal objetivo de este capítulo fue precisar los contenidos de los ejes que estructuran la propuesta analítica que ofrece esta investigación: espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones.

Se dijo entonces que los *Espacios Sociales* se concibieron como espacios relacionales que generan un sentido de pertenencia; establecen criterios de distinguibilidad a partir de los cuales operan mecanismos de inclusión y exclusión; donde el origen de los lazos sociales que dan forma al espacio relacional es específico; poseen un matiz proveniente de la espacialización generada por la interacción del hombre con su entorno; que se encuentran, también, vinculados a lugares concretos gracias a los procesos de territorialización; y finalmente, hacen referencia a formas de colectividad a indagar en la realidad estudiada.

Las *Prácticas* quedaron entendidas como acciones enclavadas en espacios sociales que les confieren significatividad. Son prácticas internalizadas por los sujetos en los procesos de socialización en forma de *habitus*, cuya reproducción obedece al *sentido práctico* de quienes las efectúan. Asimismo, se agregó la posibilidad de encontrar prácticas significativas que son tales puesto que no son reconocidas como pertenecientes al espacio social donde se expresan.

Acerca del eje *Representaciones* se dijo que esta herramienta analítica fue incluida en la propuesta puesto que ofrece grandes posibilidades para lograr una aproximación a la dimensión simbólica de lo social-histórico. Así, aludir a la dimensión simbólica de lo social implica tender puentes entre lo social, entendido por muchos como objetividad, y la subjetividad.

Entonces el primer elemento utilizado para definir las representaciones, fue concebirlas como construcciones mentales complejas cuyos contenidos, a pesar de mantener relaciones con la materialidad del mundo social, no son la realidad misma. En este sentido, las representaciones son interpretaciones que hacen los sujetos acerca de la realidad en la cual se encuentran inmersos desde su posición como ‘sujetos ubicados’ en una trama relacional. De tal forma, aún cuando las representaciones son múltiples y diversas contienen un elemento de cohesión puesto que generan un “vínculo (profundo o efímero)” entre los sujetos. Asimismo, las representaciones tienen diversas posibilidades de expresión de entre las cuales en este trabajo sólo se atendió a su

expresión a través del lenguaje oral. Finalmente las representaciones mantienen un estrecho vínculo con las prácticas pues, es por medio de éstas o a partir de las mismas, que muchas de ellas se construyen.

Por otro lado, el último eje de análisis, *Tensiones*, está relacionado con las discursividades de los sujetos entrevistados. Alude a las posibles contradicciones o ambivalencias discursivas desplegadas por éstos al momento de expresar sus percepciones sobre la realidad. Estas tensiones son inherentes a la construcción mental del mundo y a la aprehensión social de la realidad. Se dijo también que al nombrar a este eje 'tensiones' se buscó crear una imagen de la coexistencia y cercanía de los distintos elementos que entran en tensión, no únicamente al choque entre ellos. Finalmente se precisó que las tensiones pueden ser halladas al interior de las prácticas, de las representaciones, de los espacios sociales, entre algunos de ellos o entre todos.

Las distinciones entre los ejes corresponden al planteamiento analítico y conceptual a pesar de ello, han sido enunciadas las relaciones entre los mismos aún cuando en la realidad éstas se manifiesten bastante más complejas.

Cuando se habló de cada uno de los ejes analíticos se hicieron explícitas las etiquetas a partir de las cuales se rastreó por medio del software sus expresiones en los relatos y se presentó la red o network que resultó de este proceso, donde se observan los elementos que las constituyen así como las relaciones entre los mismos.

Ahora, atendamos a los hallazgos obtenidos por medio del análisis interpretativo realizado por medio de esta trama analítica en el capítulo final de esta tesis.

Cuarto Capítulo

Espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones en Cuentepec

En el capítulo que será presentado a continuación, el último de este trabajo, se expondrán los hallazgos emanados del análisis interpretativo de los relatos a partir de la trama analítica desglosada en el capítulo tercero. Ahora, se mostrarán procesos significativos para la sociedad cuentepequense que hacen evidentes las formas de colectividad y la vivencia cotidiana de estas, los contenidos intrincados en la noción de comunidad, así como el conjunto de lógicas sociales que los animan.

De tal suerte que la organización del capítulo coincide con la distribución del anterior, es decir, cada uno de sus apartados corresponde a cada uno de los ejes que constituyen la propuesta analítica ofrecida en esta investigación. Las secciones particulares a cada uno fueron denominadas según los hallazgos contenidos en cada una de ellas que son sustentados por medio de referencias textuales a los relatos analizados.

Resta decir que la comunidad como una noción vivida y pensada por los miembros pertenecientes a la sociedad cuentepequense fue sometida a revisión en cada uno de los ejes de la trama analítica con el fin de rastrear cómo es que se ésta se construye socialmente.

Espacios Sociales

Como los planteamientos tradicionales sugieren, la familia, el pueblo, el campo y la comunidad constituyen espacios sociales fundamentales en la vida de las sociedades indígenas. Son ámbitos de socialización, donde se expresa y desarrolla la vida en colectividad. En Cuentepec encontramos que cada uno de ellos mantiene el lugar privilegiado que se les ha atribuido en la construcción académica de las sociedades indígenas. Los relatos analizados reflejan los vínculos entre ellos tal como si existiera una especie de continuidad entre los mismos.

Los criterios de distinguibilidad y las formas de pertenencia tienen como punto de arranque la familia, entendida en un sentido amplio. La familia no son sólo quienes habitan la misma casa o terreno sino todos aquellos que llevan el mismo apellido así, la

distinguibilidad social se obtiene inicialmente por el apellido. Si llevas el apellido de una familia ganadera serás tratado de una manera y percibido como alguien con posibilidades económicas, que quizás deba cooperar más cuando se trate de las fiestas u ocupar cargos; si llevas el de una familia problemática serás tratado en ocasiones con reticencia, la gente andará con cuidado al relacionarse contigo y el contacto con las personas del lugar será un tanto distante. Un ejemplo de la centralidad de la familia como criterio de distinguibilidad lo encontramos en la siguiente cita:

El problema está en que aquí si hay un problema digamos con una persona se vuelve un problema de toda la familia, no importa si no tienes nada que ver. Por ejemplo, si un primo de mi esposo está tomando con algunas personas, tienen un problema, se enojan y ahí entre ellos matan a uno, entonces la familia de esa persona se entera de que el que mató es primo de mi esposo, se enojan, la familia va a nuestra casa, eso que nosotros vivimos en la entrada, y entran y destruyen todo, queman cosas y hasta nos pueden matar a nosotros. Entonces, si esa familia están sabiendo quién es esa persona que mató ¿por qué se meten en casas ajenas? (...) Te defiendes ahorita porque te defiendes aquí no te perdonan, no dicen hay fue tal o cual persona, no, se culpa a toda la familia. (Relato no. 1)¹

Así, la familia constituye también el primer eslabón en la cadena de pertenencias. Le siguen por orden de importancia, o sea por las recurrencias encontradas en los relatos, el pueblo, la comunidad y el campo. Digamos que el pueblo y el campo refieren a formas de pertenencia socioterritorial donde intervienen los procesos de espacialización y los lugares con los que se ligan. Ambos reafirman la distinción entre adentro y afuera, remiten a la historicidad de la colectividad y se erigen como referentes identitarios en la contemporaneidad.

Con respecto a la comunidad encontramos intrincados a ella lo indígena y la lengua nahua, las representaciones de ambas y sus respectivas prácticas. Sobre este tema se profundizará más adelante cuando abordemos específicamente las representaciones halladas en Cuentepec pero vale decir que asumirse como una comunidad indígena nahua remite a una actualización del sentido de la colectividad frente a la otredad. Sin embargo, la comunidad como espacio social más que hacer alusión a vínculos relacionales específicos indica un conjunto de atributos genéricos que permiten establecer distinciones entre nosotros y los otros, refrendar la pertenencia y afirmar el sentido de continuidad en el tiempo, tal como ilustra el siguiente fragmento.

¹ El número de relato corresponde al número de entrevista que se ubica en el cuadro no. 2, pag. en el segundo capítulo.

Es comunidad indígena y a la vez campesina porque pues se dedica la mayor parte al campo. Indígena porque todavía se conserva la lengua materna y este... pues todavía se mantienen las raíces de nuestros antepasados. (Relato no. 7)

De tal manera los espacios sociales tradicionales: la familia, el campo, el pueblo y la comunidad, ciertamente continúan inspirando formas de pertenencia fundamentales para la gente de Cuentepec. La mayoría de los relatos, si no es que todos, enuncian este conjunto de espacios como si se trataran de uno solo, es decir, como si fuesen todos ellos parte de una definición de sí mismos extraída de un diccionario como vemos a continuación:

Yo veo Cuentepec como un pueblo porque siempre he escuchado Cuentepec es un pueblo, es un rancho y aquí puede tener de todo, animales. Una comunidad indígena porque nosotros tenemos una lengua diferente, el nahua. Campesina porque la mayoría de las personas siembran maíz, cacahuate, frijol y los venden en varios lugares, en Xoxocotla, en Temixco. (Relato no. 3)

Ahora vale retomar la pregunta que guía este trabajo ¿cómo se construyen los espacios sociales, otros espacios sociales, en la vida cotidiana para la gente de Cuentepec? Puedo decir que en un periodo relativamente corto de tiempo, aproximadamente unos 15 ó 20 años, los espacios sociales experimentados por la gente del lugar se han diversificado. Esto se debe, en gran medida, a la inserción de la sociedad cuentepequense en los profundos procesos de transformación que han sido mencionados en otro capítulo de esta tesis. De entre estos espacios sociales únicamente mencionaré los que me parecen más representativos por su relativa novedad y por ser generadores de relaciones sociales que construyen formas de colectividad coexistentes con las tradicionales.

La escuela

En el contexto actual la escuela constituye un espacio social en torno al cual se desarrollan una serie de lógicas colectivas que implican no sólo a los alumnos sino también a las personas adultas del lugar. Hasta hace algunos años la escuela primaria de Cuentepec fue reconocida institucionalmente como escuela indígena bilingüe, a partir de ello se trajeron maestros y se comenzó a hacer trabajo con la gente del lugar para que mandara sus hijos, mujeres y hombres, a la escuela. Recientemente, la llegada del programa del gobierno federal Oportunidades, que ofrece apoyo económico a las familias cuyos hijos se encuentran en etapa escolar, el número de niños y niñas que asisten a la escuela primaria y secundaria es mayor que antes, tal como vemos en seguida:

Ah, sí, sí ha cambiado mucho, bastante. Antes cuando nosotros llegamos pues si querían ir los niños, iban a la escuela, las mamás no les importaba, pues no, sus esposos les pegaban más, andaban un poco más mal vestidas, y en sus casas también pues sufrían en la cuestión de muebles, de la cocina, pero fue cambiando, ya todo es muy diferente, ya tienen lo necesario en su cocina, ya los niños van a la escuela, los niños los obligan a ir a la escuela por lo de Oportunidades, porque ahí les están dando buen dinero. Ahora ya los obligan que vayan, ya hasta los van a dejar a la escuela, bien limpiecitos, cambiaditos. (Relato no. 8)

El hecho de que en estos días la mayoría de los niños y niñas de Cuentepec asistan a la escuela, aún cuando no sean todos beneficiarios del programa gubernamental, le otorga a esta institución un lugar preponderante en los procesos de socialización. Recordemos que en tiempos anteriores los niños, niñas y jóvenes tenían como principal espacio social la familia y a partir de ella se formaban como seres sociales.

En la actualidad la escuela se constituye como un espacio social generador de relaciones sociales y formas de colectividad que trascienden el ámbito familiar, como la amistad entre los niños y niñas; posee un lugar territorialmente definido en torno al cual se desarrollan múltiples actividades cotidianas; permite la movilidad territorial hacia lugares ajenos, como D.F. o la ciudad de Cuernavaca; incentiva la interacción con la otredad; participa activamente en la definición y difusión de la pertenencia, los rasgos distintivos de la gente del lugar y valores sociales contemporáneos; entre otros muchas funciones.

Asimismo, la gente del lugar se ha apropiado de la institución y la ha llenado con su especificidad. Una práctica que en estos días tiene gran relevancia en la trayectoria de vida de los niños y niñas que han terminado sus estudios básicos, es la elección de varios padrinos, un padrino o una madrina para la fiesta de fin de cursos. Esta es una decisión discutida con los padres que implica un compromiso importante para aquella persona que acepta. En la fecha en la cual se da término al curso escolar la escuela hace una ceremonia donde los alumnos de sexto grado ocupan el lugar protagónico. Para ese día, los padrinos deben cooperar con la familia y su próximo ahijado o ahijada con lo que les sea requerido, casi siempre la ropa o el vestido que será utilizado ese día aunque últimamente también se solicita cerveza o cooperación para la comida.

Aún cuando esta práctica relacional de compadrazgo no es algo nuevo para la colectividad, de hecho se asume en la visión tradicional como uno de los rasgos distintivos de las sociedades indígenas, su construcción a partir de la escuela refiere a una posible actualización del habitus. Este es un ejemplo de la relevancia de la escuela como espacio social generador de relaciones sociales y prácticas, aunque también lo es de representaciones y tensiones sobre las cuales hablaremos en su momento.

La calle

Un espacio social altamente significativo en la vida contemporánea para los cuentepequenses es el espacio público de la calle. Este escenario del acontecer cotidiano es, quizás como nunca antes, el espacio donde se materializa la diversidad en los estilos de la vida para los distintos sectores de esta colectividad. Igualmente, los relatos obtenidos reflejan una modificación sustancial en la percepción y experiencia de las calles del pueblo puesto que, como expresa el siguiente fragmento, representan una transformación significativa para la vida del mismo.

Anteriormente mi pueblo estaba yo chico no había ni gente aquí en la calle, no había gente, estaban en sus casas no sé dónde estaban pero no había gente, ve como después de las cuatro, salen al molino pero son las únicas personas. No, ahorita ya hay mercadito, plazita, cositas, llegan visitantes, pues venden una que otra comidita, algunas aguitas, entonces es el cambio que se ha dado. (Relato no. 7)

Una particularidad de las calles de Cuentepec para el desarrollo de la vida colectiva se encuentra en que éstas no son sólo ocupadas como lugar de tránsito sino como espacio de socialización. En este sentido el primer criterio de distinguibilidad proviene de la espacialización entre arriba y abajo, las dos mitades del pueblo trazadas por el camino principal, que en tono de broma distingue a sus habitantes entre *cuachme* y *riatas* respectivamente. Esta es una distinción que no define tajantemente la pertenencia de las personas en Cuentepec ni establece pautas relacionales pero sí establece una sutil diferenciación en el ámbito imaginario.

Asimismo, las calles del pueblo se han convertido en lugares de reunión que permiten el establecimiento, reforzamiento o quebranto de relaciones sociales. En ellas se pueden observar los encuentros cotidianos entre las mujeres, que implican como mínimo un saludo y, generalmente, entablar una breve plática sobre los eventos recientes. Éste es un cambio profundo, que refirieron los entrevistados, respecto de épocas anteriores pues antes las mujeres no salían de sus casas ya que sus maridos, padres, madres o abuelas no lo veían bien. Atendamos pues a los siguientes fragmentos:

Aquí, nada más hace todo, no me salgo para nada a trabajar lejos no, aquí nomás, con estos animales no puedo salir lejos pero yo, sabe, me acostumbré cuando vivía mi esposo no me dejan salir, no me salgo (...) Cuando vivía me dijo “no quieres en la calle estar cazando donde estás, no quiero estés en la calle casa ajena”, yo no me enoja, “que yo en el campo y en la calle, yo no quiero que te vean caminando la calle, yo no me gusta” así me dijeron, ahora nomás no me salgo, me acostumbré como vivía mi suegra ella lo mando a comprar la plaza los que faltan chile, jitomate, ella me trajo comprar allá, yo no voy, no, hasta ahora, me acostumbré así, no más aquí estoy, sí, así me dijeron. (Relato no. 14)

Antes dicen una mujer no tiene porque salir a la calle, ahí está siempre en su casa, no sale, no tiene derecho de tener amigas, no tiene derecho de platicar con otra persona. Ya ha cambiado mucho. A algunos señores les ha costado mucho trabajo. (Relato no. 3)

Este cambio, aunado a factores subyacentes que serán precisados posteriormente, ha ejercido a su vez una modificación en las representaciones de género donde sigue pesando sobre las mujeres esa histórica distinción negativa. Aún cuando en Cuentepec la relación de amantes entre hombres y mujeres ha sido algo común, en la actualidad se dan encuentros similares, más bien de “noviazgo”, en el espacio social de la calle cosa que sugiere también un cambio fundamental en Cuentepec, tal como vemos a continuación:

Dicen que antes, bueno...en mis tiempos nosotras como mujeres no andábamos nada más persiguiendo a los hombres, a los muchachos, pero en estos tiempos es que ya andan persiguiendo las mujeres a los hombres. Por ejemplo, como dices que hoy te quedas, si sales en la noche en la calle vas a ver que por allá lo está abrazando otro y otro por allá. Ha cambiado mucho. Antes le tenían miedo a los muchachos pero ahorita ¿quién le va tener miedo? (Relato no. 3)

La calle es entonces el escenario de socialización donde se materializa la creciente diversificación en los estilos de vida de la gente del pueblo. Al ser un lugar pequeño donde la mayoría dice conocerse, la calle se erige como el escenario idóneo para la proyección de las subjetividades, los deseos, las intenciones, y donde siempre hay ojos atentos a las distintas expresiones de ello.

En el caso de los hombres jóvenes y algunos señores, por ejemplo, es la calle un espacio de reunión, generalmente afuera de las tiendas, donde platican y en fines de semana toman cerveza. Es en ese espacio donde enuncian su masculinidad y la imagen que desean proyectar hacia los otros, tal como ilustra el siguiente fragmento en el caso de los migrantes a Estados Unidos recién retornados:

Bueno, en la gente que conocemos se van, ya ve que se van por mucho tiempo y cuando llegan así al pueblo llegan bien presumidos bien ¿cómo se dice? ¿cómo le puedo decir? Llegan queriendo humillar a la gente así, si son muchachos o señores llegan así bien presumidos toman en la calle, y se creen y hacen y si ven algún enemigo luego andan disparando en la calle, hacen feo y si es alguna muchacha o señora se vuelven bien presumidas hasta con su familia. Vienen muy diferentes, yo me imagino que van a aprender cosas que les hacen daño, que realmente no son bien, porque son copias de por allá. (Relato no. 8)

La calle, como se ha dicho, es en estos días el principal espacio social donde confluyen los distintos sectores que componen la sociedad cuentepequense y es también, el lugar donde los sujetos adquieren mayor visibilidad. Es la calle donde inmediatamente se identifica a los extraños, como yo, a los de fuera, para quienes estos territorios no se presentan del todo accesibles. Uno puede transitar libremente las calles del pueblo pero inmediatamente atrae miradas, preguntas, comentarios incomprensibles si se desconoce la lengua, entre otros. Esto se da, no porque la presencia de ajenos sea poca, sino porque es la calle el escenario donde en la actualidad se concentran las miradas de los pobladores del lugar.

Es también en la calle y lugares específicos como el zócalo y el rodeo, donde se expresan la pertenencia al pueblo y la comunidad, así como también se refrenda su historicidad. En estos espacios cargados de socialidad se llevan a cabo las fiestas tradicionales del pueblo y la celebración de la Semana Santa. Pero, como se dijo, el objetivo de este trabajo es enunciar los espacios sociales no atendidos por la postura analítica tradicional.

Los anteriores son ejemplos de espacios sociales concretos donde se expresan las distintas formas en que se establecen algunas relaciones colectivas para la gente de Cuentepec y donde operan mecanismos de inclusión y exclusión que regulan el acceso a éstos para los distintos sectores de población.

Prácticas

En las prácticas desplegadas por los habitantes de Cuentepec encontramos no sólo la actualización de muchas de ellas sino el encuentro constante entre lo nuevo y lo tradicional. Este encuentro ha sido abordado por medio de la distinción entre el antes y después, así como por la identificación que han hecho los entrevistados de los cambios y continuidades en su estilo de vida.

Como parte de las prácticas tradicionales encontradas en los relatos tenemos que una de las más significativas, sino es que la más, es el uso de la lengua nahua. A pesar de que la mayoría de la población de Cuentepec ya no es monolingüe, pues ahora combinan la lengua materna con el español, sigue siendo el nahua predominante en la vida cotidiana. Tal como se señaló, existe una ligadura entre los espacios sociales tradicionales de comunidad indígena, campo y pueblo como generadores del sentido de pertenencia y el

criterio de distinguibilidad. Su unión se extiende con naturalidad hacia la práctica de la lengua nahua. Así, en los relatos la respuesta común a la pregunta ¿cómo define usted Cuentepec? aún para los entrevistados más jóvenes, incorpora a esos elementos la práctica de la lengua materna como cimiento de su especificidad, tal como ilustra la siguiente cita:

Sí es un pueblo porque ya son muchas personas que ya están porque antes la única casa que llegaba era mi casa bueno, hasta acá, y hoy ahorita ya están más alejadas. Una comunidad campesina porque la mayoría sí siembra, tiene sus terrenos. Las mujeres van a ayudar. Indígena porque todavía existe la lengua nahua y casi la mayoría habla nahua. (Relato no. 2)

La práctica de la lengua es, según reflejan los relatos, una característica que los hace ser “únicos” en la región pues otras poblaciones cuyo origen también se ha identificado nahua, hoy ya no la utilizan. En este sentido, la práctica de la lengua genera una representación de ella cargada con profundos sentimientos de orgullo y cohesión para la gente del lugar.

La posibilidad de distinción frente a los otros se extiende, asimismo, hacia la continuidad en la práctica de las tradiciones y costumbres ancestrales como prácticas “características de su cultura”, tal como ejemplifica el siguiente fragmento:

Como indígena campesina. Indígena bueno, porque este... porque tenemos rasgos de nuestras características como es parte de nuestra cultura pues la lengua materna, la vestimenta, las costumbres, tradiciones, y con eso nos identificamos bueno, como comunidad indígena. Campesina bueno porque todos los vecinos, señoras y señores se dedican a las labores de campo ¿no? Los señores siembran la agricultura, las señoras bueno, a la alfarería. Ellas van a la leña, van a traer tierra para elaborar sus figuritas o vasijas de barro. (Relato no. 11)

Por “tradiciones y costumbres de su cultura” los entrevistados aluden principalmente a la celebración de las fiestas patronales, el escapulario de los niños enfermos, la realización de la ofrenda a las piedras o los aires y las ofrendas del día de los muertos. Estas últimas mantienen una singularidad que incluso no es posible asemejar al tipo de tradiciones nahuas de la región, su práctica es ejercida por personas mayores y curanderos, aunque sólo quedan unos pocos en el pueblo. A pesar de generar la imagen y la sensación de continuidad en el tiempo, por supuesto que todas las tradiciones mencionadas se han visto modificadas por su paso en el mismo.

La práctica de la ayuda mutua, o más bien de reciprocidad, ocupa un lugar importante dentro del conjunto de las costumbres. Consiste en llevar comida, bebidas o algo que sea útil a las personas que lo requieran en espera de que cuando uno lo necesite le sea devuelto. Se lleva a cabo en bodas, fiestas, bautizos, funerales y ofrendas, así como anteriormente en la faena que hoy “se está perdiendo”. La ayuda mutua o reciprocidad sigue siendo una práctica común para las personas de Cuentepec puesto que implica un compromiso casi ineludible e imprescindible para el mantenimiento de las relaciones de colectividad. Podemos encontrar un ejemplo de estas continuidades y discontinuidades a partir de la siguiente cita:

Hasta actualmente ahorita ya estamos un poco más desorganizados, anteriormente la gente era muy organizada. En todos los trabajos se mancomunaba, se ayudaba, y ahora ya no, ahora ya cada familia tiene que ver como sobresacar adelante la familia sobre el trabajo ¿no? Pero en la convivencia, en la convivencia se sigue todavía con la misma cultura ¿no? de estar unida, de la celebración de alguna fiesta o algo, la familia convive, comparte, pero ya no es lo mismo como antes, hace tiempo. (Relato no. 11)

La continuidad en las prácticas significativas, como la de tradiciones y costumbres así también de la lengua nahua, quedan ligadas con elementos inherentes a su existencia como espacio social, ambas contribuyen a: la generación del sentido de pertenencia, la continuidad de la colectividad en el tiempo, el criterio de distinguibilidad y el reforzamiento de los límites frente a la otredad.

La comunidad, por su parte, no manifiesta una dimensión práctica en el sentido aquí atribuido a las prácticas. En el trabajo analítico realizado no fue posible hallar en los relatos alusiones referentes a la dimensión práctica de la comunidad sino, más bien, a prácticas significativas que, generalmente, le son atribuidas. La continuidad en las prácticas de tradiciones y costumbres, así como los vínculos relacionales de las formas de colectividad en sus expresiones prácticas, son entendidas en el marco de este trabajo como prácticas significativas en sí mismas mas no como la dimensión práctica de esta noción.

La perspectiva analítica tradicional culturalista sobre las sociedades indígenas ofrece muchas posibilidades de acercamiento al tipo de prácticas hasta ahora mencionadas. A continuación se abordarán otras prácticas significativas que se despliegan en el devenir de la vida cotidiana para la gente de Cuentepec y que impactan en las formas en que construyen su colectividad.

Alimentación y consumo

Parte de los procesos de transformación en los que se encuentra inmersa la población de Cuentepec, y que están estrechamente ligados con la pavimentación de la carretera, es la modificación en los hábitos de alimentación y consumo. La mayoría de los relatos obtenidos con personas mayores de edad reflejan, reiteradamente, ésta como una de las transformaciones más significativas.

Con la pavimentación de la carretera llegaron un conjunto de productos que, hasta entonces, no estaban disponibles para la gente de Cuentepec. Este hecho, hoy perceptible, generó la apertura de distintos comercios: tiendas y papelerías, principalmente, aunque también puestos de venta de frutas y verduras, quesadillas y sopes, una tortillería, una carnicería, entre otros. Así, las prácticas de alimentación y consumo para los habitantes de Cuentepec se vieron lenta pero sensiblemente modificadas, tal como nos permite advertir el siguiente relato:

Bueno yo para mí, para mí, ahorita Cuentepec ya no es la misma comunidad de antes de hace 30 años, de hace 20 ó 25 años. Hablamos de hace 25 años que la comunidad de Cuentepec era una comunidad muy organizada, muy trabajadora, muy este...limpio, limpio, no había contaminación, no había ¿cómo decir? No había tanta enfermedad como ahora actualmente. ¿Por qué? Porque en ese tiempo no había carretera, no había luz, a pesar de que no había agua tampoco. Nosotros en nuestra cuestión alimenticia era... ¿cómo decir? Era... la originalidad. La originalidad de Cuentepec, no como ahora, era el maíz, el frijol, el zumpantli, los cacahuates, los quelites, los guajes, la carne asada de animales del pueblo o animales domésticos. Entonces pues...todo eso en ese tiempo era limpio, era limpio bueno porque todo lo alimenticio puesto que todos nos alimentábamos con alimentos no contaminados ¿sí? Pero después de que, no había enfermedades, después de que entra la luz, entra la carretera pues se abre completamente para todo mundo ¿no? los de afuera vienen a Cuentepec, los de Cuentepec salen hacia afuera. Entonces en Cuentepec empieza a haber muchos productos, productos enlatados, productos como carnes, como ¿cómo decir? Como otras cosas de chucherías ¿no? como son líquidos, dulces, refrescos, como es el alcoholismo también. Porque ya había facilidad de venir productos en el transporte pero a consecuencia de eso, ahorita actualmente se ha traído de muchas cosas, enfermedades. Ahora actualmente se ha visto que mucha gente ya está enfermo de diabetes, de azúcar, ya padece de azúcar, antes no lo había y todo eso ha sido a consecuencia de cosas pues ya contaminadas ¿no? Hablemos de las carnes que se compran. Quién sabe desde cuando, hablamos de todo lo que podríamos decir que no son cosas orgánicas, que son inorgánicas que vienen a afectar la salud. Como son los plásticos, como es el unicel, entonces el abuso de eso afecta, crea enfermedades, entonces por eso Cuentepec ya no es el mismo, la misma comunidad de antes. (Relato no. 11)

La gente del lugar considera que la apertura de Cuentepec hacia productos industrializados ha implicado, al menos un poco, la pérdida de su cultura por el contacto con la otredad y generado un conjunto de efectos negativos para el lugar tal como expuso el fragmento anterior y tal como veremos con el siguiente:

El tiempo actual, bueno eso ya tiene tiempo, tendrá como unos 15, 20 años que se ha visto este cambio pero que pasen otros 20 años tienen que darse esos cambios. Nosotros como maestros de educación indígena estamos con esa visión de innovar la educación, de concienciar a la gente de que la cultura no debe de perderse pero pues no se podría, no se podría porque la misma gente que ya se ha abierto camino se obliga a salir, se obliga a salir y trae bueno la ¿cómo decir? Trae la costumbre de otros lugares ¿no? y su identidad bueno, la hace a un lado. Es como yo le digo ahorita, la gente que va a la ciudad bueno, la gente se siente que ya conoce y ya va a cambiar, nada más en su alimentación ellos ya no consumen lo que hay aquí, ya no comen pápalos, ya no comen guajes puesto que ellos ya conocieron otros mejores alimentos y dejan lo que es de aquí. (Relato no. 7)

Uno de los efectos negativos tiene que ver con el aumento en el consumo de alcohol y el consumo de drogas. El consumo de alcohol a pesar de no ser una novedad para los habitantes de Cuentepec, puesto que es una costumbre que ha acompañado las celebraciones y fiestas tradicionales, hoy representa un “problema”. En estos tiempos la práctica de consumo de alcohol es principalmente de cerveza y también mucho más intensa que antes pues, como se dijo, ahora hay muchas tiendas en el pueblo cuya principal venta es de este producto.

Por otro lado, el consumo de drogas como la marihuana, el cemento y tiner es, según los entrevistados, una práctica que tiene que ver con el aumento de la movilidad territorial y la salida de los hombres a trabajar a otros lugares. Pero, el consumo de marihuana, según dicen, puede estar relacionado con la producción que hoy se realiza de esta planta en Cuentepec y que, según refirieron, “a veces vienen a recoger en la noche”.

Otra desventaja de la apertura de Cuentepec identificada por los entrevistados son los efectos que tiene el consumo de estos productos industrializados en la salud de la gente, pues dicen, “ha llegado mucha contaminación y basura”, “ahora hay mucho diabético y enfermo, no como antes”. Veamos como es percibida esta transformación en la alimentación y sus efectos en la salud de la gente a partir de la siguiente cita:

Hace como 3 meses, no hace como 5 meses venía la doctora de la Universidad de México que hace 29 años pasaba aquí en Cuentepec, pasó a hacer un censo de población, midió tanto estatura, vista. Entonces hoy vuelve a pasar y pregunta, dice, “no pues Cuentepec ha cambiado demasiado”, dice “ha cambiado bastante a comparación de hace tiempo”, decía, “en ese tiempo no había niños bien altos, con buena estatura” dice “ahora, hay niños ya más chapeaditos, ya más gorditos” y yo le contesto, le digo “mire doctora para mí, yo prefería mejor tener la vida de hace 20 años que la vida que hay hoy, porque de hoy de nada nos sirve de que los niños estén bien gorditos si tiene una vida nada más para unos cuanto años, yo preferiría estar más a la mejor más delgado, más desnutrido, pero no con alguna enfermedad” entonces dice “pues pudiera haber razón” sí lo hay, le digo “sí lo hay, la gente ya no llega a los 80, 90 años, nada más llega a los 60 y un par de años más” pero hace 30 años había gente que tenía 90 a 100 años y ahora ya no lo hay, fíjese ahí la diferencia, esa es la diferencia. Entonces yo digo, en aquel tiempo de hace 30 años yo prefería mejor este...seguir teniendo esta vida tan bonita, tan limpia, que este tipo. Ahora ya todo ha cambiado en el pueblo ya hay mucha drogadicción, eso ya no. Eso tiene que ver con el cambio de la carretera desde luego, desde luego. (Relato no. 11)

La transformación en las prácticas de consumo no sólo tiene que ver con la alimentación sino, también, con el consumo de música, películas, ropa, etc. que en ocasiones vuelve la vida contemporánea un tanto irreconocible para la gente del lugar. Así, estas prácticas de consumo son prácticas de interacción con la otredad; involucran el establecimiento de relaciones simbólicas e intercambio de contenidos con otras formas culturales; implican la reformulación de la especialización y las representaciones del afuera y adentro del pueblo. Frente a este tipo de procesos, el habitus de la colectividad perteneciente a Cuentepec se recompone adoptando, de manera diferencial, algunas de estas nuevas prácticas de consumo.

Violencia

El ejercicio de la violencia en la vida cotidiana es una práctica profundamente significativa para la gente de Cuentepec. Vale decir que los relatos analizados refieren la violencia como un hecho actual que está vinculado al consumo de alcohol y marihuana por los jóvenes del pueblo. Como se indicó, la calle es el espacio social donde los hombres jóvenes tienen la posibilidad de relacionarse entre sí, exponer su masculinidad y proyectar una imagen de sí mismos. Entonces en estas reuniones callejeras, específicamente fuera de las tiendas, toman cervezas y en ocasiones fuman cigarrillos de marihuana, prácticas que son percibidas por los habitantes del lugar como un “problema” en la actualidad, tal como sugiere la cita subsiguiente:

Porque aquí el único problema es la juventud, los chamacos, ya ve que como toman, fuman marihuana. La juventud es el problema porque los señores grandes, un poco, no son el problema. Es la juventud, los chamacos. En ningún momento las personas grandes, aquí el problema es nada más la juventud y mientras les sigan vendiendo la marihuana, ese es el problema. No sabemos de dónde vino, quién la trajo tampoco sabemos porque no era nada así Cuatepec, no era nada así. Se podía andar en la calle tranquilamente, ahorita ya no. (Relato no. 8)

Pero, el verdadero “problema” de esto comienza cuando aparece, incitada por el alcohol, el ejercicio de la violencia. Fácilmente comienzan los gritos, los insultos, las correteadas, los golpes y en no pocas ocasiones, los balazos. Es bastante común que en los fines de semana, en las fiestas o en las reuniones cotidianas de los hombres jóvenes el conflicto comience, tal como bien se ilustra enseguida.

Como por ejemplo, cuando están tomando los jóvenes algunos señores siempre pasa algo, por lo mismo, por ahí ando y tantito les envidio algo y ya empieza, ya le dio un botellazo, ya le dio con una piedra, ahora ya sacan hasta armas, hasta en el casamiento. Que el otro día vi a la novia bailando con aquel muchacho, pues ya. Algunos papás los apoyan, algunos no, pero yo he visto a la mayoría que los apoyan. Yo les digo a mis hijos “no vayan a la calle, ni busquen problemas en la calle, mejor quédense viendo la televisión, o vayan a jugar fútbol aquí en la casa pero menos en la calle” ¿a qué voy a buscar que me golpeen? Mejor me quedo en mi casa. (Relato no. 6)

Aquí encontramos articuladas distintas dimensiones de análisis: la práctica de la violencia, las representaciones de los jóvenes, la espacialización entre adentro y afuera del pueblo, la representación de la urbe y finalmente, la representación de las personas con experiencia migratoria o de movilidad territorial. Algunos relatos refieren que estos jóvenes aprendieron a tomar tanto y fumar marihuana en los lugares donde han salido a trabajar; que el consumo de drogas es una práctica que aprendieron en las ciudades, especialmente en el trabajo de la construcción, donde algunos se instruyen a inhalar cemento o tiner, como veremos a continuación:

Vienen muy diferentes, yo me imagino que van a aprender cosas que les hacen daño, que realmente no son bien, porque son copias de por allá. (Relato no. 8)

Pues la drogadicción según este...que se vino de afuera pero así exactamente, exactamente no se sabe. Pero yo creo que también dentro de la población puede haber también que sí la cultivan. Pero sí dicen que sí, que todo viene de afuera. Pero...pues ahorita es como donde quiera. (Relato no. 7)

Por otro lado, la práctica de la violencia que se cree detonada por el consumo de alcohol y drogas ha sido parte de la historia para la gente del pueblo. Las mujeres ancianas, muchas de ellas, han quedado viudas puesto que sus maridos fueron asesinados por algún otro hombre del pueblo; ellas mismas narran la experiencia de la violencia, una práctica instituida en esta colectividad mucho antes de que la movilidad de su población joven se volviera algo cotidiano. El siguiente fragmento ofrece sustento a tal afirmación:

¿Mi esposo? Lo mataron ¿no te platicó? Lo mataron en el campo, en su milpa, el mero 9 de agosto. Lo mataron como a estas horas ya estaba tirado por allá, nomás que no supieron, yo no sabía nada, sí está pasando la gente pero no te cuenta, no más lo veo, entonces lo supieron hasta como la 1. Ahí estaba tirado, está muerto. No, no está borracho, estaba en juicio, allá en su milpa, salió bien, “ya me voy”, y yo estoy apurando, lavando los costales, ya terminó de estar abonando su milpa na más falta un día, el lunes dice que van a ir, yo ando lavando todos los costales. Pero no sabía si ya se murió y estoy apurando, así fue. Lo mataron, aquí vive el señor asesino, todavía vive, bien flaco, pero ¿tu crees? Ya está grande. (Relato no. 14)

De lo anterior podemos inferir que la práctica histórica de la violencia les ha sido transmitida a los jóvenes por parte de la gente mayor, de sus padres, abuelos o madres, quienes, a su vez, también fueron violentadas o reproductoras de violencia. Así, la masculinidad queda vinculada a su expresión violenta, es un aprendizaje que los jóvenes, no sólo hombres, reproducen en la cotidianidad generando momentos de conflicto para la colectividad. De tal forma es posible decir que la práctica de la violencia se encuentra en muchas dimensiones de la vida colectiva y cotidiana, así los expone también el siguiente relato:

Unos no les gusta porque como le digo, aquí hay mucha violencia. Hay mucha violencia, de todo les da coraje. Si porque su novia la vio platicando con aquel muchacho pues ya le va a dar aunque sólo son amigos aunque si ella lo aceptó. Aquí o sea aquí si tú tienes un novio, debes andar calladita y solita, sin hablarle a nadie, a tus amigas nada más. Porque si ya te vio con un joven por ahí tu amigo o no sé que, ese le van a dar, lo van a golpear, aunque son amigos, aunque son esto, ya ellos no entienden. Ahora ¿qué pasa? De ahí es donde empieza esta violencia, de ahí empieza. Eso es de aquí ¡no! por otros lados no. Yo les digo “tienen la mente cochambrosa”. ¡Sí, así es! Les digo por lo mismo de que les falta mucha preparación o no sé pues, porque lo viven, aquí lo están viviendo en su misma comunidad, es difícil pero lástima que yo ya estoy ya cansada. (Relato no. 6)

La gente considera esta expresión de la violencia, ahora relevante no por su visibilidad sino por su enunciación como generadora de momentos de tensión en la colectividad, como uno de los principales “problemas” que comparten. Vale destacar que esta práctica de la violencia fue enunciada por varias personas entrevistadas pero quienes hicieron especial énfasis en ello y establecieron la distinción entre “esto sólo pasa aquí” o “en otros lados no es así” fueron personas que no son originarias de Cuentepec pero que llevan viviendo en el lugar más de 20 años y quienes refieren también sentirse parte del pueblo.

Frente a estas situaciones de conflicto, las autoridades quedan cuestionadas pues las personas “no los creen capaces de terminar con este tipo de conductas” y “tampoco han hecho nada en cuanto al alcoholismo y la drogadicción”. Este hecho modifica la representación de las autoridades pues sus posibilidades para la resolución de conflictos parece poca por lo que la idea de autoridad va perdiendo un poco de sentido, tal como se expone a continuación.

También aquí los sábados y domingos toman en la calle y no les pueden decir nada, se pelean, se corretean, pues ofenden a la gente cuando están borrachos, no respetan, ni a sus papás respetan, a veces los van a traer las mamás, les pegan a las mamás. Sí aquí sí, sí está muy feo. Las señoras se pelean en la calle también, se gritan. Eso no pasa en otros lugares ¿cuándo? No, no aquí así es pues. ¿Cómo le diré? Eso, y otro, aunque venga la policía no hacen nada porque los esperan hasta allá y los golpean también a la policía.

E: y ¿las autoridades de aquí hacen algo?

No, ellos no se meten casi no se meten porque saben que aquí la gente es mala, se pueden desquitar con ellos. Mi esposo ha platicado con los ayudantes y con las personas que conocemos y por la misma razón no se pueden meter. O aunque se estén golpeando y estemos viendo quien, no se puede. Por ejemplo ahorita, este Ayudante que está, sus hijos con unos peleoneros, sus hijas también. (...)Y si es su familia ¿qué autoridad va a haber así? (Relato no. 8)

La práctica de la violencia es, entonces, un proceder aprehendido por los jóvenes en los procesos de socialización al interior de sus familias y reforzada dentro de los espacios sociales que comparten con otros sujetos de la población. Algunas personas del pueblo enuncian estas expresiones violentas en la calle con desagrado, pero otras no tanto, quizás porque las miran con familiaridad. El hecho es que estas prácticas de la violencia a la vez que dividen a la colectividad cuentepequense generando situaciones de conflicto entre familias y enrareciendo el ambiente del espacio social común, la calle, también reúne las intenciones en torno a la necesidad de eliminar este tipo de conductas “negativas” para la colectividad.

Representaciones

Las representaciones sobre las cuales me interesa profundizar son, la representación acerca de lo indígena y la comunidad, puesto que ambas son parte fundamental en la definición que hacen sobre sí mismos los habitantes de Cuentepec.

Tal como se ha mencionado, a la pregunta de “¿cómo define usted Cuentepec?”, en todos los relatos encontramos como parte de la respuesta la alusión a una “comunidad indígena”. La relación explícita entre ambas nociones funciona como elemento de cohesión para la colectividad puesto que ambas parten del reconocimiento de algunos rasgos culturales como expresiones de ella. Vale decir que la construcción de las representaciones de lo indígena y la comunidad están vinculadas al enfrentamiento con la otredad, debido a lo cual su función como elementos de cohesión se ve reforzada. Aquí ambas representaciones han sido disociadas analíticamente puesto que cada una merece un tratamiento particular.

Lo indígena

En el caso de la representación de lo indígena, hay que decir que el papel jugado por la otredad, especialmente por la presencia institucional del estado mexicano, ha sido crucial en su definición. En Cuentepec han tenido presencia diversas instituciones de gobierno que han llegado a este lugar con la intención explícita de brindarles apoyo de distinta índole por ser un grupo indígena. Al ser parte del estado estas instituciones llevan consigo una representación de lo indígena cuya carga ideológica refuerza la posición de subordinación en la que han estado situados en el contexto de la sociedad nacional. Incluso la llegada de las Comunidades Eclesiales de Base, instituciones de asistencia civil, la iglesia católica, algunas universidades, han contribuido al mantenimiento de tal visión sobre los grupos indígenas.

En esta definición específica del ser indígena, se mezclan una serie de discursos que tienen que ver con la “cultura”, es decir, con las tradiciones y costumbres, la vestimenta, la lengua; con el trabajo, o sea con el trabajo tradicional aunque ya no es el dominante, el trabajo del campo; e incluso con la infraestructura del lugar que diferencia el espacio que habitan las sociedades indígenas, el campo de la ciudad. Esto lo podemos observar con mayor claridad en las opiniones de los más jóvenes, ya escolarizados, puesto que la escuela es una institución transmisora de tal representación de lo indígena:

Creo que es una comunidad indígena. Porque las comunidades indígenas carecen de los servicios básicos ¿no? Y creo que Cuentepec carece de los servicios básicos más que nada. Como la luz que se va a cada rato, tardan para arreglarlo y del agua que no teníamos agua pero ahora ya tenemos, de los servicios, que no hay muchos servicios que digamos, que hablamos una lengua indígena que es el nahua. (Relato no. 13)

Pero, en realidad, el elemento mencionado por todos los entrevistados como principal referente de su ser indígena es la continuidad en la práctica de la lengua nahua. Aún cuando ellos mismos realizan el vínculo entre ésta, las tradiciones y costumbres, la vestimenta y el campo; la lengua se manifiesta como más significativa puesto que representa un verdadero límite frente a la otredad.

Con esto quiero decir que la representación de lo indígena expresada por la gente de Cuentepec está estrechamente vinculada a los procesos de interacción con la otredad. Es decir, los rasgos con los cuales se ha definido lo indígena son, hasta cierto punto, discursos impuestos por la otredad a través de distintos mecanismos, discursos apropiados y reproducidos por los pobladores del lugar desde su posición de subordinación. Aún cuando su distinguibilidad cultural es innegable, los contenidos de ella quedan cosificados en la representación aprehendida del ser indígena.

Un ejemplo de esta afirmación acerca de la imposición o transmisión relacional de los contenidos discursivos que han dado forma a la representación de lo indígena para la gente de Cuentepec, lo tenemos en el siguiente fragmento extraído de la entrevista con una de sus habitantes más ancianas:

Cuando llegó la madre Madelein, la religiosa, le dice “¿Por qué ya no pone ofrenda? ¿Por qué lo dejaste? Eso es de los antepasados, es un costumbre de ustedes, no dejan ¿Por qué? ¿Por qué ya no lo ponen? Si no tienes tu papá, ya se murieron todos, tienes que poner, cree, no dejas tu costumbre.” Ella los exige, entonces ahora ya ponen. ¿por qué lo quitaron? según la culpa es de un señor de Temixco, Moisés, que no se cree en los muertos ni los aires. Pero yo veo como nosotros somos indígenas ai lo veo otros lugares, en la ciudad ponen entre todos ¿verda? Sí, lo veo. Como dice pobrecita la madre, “no te dejas tu costumbre, tu antepasado y tu ofrenda siempre pone como puedas, siempre pone, siempre pone.” Así pienso yo.

Nosotros somos indígenas. Así nos conocemos nosotros, hasta la tele dicen ¿verda? ¿por qué? no sé, porque nosotros vive del pueblo, nosotros no somos de la ciudad, son indígenas, son campesinos. Si no hay campesinos, no puede vivir los que vive la ciudad, ¿qué vas a comer verda? No, nosotros yo pienso yo que estoy sola, no tengo marido, que le voy decir “no tengo yo cómo voy sembrar.” No, yo siempre digo “hay Dios que llueve, aunque sea para sembrar” pero se puede pa comprar maíz, si no siembra, hay gente mucha que entre nosotros somos indígenas, somos le dicen los señores de lejos de por allá dicen “indios pata rajada” pero eso sí es cierto, pero sales a trabajar al campo con el sol, ellos nomás están allá dentro ¿verda? ¿Cierto? Si no hay campesino ¿quién

lo van a mantener? Sí, escucho en la tele dicen como a la india María, así le dicen ¿verda? “pata rajada”, “india”. Came me dice también que su hijo, estaba estudiando allá un año en Acatlipa o Temixco, le dice “los de Cuentepec son patas rajadas” pero casi ha cambiado ora usan puro zapato, los jóvenes y las personas ya ocupan zapatos, sí. (Relato no. 14)

Entonces, la existencia de la representación contemporánea de lo indígena en Cuentepec puede ser entendida como una actualización de la colectividad frente a la intensificación del contacto relacional con la otredad. De esta forma, podemos entender por qué esta representación logra generar y establecer cohesión entre la colectividad; remitiendo a las prácticas significativas tradicionales establecer sus especificidades culturales y fortalecer, así, el sentimiento de pertenencia; igualmente, refrendar los límites simbólicos entre el adentro y el afuera del espacio social cuentepequense.

La comunidad

Por otro lado, tenemos la representación de comunidad. A pesar de ser mencionada con similar regularidad que la lengua y lo indígena, de hecho vinculada y en ocasiones subsumida a ellos, los contenidos de esta construcción se presentan un poco menos claros. Es decir, las interpretaciones que hacen los entrevistados sobre la representación de comunidad, compartida por todos, son más dispersas que respecto a lo indígena, variables según los grupos de edad de la población entrevistada y respecto de su posición como “sujetos ubicados” dentro del entramado relacional de la colectividad. El sentido disperso de la comunidad incluye “al pueblo”, “lo indígena”, “la lengua nahua”, una forma de “organización social”, un tipo de relación social en ocasiones “asimétrica”, formas de convivencia e integración, contenedora de tensiones e igualmente a un conjunto de personas que se conocen entre sí.

Comunidad porque...no, menos comunidad porque no se relacionan mucho entre las personas, hay mucha diferencia por...este...son envidiosas o no sé. Algunos son envidiosos pues dicen todos sus parientes, sus hijos que están en Estados Unidos dicen que tienen mucho dinero y pues empiezan a hablar. Así como nosotros teníamos este lo de Oportunidades, antes teníamos pero las promotoras, las personas que se encargaban que fue la misma gente de acá, nos sacaron porque teníamos dinero según porque tenía sus hijos mi mamá en el “otro lado”. (Relato no. 2)

Un pueblo, porque supongamos que ya tiene muchos habitantes. Pueblo indígena porque es una comunidad, es una comunidad. (...) Es una comunidad porque yo pienso que está creciendo, está creciendo y pues la gente se conoce, todavía se conoce y se entiende con su lengua, aquí hablan el nahua. (Relato no. 6)

En muchas comunidades sí se llevan bien, por ejemplo de donde yo soy, pero aquí no. Te digo que es muy difícil. Aquí sí son capaces de realizar actividades pero no organizarse, por que aquí la gente es muy envidiosa, hay mucha envidia. (Relato no. 6)

Es comunidad indígena y a la vez campesina porque pues se dedica la mayor parte al campo. Indígena porque todavía se conserva la lengua materna y este...pues todavía se mantienen las raíces de nuestros antepasados. (Relato no. 7)

Pues porque aquí trabajan campesinos, y es como un pueblo y a la vez como una comunidad. Tal vez porque no vivimos muchas personas en este pueblo. (Relato no. 9)

Indígena bueno porque este porque tenemos rasgos de nuestras características como es parte de nuestra cultura pues la lengua materna, la vestimenta, las costumbres, tradiciones, y con eso nos identificamos bueno, como comunidad indígena. (...)Indígena bueno porque este porque tenemos rasgos de nuestras características como es parte de nuestra cultura pues la lengua materna, la vestimenta, las costumbres, tradiciones, y con eso nos identificamos bueno, como comunidad indígena. (Relato no. 11)

Creo que es una comunidad indígena. Porque las comunidades indígenas carecen de los servicios básicos ¿no? Y creo que Cuentepec carece de los servicios básicos más que nada. Como la luz que se va a cada rato, tardan para arreglarlo y del agua que no teníamos agua pero ahora ya tenemos, de los servicios, que no hay muchos servicios que digamos, que hablamos una lengua indígena que es el nahua. (Relato no. 13)

Es, pues, esta dispersión interpretativa respecto de la representación de comunidad una característica que afirma su carácter de construcción simbólica de la realidad social. Para dejarlo más claro en palabras de Goody:

Las representaciones son siempre de algo; de ahí que sean representaciones y no la cosa propiamente dicha, *das Ding an sich*. Sin embargo, parecen presentarse a sí mismas como esa cosa (entendida aquí como cualquier tipo de entidad, inclusive las imaginarias). De esta forma, existe siempre la posibilidad de que el significante, las palabras, las acciones, las imágenes se puedan confundir o sobreidentificar con el significado, generando una situación en que se deba diferenciar mejor. (1999: 41)

Así, la comunidad entendida como representación social permite acceder a la dispersión que de su experiencia tienen los sujetos que la componen y evitar hacer de ella una noción cosificada. Los significantes atribuidos tradicionalmente a la comunidad han logrado sobreidentificar su significado. Por ello, hoy nos enfrentamos a la imposibilidad de encontrar una expresión específica de ella, es decir, estamos situados en la confusión entre significante y significado.

Pero, considero que el primer paso para diluir la confusión está en el reconocimiento de que la comunidad como representación social carece de un núcleo concreto de principios ordenadores, y asumir que es objeto de múltiples interpretaciones por parte de los sujetos que la viven y piensan. Esto nos conduce a intentar indagar en su complejidad.

Realizando un ejercicio interpretativo respecto de los fragmentos presentados arriba puedo lanzar algunas ideas preeliminares respecto de la comunidad como representación social. Inicialmente, el hecho de que la comunidad sea enunciada casi siempre en relación a la “cultura”, “las tradiciones y costumbres” o la “lengua nahua” remite a la construcción de la comunidad como límite de un espacio social que, en este caso, es la sociedad cuentepequense. Un límite que opera respecto de la otredad y no en sí misma, es decir, al interior del espacio social cuentepequense la comunidad adquiere otros posibles rostros que, hacia fuera, se proyectan como una imagen concreta. Así, en el contexto relacional, la comunidad implica distinguibilidad, pertenencia y los mecanismos de inclusión y exclusión que operan como parte de éstas.

De ello deviene el rasgo ambivalente de la representación de comunidad. De manera simultánea a la multiplicidad de interpretaciones que genera, esta construcción simbólica irradia un sentido unificador para los sujetos que se asumen parte de ella. En este sentido, la comunidad se entendería como un vínculo intrínseco a la coexistencia dentro de este espacio social, cuya cualidad es presentarse bajo la forma de un vínculo relacional trascendental. Tras ella se articulan un conjunto de formas relacionales, no menos importantes para la experiencia de las formas de colectividad, cuya fuerza simbólica no produce este sentido en común.

Finalmente, hay que mencionar la historicidad con la cual está revestida la representación social de comunidad. Esta construcción simbólica entraña la pretensión de reforzar la temporalidad de la sociedad cuentepequense, es decir, es una representación social que mira al pasado. Un pasado reconstruido a partir del presente, un presente que plantea desafíos y transformaciones profundas que confrontan múltiples dimensiones de la existencia colectiva. Frente a ello, la refuncionalización de la historia aparece como necesidad o posible respuesta.

Tensiones

Como se dijo, las tensiones son inherentes a la existencia del mundo social y no aluden únicamente al conflicto sino al contacto intenso entre construcciones sociales coexistentes, ya sea en su expresión práctica o simbólica, o entre ambas.

Actualmente encontramos en Cuentepec que la práctica para la Elección de Autoridades ha entrado en tensión con la representación de Autoridades. El proceso de elección del Ayudante Municipal, inspirado en el reconocimiento de la jurisdicción indígena y de los usos y costumbres, debe producirse en una asamblea donde de manera consensuada los miembros de la comunidad eligen al Ayudante quien, por tanto, debería representar la voluntad de todos.

En los relatos, encontramos referencias recurrentes a la pérdida de este sentido consensual en el proceso de elección del Ayudante puesto que, a pesar de realizarse en una asamblea abierta, “los candidatos son siempre los mismos y se eligen entre sí con apoyo de sus familias y compadres”. Esto conduce a una desvalorización de la figura del Ayudante Municipal y, de manera simultánea, a la modificación de la representación de Autoridades. La manera en que se percibe la práctica de elección del Ayudante es ilustrada por medio de la siguiente cita:

Sí, son los mismos los que están haciendo eso, que ya no respetan a la gente, no. Por ejemplo si yo tengo mi compadre le digo “¿sabes qué? Tú vas a entrar? Si tengo mi amigo “tú vas a entrar, yo te invito, tu te vas seguro entras aquí” Bueno “pero ¿cómo voy a entrar?” Bueno pues si yo voy a invitar él de mi familia, mi compadre esto... fulanito, fulanito e invito e invito, el Ayudante también, así lo están haciendo. Dicen que antes cuando no se junta la gente según se van a hacer cambio de ayudante o de comisariado pues no, se tiene que cancelar, se tiene que esperar hasta otra fecha pero ahorita ya no. Yo no voy. Sí fui a alguna, pero luego hablas y dices “¿porqué nada más él? ¿por qué él ya hizo dos veces ahora con tres veces va a ser ayudante?” No te hacen caso. Hay algunos que empiezan a decir “yo quiero entrar” entonces “¿quieres entrar?” Sí es así que yo quiero entrar entonces dices “por qué no te enfrentas por qué no dices directamente que quieres entrar”. (Relato no. 3)

Este fragmento puede ser contrastado con el que será presentado a continuación donde es posible apreciar la percepción de las Autoridades sobre los procesos por los cuales han sido elegidos, donde tanto el Ayudante como el Comisario Ejidal y algunos de sus allegados, refirieron que éstos se llevan a cabo de la manera adecuada y sin contratiempos, “siguiendo las decisiones de su pueblo”. En el mismo relato podemos encontrar la rotación que tienen ciertos sujetos entre los posibles cargos a ocupar, situación que también genera incomodidad entre las personas del pueblo:

Ah, pues los cargos que he tenido. Yo primero fui Ayudante, Ayudante Municipal de Cuentepec en el pueblo, después fui este...Presidente de Vigilancia del Ejido, fui Ayudante suplente, sí hace mucho. Y luego este...ahora el Ayudante, también Secretario. No, no pienso quiero ser esto o lo otro, es que la gente me pone. Yo nunca he dicho yo voy a ser, no somos como otros candidatos como en la Presidencia aquí la gente dice “que sea ese, esa persona” y ya. (Relato no. 5, Ayudante en turno)

De esta forma, la tensión puede ser calificada como una contradicción. La interpretación que podemos extraer del contraste entre las percepciones acerca de la práctica de Elección de Autoridades, indica la existencia de una forma de poder instituida en la colectividad que conduce a la tensión mencionada. Así quienes ocupan los cargos, según la información obtenida en los relatos, han cerrado las posibilidades de participación a candidatos no pertenecientes a su grupo y, de esta manera, limitado las posibilidades de elección libre. Ello, aunado al desinterés de la mayoría de la población en cuanto a los procesos de elección, han contribuido a la continuidad del ejercicio de este poder instituido. La siguiente cita refiere con claridad a esta situación:

Por que aquí este...no es así de que usted vote por la persona que quiera, aquí ellos se proponen entre ellos, por ejemplo, si hay una persona entre hombres ellos se juntan y entre ellos se eligen y ellos juntan a los señores y les empiezan a decir “miren ahora hay que dásela a él o a él”. Cuando uno sepa como defenderse pues nosotros vamos a proponer a esa persona. Por ejemplo el que está ahorita yo no sé que hace ahí porque no sabe nada, ni escribir su nombre puede, no sabe defenderse pero como ellos lo propusieron ni modo tenemos que aguantarnos por un año, otra vez sale él y otra vez proponen a otro, de ellos mismos, de las autoridades, y entre ellos mismos así se van pasando la bolita. Por eso no hay progreso, estamos como estamos. (Relato no. 6)

Como hemos visto a través de los relatos presentados existe una tensión entre la práctica de elección de autoridades, la representación de Autoridades y el ejercicio de su poder instituido. Atendiendo a los relatos la representación de Autoridades queda construida por dos dimensiones. La primera indica que éstos deberían ser “personas honorables, preparadas, responsables y trabajadoras”; idea contrastante con la segunda dimensión de la representación que expone al Ayudante en turno como “una persona conflictiva”, “sin estudios”, que “se la pasa tomando (alcohol) con su familia”, “no tiene capacidad de hacer algo por su pueblo pues tampoco habla bien el español” y quien “está en el puesto pues sus compadres lo pusieron ahí”. Los compadres, con los cuales conforma el grupo de poder, “abusan de los recursos que se destinan para el pueblo” y “no hacen bien su trabajo”, según refirieron los entrevistados y expone el siguiente fragmento.

Sí, pues ahorita los que están sí los conocemos son bien canijos, hacen todo a su modo. Ya ve el Ayudante, el pueblo no lo puso, dicen que no lo puso, nada más fue su pura familia, nada más estuvo ahí su familia. (Relato no. 8)

Por supuesto que las anteriores no son representaciones generalizadas, muchas personas no tienen ni encuentran problema con las prácticas de elección de autoridades en Cuentepec. Pero, en las opiniones discordantes respecto de ello tropezamos con una posible actualización de la colectividad dadas las prácticas contemporáneas que intervienen en los procesos de elección de autoridades. Se asume una actualización el hecho de escuchar nombrar el “desacuerdo” respecto de la “imposición” de las autoridades, más aún cuando encontramos que quienes lo han indicado fueron, principalmente, mujeres.

Presencia Institucional, Ayuda Mutua, Relaciones Sociales y Formas de Colectividad

Como se ha dicho, la presencia del estado mexicano en Cuentepec a través de distintas instituciones y programas específicos es hoy día más intensa que en épocas anteriores. Encontramos dos instituciones federales cuya intervención en Cuentepec es constante, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). La primera genera programas cuyo objetivo es preservar las expresiones de la cultura indígena en las sociedades identificadas como tales, así como apoyarlas por medio de distintos programas que permitan mejorar sus condiciones de vida. La segunda, a través del Programa Oportunidades pretende apoyar económicamente a las familias pobres que tienen hijos en edad escolar, difundir información sobre nutrición, salud, etc. entre las familias que reciben el apoyo, entre otras actividades.

Pero, el ingreso de las personas y familias de Cuentepec en tales programas de apoyo ha generado distintas tensiones entre la población. Un ejemplo lo tenemos con la Organización de Mujeres Alfareras, generada por el INI y ahora apoyada por la SEDESOL y la CDI. El primer rasgo que presenta esta organización es su origen inducido por la presencia institucional, es decir, es un espacio social construido por la otredad. El trabajo con el barro ha sido una práctica histórica para las mujeres de Cuentepec quienes individualmente elaboraban sus artículos para cocinar o vender algunos en mercados pequeños. La práctica institucional indujo a las mujeres para organizarse y comercializar, aprovechando el origen indígena de su trabajo, además de estos artefactos de cocina, figuras de animales, personas, etc. ahora hechas con moldes.

Veamos como expresa el proceso de formación de la organización y sus beneficios una de sus integrantes:

De mi barro, con eso me mantengo. ¿Quién me enseñó? Ya desde mucho antes cuando yo crecí de mi casa, era yo niña, antes lo hacía mi mamá pero antes se hacían puros comales y cajetitos ora ya cambió mucho ora ya hacemos unas figuritas. Vinieron unos señores, una vez vino una señora, otra vez vino un señor, creo dicen que venía por Cuernavaca, no me acuerdo en que parte pero venía por Cuernavaca y este...y así nos fuimos enseñando. Y una señora vive en Cuernavaca, venía también a enseñarnos, entonces ya nos enseñamos a hacer así surtidos y bonitos de diferentes figuritas, unos animalitos, lo que pueda hacer uno, pajaritos, conejitos. Ya tiene mucho la organización, ya tiene, ya llevamos como...20 años. Sí, ya lleva como 20 bueno, con los comales, pero de ahí para acá con las figuras tendrá como 12 años que nos enseñamos y ahí más o menos de a poquito aprendimos.

No, bueno cuando nos enseñábamos nos juntábamos unas 10 ó 15 señoras en alguna casa en algún lugar pero ya de ahí para acá ya cada quién su casa como ahorita por ejemplo ella ahí hace en su casita, aquí sus nueras también hacen a parte y yo aquí también me pongo a hacer mis cositas, mi barro. Pues con eso nos mantenemos, vamos ganando poquito no mucho, no siempre, no, no vende mucho sólo un poco hace como un año como hace un año como hace dos años íbamos a vender a Cuernavaca y sí se vende si quiera pal mandado pa los chiles, pa un kilo de frijol, todo compramos, todo compramos. (Relato no. 12)

Hoy día, la Organización Alfareras reúne a un grupo de aproximadamente 20 mujeres mayores quienes se dedican a trabajar “su barro” para, posteriormente, venderlo en la zona arqueológica de Xochicalco, en el centro de Cuernavaca o en ferias artesanales a las que son invitadas. De tal forma, la organización se ha instituido en la colectividad como un espacio social puesto que en ella operan mecanismos de inclusión y exclusión, hay mujeres que no pertenecen a ella quienes venden piezas de barro similares en sus casas y no tienen acceso a los recursos que les otorga el gobierno; establece una forma de distinguibilidad y pertenencia para las mujeres del lugar, a la vez que constituye un espacio relacional femenino que permite la reunión de éstas por interés propio.

La principal percepción que tiene la gente de Cuentepec acerca de la organización de mujeres es positiva, las personas refieren que es un medio que les ha permitido tener algo de dinero para sostener algunos de sus gastos. Pero, la mayoría sabe que la organización recibe recursos económicos por parte del gobierno y algunos creen que por eso las mujeres que participan en ella tienen dinero. Por ejemplo, fuera de la entrevista una de las mujeres de la organización me comentó que cuando el Ayudante estaba planeando la cooperación para la fiesta, decidió que las mujeres de la organización debían aportar una parte del cheque de \$300,000 que les había sido entregado recientemente, para la compra del castillo. Esta situación causó el

descontento de las mujeres de la organización quienes recurrieron a las autoridades de Temixco para arreglar el malentendido con el Ayudante.

Por otro lado, tenemos posturas discordantes que apuntan al mal funcionamiento de los programas de gobierno en la localidad puesto que no contribuyen al “beneficio de todos sino para el de unos cuantos”. Hay experiencias organizacionales impulsadas por agentes institucionales en Cuentepec desde hace ya muchos años siendo la Organización de Alfareras la más duradera. (Ver: Landázurri, 2002) El siguiente fragmento expresa una percepción del mal funcionamiento de las organizaciones en Cuentepec:

Aquí sí son capaces de realizar actividades pero no de organizarse, porque aquí la gente es muy envidiosa, hay mucha envidia. Hay proyectos donde participa la gente, eso lleva años desde el INI, yo lo conocí porque trabajé con ellos aquí en la comunidad muchos años, ahora es la CDI. Ellos han formado grupos en donde te dicen forma tu grupo qué necesidades tienes, qué necesitas, qué capacidades tienes. Aquí ha habido varios, grupo de corte y confección, forman otro de títeres, forman un grupo de alfareras, forman un grupo de panaderas. Por ejemplo las alfareras, ellas ya saben, ya lo traen es su raíz de aquí, sus abuelas, sus familiares está todo regado, pero hay familias donde pueden hacer barro como de artesanía. Ahora qué viene a hacer el CDI, a formar grupos, a que se reúnan y sigan aprovechando lo que ellos les dan. Les dan materiales, dinero, máquinas, capacitaciones. Por ejemplo aquí está este grupo, les dicen formen 20 señoras, lo forman 20 señoras, les dan clases, capacitación y los apoyos que dije. Ellas aceptaban, lo aceptaban, pero ya teniendo el conocimiento que les dieron decían “pero nosotros trabajamos en nuestras casas”, “nosotros vamos a trabajar en nuestras casas, nosotros no vamos a trabajar en equipos”. La CDI les da el apoyo, dinero pues, con eso les hacen sus hornos, su taller, su casita que necesita, les hacen todo y ahí se van los 100 mil pesos. A lo mejor les dan una cantidad menor. Luego, el otro año, siguen igual, les dan esa misma cantidad ¿qué hace ese grupo?, ¡ha las capacitan! Los que más o menos ya agarraron, ya saben, se van quitando, en vez de apoyarse, decirse, ejemplo como yo en lo que yo le entiendo así, y los he visto, porque ejemplo, lo que el CDI quiere que ese grupo las señoras, las 20 señoras que ya mejoraron que lo enseñen con otras gentes pero ellos no, “yo ya sé, es mío, es mío y nadie me lo va a quitar mi sabiduría, ese yo lo tengo y me lo voy a llevar cuando yo muera”. Así es la gente de egoísta. Pero ahora la gente ya está acostumbrada, está mal acostumbrada porque les sigue, les sigue y les sigue dando. (Relato no. 6)

Podemos apreciar que el aumento de la presencia institucional en Cuentepec ha generado una serie de tensiones, o en este caso, conflictos entre la gente del lugar. La lógica selectiva de los beneficiarios de los programas establece distinciones donde antes no las había, favorece sectores específicos de la población y no a la mayoría de esta, genera especulaciones, chismes, e inserta en la colectividad lógicas contrarias a las prácticas de ayuda mutua o reciprocidad que sustentan algunas de las formas de colectividad en Cuentepec.

Estas tensiones son mucho más agudas en el caso del Programa Oportunidades pues la encargada de este en Cuentepec no es bien vista por la gente del lugar, a pesar de ser oriunda. Aquí se ven envueltas, de nuevo, las mujeres puesto que son protagonistas centrales del programa. Algunos ejemplos los encontramos en los siguientes fragmentos:

Algunos son envidiosos pues dicen todos sus parientes, sus hijos que están en Estados Unidos dicen que tienen mucho dinero y pues empiezan a hablar así como nosotros teníamos este lo de Oportunidades, antes teníamos pero las promotoras, las personas que se encargaban que fue la misma gente de acá, nos sacaron porque teníamos dinero según porque tenía sus hijos mi mamá en el “otro lado”. Sí, había muchas envidias sobre eso, que algunas personas eran más o en otras personas que se creía mucho porque tenía sus hijos que le mandaban dinero pero con nosotros era diferente porque no nos hablaban y no os mandaban dinero y las otras personas pensaban que sí teníamos dinero y nos envidiaban así. (Relato no. 2)

A mí ese programa no me gusta, no me gusta. ¿sabes por qué? Por que en vez que les den a los muchachos que están preparándose en las becas, les dan a los familiares. Ejemplo, como dicen ahí les va este programa que va a ser ayuda para toda la familia, yo digo, empezando donde tengan hijos menores de 5 años, que por medio de una calificación en donde los calificarían si tienen menores de 5 años les dieran una cantidad pequeña, si vieran también a los jóvenes, a los jóvenes que les dieran. Yo no veo bien lo de Oportunidades porque aquí no dan a todos iguales. Ahí hay señoritas que están estudiando y ya no reciben esa oportunidad ¿cuál es el motivo? Nadie sabe, na más vienen y ya firmale aquí, a ti ya no te vamos a dar el apoyo. Entraron 500 personas de esas nada más ha de haber como la mitad o ni la mitad. Ahí es donde no me gusta, no me gusta pues, no, no me agrada. Yo no digo que no, sí, pero en donde haiga hijos que estén estudiando, en donde vayan en verdad a estudiar, donde les ayuden en alimentación, nutrición y salud. Hay personas que en verdad lo necesitan ¿dónde están? Ahí es donde se va todo pa abajo. Eso es lo que está pasando. Por eso estamos como estamos, por eso en vez de que den ánimo, a uno lo desaniman. (Relato no. 3)

Yo también estuve dentro, me daban 320, pero a mí me sacaron porque tengo un trabajo, la misma gente me echó tierrita. Aquí hay mucha envidia, mucha, hay mucho egoísmo en vez de que digan “hay qué bueno que entraste, pues adelante”. Yo digo, pues no lo vas a sacar de tu bolsa, te lo van a regalar, es del gobierno, en donde pagamos nuestros impuestos, de ahí, lo está tomando, aquí nadie saca de su bolsa. Pero aquí no, aquí ya te dieron, aquí te lo rebajan.

E: ¿por eso la sacaron?

Pues mira si tú has formado grupos, estás en uno y ya no te quieren en ese grupo pues claro que te sientes mal ¿por qué? Porque lo estás viviendo Por eso te digo, yo ya, estoy bien cansada, hay personas egoístas y nos echaron tierrita, uno invierte tiempo y luego para que al ratito te hagan eso, no, yo por eso ya no participo en nada. La gente ya se mal acostumbró, está mal acostumbrada a que les dan les dan. Pues ya ahora a ver si con estos muchachos que se vayan preparando ya hay otra mentalidad. (Relato no. 6)

Las tensiones expuestas, donde vemos mezcladas prácticas, representaciones y espacios sociales, se desenvuelven en el devenir de la vida cotidiana de los habitantes de Cuentepec. Éstas pudieran ser entendidas como lógicas emergentes puesto que aparecen como respuesta a las “nuevas” condiciones contextuales de experiencia que impactan las formas de colectividad de manera profunda.

Movilidad Laboral y Migración Internacional

Como se ha dicho, la pavimentación de la carretera de Cuentepec es un acontecimiento muy significativo para el lugar puesto que a partir de ello se ha vuelto posible distinguir entre el antes y el después en la vida del mismo. No sólo significó la transformación de la complejidad espacio-temporal para los habitantes del pueblo sino también ha generado una serie de reacomodos en la configuración simbólica de este mundo social. Parte de estas transformaciones tienen que ver con el aumento de la movilidad de la población en busca de oportunidades laborales fuera del pueblo. Estos desplazamientos generan reacomodos en las representaciones del espacio social cuentepequense, entre adentro y afuera o en el establecimiento de vínculos relacionales con el exterior.

Veamos la distinción entre antes y después generada por la pavimentación de la carretera en términos de la movilidad laboral a partir del siguiente relato:

Cuando yo era chica no había este...sí había carretera pero...pura empedrada había ahorita ya tiene chapopote pero no tenía. En aquellos tiempos dice la gente que no salía a trabajar hasta los señores no salían a trabajar mucho, sí salían pero llevaban tortillas hechas a mano dicen este... que esas tortillas iban comiendo allá por donde iban a trabajar lejos en Tetlama en Temixco. (...) Nada más por esa razón no salían mucho a trabajar los señores ni la gente y ahorita en estos tiempos ya no hay personas que no trabajen, la mayoría salen a trabajar, mujeres y hombres. Los hombres a la construcción o en el campo dicen por ahí, he escuchado, que andan trabajando en el arroz, en varios lugares pero no sé donde. Las mujeres andan haciendo limpieza en las casas o a lavar ropa. Algunos señores machistas dicen muchas cosas de que las señoras salgan a trabajar quién sabe de qué andan trabajando las mujeres, empiezan a decir cosas. A algunos señores les ha costado mucho trabajo (Relato no. 3)

Otra tensión motivada por la movilidad laboral contemporánea, que hace visible este mismo fragmento, tiene que ver con la distinción de género. Tal como se indicó, la presencia de las mujeres en lugares ajenos a su espacio social familiar es relativamente reciente. El hecho de que en estos días muchas de ellas salgan a las ciudades cercanas a trabajar ha significado un choque con la representación que tenían de ellas los hombres. Esta diversificación de los estilos de vida relacionada a la movilidad laboral, así como las prácticas e implicaciones que posee en la vida cotidiana, ha forzado la recomposición de las representaciones de género, sobre las cuales no tengo una idea clara.

Asimismo, la movilidad laboral produce tensiones en las representaciones de sí mismos, de la otredad, del trabajo del campo, del ser campesino, de las imágenes de la vida urbana y la vida del pueblo, entre otras muchas. Especialmente confrontada se ve

la representación del trabajo de campo y del ser campesino, el cual no sólo se entiende afectado por las condiciones productivas actuales sino, también, por el proceso de escolarización de los jóvenes. Así, la representación de la escuela no se construye únicamente en términos positivos, sino en tensión con otras figuras significativas para la vida del pueblo, como lo es el trabajo del campo, veamos pues como ilustra esa tensión el fragmento que se presenta a continuación:

El abono se ha subido mucho y luego los granos pagan bien barato, entonces por eso han abandonado la tierra, hay muchos que ya no siembran. Muchos se van al norte o muchos a Cuernavaca.

E: Entonces ¿eso es motivo para la migración a E.U.?

Pues yo no he ido allá pero los que van ven que luego sí les va bien. Ellos tienen aquí su tierra pero sin trabajarla. Y aparte de eso los que van a la escuela luego como que ya no les gusta el campo. Por ejemplo mis hijos fueron a la escuela y ya no quieren ir al campo, de chiquillos sí iban pero ya no ahora de grandes, ya me dejan solo en el campo. Yo tengo un chamaco que ya no estudió, dejé de exigirle en la escuela, sólo terminó la secundaria y ahora trabaja conmigo en el campo, me lo llevo si no quién. (Relato no. 4)

Así, la movilidad laboral encuentra una posible explicación en la disminución de las posibilidades de obtener beneficios económicos en el trabajo de sus propias tierras y la falta de otras oportunidades laborales en el pueblo, tal como indica la siguiente cita.

Este...la migración de mucha gente de aquí es para nivelarse, para regularizarse, algo así, en su situación económica. Por ejemplo, los que se van a los Estados Unidos, los que saben organizarse, lo hacen porque regresando a su lugar de origen ellos empiezan a mejorar sus condiciones de vida, de vivienda, mejoran su casa, hacen construcción, entonces eso hace ver mejorar su vida no? Y ya a nivel población bueno pues como dice la doctora, ya la comunidad ha cambiado, tiene mejores casitas y bueno ya la gente que se va a los Estados Unidos es por lo mismo porque aquí en Cuentepec no hay trabajo, había trabajo, era en el campo, pero en el campo ya las tierras ya no producen, producen solamente a base de fertilizantes pero el fertilizante ¿cuánto cuesta? El gobierno a qué cantidad ya lo ha subido, entonces ya no sale, ya no costea hacer siembras en el campo, entonces por la misma razón, la gente, los jóvenes bueno pues también migran a los Estados Unidos porque se gana más dinero, se sufre pero se gana. (Relato no. 11)

Sin embargo, encontramos distinciones significativas entre las percepciones que tiene la gente de la movilidad laboral dentro del espacio regional y de la movilidad laboral hacia los Estados Unidos. Aún cuando el fragmento anterior refleja la construcción de una idea de la migración “al otro lado” como un “sufrimiento” también expone los “beneficios económicos” que supone. Algunas otras personas del pueblo, no pocas, interpretan la migración internacional y sus efectos de otra manera, tal como veremos a continuación:

Sí hay porque se van al otro lado. Dicen pues que no hay trabajo aquí, que es mejor allí porque ahí como lo trabajan en dólar dicen que cuando lo mandan para acá dicen que cambia mucho porque ya es grande, si manda un chiquito dólar ya viene aquí más grande. No sé eso dicen, no le entiendo bien. Yo no creo que aquí no hay trabajo, yo creo que nada más quieren conocer. (Relato no. 1)

Sí, sí se van pues...en busca de dinero no? Dicen que allá (en EU) trabajan, les pagan bien. Como por ejemplo trabajando allá en EU, he escuchado, no te puedo asegurar, he escuchado que trabajando un día allá en EU aquí en Cuentepec, aquí en Morelos se tiene que trabajar una semana, se gana bien, quién sabe. Ya tiene mucho que se van. La gente sale beneficiado, luego se da cuenta uno, los que llegan de EU pues pueden construirse un cuarto, su casa. Y luego también puede salir afectado, yo he escuchado que allá en EU hay muchas enfermedades quién sabe, no sé, yo este... he escuchado que hay una mujer que se puso muy mala, un hombre que la enfermó, que ahorita anda con SIDA que ahorita nada más se está controlando, se comenta eso. Yo creo que sí continúa. (Relato no. 3)

Yo estoy aquí con mi hija, en ese cuarto, tengo otra hija, ella no viene está ahí no más de ese lado, ella es casada la más chica, su marido está pal otro lado. Aquí estamos no más los tres. Su marido se fue pues a trabajar porque aquí casi como que no hay trabajo pues por ahí dicen que se gana otro poco más pero no más en veces como ahorita en este tiempo ya dicen que está muy escaso el trabajo ya. No hay trabajo, no hay dinero, luego llueve hartito luego el hielo, no dejan trabajar también. Poquito le va mandando a mi hija, a veces, lo que va ganando le da sus pesitos, la mitad para aquí la mitad para allá, ya gana algo le manda un poquito más. En veces trabaja en el campo, la manzana, también una hierba que hay allá que agarran para ensaladas algo así como el chapadito así. No sé como ganan ahí en veces escasea mucho el trabajo ahí. Ya va tres veces allá la última hace como dos años o años y medio pero ya va y ve como no hay trabajo regresa, ya ven tres veces que se va. Va a tardar un año, dos años. (Relato no. 12)

Como podemos observar, las interpretaciones acerca de la migración internacional y las representaciones de los jóvenes migrantes presentan la misma característica que la representación de comunidad, la dispersión. Dado que todas estas construcciones están estrechamente vinculadas al plano imaginario, puesto que se construyen a partir de narraciones y no vivencias, las posibilidades de encontrar referentes en común es poca. En este sentido, la desvalorización del trabajo del campo y la necesidad laboral permiten la articulación entre ellas, aún cuando el resto de sus contenidos entren en tensión unos con otros y su dispersión sea evidente.

Finalmente, vale decir que los ejemplos de tensiones mencionadas en este apartado son sólo unas de las muchas coexistentes en la vida contemporánea de sociedad indígena de Cuentepec. El objetivo de mostrar éstas y no otras, es que las aquí referidas se relacionan con procesos y fenómenos recientes en los cuales se encuentra inmersa esta colectividad y frente a las cuales se recompone.

Conclusiones del capítulo

Dado que el capítulo anterior fue dedicado a la exposición puntual de la trama analítica utilizada para la exploración de la información obtenida en el trabajo empírico realizado en Cuentepec, éste se dedicó a la exposición de los hallazgos obtenidos por medio de ella tras su operacionalización.

De tal manera, en este capítulo se ofrecieron los resultados del trabajo interpretativo que se realizó, a partir de la trama analítica descrita, sobre los relatos de prácticas y la observación etnográfica en Cuentepec. Esta sección fue organizada siguiendo la misma lógica del orden de exposición de los ejes que constituyen la propuesta, dentro de cada uno de ellos se hicieron divisiones según los temas específicos a tratar y se sustentó la presencia de cada uno por medio de citas extraídas de los relatos. Aún cuando analíticamente se trataron ejemplos específicos en cada eje, en la exposición de estos se reflejaron las conexiones que mantienen con el resto de la trama.

Este último capítulo fue fundamental para el desarrollo de la tesis puesto que es en él donde se someten a revisión las posibilidades analíticas del núcleo culturalista del concepto de comunidad en su enfrentamiento con la realidad. Vale recordar que el objetivo central planteado para esta tesis, fue indicar la necesaria reformulación de este concepto frente a la complejidad que revisten las sociedades indígenas contemporáneas. Así pues, este capítulo intentó, por un lado, identificar aquellos elementos correspondientes al núcleo culturalista del concepto de comunidad, apuntados en el capítulo primero de esta tesis, cuya existencia se expresa en Cuentepec. Por otro, indicar y discernir aquellos procesos y fenómenos presentes en su realidad hacia los cuales no es posible aproximarse desde la concepción culturalista de comunidad.

Siguiendo la metáfora utilizada en el planteamiento inicial del problema de investigación, los elementos culturales correspondientes a la concepción tradicional de comunidad han constituido las voces académicas sobre las sociedades indígenas. El trabajo analítico realizado por esta tesis intentó enunciar los silencios dejados por ella, es decir, aquellos fenómenos y procesos colectivos que habitan en el devenir de la vida cotidiana. Es por ello que esta sección lleva por nombre Silencios.

La revisión del núcleo conceptual tradicional de la comunidad no es exhaustiva en el sentido de que sólo se mostraron los elementos que están presentes de ella en Cuentepec, sobre su efectividad analítica existe una vasta bibliografía a nuestra disposición. De tal forma, cuando se abordaron interpretativamente los ejes analíticos, se inició cada apartado indicando cuáles de esos elementos corresponden al concepto tradicional. El único componente presente en los tres ejes analíticos, exceptuando el de tensiones, es la noción de comunidad.

Cuando se analizaron los Espacios Sociales se dijo que la familia, el pueblo, el campo y la comunidad, tal como la concepción tradicional sugiere, siguen siendo fundamentales para la vida de las sociedades indígenas. Todos ellos, entendidos como espacios sociales, generan criterios de distinguibilidad y formas de pertenencia. El pueblo y el campo constituyen formas de pertenencia socioterritorial que están relacionadas con los procesos de espacialización y los lugares concretos donde se expresan, remiten a la historicidad de la comunidad y reafirman los límites frente a la otredad.

Al ser analizada la comunidad como espacio social encontramos intrincados a ella, las representaciones de lo indígena y la práctica de la lengua nahua. Esta unidad de sentido se asume como una actualización de la colectividad frente a la otredad, los dos últimos rasgos de la unidad fueron tratados en los ejes analíticos respectivos. La conclusión que obtuvimos sobre la comunidad como espacio social sugiere que ésta, contrariamente a lo que sugiere su concepción tradicional, no hace alusión a vínculos relacionales específicos. Más bien, indica un conjunto de atributos genéricos que contribuyen a establecer la distinguibilidad colectiva, refrendar la pertenencia y la idea de continuidad en el tiempo.

Enseguida, se estableció la importancia de los espacios sociales silenciados, aquellos fenómenos y procesos presentes en cotidianidad de las sociedades indígenas, a los cuales no es posible aproximarse desde la postura analítica tradicional. La vida contemporánea en Cuentepec tiene dos espacios sociales centrales a los cuales no es posible acceder desde la visión tradicional. El primero de ellos es la escuela que, siendo una institución incorporada en tiempos relativamente recientes a la vida del lugar, hoy es un espacio social generador de relaciones sociales, formas de colectividad y prácticas cotidianas. Asimismo se ha erigido como un ámbito socializador para los niños y niñas de Cuentepec donde les son transmitidos conocimientos, valores, representaciones y prácticas desde la otredad.

El segundo de ellos, es el espacio social de la calle. Según refirieron los relatos analizados en tiempos anteriores las calles de Cuentepec no constituían un espacio de socialización sino únicamente de tránsito. Hoy día en estas mismas calles se materializa la diversidad en los estilos de vida de los distintos sectores que constituyen la sociedad cuentepequense. De tal forma las mujeres, que anteriormente tenían limitado su espacio social al hogar, se desplazan por ellas entablado pláticas, reafirmando sus relaciones sociales y encontrándose a sí mismas y a los demás en el espacio público. Los hombres, por su parte, ocupan las calles como espacios de reunión que igualmente les permite reafirmar las relaciones entre sí. Así es como las calles del pueblo, son el principal espacio de convivencia, más allá del hogar, para la gente del lugar; a la par, son el

escenario idóneo para la proyección de subjetividades, deseos, intenciones y donde siempre hay un amplio grupo de espectadores; asimismo, es contenedor de prácticas significativas para la colectividad.

Para el tratamiento analítico del eje Prácticas se utilizó como herramienta fundamental la distinción entre antes y después generada a partir de la pavimentación de la carretera. Esto sugiere la existencia de cambios y continuidades en el devenir de la vida para la gente del pueblo. Algunas de las continuidades son indicadas de manera adecuada por la concepción tradicional culturalista, de entre ellas, encontramos que la más significativa para la gente de Cuentepec es la práctica de la lengua nahua. El uso cotidiano de la lengua materna genera un sentimiento de orgullo para la mayoría de la gente del lugar a la vez que los cohesiona y reafirma su historicidad colectiva. Asimismo, ratifica la existencia de límites tajantes frente a la otredad y los excluye.

Esta práctica queda ligada, generalmente, a la comunidad, a lo indígena y a la continuidad en la práctica de las tradiciones y costumbres de su cultura. Entre éstas últimas se ubica un conjunto de prácticas significativas cargadas de historicidad que remiten al mestizaje entre la cultura nahua y la española, todas ellas actualizadas, recompuestas y muchas de ellas en profunda transformación. De entre ellas la más significativas para las relaciones de colectividad, es la de ayuda mutua o reciprocidad.

La comunidad, por otra parte, manifestó tener una dimensión práctica en el sentido aquí atribuido a las prácticas, es decir, prácticas significativas desplegadas en el devenir de la vida cotidiana. En el trabajo analítico realizado, fue posible hallar en los relatos referencias a las prácticas ‘emergentes’ o ‘no tradicionales’ profundamente significativas para la sociedad cuenepequense como son las prácticas de alimentación y consumo y la práctica de la violencia.

Se dijo que la pavimentación de la carretera permitió la apertura de Cuentepec hacia el exterior por lo que llegaron al lugar, entre otras cosas, un conjunto de productos alimenticios y bebidas con los cuales los lugareños no estaban familiarizados. De tal manera la gente de Cuentepec comenzó a incorporar a sus hábitos de consumo productos industrializados cuyos efectos nocivos son hoy evidentes pues “hay más gente enferma”, “hay mucho diabético” y “mucho basura y contaminación”. Los habitantes de Cuentepec perciben estas prácticas de alimentación y consumo como significativas para la colectividad puesto que implican la pérdida de su originalidad y su identidad.

Como parte de estos efectos nocivos se intensificó el consumo de alcohol especialmente cerveza, producto que antes no había en el pueblo, y comenzó el consumo de drogas, marihuana y tiner. Éstas prácticas también se identifican como significativas para la

colectividad puesto que detonan episodios violentos en las calles del pueblo, generando así conflictos y tensiones al interior de la sociedad.

La otra práctica analizada, la práctica de la violencia, se cree que en estos días es generada por el consumo de alcohol y drogas por los jóvenes del lugar. En este sentido, la práctica de la violencia se vincula a la representación de los jóvenes y a la de su experiencia de la movilidad laboral o de migración internacional. Lo cierto es que, haciendo un análisis profundo de los relatos, se encontró que la práctica de la violencia ha estado presente en la vida de la gente de Cuentepec desde mucho tiempo antes que la movilidad poblacional fuera algo cotidiano. Algunas mujeres mayores son viudas puesto que sus maridos fueron asesinados por otros hombres pueblo, asimismo expresan haber sido violentadas por sus familiares. Esto indica que la práctica de la violencia para los jóvenes de Cuentepec ha sido un aprendizaje que ellos han adoptado como expresión de su masculinidad y reproducen en la vida cotidiana. La práctica de la violencia en la actualidad es significativa para la colectividad puesto que hoy es enunciada su existencia; así también porque genera momentos de tensión en el espacio social común, la calle; y detona conflictos intensos entre familias.

Acerca de las Representaciones vale decir que se hizo una selección arbitraria de las que serían sometidas a análisis y, por supuesto, de las que fueron expuestas en el capítulo, la representación de lo indígena y de la comunidad. La exclusión del resto de las representaciones con las que se trabajó en el proceso de análisis se debe a que algunas de ellas fueron mencionadas en otros apartados; además de que, las dos expuestas son fundamentales para la discusión del concepto tradicional culturalista. Ambas se asumen como elementos indiscutibles en la definición de las sociedades indígenas sin embargo, no han sido tratadas como representaciones.

Tanto la representación de lo indígena como de la comunidad son elementos centrales en la definición que la gente de Cuentepec hace de sí mismos. La relación entre ambas funciona como elemento de cohesión para la colectividad pues pertenecen al criterio de distinguibilidad que proviene del enfrentamiento con la otredad.

Acerca de la representación de lo indígena se dijo que su formulación tiene que ver, especialmente, con una mezcla de discursos internalizados y reproducidos por las sociedades indígenas desde su posición de subordinación. Ésta es definida por el lugar que ocupan en el contexto de la sociedad nacional la cual, a través de diversos mecanismos, les ha transmitido un conjunto de atributos distintivos. Así encontramos que ellos establecen su definición como comunidad indígena nahua a partir de una serie de rasgos culturales cosificados, su identificación como campesinos y la distinción

espacial entre los estilos de vida del campo y la ciudad. Pero, el único elemento presente en todos los relatos como definitorio de su especificidad es la práctica de la lengua nahua ya mencionada. La configuración de una representación de sí mismos es posible gracias a los procesos de interacción con la otredad. Así es como podemos entender la configuración contemporánea de lo indígena que expresan los habitantes de Cuentepec puesto que, a partir de la intensificación de estos procesos de interacción se ha consolidado. De tal manera, la representación de lo indígena logra generar y establecer cohesión entre la colectividad, remitiendo a las prácticas significativas tradicionales establecer sus especificidades culturales y fortalecer, así, el sentimiento de pertenencia; igualmente, refrendar los límites simbólicos entre el adentro y el afuera del espacio social cuentepequense.

Sobre la representación de comunidad se concluyó que aún cuando es mencionada por la mayoría de las personas como parte de sus rasgos distintivos, sus contenidos son bastante más diversos que la representación de lo indígena, variables según los grupos de edad de la población entrevistada y respecto de su posición como “sujetos ubicados” dentro del entramado relacional de la colectividad. Se ilustró esta diversidad con un grupo de citas provenientes de los relatos que permiten observar la heterogeneidad en las interpretaciones que hacen de ella los cuentepequenses.

Siguiendo los planteamientos de Goody (1999) sobre las representaciones se apuntó que la comunidad entendida como tal, ha sido sobreidentificada por sus significantes. Es decir, se ha confundido a la comunidad con las tradiciones y costumbres, con el trabajo del campo, con el ser indígena, etc. Tal confusión nos impide tener una idea del significado de la comunidad como representación.

Asimismo se dijo que aún entre la dispersión interpretativa es posible hallar puntos de encuentro. El primero de ellos es la comunidad como expresión de los límites de un espacio social específico, en este caso, el espacio social cuentepequense frente a la otredad. De tal forma, la comunidad proyecta una imagen concreta de sí misma hacia el exterior aún cuando al interior su dispersión interpretativa sea la característica fundamental. Así, en el contexto relacional, la comunidad implica distinguibilidad, pertenencia y los mecanismos de inclusión y exclusión que operan como parte de éstas.

El segundo punto de encuentro es pues, que esta construcción simbólica irradia un sentido unificador para los sujetos que se asumen parte de ella. La comunidad alude a una especie de vínculo trascendental entre los sujetos que coexisten dentro del espacio social aún cuando tras ella se articulen un conjunto de formas relacionales no menos importantes para la generación de formas de pertenencia y colectividad.

Finalmente, la representación de comunidad remite a la historicidad de la colectividad. En este sentido, la comunidad es una construcción simbólica anclada al pasado, que desde la complejidad del presente contribuye a la cohesión y sentimiento de continuidad en el tiempo de la colectividad.

El último eje, Tensiones, tuvo como objetivo identificar y discernir algunas de las ambivalencias o posibles contradicciones expresadas en el plano de la discursividad presentes en los relatos analizados, inherentes a la existencia del mundo social. La primera tensión identificada fue entre la práctica de elección de autoridades y la representación de autoridades. La práctica de elección del Ayudante Municipal en Cuentepec se lleva a cabo según los usos y costumbres, esto es, en una asamblea se elige por votación directa al candidato de preferencia y éste debería representar la voluntad de la comunidad. Contrariamente a este esquema del proceso de elección, las personas en Cuentepec refieren que en la actualidad no es posible elegir al candidato de su preferencia puesto que siempre “son los mismos” y se “eligen entre ellos y sus familias”. Existe un grupo identificado por las personas del lugar como los que son “siempre los mismos” que ocupan los cargos y quienes ejercen una especie de poder instituido para seguir ocupándolos. Esto conduce a la pérdida del sentido consensual del proceso de elección a la vez que modifica la representación de la persona que es elegida Ayudante. Esta tensión es significativa para algunas personas de la colectividad puesto que es enunciada a partir del desacuerdo que esto genera respecto de las autoridades en turno. Fue relevante también porque quienes refirieron la existencia del desacuerdo fueron principalmente mujeres.

En la siguiente tensión analizada se relacionó el aumento de la presencia institucional con el desarrollo de lógicas contrarias a la ayuda mutua o reciprocidad, sustento de las formas de colectividad en Cuentepec. La presencia institucional en el lugar a través de diversos programas, específicamente Oportunidades y algunos programas de la CDI, destinan recursos a sectores específicos de la población lo que genera la percepción de que éstos “solo ayudan a unos cuantos y no a todos.” Asimismo, inducen a la formación de espacios sociales exógenos a la colectividad, lo que implica mecanismos de inclusión y exclusión ajenos a ella. Esto sugiere que este tipo de programas establecen distinciones donde antes no las había, favorece sectores específicos de la población y no a la mayoría de esta, genera especulaciones, chismes, e inserta en la colectividad lógicas contrarias a las prácticas de ayuda mutua o reciprocidad.

La última tensión aludida refiere, de nuevo, a la pavimentación de la carretera de Cuentepec que generó el aumento en la movilidad de la población. La movilidad laboral y la migración internacional son, entonces, prácticas cuya intensidad ha ido en

aumento en años recientes que generan reacomodos en la configuración simbólica de este mundo social. El hecho de que en la actualidad las mujeres salgan a trabajar genera tensiones entre las representaciones genéricas de la colectividad. Otra tensión generada por este tipo de movilidad se da en torno al trabajo del campo y el ser campesino. Asimismo, las percepciones sobre las posibles causas de la movilidad son muy diversas y establecen distinciones entre la movilidad laboral regional y la internacional; esta distinción conduce a una construcción de la representación de los jóvenes migrantes a los Estados Unidos cuya principal característica es la dispersión.

Tal como se ha dicho, el objetivo de presentar los resultados del análisis realizado con los ejes de la propuesta analítica fue enunciar fenómenos y procesos presentes en la vida contemporánea de las sociedades indígenas. Identificarlos y discernirlos sirvió para establecer la necesidad de recomposición del concepto tradicional culturalista que, generalmente, es aplicado para el análisis de su realidad. Éste fue cometido a revisión en cada uno de los ejes de la trama, de lo cual fue posible extraer sus alcances y limitaciones frente a la realidad.

Vale aclarar que el hecho de buscar las susceptibilidades de la perspectiva culturalista sobre las comunidades indígenas no sugiere el desconocimiento de la centralidad de esta dimensión en la construcción del sentido de su existencia. Sólo que, este trabajo busca intervenir sociológicamente este concepto con el fin de lograr una mayor profundidad analítica sobre la complejidad que este mundo social encierra.

La principal conclusión dejada por el análisis, en este sentido, es que la distancia entre la formulación académica del concepto culturalista de comunidad y la realidad a la cual pretende aludir es, cada vez, mayor. Con esto quiero decir que no es posible equiparar la existencia de la comunidad a la permanencia de expresiones culturales específicas, tampoco a un único vínculo relacional entre las personas que la componen, menos aún justificar su presencia en una colectividad a través de su identidad étnica.

La sociedad indígena de Cuentepec posee cada uno de los atributos clásicos de la noción culturalista de comunidad y ella misma nos ha permitido exponer las limitaciones de este concepto en la compleja realidad en la cual se encuentran inmersos. Según los resultados del análisis llevado a cabo, la comunidad es, principalmente, una representación social ambivalente. Esto sugiere que su construcción simbólica es, por un lado, marcada al interior por la dispersión interpretativa proveniente de las múltiples percepciones que de ella construyen los sujetos que la componen; y por otro, irradia un sentido unificador para los sujetos que la componen, genera cohesión y sentido de pertenencia dado que su principal función es la de limitar el espacio social colectivo frente a la otredad, proyectando así al exterior una imagen concreta de sí misma.

A manera de Conclusión

Reflexiones en torno a la comunidad como categoría y sus posibilidades de apertura

La investigación realizada representa un intento de discutir acerca de la principal categoría de trabajo con la que han contado los científicos sociales para abordar la forma de vida de las sociedades rurales, el concepto de comunidad.

Tal como se intentó exponer en el primer capítulo de la tesis, la construcción académica sobre la comunidad tiene profundas raíces que no sólo tienen que ver con el desarrollo analítico de este concepto. Es decir, su construcción se relaciona estrechamente con el contexto histórico-social dentro del cual se han formulado cada uno de sus momentos conceptuales más significativos.

De entre ellos, podríamos decir que el más importante es aquel que corrió entre finales de la década de los años veinte del siglo pasado hasta principios de los años setenta. La apropiación que hicieron los académicos de la escuela norteamericana de Chicago de la conceptualización de comunidad que realizara Tönnies a finales del siglo XIX, llegó a nuestro país para sentar las bases de su posterior auge. A su vez, la alianza establecida entre la investigación antropológica y el estado mexicano posrevolucionario dieron origen a la ideología del indigenismo que encontró en el concepto de comunidad su principal referente de trabajo con las sociedades indígenas del país. Entonces, la confluencia de los intereses académicos e institucionales impulsó el acercamiento con las sociedades indígenas a partir del reconocimiento de su distinción cultural y étnica. Ello dio paso a una época de auge de los llamados “estudios de comunidad”.

Fue este momento donde se consolidó el núcleo conceptual de la comunidad que sería utilizado durante décadas para el estudio de las sociedades indígenas. En el capítulo primero se precisó, entonces, que éste se define principalmente por: a) aludir a las relaciones de colectividad de las sociedades indígenas dada su condición de grupos pequeños, concebidos como replegados sobre sí mismos, las cuales corresponden a la preexistencia de vínculos familiares; b) estructurar la concepción de comunidad a partir

de su oposición con la sociedad moderna-urbana-capitalista cuyas especificidades culturales, económicas, políticas y sociales se definen, por tanto, gracias a su historicidad premoderna; c) caracterizar la comunidad por generar supuestas relaciones horizontales, homogéneas, íntimas, solidarias y estrechas al interior de la colectividad lo que conduce a negar el conflicto, la distinción y la fragmentación al interior de la misma; d) la concepción de comunidad y la afirmación de su cohesión interna, solidaria y natural eclipsa la individualidad y la subjetividad; e) vincula la particularidad de la existencia de la comunidad con coordenadas temporales y espaciales concretas, unívocas; f) finalmente, establece la dimensión cultural y étnica de la colectividad como elementos fundantes de su diferenciación frente a la otredad occidental, así también como la piedra angular que aporta unidad, significación y sentido a la totalidad y su organización social.

Posteriormente, a pesar de que una serie de procesos condujeron a la transformación de las perspectivas teóricas estructuradoras de las ciencias sociales a mediados de la década de los ochenta del siglo XX, el concepto de comunidad mantuvo el énfasis culturalista. La ruptura con los paradigmas omnicomprensivos trajo consigo otras formas y discursividades para concebir el mundo social donde emergieron múltiples maneras de entender la comunidad. Encontramos por ello trabajos como los de Benedict Anderson y Anthony Cohen, abordados dentro del mismo capítulo, que se distancian de los planteamientos clásicos del concepto comunidad pues enfatizan su cualidad como construcción simbólica.

Dentro del ámbito académico en México la situación se mostró un tanto distinta. Aún cuando dentro del área de los estudios migratorios, que se desarrollara con gran ímpetu a partir de la última década del siglo pasado, realizara críticas y rupturas importantes con el concepto clásico de comunidad el énfasis culturalista se mantuvo. De hecho, cobró suma importancia en sus planteamientos respecto de las sociedades indígenas pues quedó entendida como la principal dimensión estructuradora de las relaciones sociales desterritorializadas y sustento de las comunidades transnacionales.

En cuanto a los estudios sobre los ‘nuevos movimientos sociales’ vale decir que el énfasis en la subjetividad encontró en la comunidad no sólo una herramienta de análisis sino, también, una fuente ideológica y utópica, el comunitarismo. Los rasgos del núcleo conceptual clásico de la comunidad constituyen parte del contenido de una postura filosófica que se asume opuesta a la filosofía política liberal. A partir de ella se construyen proyectos de lo posible en la búsqueda de emancipar formas de organización

orientados por valores contrarios a los de la sociedad capitalista dominante. Igualmente, el comunitarismo se ha visto alimentado por experiencias organizativas o de movimientos sociales contemporáneos que lo afirman.

Finalmente, se dijo que el área de estudios culturales ha sido el mayormente desarrollado a partir del concepto clásico de comunidad y el ámbito donde encontramos menos esfuerzos para replantearlo. Es decir, en su constante reproducción difícilmente se incorporaron innovaciones teóricas, metodológicas y discursivas, sino hasta hace poco tiempo. En este sentido, se mencionó que el texto de *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (2005) representa la primera revisión sistemática sobre el concepto de comunidad enfocado a las sociedades indígenas en nuestro país. El esfuerzo realizado por académicos de distintas disciplinas sociales, quienes hacen explícito su interés por reflexionar en torno a distintos aspectos del concepto de comunidad y sus manifestaciones empíricas, se muestra como un ejemplo de la necesidad de su reformulación.

Así las cosas, tenemos como la principal conclusión del mismo capítulo que la comunidad como concepto ha encontrado en la perspectiva culturalista su principal forma de definición. Esta conceptualización, cuyas raíces históricas se remontan a un momento específico del devenir científico que intenta responder a necesidades propias al contexto de su formulación, ha sido objeto de la reproducción acrítica por parte de un sector de los científicos sociales de nuestro país. Ello ha conducido al congelamiento de algunos de sus contenidos y, por tanto, a la limitación de su capacidad analítica respecto de la vida contemporánea de las sociedades indígenas. Lo anterior sugiere una distancia entre el planteamiento académico de la comunidad y la realidad. A partir de esta consideración y siguiendo el ánimo expuesto en el trabajo de Lisbona, et. al. (ibid.) se planteó el objetivo fundamental de este trabajo, contrastar el núcleo conceptual culturalista de la comunidad, mencionado anteriormente, con la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas.

En el segundo capítulo de la tesis se presentó la sociedad donde las preocupaciones del trabajo encarnarían, la sociedad indígena nahua de Cuentepec. Este capítulo se dividió en dos secciones, en la primera se realizó un compendio de la información disponible sobre esta sociedad a fin de construir una imagen de su complejidad. De tal manera, se esbozó el perfil etnográfico del lugar y sus pobladores por medio de las voces que relatan su particularidad desde la perspectiva clásica sobre las comunidades indígenas. Hablamos entonces de la posición que ha ocupado históricamente dentro del territorio

regional, la cual se definió como un ‘contra-espacio’ o ‘espacio-otro’, idea que alude a la construcción relacional de su territorialidad a partir de la contradicción. Entender Cuentepec como un espacio socialmente construido en oposición a los espacios comunes, podría conducirnos a comprender el por qué de la continuidad del ser nahua en esta colectividad inserta en el estado de Morelos, territorio que se autodefinió sin presencia indígena durante largo tiempo. Asimismo podría ser fuente de explicación de su ausencia en la historia oficial del estado, de la posición marginal que ocupa aún siendo un territorio cercano a la cabecera y la capital del mismo, del destierro que vivió hasta hace apenas 20 años.

Cuentepec ha sido históricamente un espacio que se opone a la construcción imaginaria de la sociedad morelense, a la definición, aspiraciones y deseos tanto institucionales como gubernamentales sobre la sociedad que gobiernan. Cuentepec como contra-espacio ha generado en sus habitantes una forma de cohesión dada su oposición al resto del contexto social y regional donde se sitúa, mezclado con un sentimiento de orgullo refrendado a partir de distintos mecanismos dentro de su población.

Asimismo, gracias al texto *Presencias nahuas en Morelos*, se precisaron los elementos etnológicos presentes en la vida colectiva de los cuentepequenses que permiten seguir identificando a su gente como un grupo nahua heredero del contenido cultural prehispánico. Enseguida se presentaron datos provenientes del censo de hogares levantado en el año 2004 por Ma. Fernanda Paz en Cuentepec a fin de ofrecer información sobre el rostro socioeconómico, demográfico y las condiciones de vida de su población.

Tras todo ello, la información disponible sobre Cuentepec y su población, las voces de la concepción clásica de las comunidades indígenas, nos deja con una imagen de esta población común a muchas otras sociedades identificadas como tales en nuestro país. Esto es, sociedades situadas en una encrucijada que pone en juego no sólo sus condiciones materiales de existencia sino también, el sentido y significación de su existencia simbólica tanto individual como colectiva.

La segunda parte del capítulo dos, fue la encargada de exponer la estrategia de acercamiento a su complejidad pues en ella se desglosan las estrategias analítica y metodológica construidas para los fines de esta tesis. Inicialmente se expuso el proceso de trabajo en el lugar y las transformaciones que éste sufrió a partir de la reformulación del proyecto inicial de investigación.

Posteriormente se describió el método a partir de la cual se guió el trabajo empírico, el método etnosociológico. Éste permite acceder a las prácticas sociales que por un lado, reproducen el mundo social donde se insertan y, por otro, inducen su transformación. Esto define su interés de atender al diálogo constante entre la dimensión objetiva del mundo social y sus actores, asociando la colectividad y las individualidades que entraña, sin perder de vista su interés en la dimensión compartida de lo social. La utilidad de este método para la presente investigación se encontró en que su posición analítica se sitúa en el ámbito de la vida cotidiana, en el cruce de temporalidades, espacialidades y la multiplicidad de contenidos sociales.

Desde esta perspectiva se construyó la guía para recopilar la información cualitativa a partir de entrevistas, que quedaron entendidas y analizadas como ‘relatos de vida’ en referencia a la vivencia del mundo social que tienen los sujetos. Así, la guía se estructuró siguiendo la lógica de los temas, dimensiones y niveles analíticos definidos para este trabajo los cuales se interesan por abordar tanto la subjetividad de los actores como la objetividad del mundo social donde se encuentran insertos.

Tras realizar el trabajo empírico en Cuentepec llegué al término del mismo al encontrar el punto de saturación o recurrencia en la información contenida en los relatos obtenidos. Se logró recopilar un número de 14 relatos de vida cuya diversidad ofrece una panorámica de distintos sectores de la población que habita y se asume perteneciente a las formas de colectividad de Cuentepec. El número de relatos fue pequeño, representativo, puesto que el trabajo empírico buscó ser eminentemente interpretativo. Se elaboró una sección en el documento que contiene un perfil básico de los entrevistados a fin de exponer su información básica.

La estrategia analítica con la cual sería tratada la información contenida en los relatos se expuso brevemente en una pequeña sección de este capítulo con el objetivo de ofrecer una primera aproximación a las categorías que lo componen, a saber, espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones. Se dijo que la matriz analítica tuvo la intención de complejizar los contenidos del concepto comunidad que, tradicionalmente, es utilizado para hacer referencia a las relaciones de colectividad de las sociedades indígenas. De tal forma, el principal objetivo de esta construcción analítica es reflejar la multiplicidad relacional subyacente a la noción de comunidad que de esta manera adquirió un carácter multidimensional. Sin embargo, la trama analítica estuvo también concentrada en identificar elementos referentes al núcleo conceptual culturalista de la comunidad en la sociedad cuentepequense.

Así, la trama analítica con la que se trabajó quedó definida tentativamente para dar paso a la exposición de la herramienta con la cual se manejó la información de los relatos, el software para análisis cualitativo Atlas.ti. La utilidad de este software para la investigación es que permite el manejo de la información empírica a partir de la estrategia analítica que ha sido construida anteriormente. Asimismo permite al investigador refinar sus categorías a partir de la información obtenida, es decir, el trabajo con el software es un vaivén constante entre ambas dimensiones. Los resultados expuestos en el siguiente capítulo de la tesis provienen de este momento analítico, que reúne la información contenida en los relatos como también se alimenta de la observación etnográfica, y por medio del cual se provocó el proceso interpretativo de la información obtenida.

En el capítulo tercero de la tesis se precisan los contenidos de la trama analítica, esbozada en el anterior capítulo, a partir de la cual se realizó el trabajo interpretativo de los relatos obtenidos en Cuentepec. De tal manera, se habló teóricamente de cada uno de los ejes que la componen así como de las relaciones entre ellos a fin de indicar su pertinencia respecto a las preguntas de investigación. Vale decir que en la construcción de la trama analítica se buscó identificar, de manera simultánea, elementos pertenecientes al núcleo conceptual tradicional así como aquellas dimensiones sociales presentes en la realidad cuentepequense que escapan a su mirada.

Así, el ‘espacio social’ se definió como un espacio relacional que implica un sentido de pertenencia, mecanismos de inclusión y exclusión, tipos de vinculación relacional, formas de especialidad y lugares de expresión. Por su parte, las ‘prácticas’ quedaron entendidas como acciones enclavadas en contextos sociales que les confieren significación, así también como hacer parte del ‘sentido práctico’ de una colectividad recreado por los sujetos que la componen. Sobre las ‘representaciones’ se dijo, a grandes rasgos, que son construcciones simbólicas, históricosociales, cuya cualidad se encuentra en las posibilidades de aproximación que ofrecen a los vínculos existentes entre la colectividad, cohesión, y la subjetividad, interpretación, de sus miembros. Finalmente, acerca del eje ‘tensiones’ se indicó que por medio de él se buscó indagar en las posibles contradicciones y ambivalencias presentes en las discursividades, las prácticas y las discursividades, desplegadas por los sujetos entrevistados respecto de su realidad compartida.

Posteriormente, en el capítulo cuarto que lleva por nombre ‘silencios’, se exponen los resultados del trabajo interpretativo realizado con la propuesta analítica señalada. En él se muestran elementos referidos por la sociedad cuentepequense correspondientes al planteamiento tradicional culturalista de comunidad, así como también aquellos espacios sociales, prácticas, representaciones y tensiones que escapan a éste, es decir, los silencios que le rodean. Los resultados expuestos en el capítulo expresan los límites y posibilidades del concepto tradicional culturalista de comunidad frente a la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas. En este sentido se puede decir que la pregunta inicial de investigación, a saber ¿cuáles son los límites y posibilidades analíticas del concepto culturalista de comunidad frente a la realidad de las sociedades indígenas contemporáneas?, encontró respuesta.

Respecto de las posibilidades analíticas del núcleo conceptual tradicional vale decir que se hallaron manifestaciones significativas en Cuentepec. Específicamente, la práctica de la lengua nahua, de las tradiciones y costumbres, y la práctica de la ayuda mutua siguen constituyendo referentes fundamentales para la construcción de una noción de sí mismos en las sociedades indígenas. Todas ellas permiten reafirmar la pertenencia, confirmar el límite de distinguibilidad frente a la otredad, así como afirmar la continuidad histórica de la colectividad.

Por otro lado, se encontró que el concepto tradicional culturalista de comunidad manifiesta limitaciones teóricas y metodológicas que le impiden una aproximación a los procesos y fenómenos presentes en la vida cotidiana de la sociedad cuentepequense así como a otros muchos en emergencia. Esto es, a la diversificación de los estilos de vida, la fragmentación de los intereses colectivos y la consolidación de los individuales; una creciente complejidad relacional; la institucionalización de nuevos espacios sociales y prácticas sociales; la reformulación de múltiples representaciones que aluden tanto a cuestiones inherentes a sí mismos como a la otredad y a las relaciones entre ambos; a las tensiones, contradicciones y ambivalencias inherentes al mundo social; a la transformación de los contenidos sociohistóricos, culturales e institucionales tradicionales de la colectividad.

Ahora bien, respecto de las interrogantes formuladas al principio de la investigación: ¿Cómo se construye la noción de comunidad en los nahuas de Cuentepec? ¿Qué elementos la componen? ¿Existen representaciones diferenciales de ésta entre sus miembros? en caso de existir, ¿Cómo están constituidas tales representaciones? El análisis requirió del tratamiento de la comunidad en cada uno de los ejes que componen

la trama analítica con la finalidad de identificar no sólo cómo se construye la comunidad a partir de la socialidad sino, también, las posibles distancias o acercamientos existentes entre ésta y su conceptualización académica.

Al ser analizada la comunidad como espacio social encontramos intrincados a ella, las representaciones de lo indígena y la práctica de la lengua nahua. Esta unidad de sentido se asume como una actualización de la colectividad frente a la otredad, los dos últimos rasgos de la unidad fueron tratados en los ejes analíticos respectivos. La conclusión que obtuvimos sobre la comunidad como espacio social sugiere que ésta, contrariamente a lo que sugiere su concepción tradicional, no hace alusión a vínculos relacionales específicos. Es decir, expresa una unidad identificable con la colectividad más no un vínculo relacional como el que sugiere la postura tradicional de relaciones sociales horizontales u homogéneas. Asimismo, contiene una de las posibles formas de espacialización para la colectividad e igualmente se vincula con un lugar, con un territorio, de los muchos que configuran la distribución colectiva del espacio vivido.

Con respecto al análisis de la comunidad en el eje de prácticas, ésta manifestó de manera clara tener una dimensión práctica en el sentido aquí atribuido, es decir, como prácticas significativas. Fueron evidentes en los relatos las alusiones referentes a estas prácticas significativas, en sentido positivo, para la colectividad tales como: la continuidad de las tradiciones y costumbres, las prácticas de ayuda mutua y de la lengua nahua, principalmente. Todas ellas accesibles desde la perspectiva tradicional.

Sin embargo, en el trabajo analítico realizado se hallaron en los relatos prácticas igualmente significativas para la colectividad, tanto en sentido positivo como negativo, que se despliegan en el devenir de la vida en común y reconfiguran de múltiples formas las representaciones del ser indígena y del ser colectivo; los vínculos relacionales y las formas que estos adquieren; así como también la construcción, reafirmación, transformación o pérdida de espacios sociales. Algunas de ellas fueron las nuevas prácticas de alimentación y consumo; el ejercicio instituido de la violencia; la apropiación y socialización dentro del espacio público de la calle; la intervención institucional y la creación de organizaciones de mujeres, es decir, un vínculo relacional reciente; la modificación de las relaciones de género; entre otras.

Por otro lado, sobre la comunidad como representación se concluyó que aún cuando es mencionada por la mayoría de las personas como parte de sus rasgos distintivos, los contenidos que le son atribuidos se presentan bastante diversos. A diferencia de la representación de lo indígena, las interpretaciones que hacen de la comunidad los

sujetos que se asumen pertenecientes a ella son variables según los grupos de edad de la población entrevistada y respecto de su posición como “sujetos ubicados” dentro del entramado relacional de la colectividad. Se ilustró esta diversidad con un grupo de citas provenientes de los relatos que permiten observar la heterogeneidad en las interpretaciones que hacen de ella los cuentepequenses.

Siguiendo los planteamientos de Goody (1999) sobre las representaciones se apuntó que la comunidad entendida como tal, ha sido sobreidentificada por sus significantes. Esta afirmación sugiere que las formas expresivas (significantes: palabras, imágenes, prácticas, etc.) de una construcción simbólica pueden llegar a ser confundidas con la cosa misma. Por ello, se sostiene que la reproducción ahistórica del núcleo conceptual tradicional culturalista de comunidad ha contribuido a generar la confusión de algunas expresiones culturales con la comunidad en sí misma. Es decir que esta dimensión entendida como la continuidad de las tradiciones y costumbres, la práctica de la lengua, el uso de vestimentas tradicionales, rituales prehispánicos, etc. se asume como la comunidad realmente existente. Así, nos hemos olvidado del componente simbólico que acompaña su expresión material, es decir, la representación que de ella comparten quienes la viven y piensan. Ellos mismos no explican su comunidad sólo en esos términos cosificados.

Vale apuntar que esta confusión no sólo proviene de la lectura académica de las sociedades indígenas sino, como se dijo en algún momento, de la mezcla discursiva que acompaña a la noción. Así, confluyen entre otras, la discursividad institucional, la estructural, la ideológica e incluso, en la actualidad, la mediática. De tal forma, el componente relacional que interviene en la construcción de formas sociales reaparece en la apropiación, por parte de los sujetos sociales, de algunos de sus contenidos. Así encontramos en los relatos analizados referencias a la vinculación entre la comunidad y su especificidad cultural.

Sin embargo, la investigación realizada encontró, como se apuntó, que la representación de comunidad entre los cuentepequenses tiene la cualidad inicial de contener cierta diversidad interpretativa. Aunado a ello es posible hallar puntos de encuentro entre las mismas, lo cual permite sostener que la comunidad como representación colectiva genera un “vínculo (profundo o efímero) de cohesión social”. (Charry, 2006) De tal forma la representación de comunidad continúa siendo generadora de sentido y significación para quienes se asumen parte de ella, aunque que no es posible decir que sea la única o la dominante.

La principal conclusión del análisis de la comunidad como representación es aquella que identifica como su rasgo más significativo la ambivalencia. Esto sugiere que su construcción simbólica es, por un lado, marcada al interior por la dispersión interpretativa proveniente de las múltiples percepciones que de ella construyen los sujetos que la componen; y por otro, proyectar al exterior la imagen de unidad dado que su principal función en este sentido es la de limitar el espacio social colectivo frente a la otredad, externalizando una imagen concreta de sí misma.

Finalmente, conclusión final que es posible desprender del trabajo analítico realizado y los hallazgos expuestos, fundamental para la discusión mantenida a lo largo de la tesis, es que la distancia entre el concepto tradicional culturalista de comunidad y la noción de comunidad existente en la realidad es, cada vez, más amplia. A pesar de que el núcleo tradicional alude a algunas cualidades aún identificables en las sociedades indígenas su reproducción ahistórica ha generado la falta de apreciación en sus transformaciones empíricas. Es decir, el concepto comunidad ha quedado desfasado respecto de la realidad a la que pretende indagar. (Zemelman, 2004) Tal hecho se expresa en su imposibilidad para aprehender una multiplicidad de fenómenos y procesos que experimenta, la multiplicidad relacional que entraña, así como a la ‘recomposición adaptativa’ de sus contenidos; lo cual se traduce en vacíos teóricos y metodológicos.

Frente a la caducidad manifiesta de algunos elementos del núcleo conceptual de la comunidad hoy nos situamos ante la posibilidad de su redefinición. Para ello se requiere de un esfuerzo sistemático de revisión teórica y metodológica multidisciplinaria que permita hacer de este concepto una categoría, abierta a la realidad a partir de ‘construir una relación de conocimiento con ella sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos’. (Zemelman, 2004)

Las implicaciones de ello trascienden los límites del presente trabajo. Pero, con la intención de contribuir a la posterior reformulación del concepto de comunidad aquí se enuncian un par de contribuciones sociológicas al concepto clásico. Vale decir que son sociológicas puesto que se asume a la sociología como una ciencia cuyo material teórico-conceptual aporta algunas herramientas necesarias para tal empresa.

Tales contribuciones se dirigen a dos ejes fundamentales de la construcción del núcleo conceptual tradicional de comunidad: 1) la relación entre la comunidad (totalidad) y los sujetos que la componen; 2) la concepción temporal de la comunidad. Un ensayo de lo que podrían ser tales contribuciones fue la matriz analítica con la que se trabajó la información recabada en Cuentepec donde se intentó a la vez que tener acceso a la dimensión común, compartida, de la colectividad; atender a la subjetividad de los sujetos que la construyen.

Acerca del primer punto, es conocido que la perspectiva tradicional sobre la comunidad ha contribuido a eclipsar la subjetividad de sus miembros. La colectividad, entendida como totalidad indiferenciada, se manifiesta como una suerte de entidad coercitiva, dogmática, que escapa a cualquier tipo de interpretación por parte de sus miembros. Como es bien establecido en distintos esfuerzos teóricos realizados en el marco de la teoría sociológica, esta dicotomía individuo/sociedad o sujeto/totalidad, que atraviesa el planteamiento tradicional culturalista de la comunidad, es ficticia en términos de la construcción social de la realidad. (Ver obra de Bourdieu; Schutz; Giddens; Berger y Luckman; etc.) El mundo de lo social se construye por las relaciones intersubjetivas que establecen los sujetos sociales orientados por acervos de conocimiento socialmente aprehendido, compartido, reproducido y transformado por ellos mismos en la interacción. En este sentido, las sociedades o grupos indígenas, aún guardando su especificidad cultural, no son excepción. Es por ello que el concepto de comunidad interesado en su análisis debe someterse a una seria reformulación que le permita apartarse de este planteamiento dicotómico de su objeto de análisis. De tal forma podrá no sólo acceder a la subjetividad de los actores sociales que la componen sino, también, a sus distintas concepciones, a los mecanismos interactivos, a fenómenos y procesos visibles por medio de ella.

Acerca del segundo punto, la concepción temporal de la comunidad, vale decir que éste ha sido un sesgo correspondiente no sólo al planteamiento conceptual de la comunidad sino de la teoría social en su conjunto. Hasta tiempo reciente se ha reconocido que el tiempo de lo social no es unívoco ni responde exclusivamente a la unilinealidad temporal del mundo físico y natural. Al interior de los mundos sociales particulares se despliega una multiplicidad de planos temporales que otorgan densidad a su experiencia. (Valencia, 2007) Ahora bien, respecto del planteamiento conceptual de la comunidad esto se traduce en una concepción estática de su existencia. Es decir, se ha vinculado a las sociedades indígenas a un pasado remoto el cual determina y orienta,

casi por completo, sus acciones presentes. Esta historicidad ha resultado ser ahistórica en el sentido de que impide el acceso a otros planos temporales fundamentales en el devenir de la vida de los grupos indígenas, tal como el tiempo presente, el de la cotidianidad. De tal manera, subvertir esta falta de temporalidad contenida en la conceptualización de la comunidad ya sea desde la teoría sociológica u otras disciplinas de lo social, abriría posibilidades analíticas capaces de captar momentos de este ser colectivo y su tránsito hacia otros momentos de sí mismo.

Para finalizar, resta decir que este trabajo intentó hacer un esfuerzo reflexivo en torno al concepto de comunidad a fin de hacer de éste una categoría analítica fructífera, apta para dar cuenta de la complejidad de vida contemporánea de las sociedades indígenas, tal como lo fue en otros tiempos.

Bibliografía

- “Municipios del estado de Morelos. Temixco” Página web. Consultada el 23 de octubre de 2007.
- “Xochiquetzal. Mujeres alfareras de Cuentepec” pag. Web. Consultada el 24/sep/2008
- Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. FCE, México, 2000.
- Arias, Medellín Llanesa. “El valor de la lengua” en http://www.itesm.mx/va/catedra/viandante/cronica_1.html. Consultada el 24/sep/2008
- Arizpe, Lourdes. “Migración indígena problemas analíticos” en *Revista Nueva Antropología*, julio, año/vol. II, número 005. UNAM, México 1976. pp. 63-89
- Arizpe, Lourdes. *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las 'Marías'*. 1975, SEP, México D.F.
- Beriain, Josetxo. “La construcción social de la dis-continuidad histórica” en *Tiempo y espacio: miradas múltiples*. Guadalupe Valencia Coord. CIICH-UNAM, Plaza y Valdés Editores. México 2005.
- Bertaux, Daniel. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Ediciones Bellaterra. España, 2005.
- Bishop, Brian J. et al. “Sense of community in rural communities. A mixed metodological approach” en Fisher, Adrian T. et al. *Psychological Sense of Community. Research, Applications and Implications*. Kluwer Academic/Plenum Publishers. NY, 2002.
- Bourdieu, Pierre. “El conocimiento por cuerpos” en *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona, Anagrama. 1999. Cap. 4
- Charry, Joya Carlos Andrés. “¿Nuevos o viejos debates? Las representaciones sociales y el desarrollo moderno de las ciencias sociales” *Revista de Estudios Sociales*, diciembre, número 025. Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. Pp. 81-94.
- Cohen, Anthony. *The symbolic construction of community*. Ellis Horwood Ltd and Travistock Publications Ltd. Gran Bretaña 1985.
- Delgado, Manuel. “Espacio Público y Comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada.” En *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el*

concepto de comunidad en el México contemporáneo. Miguel Lisbona Guillén, Comp. COLMICH. México 2005.

- Espósito, Roberto. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Mutaciones. Amorrortu Ed. Buenos Aires, 2003.
- Faist, Thomas. “Trasnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture” en *Ethnic and Racial Studies*. Volumen 23, num. 2, Marzo 2000, pp 189-222.
- Farfán Rafael. “F. Tönnies: la crítica a la modernidad a partir de la comunidad”. En *Teoría Sociológica y Modernidad. Balance del pensamiento clásico* Gina Zabudovsky, Coord. UNAM-FCPyS, PyV, DGAPA. México, 1998.
- Fernández, Ana María. *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Colección Sin Fronteras. Biblos, Buenos Aires, 2007. Caps. 2, 5, 6.
- Fisher, Adrian T. et al. *Psychological Sense of Community. Research, Applications and Implications*. Kluwer Academic/Plenum Publishers. NY, 2002. Introducción.
- Foucault, Michel. “Topologías (dos conferencias radiofónicas)” en *Fractal* Revista Trimestral, no. 48.
- Gendreau, Mónica y Gilberto Giménez. “La migración internacional desde una perspectiva sociocultural: estudio en comunidades tradicionales del centro de México” en *Migraciones Internacionales*, Vol. 1, Núm. 2, Enero-Junio 2002 pp.147-178
- Gil, Escobar Rocío. *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Sta. María Tindú, Oaxaca*. UAM-I, México, 2006. pp. 29-62
- Giménez Montiel, Gilberto. “Paradigmas de identidad.” en Aquiles Chihu Amparán (coord.) *Sociología de la identidad*. UAM Iztapalapa-Porrúa, México.
- Goody, Jack. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Paidós. España, 1999. Cpas. 1 y 5.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2010)* México, FCE, 2006.
- Gupta, A. y James Ferguson. *Culture, power and place. Explorations in critical anthropology*. Duke University Press. Durham and London 1997. Introducción y Primera Parte.

- Hernández, López Reina M. *Las comunidades indígenas mexicanas, campo de acción para el pedagogo (reflexiones sobre el trabajo educativo realizado en la comunidad bilingüe de Cuentepec, Morelos)*. Tesis de licenciatura. FES-Acatlán, UNAM.
- Instituto Lingüístico de Verano en México “La fundación de Cuentepec” Pag. Web. consultada el 24/sep/2008.
- Jodelet, Denise. “La representación social: fenómenos, concepto y teoría” en *Psicología Social*, Tomo II: pensamiento y vida social: psicología social y problemas sociales. Sergio Moscovici, et al. Biblioteca Cognición y Desarrollo Humano. Barcelona. Paidós Ibérica, 1986.
- Keller, Suzanne. *Pursuing the Dream, Community. Living the reality*. Princenton University Press. USA, 2002. Caps. 1-3.
- Kemper, Robert. “La comunidad y migración: el caso del pueblo de Tzintzuntzan, Michoacán 1988-1994”. En *Estudio demográfico y genético de los migrantes al medio urbano*, coord. Leonora Buentello Malo, 33-45. México, 1997. IIA, COORD. Humanidades/PUEC/ UNAM.
- Landázuri, Benítez Gisela. “Encuentros y Desencuentros entre Campesinos y Asesores en el Medio Rural: el caso de Cuentepec, Morelos, México.” Ponencia presentada en abril de 1997 en el XX Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Guadalajara.
- Landázuri, Benítez Gisela. *Encuentros y Desencuentros en Cuentepec, Morelos*. UAEM-UAMX, 2002.
- León, Vega Emma. “Tiempo y sensibilidad” en *Tiempo y espacio: miradas múltiples*. Guadalupe Valencia Coord. CIICH-UNAM, Plaza y Valdés Editores. México 2005.
- Lezama, José Luis. *Teoría Social, Espacio y Ciudad*. El Colegio de México, 2002. Cap. III.
- Lisbona, Guillén Miguel. *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, 2005.
- Lomnitz-Adler Claudio. *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio social mexicano*. Joaquín Mortiz- Planeta, México, 1995.
- Maldonado, Benjamín. “La comunalidad indígena” Edición cibernética octubre 2003, www.antorcha.net/biblioteca.../comunalidad.html

- Martínez, Casas Ma. Regina y Guillermo de la Peña. “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (México)” en *Revista de Antropología Social*, Ciesas Occidente, 2004, 13, 217-251.
- Merton, K. Robert. “Sobre la historia y la sistemática de la teoría sociológica” en *Teoría y Estructura Sociales*. FCE. México 2002.
- Morayta, M. Miguel Coord. “Presencias nahuas en Morelos” en *La Comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Saúl Millán y Julieta Valle Coord. Volumen II. México 2003.
- Olvera, Serrano Margarita. “Espacio, Modernidad, Individualización. El legado Simmeliano” en *George Simmel. Una revisión contemporánea*. Olga Sabido Ramos, Coord. Anthropos, UAM-A. México, 2007.
- Olvera, Serrano Margarita. “Sociología, cambios conceptuales y temporalidad” en *Sociología y cambio Conceptual*. Gina Zabudovsky Coord. Siglo XXI Editores. México, 2007.
- Paz, Ma. Fernanda. “Viviendo en la escasez: el territorio como objeto de transacción para la sobrevivencia” en *Economía, sociedad y territorio* No. 29, en prensa. Colegio Mexiquense. 2007
- Paz, Ma. Fernanda. *Cuentepec, Morelos. Informe Técnico*. CRIM. UNAM 2005.
- Pérez, Castro Ana Bella.”Los estudios de comunidad” en C. García Mora Espósito (2003) *La antropología en México*. Vol. IV, INAH, México, 1988
- Pérez, Ruiz Maya. *Indígenas y relaciones interétnicas en la ciudad de México. Un panorama general*. México, 2005.
- Pueblos Indígenas de México. Nahuas de Morelos. <http://www.cdi.gob.mx/ini/monografias/nahuasmor.html>. Consultada el 24/sep/2008
- Ramos, Torre Ramón. “Discursos sociales del tiempo” en *Tiempo y espacio: miradas múltiples*. Guadalupe Valencia Coord. CIICH-UNAM, Plaza y Valdés Editores. México 2005.
- Reguillo, Cruz Rossana. “Cultura y territorio: identidades locales y regionales y modos de vida”. En revista *Ciudades. Investigación Urbana y regional: balance y perspectivas*, num. 37, enero-marzo de 1998, editada por la Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 51-52.
- Reguillo, Rossana. *La clandestina centralidad de la vida cotidiana*. En Del Campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad. CRIM, UNAM, Anthropos, El Colegio Mexiquense. España 2000.
- Rivera, Sánchez Liliana y Fernando¹⁴⁸ Lozano Ascencio. “Los contextos de salida

- urbanos y rurales y la organización social de la migración.” En *Migración y Desarrollo*, Número 6, Primer Semestre 2006. Red Internacional de Migración y Desarrollo. Zacatecas.
- Rivera, Sánchez Liliana. “Repensando el estudio de las migraciones contemporáneas en las ciencias sociales: algunas contribuciones desde la perspectiva transnacional” en *Aula Magna. Migraciones internacionales*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 2007.
 - Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad*. México, 1991. Ed. Grijalbo.
 - Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán, *La migración Indígena en México*. INI, México: Segundo Informe, 2002, INI-PNUD.
 - Sarmiento, Sergio. *Morelos: sociedad, economía, política y cultura*. CIICH-UNAM, Biblioteca de las entidades federativas. México, 1997
 - Simmel, Georg. “El espacio y la sociedad” en *Sociología 2. Estudios sobre los procesos de socialización*. Madrid: Alianza, pp. 643-740. [1908] 1986.
 - Smith, Robert C. “Los ausentes siempre presentes: making a local-level transnacional political community” en *Mexican New York. Transnational lives of new immigrants*. University of California Press. California, 2006.
 - T. Fisher, Adrian, et. al. *Psychological Sense of Community. Research, applications and implications*. Kluwer Academic/Plenum Publishers. New Cork, 2002. Introducción.
 - Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Península. Barcelona, 1979.
 - Valencia, García Guadalupe. “Los modos del tiempo sociohistórico. Una aproximación” en *Tiempo y espacio: miradas múltiples*. Guadalupe Valencia Coord. CIICH-UNAM, Plaza y Valdés Editores. México 2005.
 - Velasco Ortiz, Laura. *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos*. Pp. 13-28, Cap. V, VI.
 - Warman, Arturo. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México, FCE, 2003.
 - Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Varias ediciones.
 - Wolf, Eric. *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*. México, ERA 1977.
 - Zabudovsky, Gina. “La propuesta metateórica y su validez para el estudio de la sociología en México” en *Estudios de Teoría e historia de la Sociología en México*. UAM-A. México 1995.