

UDS

ANTOLOGIA

PROCESOS CULTURALES

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

SEXTO CUTRIMESTRE

Marco Estratégico de Referencia

ANTECEDENTES HISTORICOS

Nuestra Universidad tiene sus antecedentes de formación en el año de 1979 con el inicio de actividades de la normal de educadoras “Edgar Robledo Santiago”, que en su momento marcó un nuevo rumbo para la educación de Comitán y del estado de Chiapas. Nuestra escuela fue fundada por el Profesor de Primaria Manuel Albores Salazar con la idea de traer Educación a Comitán, ya que esto representaba una forma de apoyar a muchas familias de la región para que siguieran estudiando.

En el año 1984 inicia actividades el CBTiS Moctezuma Ilhuicamina, que fue el primer bachillerato tecnológico particular del estado de Chiapas, manteniendo con esto la visión en grande de traer Educación a nuestro municipio, esta institución fue creada para que la gente que trabajaba por la mañana tuviera la opción de estudiar por las tarde.

La Maestra Martha Ruth Alcázar Mellanes es la madre de los tres integrantes de la familia Albores Alcázar que se fueron integrando poco a poco a la escuela formada por su padre, el Profesor Manuel Albores Salazar; Víctor Manuel Albores Alcázar en septiembre de 1996 como chofer de transporte escolar, Karla Fabiola Albores Alcázar se integró como Profesora en 1998, Martha Patricia Albores Alcázar en el departamento de finanzas en 1999.

En el año 2002, Víctor Manuel Albores Alcázar formó el Grupo Educativo Albores Alcázar S.C. para darle un nuevo rumbo y sentido empresarial al negocio familiar y en el año 2004 funda la Universidad Del Sureste.

La formación de nuestra Universidad se da principalmente porque en Comitán y en toda la región no existía una verdadera oferta Educativa, por lo que se veía urgente la creación de una institución de Educación superior, pero que estuviera a la altura de las exigencias de los jóvenes que tenían intención de seguir estudiando o de los profesionistas para seguir preparándose a través de estudios de posgrado.

Nuestra Universidad inició sus actividades el 18 de agosto del 2004 en las instalaciones de la 4ª avenida oriente sur no. 24, con la licenciatura en Puericultura, contando con dos grupos de cuarenta alumnos cada uno. En el año 2005 nos trasladamos a nuestras propias instalaciones en la

carretera Comitán – Tzimol km. 57 donde actualmente se encuentra el campus Comitán y el Corporativo UDS, este último, es el encargado de estandarizar y controlar todos los procesos operativos y Educativos de los diferentes Campus, Sedes y Centros de Enlace Educativo, así como de crear los diferentes planes estratégicos de expansión de la marca a nivel nacional e internacional.

MISIÓN

Satisfacer la necesidad de Educación que promueva el espíritu emprendedor, aplicando altos estándares de calidad Académica, que propicien el desarrollo de nuestros alumnos, Profesores, colaboradores y la sociedad, a través de la incorporación de tecnologías en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

VISIÓN

Ser la mejor oferta académica en cada región de influencia, y a través de nuestra Plataforma Virtual tener una cobertura Global, con un crecimiento sostenible y las ofertas académicas innovadoras con pertinencia para la sociedad.

VALORES

- Disciplina
- Honestidad
- Equidad
- Libertad

ESCUDO



El escudo de la UDS, está constituido por tres líneas curvas que nacen de izquierda a derecha formando los escalones al éxito. En la parte superior está situado un cuadro motivo de la abstracción de la forma de un libro abierto.

ESLOGAN

“Mi Universidad”

ALBORES

Es nuestra mascota, un Jaguar. Su piel es negra y se distingue por ser líder, trabaja en equipo y obtiene lo que desea. El ímpetu, extremo valor y fortaleza son los rasgos que distinguen.

PROCESOS CULTURALES

Objetivo de la materia Analizar los procesos culturales e Identificar los conceptos, elementos que forjan la formación de la personalidad, para ubicar los aspectos culturales y psico-sociales de México y Chiapas:

INDICE

Contenido

UNIDAD	I
LA CULTURA Y SOCIEDAD.....	10
1.1 La cultura como un Proceso	10
1.2 La diversidad cultural.....	11
1.3 Genealogía del término diversidad cultural: de la antropología a los estudios culturales	12
1.3.1 El término diversidad desde la antropología	12
1.3.2 El término diversidad desde los estudios culturales y los estudios postcoloniales.....	14
1.4 El Informe MacBride	15
1.5 De la excepción cultural a la diversidad cultural: un nuevo cambio semántico.....	16
1.6 La diversidad cultural según la organización de las naciones unidas para la educación, la ciencia y la cultura	18
1.6.1 El cambio terminológico.....	18
1.6.2 La diversidad según la Declaración y la Convención	19
1.7 Diversidad audiovisual: una definición.....	21
1.8 La cultura como proceso de socialización.....	23
1.9 EL objetivo de la socialización es conformar conductas y actitudes.	24
1.10 Movimientos Contraculturales	26
1.10.1 La contracultura de los años cincuenta y sesenta.....	27
1.11 Desde un punto de vista histórico, y ciñéndonos de momento sólo al caso europeo.	29
1.12 Festivales musicales: entre el control oficial y la protesta encubierta	29
UNIDAD II.....	38
LA CULTURA INFLUYENTE DE LA PERSONALIDAD	38
2.0 La cultura y la adaptación	38
2.1 Un ambiente no solamente un lugar o ámbito geográfico particular	40
2.3 La socialización	42
2.4 La antropología social y el desarrollo social.....	44
2.5 Equidad y genero.....	45
2.6 Relación entre mujeres y hombres dentro de una cultura en una sociedad.....	47

2.7 Las tribus urbanas y la pertenencia del individuo	48
2.8 Principales tribus urbanas	49
<input type="checkbox"/> Emos.-	49
<input type="checkbox"/> Raperos.-	50
<input type="checkbox"/> Góticos.-.....	50
<input type="checkbox"/> Heavies	50
<input type="checkbox"/> Hippies.-	50
<input type="checkbox"/> Punks.-	50
<input type="checkbox"/> Skaters.-.....	51
2.9 Nuevas tribus urbanas	51
<input type="checkbox"/> Rastafaris.-.....	51
<input type="checkbox"/> Otakus.-.....	51
<input type="checkbox"/> Hipsters.-.....	51
<input type="checkbox"/> Rockabillies.-.....	51
<input type="checkbox"/> Steampunk.-.....	51
<input type="checkbox"/> Swaggers.-	52
<input type="checkbox"/> Muppies.-.....	52
<input type="checkbox"/> Rolinga.-.....	52
<input type="checkbox"/> Flogger.-.....	52
<input type="checkbox"/> Mods.-	52
<input type="checkbox"/> Tomboy.-.....	53
<input type="checkbox"/> Gamers.-.....	53
<input type="checkbox"/> Pokemones.-.....	53
<input type="checkbox"/> Cumbieros.-.....	53
<input type="checkbox"/> Chacas.-	53
<input type="checkbox"/> Reggaetoneros.-.....	54
<input type="checkbox"/> Grunges.-.....	54
<input type="checkbox"/> Skinheads.....	54
2.10 La percepción cultural.....	54
2.11 La edad y la influencia cultural	58
UNIDAD III.....	59
LA CULTURA EN NUESTRA SOCIEDAD	59

El mexicano de ahora, cimiento para el mexicano de mañana, debe fortalecer su identidad nacional y formalizar su nueva presencia en el mundo. Y todo ello será la obra natural de la cultura, que en el presente recoge los caminos del pasado y advierte los del futuro. Ella anuda los tiempos y define el perfil del hombre que los recorre. Forjar al mexicano y brindar su

testimonio, es la obra de la cultura mexicana. Contribuirá a esta cultura, con los instrumentos que provee nuestro tiempo.59

3.1 Conexiones culturales60

3.2 La cultura mexicana61

3.3 Elementos que componen la cultura mexicana62

 Gastronomía;.....62

 Arquitectura;62

 Música;62

 Costumbres;.....63

 Religión;63

 Literatura;.....63

 Arte;63

3.4 Características de la cultura mexicana64

 Festividades.....64

 Comida mexicana tradicional65

 Música tradicional.....65

 La corrida de toros.....65

3.5 Características de la cultura mexicana reconocidas en el mundo66

 La piñata66

 Arte y literatura mexicanos.....66

 Idiomas de México66

 Mariachis.....66

 Ritual de los Voladores67

3.6 La cultura chiapaneca67

3.7 Elementos que componen la cultura Chiapaneca69

 Vestuarios69

3.8 Vestuario chiapaneco70

3.9 Grupos Étnicos de Chiapas71

 CHOLES:71

 ZOQUES:.....71

3.10 Grupos étnicos en chiapas – tzeltales, tzotziles, mochos72

 TZELTALES:72

 TZOTZILES:.....72

 MOCHOS72

3.11 Grupos étnicos en chiapas – mames, tojolabales, lacandones.....72

 MAMES:72

TOJOLABALES:.....	73
LACANDONES:.....	73
3.12 El movimiento zapatista.....	74
3.13 Ejército Zapatista de Liberación Nacional primer acto público.....	75
3.14 Política zapatista.....	76
3.15 Diálogos entre las partes en conflicto (el EZLN y el gobierno mexicano).....	77
UNIDAD IV.....	81
LAS CULTURAS DE CAMBIO.....	81
4.1 Movimientos contraculturales.....	81
Contracultura. La palabra contracultura puede entenderse en dos sentidos: por una parte, como una ofensiva contra la cultura dominante; por otra parte, como una cultura alternativa que permanece (al menos en un primer momento) al margen del mercado y de los medios de formación de masas, en el underground.....	81
Ejemplos de contracultura.....	81
4.2 Polémica del movimiento contracultural.....	82
Polémica.....	82
4.3 La contracultura en el movimiento zapatista.....	83
4.4 La cultura zapatista como movimiento histórico.....	84
4.5 La sociedad civil en el movimiento zapatista.....	85
4.6 La autonomía zapatista.....	86
4.7 Los movimientos migratorios.....	87
4.8 Dinámica del movimiento migratorio.....	91
4.9 Movimiento migratorio en México.....	92
4.10 Las leyes anti-migrantes.....	93
4.11 Los movimientos económicos como factor de rezago social.....	94
BIBLIOGRAFÍA.....	108

UNIDAD LA CULTURA Y SOCIEDAD

I

1.1 La cultura como un Proceso

1. La cultura es un conjunto de reglas de conducta. Usted no puede “ver” la cultura porque usted no puede ver las reglas; usted solamente puede ver los productos de la cultura, en el sentido que usted puede ver las conductas que las reglas producen. Sin embargo, las reglas de la cultura no causan el comportamiento, ellas influyen en la gente para que se comporten similarmente, en formas que les ayudan a entenderse mutuamente. Es por medio del entendimiento de las influencias culturales que usted sabe cómo saludar a una persona más joven que usted, mayor que usted, a un amigo o amiga, a un extraño. Las reglas culturales le ayudan a saber cómo cargar a un celebraciones—determinan si usted celebra el sol o la luna; si usa un vestido o pantalones, o nada. Estas reglas dan significado a todos los eventos y experiencias de la vida. La esencia de la cultura no se basa en estos comportamientos por sí mismos, sino que en las reglas que producen la conducta.

2. La cultura es característica de los grupos. Las reglas de una cultura so compartidas por el grupo, no inventadas por el individuo; las reglas del grupo error confundir las diferencias individuales con las diferencias culturales de grupo. Cada persona desarrolla una única personalidad como resultado de su historia personal, y al mismo tiempo desarrolla dentro del contexto cultural algunas características de conducta las cuales son compartidas con

3. La cultura es aprendida. Ninguno nace aculturado (con cultura asimilada); más bien, nosotros nacemos con una capacidad biológica para aprender. Lo que cada persona aprende depende de las reglas culturales de la gente que la cría. Algunas reglas se enseñan con palabras “sostenga el tenedor con la mano derecha y el cuchillo con la izquierda.” Otras reglas son demostradas por acciones—cuándo sonreír, cuán cerca pararse cuando se habla con alguien.

A causa de que la cultura es aprendida, es un error suponer la cultura de una persona por la manera como se mira. Alguien puede ser racialmente negro y culturalmente irlandés. Una persona puede volverse bicultural o tricultural con aprender las reglas de otras culturas que no sean las de su propio primer grupo.

4. Los miembros individuales de una cultura encajan a diferentes niveles dentro de su cultura. A causa de que la cultura es aprendida, puede ser bien aprendida por algunas gentes en el grupo y no tan bien aprendida por otros(as). Mientras que los niños/las niñas se aculturán, ellos/ellas generalmente aprenden las reglas principales de su cultura, pero es posible que no siempre aprendan cada regla cultural igualmente bien. Algunas familias son más orientadas a la tradición, otras menos. Además, aún cuando las familias y los individuos aprendan las reglas culturales, es posible que ellos no siempre se conduzcan de acuerdo con lo que han aprendido—algunas personas son conformistas, otros no lo son.

Como consecuencia de ambos fenómenos, nosotros decimos que el comportamiento de los miembros de una cultura varía dependiendo de cuán profundamente encrustada sea su experiencia en el núcleo de la cultura. Al trabajar con familias individuales, es conveniente pensar acerca de las variaciones de comportamiento pues esto nos ayuda a entender por qué por ejemplo, todos los japoneses no siempre “actúan como japoneses.”

5. Las culturas prestan y comparten reglas. Cada grupo cultural tiene sus propios conjuntos de roles de comportamiento esenciales y es por lo tanto única: sin embargo algunas de las reglas de la Cultura A pueden ser las mismas que las reglas de la Cultura B. Esto sucede porque las reglas culturales evolucionan y cambian a través del tiempo, y a veces cuando dos grupos tienen mucho

contacto uno con otro, existe influencia mutua en algunas áreas. Por lo tanto dos grupos de gente pueden hablar el mismo idioma, y sin embargo tener diferentes reglas en cuanto a los roles de las mujeres. Entender esto nos ayuda a evitar confundirnos cuando una persona de otra cultura es tan parecida a usted en unas formas, y tan diferente en otras.

6. Los miembros de un grupo cultural pueden ser expertos en comportamiento cultural pero incapaces de describir las reglas. La aculturación es un proceso natural, y cuando nos aculturamos no estamos conscientes que nuestras ideas y comportamientos están tomando forma por un único conjunto de reglas. De la misma manera que un(a) niño(a) de cuatro años de edad que domina el lenguaje no podría si se le preguntara, hacer un diagrama de la oración o explicar las reglas gramaticales, así también las gentes se conducen con desenvoltura en la cultura sin saber conscientemente que están comportándose de acuerdo con las reglas. Al considerar la aculturación en esta forma se entiende por qué usted no puede acercarse a una persona y pedirle que le enseñe su cultura.

1.2 La diversidad cultural

El concepto de diversidad cultural ocupa un lugar central en los debates sociales; sin embargo, el problema de su definición no ha sido resuelto todavía. El término diversidad proviene de la voz latina “divertere” que significa “desviarse” y está relacionado desde sus inicios con la palabra cultura, cuya evolución también ha tenido diferentes significados a lo largo de la historia. Según señala Petit (2012a), el diccionario Le Robert recogió por primera vez el vocablo cultura en 1550 con un significado ligado al cultivo de la tierra, y solo más tarde este concepto incluiría el cultivo del espíritu.

Williams (1976), uno de los padres de los estudios culturales y de la economía política en Inglaterra, destacó que durante los siglos XVIII y XIX el concepto cultura sufrió otra mutación importante: “pasó de significar un estado o hábito mental para significar un sistema global de vida” (p. 21). Esta mutación semántica fue debida a la reinterpretación que hicieron las clases dominantes en Alemania. La burguesía de este país tomó el término kultur como una reivindicación de la lengua y las costumbres alemanas. De esta manera se dejó atrás la noción ilustrada universalista y se apuntó a la particularidad de cada nación y a su patrimonio (lingüístico, artístico e intelectual) (Petit, 2012a).

En el siglo XX la comprensión de la cultura se convierte en una trama que ayuda a interpretar la realidad. A partir de ese momento la cultura es un todo complejo de conocimiento, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y otros hábitos y capacidades adquiridas por el ser humano como miembro social. Esta idea que recoge aspectos tan diferentes como los valores y el arte, constituirá uno de los referentes que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (unesco) tomará para definir la diversidad cultural, que hará explícito en la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. En esta Declaración y en su preámbulo se entiende por cultura:

El conjunto de rasgos distintivos espirituales, materiales, intelectuales y afectivos de una sociedad o grupo social, que comprende, además de las artes y las letras, los estilos de vida, las formas de convivencia, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (UNESCO, 2001).

Si el término cultura, como vemos, abarca aspectos tan complejos como el sistema de valores o las formas de vida –y ha sido definido de igual ha sucedido con el término de diversidad cultural. Para Obuljen (2006): “cualquier tentativa de escribir un resumen de la historia del debate de la diversidad cultural no puede empezar sin el reconocimiento de la existencia de múltiples definiciones del término” (p. 21).

La diversidad cultural, por lo tanto, es un concepto cargado de interpretaciones que pueden hacer referencia a la identidad, las minorías, la lengua, la inmigración o la integración, y que por ello ha sido estudiado y analizado desde muy diferentes campos del saber. Aproximarnos a un enfoque concreto del término diversidad cultural desde estas perspectivas es un paso necesario para circundar nuestra propia definición de diversidad audiovisual.

1.3 Genealogía del término diversidad cultural: de la antropología a los estudios culturales

1.3.1 El término diversidad desde la antropología

La antropología social es la rama de la antropología que más se ha ocupado del estudio de la diversidad cultural. Hasta bien entrado el siglo XIX los antropólogos no hablan de diversidad, simplemente estaban interesados en estudiar y destacar las diferencias entre las civilizaciones dominantes y los pueblos “periféricos” (o “no civilizados”). Es el momento de los grandes proyectos colonizadores en África y Asia y los antropólogos son los testigos intelectuales de dicha colonización.

En el siglo XX la antropología cultural va cambiando progresivamente de visión. El antropólogo Lévi-Strauss (1996) es uno de los primeros autores que recurre al método comparativo para explicar en qué consiste la diversidad entre culturas. En su obra *Raza e historia* se refiere a la paradoja irreductible de la vida humana que radica en la coexistencia de dos procesos contradictorios: por una parte las culturas solamente existen y pueden existir relacionándose unas con otras; por otra parte la colaboración entre culturas erosiona gradualmente esa misma diversidad cultural. En otro de sus estudios clásicos, *Raza y cultura*, Lévi Strauss (1993) señala la manera en la que este proceso se ha acelerado considerablemente. Se ha pasado del orden de la diversidad, que podía definirse cuando los seres humanos vivían en grupos relativamente pequeños, separados durante largos periodos y en condición de interculturalidad moderada, a un nuevo orden de la diversidad en donde los seres humanos viven en condiciones de aculturación acelerada, sometidos a intercambios

continuos y de carácter profundamente transformador, de los que resulta prácticamente imposible sustraerse.

Otro de los más destacados antropólogos culturales, Geertz (1988), padre de la antropología simbólica y estudioso de la diversidad étnica, dio un paso más en el estudio de la diversidad cultural y definió la cultura como:

Un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y las actitudes ante la vida (p. 88).

Geertz (1996) propuso entender estos cruces interculturales con una nueva narrativa construida a partir de la metáfora del collage: “Para vivir en esta época en que las diversidades se mezclan, estamos obligados a pensar en la diversidad sin dulcificarlo, ni desactivarlo con la indiferencia” (pp. 91-92).

Esta imposibilidad o dificultad de sustraerse de la influencia de las culturas dominantes sobre las más pequeñas y desprotegidas será el tema más debatido en el campo de la antropología crítica desde mediados del siglo XX. Clastres (2011) relaciona los intereses económicos con los culturales en el que toda forma cultural, toda tradición y todo significado, toda relación social mínimamente asentada, toda dedicación solícita y todo apego, no son más que obstáculos a la flexibilidad, a la absoluta disponibilidad para la movilización continua de los seres humanos. Desde este planteamiento cultura y economía, y diversidad cultural y economía estarán íntimamente relacionadas. Desde un enfoque similar Polanyi (1989) puso de manifiesto la condición social de devastación y vaciamiento cultural a la que fueron condenados innumerables pueblos de África y de otros continentes durante la época del colonialismo, y cómo en sus momentos más álgidos se preconizaba la superioridad de unas culturas sobre otras.

Este pensamiento crítico se concretizó durante el “Pronunciamiento de Barbados” en enero de 1971, que reunió a un grupo de intelectuales para discutir los problemas derivados de las fricciones interétnicas, fundamentalmente en América del Sur. La declaración final recogió las maneras en las que los pueblos indígenas sufrían la dominación física, económica y cultural (procesos de integración y aculturación), que principalmente ocurría a través de la educación y de los medios de comunicación de masas (Ordoñez, 1996).

A raíz de dicho pronunciamiento tuvo lugar la reunión de la unesco y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (flacso) en diciembre de 1981, donde se adoptaron una serie de medidas contenidas en la “Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina” y se

planteó un proyecto de recuperación cultural que iba desde el restablecimiento de la palabra, de la memoria, del saber, hasta el territorio y la identidad cultural. Los temas propuestos sentarían las bases de una serie de declaraciones posteriores que tratarían el tema de la cultura junto a la diversidad, y que darían lugar a otras terminologías como la de interculturalidad, multiculturalidad o pluriculturalidad.

1.3.2 El término diversidad desde los estudios culturales y los estudios postcoloniales

El debate sobre la cultura para los pioneros de los estudios culturales como Richard Hoggart (1918-2014), Raymond Williams (1921-1988), Edward P. Thompson (1924-1993) y Stuart Hall (1932-2014), es un debate político. En sus clásicos ensayos destacaban que la cultura no es solo una práctica ni simplemente la descripción de la suma de hábitos y costumbres de una sociedad. La cultura pasa a través de todas las prácticas sociales y es la suma de sus interacciones, donde los medios de comunicación de masas desarrollan una función primordial al actuar como elementos de esas relaciones.

Dichos autores intentan comprender de qué manera la cultura de un grupo funciona como rechazo o como forma de adhesión a las relaciones de poder, y relacionan por primera vez a los medios de comunicación con la cultura. En su texto clásico *The Uses of Literacy: Aspect of Working Class Life*, Hoggart (2009/1957) analiza la influencia de la cultura difundida entre la clase obrera a través de los medios de comunicación de masas y destaca que ciertos gustos, estéticas y modos de diversión se mantienen mientras que aparecen otros nuevos, a merced de la influencia de la industria cultural. El interés de su trabajo reside en que fue uno de los primeros intelectuales que comenzaron a pensar cómo se relacionan sectores concretos de la sociedad con los medios. Hall (1973) en *Encoding and Decoding in the Television Discourse* analizó cómo varían los procesos de codificación en las posiciones de emisores y receptores, y la manera en la que los significados se extienden en aspectos ideológicos, sociales y culturales. Para ser más precisos, el mensaje de los medios es emitido y decodificado dependiendo de la posición que el emisor y el receptor ocupen en la sociedad.

Al mismo tiempo que los estudios culturales estaban afirmándose en Inglaterra, desde los países considerados “en desarrollo” los estudios postcoloniales van a dar una nueva vuelta de tuerca al concepto de cultura y al término diversidad. Si los estudios culturales se centraron en analizar los efectos de los medios de comunicación de un grupo social concreto dependiendo de la clase, profesión o el nivel educativo, los estudios postcoloniales analizarán las relaciones entre diferentes culturas y sociedades. El análisis de las tensiones entre saberes locales y cultura imperial se materializó en el libro *Orientalismo* de Said (2007/1978), referente de la teoría postcolonial que analiza las luchas, cruces e intersecciones entre la “cultura imperial dominante y los saberes subalternos locales”, proceso que da lugar a un fenómeno que ha sido descrito en términos de

mestizaje, hibridación o transculturación. Siguiendo su estela otros intelectuales hicieron lo propio en otras latitudes: Fanon (1963) publicó en África a comienzos de la década de los sesenta *Los Condenados de la Tierra*, y Mignolo en Latinoamérica y Guha en Asia serían los referentes en otras partes del planeta. Los estudios postcoloniales trataron del dilema de las naciones que habían sido colonizadas y su intento de constituir una identidad nacional, del modo en el que se recrean las identidades culturales y el papel del conocimiento y el poder en todo este proceso.

De esta corriente crítica iniciada a mediados de los años sesenta en Birmingham e influidos por las corrientes postcoloniales que estaban surgiendo en esta misma década se nutrirán los autores del Informe MacBride. Informe encomendado por la unesco y que tenderá un puente directo entre cultura y comunicación y cultura y poder.

1.4 El Informe MacBride

En 1977 la UNESCO encargó un estudio sobre los problemas de la comunicación al abogado irlandés Sean MacBride (1980). El origen de la Comisión fue precisamente a partir de un discurso de MacBride en la UNESCO en junio de 1977, centrado en la fragilidad y vulnerabilidad de la prensa a consecuencia de las presiones económicas, financieras y políticas.

El Informe MacBride aportó evidencias sobre las desigualdades existentes entre las infraestructuras, los volúmenes, los flujos y los contenidos informativo-comunicacionales del “mundo desarrollado” y los del “mundo en desarrollo”; en otros términos: constató la primacía de aquel sobre este; llamó la atención sobre la urgencia de buscar otro equilibrio a escala internacional; propugnó la democratización de las comunicaciones, y postuló la adopción de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (nomic).

El informe hacía hincapié en la democratización de la comunicación y el derecho a la información. Para los autores los problemas de la comunicación tenían un carácter eminentemente político y era necesario conocerlos con la finalidad de impulsar medidas gubernamentales en el nivel nacional e internacional.

En este informe no se mencionaba explícitamente el término diversidad cultural, aunque sí se tenía en cuenta el concepto de pluralismo, y proclamaba que la libertad de información no podía reducirse a la libertad del mercado informativo, debido a la cada vez mayor concentración empresarial de los medios y las industrias editoriales y audiovisuales. Por ello destacaba entre sus recomendaciones promover mecanismos de protección para los periodistas, frente a las presiones empresariales y políticas, y la necesaria intervención del Estado en el sistema comunicativo internacional, al entender que la concentración de medios atenta contra la libertad de información.

La efervescencia crítica de los setenta y principios de los ochenta, años en los que se materializó este informe, sería invisibilizada con la llegada al poder de Margaret Thatcher en Inglaterra (1979-1990) y de Ronald Reagan en Estados Unidos (1981-1989), quienes instauraron un pensamiento conservador que influyó en las políticas nacionales e internacionales y por lo tanto, en el papel que se otorga a la cultura y a la diversidad cultural.

1.5 De la excepción cultural a la diversidad cultural: un nuevo cambio semántico

De 1986 a 1993 tuvo lugar la Ronda Uruguay que dio origen a la mayor reforma del sistema mundial de comercio desde la creación del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), al final de la Segunda Guerra Mundial, y en la que se discutió, entre otros muchos aspectos, qué tratamiento jurídico debía recibir la cultura en la regulación del comercio internacional. Mientras países como Francia, Bélgica y Canadá defendían que la cultura se tenía que excluir de la liberalización del comercio internacional por ser una actividad fundamental para la sociedad, enarbolando el concepto de excepción cultural, otros países encabezados por Estados Unidos defendían que la cultura era una actividad comercial como cualquier otra, y que por lo tanto el Estado no la debía regular.

La división ideológica entre los diferentes Estados ya se había materializado en la publicación del Informe MacBride, que había calado fuerte en países como Francia o Canadá, quienes enarbolaron el término de “excepción cultural”. Pero también habían llevado al abandono de la UNESCO de países como Inglaterra o Estados Unidos porque entendían que los preceptos mantenidos en el informe instaban a introducir límites a la libre circulación de productos culturales.

Finalmente, tras las negociaciones de la Ronda de Uruguay, la cultura se incorporó como un servicio más sin ninguna reserva o especificidad en el GATT (el objetivo de mínimos que buscaba Estados Unidos), a cambio de que Europa no tomara ningún compromiso respecto del libre acceso a su mercado interno y continuara protegiendo la producción nacional. De esta manera, y tal como señala Arcos Martín (2010):

La Ronda de Uruguay supuso una de las primeras crisis abiertas en Occidente después del final de la guerra fría, evidenciando cómo en adelante las cuestiones económicas pasarían a ocupar una posición central en la política internacional (p. 182).

El concepto de excepción cultural tan en boga en los ochenta dejó paso al de diversidad cultural en los años noventa. Desde 1993, debido a la presión de la opinión pública, y tal como explica Frau-Meigs (2002):

La identidad nacional se situó en el centro del debate de los excepcionistas, con una evolución semántica (y diplomática) de la noción de excepción, hacia la noción de diversidad: los medios de representación y los elementos del imaginario se presentaron como las herramientas para hacer que una nación se conciba a sí misma y para garantizar su cohesión social (p. 8).

Para consolidarse en la escena europea en 1992, en el artículo 128 del Tratado de Maastricht en su apartado 1º se expone: “La Comunidad contribuirá al florecimiento de las culturas de los Estados miembros, dentro del respeto de su *diversidad* nacional y regional poniendo de relieve al mismo tiempo el patrimonio cultural común” (Consejo de las Comunidades Europeas, 1992, p. 48. *Cursivas propias*). Lo anterior se ve reforzado en el Tratado de Ámsterdam, cuyo apartado 4 del artículo 128 se sustituye por el texto siguiente: “La Comunidad tendrá en cuenta los aspectos culturales en su actuación en virtud de otras disposiciones del Tratado, en particular a fin de respetar y fomentar la *diversidad de sus culturas*” (Comunidades Europeas, 1997, p. 39. *Cursivas propias*).

La activa postura de diversos países hará que la UNESCO enarbole la bandera de la diversidad cultural, lo que llevará a la aprobación, en su 31ª Conferencia General, de la Declaración sobre la Diversidad Cultural (Prieto, 2005). Dado que la Declaración aprobada carece de obligatoriedad jurídica, y desde la voluntad de dotar de un instrumento vinculante sobre la diversidad, la 32ª Conferencia General de la UNESCO, celebrada en octubre de 2003, acordó la puesta en marcha de los trabajos encaminados a la elaboración de una Convención para la diversidad de los contenidos y expresiones culturales y artísticas; es decir, se centró sobre todo en temas que hacían referencia a las industrias culturales.

En la actualidad el concepto excepción cultural parece estar tomando una nueva relevancia. En mayo de 2013, la defensa de la “excepción cultural” en la negociación del nuevo tratado fue aprobada por una abrumadora mayoría en el Parlamento Europeo con 381 votos a favor por 191 en contra, y 13 países, entre ellos España, han secundado la iniciativa francesa de solicitar formalmente que el sector audiovisual sea excluido de las negociaciones del acuerdo de libre comercio para defender que la cultura no pueda ser tratada exclusivamente como una mercancía. Por otra parte, Estados Unidos sigue manteniendo su postura de avanzar en la liberalización del sector del audiovisual y servicios relacionados, dada su gran importancia económica en términos de volumen de exportación, su preeminente posición internacional, y su capacidad de influencia en la creación de hábitos y valores. Detrás de la aparentemente positiva consigna de favorecer el libre flujo de información y cultura, “Estados Unidos no sólo defiende su posición de dominio sobre el mercado mundial sino que difunde, además, su universo simbólico” (Bonet Agustí, 2004, p. 5).

1.6 La diversidad cultural según la organización de las naciones unidas para la educación, la ciencia y la cultura

1.6.1 El cambio terminológico

Aunque, como señala Prieto (2005), la palabra diversidad se menciona ya en varios tratados europeos a principios de los años noventa, el cambio terminológico no empieza a gestarse hasta finales de esa misma década y se consolida, definitivamente, a principios del siglo XXI: momento en el que la “diversidad cultural” desbanca a la “excepción cultural” como la bandera que enarbolan todos aquellos que son conscientes de los problemas que implica el no otorgar a los bienes y servicios de la cultura un tratamiento especial. Las razones por las que la diversidad sustituye a la excepción como concepto estrella en los debates en torno a las políticas culturales son múltiples pero, tal vez, haya dos razones que destacan sobre las demás. Por un lado, las dificultades de todo tipo –sobre todo legislativas– que los defensores de la excepción cultural encuentran para imponer o consolidar sus posiciones. Hasta el punto de que puede llegar a afirmarse, como hace Petit (2012a), que “en términos de ganar o perder ... ganó la posición liberalizadora de los EE.UU. de incluir la cultura en los tratados de la OMC” (p. 32).

Por otro, la creciente movilidad de bienes y servicios, pero también de personas que implican los procesos de globalización, transforman el tejido social de las ciudades y de los Estados. Es decir, la propia realidad demográfica y cultural de las naciones-Estado del siglo XXI –de hecho, el artículo 2 de la Declaración de la UNESCO tiene en cuenta esta “nueva realidad” social– obliga a los políticos a reorientar sus estrategias y a pensar la cultura desde un punto de vista, llamémosle, interno y, sobre todo, más cultural, en el sentido que la antropología suele dar al término. Y para esa nueva empresa, la excepción cultural, un concepto de alcance internacional y naturaleza eminentemente comercial y económico, ya no sirve. Sostiene Petit (2012a) que “la diversidad cultural tiene la ventaja añadida, de que es un discurso constructivo y no defensivo como lo era el de la excepción” (p. 32). No por casualidad, en la Convención de 2005 se consolidó el llamado “cambio terminológico”. Y en los foros internacionales de la cultura y de la comunicación, se centran no solo en la protección, sino en la promoción de la diversidad.

Prieto (2005) ha expuesto con gran claridad las múltiples implicaciones del cambio terminológico al que hacemos referencia:

Frente a la dureza y la línea Maginot que representa el concepto de excepción, el de diversidad entra en escena con la aureola de un concepto más amable (pues no evoca posiciones exclusivamente defensivas, pero tampoco las excluye), más científico (pues cuenta con el aval de la reflexión antropológica), más abierto (pues atañe a la realidad cultural entera, no solo al

audiovisual) y más transparente (pues se trata de una voz más clara para el común de los ciudadanos) (p. 55).

Con todos estos atributos a su favor no era extraño que la diversidad terminara ocupando el lugar que hasta entonces había pertenecido a la excepción.

Sin embargo el término diversidad cultural sigue siendo un concepto ambiguo e impreciso: voces tan autorizadas en el ámbito de las políticas de la comunicación y la estructura del sistema audiovisual como Armand Mattelart o Dennis McQuail han detectado esta carencia. Mattelart (2006) ha llegado a advertir del riesgo que entraña “abandonar una noción con fundamento jurídico (se refiere a la excepción cultural) por un concepto blando” (p. 90). Para McQuail (2001):

El término ha sido profusamente utilizado para hacer referencia a múltiples aspectos de una realidad (siempre cambiante) y esto ha propiciado que el bagaje de ideas, términos, conceptos y teorías que hemos ido acumulando sea rico pero confuso (p. 83).

Regourd (2004), por su parte, ha sido el encargado de recordarnos que muchos políticos y gestores culturales invocan la diversidad como un concepto comodín (“fórmula de hechizo”, lo llama este autor). Y de esta manera el término diversidad cultural se confunde o asimila con el de excepción cultural, pluralismo cultural y multiculturalismo.

1.6.2 La diversidad según la Declaración y la Convención

El primer documento de la UNESCO que aborda el tema de la diversidad se titula *Our Creative Diversity* y fue presentado por la Comisión Internacional de Cultura y Desarrollo en 1995. Aunque el texto no ofrece ninguna definición de diversidad, resulta de interés porque supone el inicio de un proceso que culminó 10 años más tarde con la Convención de 2005.

La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, adoptada el 2 de noviembre de 2001, es el primer documento de entidad que la UNESCO elabora en torno a la materia. Lo más llamativo de este documento es que no ofrece una definición de “diversidad cultural”, pero sí de “cultura”. Justo lo contrario que sucedió cuatro años después con el documento de la Convención de 2005. La definición de “cultura” se incluye en el preámbulo del documento y, según se advierte por medio de una nota al pie, dicha definición está conforme a las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (UNESCO, 1982), de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (UNESCO, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (UNESCO, 1998).

Por el contrario, en el caso de la “diversidad” cabe deducir que al tratarse de un concepto de nuevo cuño, o al menos novedoso dentro de su estrategia, la UNESCO no cuenta con definiciones anteriores a las que remitirse y, en lugar de arriesgarse a proponer una, prefiere esperar a una

mejor ocasión y, mientras tanto, se conforma con vincular “la diversidad cultural a una serie de principios objetivos” (Petit, 2012a, p. 229). De hecho, casi todo el texto está organizado a partir de capítulos en los que se relaciona la diversidad con conceptos tales como “identidad y pluralismo”, “derechos humanos”, “creatividad” y “solidaridad nacional”.

Esta es la definición de “cultura” que figura en el preámbulo de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural:

El conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (unesco, 2001).

Se trata, como cabía esperar, de una definición de cultura de corte inequívocamente antropológico. No es extraño, pues, que la Convención de 2005 decidiera prescindir de una definición de cultura que, aunque se había ido puliendo a lo largo de los años en el seno de la propia UNESCO, no casaba bien con ese carácter pragmático y funcional que, a la postre, orientaría e inspiraría a la Convención. En este sentido, la sustitución en el propio nombre de la Convención del término “cultura” por el de “expresiones culturales” resultará extraordinariamente elocuente.

Antes de pasar a comparar la definición de “diversidad” del borrador de la Convención de 2005 es conveniente detenerse en la circunstancia de que el término “diversidad cultural” ocupe un lugar preferente en el artículo de las definiciones, pero no aparezca en el propio nombre de la Convención, si esta nació para intentar hacer más eficaz la Declaración Universal de la Diversidad Cultural (UNESCO, 2001) dotándola de un instrumento jurídico de referencia, ¿por qué la primera sustituyó el término “diversidad cultural” por el de “diversidad de las expresiones culturales” en su propia denominación? Y lo que es más llamativo, ¿por qué el primer término que se define en el artículo 4 de la Convención es el de “diversidad cultural” mientras que las “expresiones culturales” ocupan el tercer puesto? Tal vez, la respuesta de esta especie de relevo terminológico de última hora, quepa encontrarla en el hecho de que en los informes que precedieron a la Convención se argumentó la necesidad de contar con un instrumento legal capaz de dar operatividad a la Declaración, haciendo alusiones explícitas al hecho de que en el ámbito de las industrias culturales es donde mejor se perciben los efectos que sobre la diversidad provoca la llamada globalización.

Esta es la definición de “diversidad cultural” que aparece en el artículo 4 de la Convención de 2005:

La diversidad cultural se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y

transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados (unesco, 2005).

1.7 Diversidad audiovisual: una definición

Al enfrentarse a la tarea de definir el concepto diversidad audiovisual lo primero que viene a la cabeza es algo que podríamos bautizar como la “solución sencilla” o “el camino más corto”. Es decir, echar mano de la definición de “diversidad cultural” oficial –esto es, la de la Convención de la UNESCO– e introducir una serie de retoques para adaptarla en la medida de lo posible al nuevo objeto de la definición. El resultado de este experimento conceptual sería algo parecido a esto: La diversidad audiovisual se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades a través de las industrias audiovisuales. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad audiovisual se manifiesta a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones audiovisuales cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados.

Esta definición tiene la ventaja de hacer eco sobre algunas de las cuestiones que han ido jalonando todo el proceso de gestación de la definición en el seno de la unesco. El problema es que una definición como esta sigue siendo demasiado abstracta para un proyecto cuya aspiración última es medir el grado de diversidad de un sistema audiovisual.

Es por eso que hemos creído conveniente proponer una definición del concepto específicamente adaptada al medio audiovisual. La relativa singularidad de la definición estriba en que pretende incorporar al debate aspectos sobre los que pensamos no se ha insistido lo suficiente o han sido a menudo relegados a un segundo plano. Así, nos parece que con relativa frecuencia las investigaciones que se ocupan de la diversidad en lo audiovisual se han centrado en el binomio representación/ recepción. Esto ha sucedido sobre todo con los estudios surgidos en el ámbito de los llamados film studies y television studies. Cuando se han abordado cuestiones relacionadas con la diversidad desde estas perspectivas teóricas, lo habitual ha sido focalizar la atención en las imágenes, generalmente negativas, que los medios construyen y ponen en circulación en los diferentes grupos sociales. Y en cierta medida, como una consecuencia lógica de lo anterior, se ha estudiado también la manera en que las minorías han asimilado esas imágenes o en algunos casos las han combatido. Sin entrar a cuestionar el interés de estos acercamientos que ponen el énfasis en la representación y en las respuestas de las audiencias, creemos conveniente llamar la atención, sobre el hecho de que al

concentrar el interés en el análisis de los contenidos y en la recepción se están ignorando otras dimensiones del problema que son igualmente importantes.

Por tanto, la definición pretende incorporar esas otras dimensiones que suelen ser ignoradas y que afectan de manera decisiva a la diversidad de un sistema audiovisual. Nuestra definición aspira a ser lo suficientemente inclusiva como para no dejar fuera del debate cuestiones tales como las derivadas de la propiedad de los medios, las dificultades de acceso por parte de determinados colectivos y las nuevas oportunidades de creación y difusión que ofrecen los medios digitales. En suma, un acercamiento que incluye, siguiendo en cierta medida el esquema planteado por Napoli (1999), todas las etapas de la cadena de valor que conforma la industria audiovisual.

A la hora de dar cuenta de la diversidad en el plano de los contenidos, recurrimos a la taxonomía de Stirling (2007), quien creó un marco general para medir la diversidad en diferentes ámbitos y con múltiples aplicaciones (ecología, políticas científicas y tecnológicas, física o economía). Dicho marco general es, precisamente, en el que se apoya esa parte fundamental de nuestra investigación, la cual se centra en la medición de la diversidad en un sistema audiovisual concreto. Stirling (2007) define la diversidad como la combinación de tres propiedades básicas –variedad, equilibrio y disparidad–. Estas tres dimensiones no están necesariamente conectadas, pero no se puede interpretar una de ellas sin tener en cuenta las otras dos.

Por otro lado, la definición propuesta se hace eco de los dos tipos de diversidad: interna y externa. La primera hace referencia a la diversidad cultural que se produce efectivamente dentro del territorio o comunidad estudiado. La externa estaría relacionada con la capacidad que tiene un sistema audiovisual dado, para hacerse eco e incorporar expresiones culturales surgidas fuera de los límites de su territorio/comunidad.

En lo que atañe a la recepción o usufructo de los contenidos audiovisuales, la definición hace hincapié en la necesidad, a veces ignorada, de que la capacidad de acceder a los bienes y servicios que ofrecen las industrias audiovisuales debe venir acompañada por un consumo equilibrado de las diferentes opciones. Se trata de distinguir entre diversidad ofertada –correspondiente a la diversidad que se pone a disposición de los ciudadanos– y diversidad consumida –la que realmente estos consumen–.

Teniendo en cuenta que la diversidad de un sistema audiovisual depende de una multiplicidad de factores, a fin de evaluar la diversidad en el audiovisual debe tenerse en consideración, como mínimo, que:

1. La capacidad de producción, distribución y exhibición/emisión de contenidos audiovisuales no esté concentrada en un número reducido de agentes y que estos agentes sean de diferentes tipos de titularidad, tamaño y origen geográfico.
2. Los contenidos audiovisuales exhiban diferencias de variedad, equilibrio y disparidad en términos de valores, identidad y estética. Estos deben reflejar la diversidad de los grupos que conviven en una determinada sociedad y hacerse eco de la diversidad de otras culturas.
3. Los ciudadanos puedan acceder y elegir entre un elevado número de contenidos, los consuman de manera equilibrada e incluso puedan crearlos y difundirlos.

Estos son los retos presentes y futuros, una industria audiovisual más “diversa” es el reflejo de una sociedad más justa. Y en estos tiempos de grandes cambios políticos y sociales, el acceso a un sistema audiovisual de calidad es más que nunca primordial.

1.8 La cultura como proceso de socialización

Proceso de socialización Podríamos definirlo como el puente que vincula a las personas y a la sociedad. Mediante el proceso de socialización los individuos, las personas, aprenden a interiorizar en el transcurso de su vida, a lo largo de toda su vida, los elementos socio-culturales de su medio ambiente (lugar donde se mueven), los integran en la estructura de su personalidad bajo las experiencias y la influencia de agentes sociales significativos y se adaptan así al entorno social en cuyo seno deben vivir. El proceso es perenne, dura toda la vida.

Podríamos considerar tres aspectos en la definición anterior:

1. A través de este proceso adquirimos la cultura. ¿Cómo? Desde que nacemos y de manera más intensa en la infancia, durante toda nuestra vida y la palabra clave es que aprendemos. Adquirimos cultura aprendiendo.
2. Integramos la cultura en nuestra formalidad (estructura personal) De manera natural, normal, no es algo impuesto, sino que se realiza sin peso alguno para nosotros, lo hacemos con conformidad (palabra clave).
3. Mediante este proceso nos adaptamos al entorno social y lo hacemos nuestro. Por ello hablamos de nosotros los universitarios, nosotros los españoles o nosotros los murcianos. Lo asumimos y lo compartimos (palabra clave).

Es decir, mediante el proceso de socialización aprendemos de forma 'conformada a compartir nuestra cultura' Al final, a través del proceso de socialización, se nos conforma, se nos dice como tenemos que comportarnos, cuál debe ser nuestra conducta y cuál debe ser nuestra actitud. Si el

proceso se nos ha hecho bien seremos "normales", si por el contrario se nos ha hecho mal seremos "bichos raros", "inadaptados" no habremos aprendido a comportarnos y nuestras actitudes no estarán de acuerdo con nuestra cultura.

I.9 EL objetivo de la socialización es conformar conductas y actitudes.

Agentes de la socialización

- a) La familia; La familia es el agente de socialización más importante tanto en el caso de las sociedades avanzadas y complejas como en el caso de otras sociedades menos avanzadas tecnológicamente. Al menos hasta la edad escolar la familia es la única institución que transmite al niño una serie de valores, normas o prejuicios culturales. La socialización que tiene lugar en la familia se desarrolla de forma continua y difusa, no siguiendo un programa o esquema preestablecido.

Cuando nacemos somos un conjunto de posibilidades, y empezamos a aprender a imitar modelos en el seno familiar.

1. Con los padres.
2. Con los hermanos.
3. Con la familia extensa (el resto de la familia)

La imagen que el niño se hace de sí mismo, como alguien tonto o listo, fuerte o débil, querido o simplemente tolerado y la imagen que hacemos del mundo que nos rodea como algo acogedor u hostil, depende muchísimo de lo transmitido a través de la familia. Lo que importa es que en función del tipo de familia donde nacemos, ricos o pobres, donde se posibilita el acceso a la educación o no y a las oportunidades lo más probable es que terminemos formando familias ricas o familias pobres o podamos tener oportunidades en el llamado mercado de trabajo. Lo cierto es que las familias transmiten cantidades distintas de "capital cultural" a sus hijos, de modo que estos tienden a seguir los pasos de sus padres

- b) La escuela

Los individuos ensanchan su horizonte porque entramos en contacto con personas de distinto origen social y más que con ello, entramos en contacto con variedad de personas. Nuestro mundo se reducía hasta entonces al ámbito familiar. En la escuela, aprendemos a valorar la importancia que se da en la sociedad a las cuestiones, como el género o la raza y empezamos a actuar de acuerdo con estas valoraciones. En la escuela se aprende a leer, escribir, contar... Pero

también aprenden otras cuestiones que no se les enseña de un modo formal o sistemático. Estas otras cosas componen lo que los sociólogos denominan un currículo oculto (el esfuerzo, la competitividad...). En la escuela los niños están continuamente recibiendo una enorme cantidad de mensajes, explícitos e implícitos, que tienden a reforzar el sistema de valores de la sociedad en que viven. También en la escuela se nos evalúa según parámetros impersonales, al contrario de lo que ocurría en el seno familiar. Esto es, en la escuela se les enseña a aceptar que alguien ajeno a su familia puede evaluarles según lo que hacen y no según quienes son. En la escuela es el primer lugar donde tenemos que actuar según unas reglas formales y rígidas. Se nos da un horario, existe una rutina preestablecida y aprendemos a someternos. En la escuela aprendemos valores de disciplina, sometimiento, etc., que se nos exigirán cuando entremos a formar parte de alguna organización, cuando seamos adultos, por supuesto. La escuela también puede enseñar a los niños actitudes y 8 comportamientos distintos según su género, lo que quizá explica porque los niños acaban estudiando carreras de ciencias y las niñas carreras de letras

c) El grupo de iguales.

El grupo de iguales es un grupo social compuesto de personas que tienen más o menos, la misma edad y posición social y unos intereses comunes. Se eligen entre los vecinos o entre los compañeros de juegos y más adelante los compañeros del colegio. A diferencia de la familia en el grupo de iguales los niños eluden el control de los adultos. Se empieza a ganar en independencia personal que va a ser clave a la hora del mantenimiento de relaciones sociales y de empezar a formarse una imagen de sí mismos distinta de la que reciben a través de los padres o de la familia. Los grupos de iguales permiten a los niños o a los jóvenes compartir y explorar inquietudes o intereses que probablemente no forman parte de las preocupaciones de los padres. Ej.: las drogas, el sexo, etc. A través del grupo de amigos, al estar fuera del control de los padres, se explicaría también que empiecen a aparecer los primeros problemas en las relaciones padres-hijos. De ahí, el interés de los padres siempre por conocer y controlar las relaciones y amistades de los hijos. Y en nuestra sociedad donde los cambios se suceden a una velocidad tan vertiginosa, rápida, los grupos de iguales pueden rivalizar con los padres produciendo lo que conocemos como "choque generacional". En la etapa adolescente es donde se hace más notable, más evidente ese distanciamiento, entre hijos y padres. En esta etapa de ruptura donde el adolescente empieza a independizarse del padre, estos adolescentes pueden desarrollar un fuerte sentimiento de adhesión al grupo de iguales acompañado por un sentimiento de sumisión al grupo de iguales que además les está ofreciendo una nueva identidad. Aunque en realidad este conflicto de lealtades entre los padres y los grupos de iguales puede ser más ficticio que real, porque los padres siguen ejerciendo una fuerte influencia sobre los hijos. Ej.: en cuestiones musicales, de juegos, etc., se apoyan en el grupo de amigos, pero a la hora de la toma de decisiones

importantes, se sigue confiando más en los padres que en los amigos. Por último, los grupos de iguales no actúan aislados.

En toda comunidad se pueden identificar multitud de grupos de iguales. Los miembros de un grupo tienden a valorar su propio grupo en términos muy positivos y a desdeñar a los otros grupos. Esto explica que pueda resultar tan atractiva la pertenencia a un determinado grupo de iguales que uno empiece a imitar la conducta y estilo de ese grupo con la esperanza de ser admitido.

Este proceso recibe el nombre de socialización anticipada, que es el aprendizaje de las normas, valores o conductas sociales que tiene como objetivo alcanzar una determinada posición.

d) Medios de comunicación de masas

Son capaces de transmitir de una forma simultánea e impersonal a un gran número de individuos. Son el fruto del avance de las tecnologías de la información. Los primeros medios de información de masas fueron los periódicos. Con la aparición de la radio y la televisión y finalmente con Internet, la capacidad de transmitir información a un enorme número de personas se ha desarrollado notablemente. Los medios de comunicación tienen una enorme influencia en la vida de las personas y por ello se les considera un agente importante de socialización. La televisión, especialmente, se ha convertido en el medio de comunicación de masas más importante y muchísima gente pasa muchísimas horas frente al televisor. Los medios de información de masas y sobre todo la televisión, no sólo forman sino que crean opinión. De tal manera que muchas veces parece que sólo lo que la televisión dice es importante o al revés que lo que no aparece en televisión no existe. Los medios de información de masas, por esa influencia tan importante en nuestras vidas tienen el riesgo de la manipulación, de tal manera que nos lleven a tomar decisiones equivocadas o a emitir juicios equivocados o a tomar como verdaderas cosas que a lo mejor no lo son. Antes de que un niño aprenda a leer, ver la televisión es ya una rutina. Un niño pasa tantas horas delante del televisor como en la escuela.

1.10 Movimientos Contraculturales

La palabra contracultura puede entenderse en dos sentidos: por una parte, como una ofensiva contra la cultura dominante; por otra parte, como una cultura alternativa que permanece (al menos en un primer momento) al margen del mercado y de los medios de formación de masas, en el underground.

Contracultura es un testimonio de la pulsación de la cultura, un reencuentro bullicioso con lo más silencioso de cada uno. No hay mayor osadía humana que llegar al clímax del silencio mismo en donde todo lo más ruidoso se agazapa confundido entre temores y conveniencias.

Aunque hay tendencias contraculturales en todas las sociedades, el término contracultura se usa especialmente para referirse a un movimiento organizado y visible cuya acción afecta a muchas personas y persiste durante un período considerable. Así pues, una contracultura es la realización, más o menos plena, de las aspiraciones y sueños de un grupo social marginal. Podemos considerar ejemplos como el romanticismo del siglo XIX, la bohemia que se inicia en el siglo XIX y dura hasta hoy, la Generación Beat norteamericana de los años cincuenta, los movimientos contraculturales de los sesenta, influidos por la Generación Beat, el movimiento hippie nacido en los años 60 en Estados Unidos de América y el movimiento punk de finales de los setenta hasta hoy.

Algunos ejemplos de manifestaciones contraculturales son los siguientes:

Las tribus urbanas: Como rockers, punkies, skins, etc. Las forman jóvenes preocupados por descubrir una identidad que ni la sociedad ni la familia les proporcionan. Se reúnen entrono a un líder y adquieren un código de expresiones culturales que les diferencian de los demás.

Los grupos de ataque social: Cabe destacar entre estos grupos las bandas de los delincuentes, que constituyen una forma violenta y directa de ataque al sistema establecido. También es típico de otros grupos de adolescentes que intentan desestabilizar la sociedad para crear un nuevo estado social, transgrediendo las leyes y haciendo uso de la violencia.

Los grupos sociales alternativos: Responden al vacío que muchos sienten ante un futuro incierto y fugaz. Intentan encontrar un sentido a la existencia a través de distintos medios y rechazan el materialismo social.

1.10.1 La contracultura de los años cincuenta y sesenta

Roszakk acuñó el término en 1968 para referirse a la actividad rebelde de la juventud de los años 60 y sus mentores ideológicos. Los grandes iniciadores de la revolución contracultural fueron los beatniks: Allen Ginsberg, Jack Kerouac y William S. Burroughs, forjadores de la identidad inconformista y, a la postre, cimientos del movimiento hippie. En la segunda mitad de los sesenta Timothy Leary, Ken Kesey, Alan Watts y Norman O. Brown, entre otros, desarrollaron la teoría y praxis contracultural, convirtiéndose en cabezas visibles del movimiento. Una manifestación contracultural es el cómic underground, surgido en Estados Unidos, y cuya influencia se hizo sentir en otros países, como España. Tampoco la música pop de la época se entiende sin este contexto intelectual y social: la cantante de blues Janis Joplin fue el símbolo

femenino de la contracultura de los sesenta, y otros artistas muertos en plena juventud, como Jimi Hendrix y Jim Morrison, fueron considerados también como mártires e iconos del movimiento.

En múltiples ocasiones los movimientos de contracultura han sido absorbidos por la superestructura, que los desactiva, convirtiéndolos en modas inofensivas. En estos casos, resulta equívoco seguir utilizando el término, pues los movimientos así asimilados forman parte, en calidad de "subculturas" o subproductos, de la cultura dominante y no se contraponen a la misma. Desde otra perspectiva se considera que el mismo término "contracultura" tiene un uso erróneo desde un punto de vista epistémico, a través del cual se considera que un grupo determinado con prácticas y características "contravencionales" a la cultura legítima erigen una nueva cultura completamente aparentemente antagónica e independiente. Consideran que la palabra más apropiada para designar dichos grupos sería subcultura o microcultura porque nacen a partir de la contestación a la cultura dominante y al menos en su origen dependen de ella y no son parte de un proyecto aislado.

De todas formas, el hilo divisor entre contracultura o subcultura no siempre es muy claro, aunque por su propia etimología si a algo no se refiere un contracultura es a ser "anticultural", puesto que "contra" no significa negación sino contestación.

En distintas investigaciones etnográficas realizadas sobre culturas lideradas por jóvenes (y no tan jóvenes), siempre se han entrecruzado dos preguntas que tienen por objetivo conocer e indagar el lugar desde el cual se definen, se ubican y perciben a los otros: cómo se definen a ellos mismos y qué nombre le dan al grupo al que pertenecen. Por un lado, indiscutiblemente responden a la primera pregunta con el nombre del grupo al cual pertenecen: skato, skate, rasta, fresa, naco, gótico, metalero, electro, hippie, graffitero, punk, cluber, emo, gothic metal, skinheads, etc.

Por otro lado, para responder a la segunda pregunta utilizan palabras como subcultura, tribu, contracultura, culturas juveniles, etcétera. Estos últimos términos son utilizados por la academia como conceptos con cargas ideológicas, históricas y paradigmáticas, para dar una explicación sobre su surgimiento y su razón de ser, pero para sus integrantes sirven para recalcar su diferencia hacia los otros. Ambas posturas coinciden en que los conceptos permiten delimitar sus diferencias generacionales, estilos musicales, realidades históricas y propósitos de su surgimiento a lo largo del tiempo.

La Sociología y la Antropología han brindado diferentes conceptos al fenómeno de la búsqueda de identidades y de pares, con connotaciones como subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles, las cuales han surgido con visiones, que han llevado a la estigmatización de propuestas claramente diferenciadas tanto ideológica como contextualmente.

1.11 Desde un punto de vista histórico, y ciñéndonos de momento sólo al caso europeo.

La contracultura sería una constante histórica que emerge de vez en cuando con más o menos fuerza, planteando unas formas de entender la vida distintas a las hegemónicas en un sistema social dado, ya sea claramente a la contra, ya sea al margen del mismo sistema, lo que no presupone nada acerca de que posteriormente, por lo menos algunos de sus elementos, pueden llegar a formar parte de discursos hegemónicos en aquella misma sociedad. Estas posiciones, que suelen expresarse siempre unos grupos minoritarios, podemos suponer que en muchos casos forman parte de corrientes socio-culturales más profundas.

Algunos ejemplos históricos de grupos o corrientes contraculturales europeos serían los goliardos, aquellos intelectuales y estudiantes bohemios del siglo XII, enaltecedores de la sensualidad y el saber que tanto les gustaba cultivar en las tabernas y burdeles, que empedraban los caminos que comunicaban los centros culturales de la época; los benandanti italianos del siglo XVI, magos de la fertilidad que, a través de un "proceso de criminalización" como es el de su persecución por parte de la Inquisición, acaban adquiriendo la identidad que ésta les propone como etiqueta infamante, que no es más que la de sus adversarios, los brujos; o, ya a finales del siglo diecinueve y en el veinte, la cultura obrera alternativa que, en el caso de

Catalunya, se desarrolló sobre todo en el primer tercio de este último alrededor de los ateneos y sociedades obreras y en la cual, la utopía de la revolución social no sólo se planteaba a través de los cambios en los sistemas de propiedad y de organización del trabajo, sino también en muchos más aspectos de la vida, globalmente pensada: interés por las ciencias naturales, la astronomía o la ciencia, en general, el higienismo y la sexualidad libre, el naturismo y el vegetarianismo, el esperanto como forma de comunicación universal y fraterna, etc.; también el surrealismo de entreguerras, unido en muchas ocasiones a la utopía comunista, podría ser un último ejemplo.

Si salimos de Europa, nos encontraremos, por ejemplo en Latinoamérica, con que la cultura europea ha jugado el papel de cultura dominante respecto de la cual muchas de las culturas autóctonas han acabado sometidas y en sus márgenes, en la mayoría de las veces, o claramente a la contra, en otras ocasiones, sobre todo si tenemos en cuenta las elaboraciones políticoculturales de los movimientos que se reclaman del indigenismo en la actualidad, sea en Chiapas, en Ecuador o en Bolivia, por poner los tres ejemplos de mayor impacto político y mediático.

1.12 Festivales musicales: entre el control oficial y la protesta encubierta

La convergencia de la contracultura y la política de izquierda fue marcada por la generalización de la contracultura transmitida por la Onda Chicana como fenómeno de masas, lo que implicaba la

exacerbación del antiautoritarismo contracultural y la potencial canalización bajo la política de masas estudiantil. La música juvenil y los eventos masivos fueron el espacio de vinculación coyuntural ante el cierre de los espacios para la protesta y la búsqueda de alternativas por la izquierda. Pese a la represión de la disidencia cultural identificada con la izquierda, la contracultura se masificó por medio del rock chicano respaldado por la industria discográfica. Se acentuaron las tensiones de las prácticas contraculturales y fueron aprovechadas por el gobierno para mediatizar a la juventud.

El movimiento estudiantil había entrado en un proceso de reorganización con nuevas estructuras, en la búsqueda de alternativas. Los festivales contraculturales fueron un ámbito de lucha entre el gobierno y la izquierda estudiantil, en donde los episodios más relevantes se registraron en 1971, vinculando a los sectores más politizados en el centro y norte del país.

El uso de los espacios de reproducción de música viva contracultural para el trabajo político de izquierda o la protesta encubierta no fue un proceso automático. Las presentaciones de grupos internacionales como Union Gap, The Birds y The Doors, en 1969, habían mostrado la demanda de las masas por participar en la contracultura y el rock, con la transgresión de las barreras de clase en el espacio público, impulsada por la industria discográfica, convirtiéndola en una potencial conquista juvenil (Zolov, 2002, pp. 210-217).

Las vacilaciones respecto del carácter y potencial político de las prácticas contraculturales residían en su potencial mediatización. Constituía un terreno en disputa en la universidad y con las instituciones del régimen autoritario. En la unam operaban grupos paramilitares –halcones y porros– que organizaban festivales de rock en los planteles y distribuían marihuana. Debido al empuje de la música contracultural lograron, a principios de 1969, organizar conciertos, incluso en los centros más politizados como la Escuela Nacional de Economía, aunque tuvieron que enfrentarse con la izquierda estudiantil organizada, la cual los encaró y obligó a retirarse (Rivas, 2007, p. 641).

El gobierno del Departamento del Distrito Federal (ddf) trató de canalizar la demanda juvenil infructuosamente. En los primeros meses de 1971, junto con la industria discográfica organizó una serie de conciertos dominicales que concluyeron en Chapultepec. En esa ocasión, los músicos fueron condicionados a interpretar Good Day Sunshine de los Beatles, por lo que los escuchas reprobaron a los músicos con chiflidos y naranjazos, pese a lo cual los conjuntos La Tinta Blanca y La Comuna fueron electos ganadores de un contrato de grabación con la empresa dusa, dinero en efectivo e instrumentos musicales. Cuando una mujer trató de calmar los ánimos usando la jerga jipi fue objeto de burla y agresión por parte del público, como rechazo al intento de cooptación. Tanto para la izquierda estudiantil aglutinada en el pcm como para la Ice y otros grupos que

criticaron la relación del pcm con las masas, la emergencia juvenil masiva en 1968 representaba un reto político de articulación.

La contracultura y su irreverencia se presentaban como una rebeldía que debía ser canalizada políticamente. Ello facilitó la inclinación de la izquierda para cultivar políticamente la contracultura, su infrapolítica antiautoritaria masificada y la oportunidad de convertir un festival musical en una protesta política abierta para la izquierda en el Valle de México y Nuevo León.

La inclinación de los brazos estudiantiles de la izquierda por los espacios abiertos en los festivales se explica en la medida que la reorganización política estudiantil se reactivó en la ciudad de México y Nuevo León frente a la represión y las contradicciones internas en la búsqueda de alternativas.

Aunque en otras regiones del país se vivió un vertiginoso auge del movimiento estudiantil (De la Garza Toledo, Ejea y Macías, 1986, pp. 48-151), pronto hubo un declive a causa de la represión selectiva dentro y fuera de los espacios universitarios, con la presencia continua de militares y granaderos en las calles, así como persecuciones policiacas, la promoción del consumo de drogas, presencia de porros y paramilitares en los centros de estudio, y el desgaste por la búsqueda de liberación de los presos políticos. Desde fines de 1968 los comités de lucha –en sustitución de los de huelga– como formas orgánicas estudiantiles impulsaron la movilización con la creación del Comité Coordinador de Comités de Lucha (coco), en el contexto del rectorado de Pablo González Casanova, movilizándose contra las intervenciones estadounidenses en Camboya y Vietnam, las elecciones de 1970 y las sentencias para los presos políticos (Oikion, 2018). Tan pronto como estos se reincorporaron a la política, el movimiento estudiantil logró una fuerza para enfrentar a los grupos de choque y salir de la escuela a solidarizarse con otras luchas. Tal era el caso de la solidaridad con el movimiento de la Universidad Nuevo León (unl) y la represión del 10 de junio de 1971, acontecimientos que incidieron en la búsqueda de alternativas para la protesta (Rivas, 2007, pp. 627-708). Las movilizaciones en la calle eran un espacio en el que la correlación de fuerzas no favorecía a una izquierda estudiantil dislocada, lo que favoreció el cultivo político de la contracultura en los festivales musicales masivos.

Aunque el grado de penetración de la Onda Chicana se había traducido en la búsqueda de explotación del mercado que constituían grandes presentaciones, sólo las de carácter masivo y abierto constituían una posibilidad para la protesta de la izquierda. Las impulsadas bajo el cobijo gubernamental y de la industria discográfica intentaban cooptar y someter las prácticas musicales y la protesta juvenil. Por su capacidad, las independientes se encontraban limitadas para proyectarse a través de los medios escritos y publicitarios como para tener una recepción favorable en la juventud. Los organizados por los sectores acomodados conllevaban la segregación social

mediante la barrera económica, en contradicción con la demanda por parte de los sectores populares.

El festival de Avándaro significó una reunión multitudinaria. Pese a haber sido anunciado como un evento complementario de una carrera de autos –la cual fue suspendida–, conjugó la logística de los sectores privados y fue respaldado con el fin de explotar el rock comercialmente en los medios de comunicación, la venta de discos, películas, entre otras cosas; aunque no sin momentos de desorganización, fallas de equipo y mecanismos de control social (Zolov, 2002, pp. 281-282).

Una excepción de la cotidianidad en un espacio abierto permitió la transgresión de los límites de clase social y dio lugar a la circulación y apropiación plural de identidades, prácticas contraculturales y el trabajo político de la izquierda estudiantil ante una asistencia de más de 200 000 personas del país e incluso del extranjero.

No estaba prohibida la reunión multitudinaria para tal evento, pero las autoridades sabían de los peligros y tomaron medidas precautorias. Roberto Salgado, responsable de vigilancia y seguridad por parte de los organizadores, dispuso 50 elementos y se repartieron 1 000 gafetes entre los asistentes elegidos para ayudar a conservar el orden. Se prepararon dos compañías de la 22a Zona Militar, bomberos, policías de Seguridad Pública y Tránsito, así como 400 policías judiciales del Estado de México. Por su parte, la dfs desplegó agentes juveniles en sitios estratégicos para evitar el trabajo político de la izquierda.

La izquierda estudiantil anticipaba los límites y contradicciones del festival, pero también su potencial para la acción política, por lo que no sólo se involucraron en el registro, sino en organizar brigadas políticas. Aunque el conjunto de la izquierda estudiantil estuvo influido por la fuerza de la contracultura, en la medida que la Liga Comunista Espartaco se fragmentaba en diversos grupos políticos (Moreno, 2018b), la política estudiantil hacia los festivales fue hegemonizada por la Juventud Comunista de México y los brazos estudiantiles, bajo las condiciones que enfrentaban para entonces las organizaciones políticas y los estudiantes.

El golpe de mediados de 1971 agudizó la dificultad de operatividad partidaria sobre todas las juventudes, arrastrada desde 1968. A finales de ese año, el pcm, por medio de la Juventud Comunista, había intentado dotar a los jóvenes del movimiento y a los barrios populares de formas orgánicas mediante Clubes Barrio y Comités Populares de lucha por la democracia. Muy pronto se tornaron insuficientes por su aislamiento, falta de comunicación o coordinación y poca formación política, por lo cual sus participantes se alejaban luego de realizar mítines, pintas, pegas, venta de periódico, debido a la desvinculación con la estructura local del partido. Aunque dicha tensión se intentó resolver a mediados de 1971 –subordinando la política barrial a la de la

Juventud Comunista, inclinada a las luchas reivindicativas de los jóvenes como trabajadores y por libertades democráticas—, aún había que resolver el funcionamiento del pcm en las universidades de la capital.¹⁷

En efecto, la inoperatividad del pcm abrió un espacio para la creatividad política. Una parte del Comité Central del D. F. había sido encarcelado y sustituido por otro que estaba saturado de tareas y no podía emitir directivas, entrando en contradicción con algunos militantes pasivos acostumbrados a esos métodos de dirección excesivamente verticales y con poca profesionalización como cuadros políticos. En una carta enviada desde Lecumberri al Comité Central que analizaba la política de masas del pcm a fines de 1970, militantes de las juventudes señalaron la necesidad de “fundirse con las masas” ante las condiciones de represión y el espontaneísmo de la lucha de masas integrando organizaciones “de nuevo tipo” como movimientos o corrientes de influencia para encabezarlas “y adquirir en ellas las formas que surjan del propio combate, rompiendo así con los moldes inoperantes de un burocratismo gris que corroe y conduce a la postración de las organizaciones”, con formas de lucha correspondientes a las condiciones. Si bien una parte de la Juventud Comunista se inclinó por la vía armada, otra canalizó su práctica a otros sectores (Anguiano, 1997, pp. 23-54; Carr, 1996, pp. 229-280).

Ese espacio de oportunidad permitió a la izquierda estudiantil ejercitar la formulación de una política hacia la contracultura y los festivales musicales como ámbito de disputa ideológica. Antes de la realización del evento, la izquierda comunista organizó la inscripción de asistentes por medio de la Central de Información de la Escuela Nacional de Economía (ciene) a través de Carlos Thierry, miembro del Comité de Lucha local, así como del brazo estudiantil del pcm en el Partido Estudiantil Socialista de Economía mediante Jorge Meléndez. La izquierda estudiantil atribuía relevancia política al festival pues consideraba altamente probable la presencia de militares, drogas, alcohol, sexo y desnudez, como afirmaba la pinta del Comité de Lucha de la Facultad de Derecho: “La reforma educativa de L. E. A. [Luis Echeverría Álvarez] empieza en Avándaro con drogas, mota, pastas, putas y alcohol.” El comité consideraba al festival como parte de la enajenación auspiciada por Echeverría por la distribución de drogas, anticipando la presencia de porros, halcones, el servicio secreto, la policía judicial federal y otros servicios especiales. Los temores se reflejaban en los periódicos murales de la Facultad de Ciencias Políticas que criticaban el evento como instrumento para desarticular el movimiento estudiantil por medio de la música moderna, las drogas, el alcohol y el libertinaje. Así, el Comité de Lucha de la facultad afirmaba su voluntad de crear conciencia política entre la base estudiantil para no caer en el juego del gobierno.

Pese a las expectativas se organizaron brigadas políticas como forma de organización y acción política básica. En la experiencia del pcm antes de 1968 durante el movimiento estudiantil-popular

habían sido el vínculo con el pueblo. Desde la represión del 10 de junio de 1971 las brigadas se habían retraído junto con los Comités de Lucha aislados o constituidos en grupos políticos.

Los brigadistas organizados por juventudes del pc en las facultades de Filosofía y Letras, Derecho y Ciencias Políticas y Sociales de la unam se prepararon para repartir propaganda relacionada con el movimiento estudiantil e implementar asambleas con el público.

Las medidas de seguridad fueron minúsculas en relación con la asistencia, por lo que no hubo interferencia en el desarrollo del evento. Debido a los numerosos objetos arrojados entre el público, el aparato de seguridad del Estado de México abrigó el temor de que la situación saliera de control. La coexistencia de la juventud con los militares sin intimidación alimentó la sensación de una fuerza proporcionada por la magnitud de la reunión, aunado al consumo de drogas y la incitación a su utilización. Si se consideraban ofensivos los títulos y palabras altisonantes de las canciones, así como la incitación al consumo de drogas por parte de músicos, organizadores y espontáneos, la alarma se acentuó cuando a las 9:30 horas del 11 de septiembre un joven entró al escenario, se apoderó del micrófono y gritó: “jóvenes mexicanos, hay que seguirnos drogando, amor y paz”. En el intermedio de la participación de los conjuntos musicales se anunció que el gobierno federal enviaría 300 camiones para descongestionar el tránsito. Además, advertía que del resultado de Avándaro dependían los permisos para otros eventos de tal magnitud. En una muestra de rechazo al intento de cooptación, los asistentes reaccionaron con chiflidos, groserías e insultos.

El festival permitió a la juventud antiautoritaria una afirmación de infrapolítica-contracultural, que tuvo correlato en la práctica política de la izquierda que había decidido cultivar la contracultura. La izquierda estudiantil logró infiltrarse pese a las medidas tomadas por la dfs, aunque varios fueron identificados. Uno era Arturo Zama Escalante, miembro de la Juventud Comunista y vicepresidente de la cned, con una participación importante en la mesa directiva de 1967 en la Facultad de Derecho hasta ser arrestado el 26 de julio de 1968. Había sido liberado a fines de abril de 1971 junto con otros dirigentes estudiantiles y salió en exilio obligado, regresando un mes más tarde. También se reconoció a Javier Molina Castro, estudiante de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, del Comité Coordinador General de Brigadas (ccgb) y delegado por su facultad al cnh en 1968, y después miembro del Comité de Lucha y dirigente de la Brigada 10 de junio. Asimismo a Jorge Meléndez del pes de Economía con integrantes de su brigada, Alejandro López López del grupo Juan Francisco Noyola, Carlos Thierry Zurieta, de la ciene, y a Margarita Castillo, de la Juventud Comunista (Rivas, 2007, pp. 224, 341, 514, 624, 646 y 814). En el festival las brigadas procedieron a desarrollar su trabajo político.

Durante la actuación de los Dug Dug's un joven se acercó al micrófono bajo pretexto de calmar los ánimos de la gente, que ya se encontraba en éxtasis. Al tomar la palabra exclamó: "jóvenes mexicanos, no temamos, unámonos". De inmediato fue retirado pues resultó ser un activista. Otro acto documentado fue la realización de una asamblea en la oscuridad de la madrugada y lejos del bullicio de la música. A la 1:30 de la mañana del 12 de septiembre, a casi un kilómetro de distancia de la parte posterior del templete, una brigada realizó un mitin con cerca de 80 personas en el que dos jóvenes daban cuenta de los problemas del magisterio y del rechazo a la reforma educativa promovida por Echeverría, pronunciándose por un aumento salarial justo y equitativo para los maestros rurales. Dado el número de brigadas preparadas no resulta sorprendente pensar que se hayan repetido dichos actos, aunque sin ser captados por los agentes infiltrados.

El festival se interpretó también como una nueva forma de protestar. Así lo mostraba una carta remitida desde Guadalajara por Alejandro Santamaría a Piedra Rodante, en la que rechazaba que Avándaro fuera un escape, colonialismo o malinchismo, y señalaba: Avándaro fue el comienzo de la oposición al monólogo diario y continuo de una clase en el poder, por medio de otro monólogo: la música. Tlatelolco y 10 de junio ya no permiten más héroes al estilo de los del Castillo de Chapultepec

[...], porque ahora el nuevo heroísmo consiste en rechazar toda lucha frente a frente: no poseemos los mismos recursos. El nuevo heroísmo no es más que la loquera del chavo que no soporta ya la actual forma de vida y/o de gobierno. [...]

Pienso que Avándaro fue un enorme paso adelante dado por nuestra generación, ya que demuestra que pudimos darnos cuenta de que existe una enorme población que se resiste a aceptar la demagogia como único vehículo de relación gobernante-gobernados.

Para un segmento de la juventud del país la reunión masiva permitió la construcción no sólo de una comunidad musical, contracultural y política que se reconocía en el rechazo al gobierno, a la mediatización y buscaba mecanismos alternativos de transformación de las relaciones de poder. La labor política estudiantil representaba una amenaza seria en la medida que podía articular la pluralidad contracultural de manera orgánica. Más allá de una mera transgresión del orden a través de la supresión de barreras de clase, la disputa de la identidad nacional al Estado o el desorden, la juventud encontró un mecanismo de protesta, cobijada por el regocijo de la música y la participación en la contracultura para articular el rechazo, la oposición y el enfrentamiento con el poder, en un contexto altamente represivo.

De ahí que, bajo la concepción de las audiciones musicales abiertas como espacios de disensión, se impulsaran eventos similares que incorporaron la protesta bajo la identificación festival-protesta. En Monterrey, Nuevo León, una radiodifusora local anunció la realización del Festival de Música

Pop y Rock and Roll para la noche del 22 de octubre de 1971 como complemento de la carrera de autos México Mil. Resulta significativo que se anunciara como festival en tanto que, a decir de Horacio Pedraza –posteriormente–, locutor pop y de la difusora XERG, al promover el evento, originalmente se anunció que transmitiría música 24 horas mientras el Comité Organizador de la carrera vendía boletos, sin saber cómo se transformó en una noticia de festival; aunque lo cierto es que el permiso se tramitó ante la autoridad local responsable de organizar festivales semanales en la plaza Zaragoza. Se publicitaba como festival bajo el lema “A vencer o morir”, lo que advirtió a las autoridades del peligro del evento ante la potencial llegada de aquellos a quienes consideraban “agitadores” y “provocadores”. De ahí que el alcalde de la ciudad, Gerardo Torres Díaz, ordenara la suspensión.

La cancelación autoritaria desencadenó protestas que acrecentaron las prácticas contraculturales que habían iniciado con antelación. Antes de iniciado el evento se reunieron en la plaza Zaragoza cerca de 5 000 jóvenes de ambos sexos, “la mayoría vestidos de forma estrafalaria, unos marihuanos, otros ebrios acompañados de prostitutas y varios de costumbres raras, así como algunos estudiantes conocidos como agitadores”, según el informe de la dfs. En varias partes de la plaza, pequeños grupos practicaron “actos bochornosos” y otros se dedicaron, supuestamente, a desnudar a las mujeres al pasar. Durante cinco horas, la policía permaneció inactiva debido a la desventaja numérica, aunque más tarde justificaría su inacción señalando que pensaban que eran estudiantes.

Cuando la radiodifusora suspendió el evento, los grupos apedrearon el kiosco donde se ubicaban los receptores de la radio y el local de la estación, propiedad de Jesús Dionisio González, presidente municipal de San Pedro Garza García. Apedrearon los escaparates de los negocios, el frente del Palacio Municipal y destruyeron los teléfonos públicos. Posteriormente, la policía declaró que 150 personas del Grupo “Problema” [sic] se dedicaron a “provocar” a la policía con insultos y corriendo por la plaza Zaragoza y las calles laterales del Palacio Municipal, hasta la calle Emilio Carranza. El grupo era liderado por cuatro jóvenes cuyos atuendos “indican que no son de la ciudad y cuya manera de comportarse denotaba que sabían lo que hacían”, a decir de la policía. Se señalaba que dicho grupo alentó a los miles de asistentes –2 000, según las declaraciones a la prensa– corriendo unos a La Purísima, donde supuestamente se realizaría el festival, y otros a la Zona Rosa, reuniéndose de nuevo a las diez de la noche en plaza Zaragoza. Entonces la policía actuó con la intercomunicación y coordinación de la policía de Tránsito, la policía Judicial y la Preventiva, prolongándose la confrontación hasta la una de la madrugada. Fueron detenidas entre 58 y 68 personas, de las cuales sólo quedaron consignadas 21 por daños a 39 negocios, bancos, casas particulares y robo a comercios, mismos que lograron la libertad alegando una detención injustificada y que sólo transitaban por el lugar. La dfs no especificó el perfil de los detenidos, lo

que dificulta conocer su filiación política o si eran estudiantes. En la prensa se les descalificaba como “pandilleros y vagos de ínfima categoría”, en un intento por despolitizar el asunto y reducirlo a un problema juvenil, aunque el teniente coronel Ramón Ruiz Cava, inspector de la policía, y el capitán Juan Urrutia Paura, de la policía preventiva, lo atribuían a “cabecillas profesionales”. El suceso permite aproximarse a la relación festivales-prácticas contraculturales-política. No se trató de un acto fortuito y espontáneo, sobre todo por el traslado de piedras a una plaza pública y la composición heterogénea del grupo, entre ellos jipis, disidentes sexuales y activistas. Fue una muestra de rechazo al autoritarismo en el nivel local y un desafío abierto a los símbolos económicos, políticos y a las normas morales, materializado en el apedreo a negocios, edificios de gobierno, la copulación pública y los despojos de vestimenta a los transeúntes. En el acto fue estratégico esconderse entre la multitud o la “turba”, que permitiría diluir toda posibilidad de castigo individual. Frente al autoritarismo, espacios como los festivales –con su permisividad– fueron apropiados no sólo para el consumo de drogas y bebidas alcohólicas, sino para una germinal protesta social encubierta. Así, no sorprende la exacerbación de los temores sobre un potencial foco subversivo en los actos musicales masivos, por lo cual el mecanismo central fue la estigmatización, la represión, la prohibición y el control, usando las tensiones agudizadas por el gobierno y que la izquierda buscaba cultivar redentoramente. Sin embargo, el análisis de dicho proceso va más allá de las intenciones de este artículo, el cual se ha centrado para aportar pistas sobre la protesta.

UNIDAD II

LA CULTURA INFLUYENTE DE LA PERSONALIDAD

2.0 La cultura y la adaptación

La cultura como estrategia adaptativa en las interacciones sujeto social - ambiente supone varios aspectos importantes, entre ellos: a. El sujeto social tiene varios niveles de complejidad en su organización; b. El ambiente posee diferentes escalas de complejidad; c. Cada nivel de cada término interactúa con cada nivel del otro de manera simultánea y recíproca; d. La interacción está mediada por procesos de diferentes dimensiones: Psicosociales y culturales

La comprensión de las interacciones entre el sujeto social (en cuanto individuo, organización, grupo, comunidad o nación) y su ambiente (sea como entorno inmediato: perceptual, o mediato: conocido y reconstruido) requiere la descripción y evaluación de las formas en que tales interacciones, más o menos planeadas o más o menos espontáneas, implican procesos de tipo adaptativo o desadaptativo. Este proceso supone el análisis de los factores que influyen tanto a corto como a mediano o a largo plazo, pues adaptaciones exitosas a corto plazo pueden convertirse en el tiempo en catástrofes socioambientales: piénsese en la decisión que toma un grupo humano de talar un bosque para vender la madera y sobrevivir en los próximos dos años pero acabando con fuentes de agua y fauna asociada. En la misma dirección, muchos de los cambios ambientales son paulatinos, de naturaleza sutil y no espectacular, sin manifestaciones perceptibles, lo que facilita la adaptación (aparentemente exitosa) a escenarios altamente perniciosos.

El proceso adaptativo perfecto no existe. No es posible, física y socialmente hablando, mantener una interrelación sujeto-ambiente en la que AMBOS GANEN sin interferencia y menoscabo de energía o formas de supervivencia inalteradas. En tal interacción siempre se presentan beneficios y costos, tanto para la sociedad como para el entorno. Generalmente nuestra sociedad, inmersa en la cultura occidental dominante, cree que debe ganar, no solo aunque el ambiente pierda sino porque es CONDICIÓN del DESARROLLO que tal pérdida ocurra. A ese fenómeno suele lamársele eufemísticamente externalidad. Además, son las organizaciones del PODER político, económico, y actualmente las multinacionales o superorganismos (Stiglitz, 2002; Escobar, 1996, Roszak, 1995, Saul, 1995), las que deciden o influyen sobre quiénes se benefician, durante cuánto tiempo y a expensas de cuáles otros sectores de la sociedad (quienes se convierten en recursos para ellas), mientras otras fuerzas (estado, sociedad civil, organizaciones ilegales...) actúan como «reguladoras» de tal sistema de interrelación social-ambiental. Aun sin tales escenarios de poder

(e injusticia social, dentro de la mirada de una ética humanista y ambiental), la interacción sociedad-ambiente posee mezclas no simétricas de uso, abuso y conservación.

Así, cada sociedad, según valores de diferente índole, inventa y consagra criterios acerca del modo (zonas escogidas, prioridades, tecnologías, beneficiarios...) como deben ser utilizados los recursos. En algunos aspectos la sociedad humana y otras especies se asemejan: crecen y se reproducen hasta ciertos límites que el entorno les permite. Sin embargo la humana ha aprendido cada vez más a diferenciarse de las demás especies, a anticipar y prevenir los efectos de ciertas prácticas consuetudinarias, modificándolas o ampliando el horizonte del espectro ambiental sobre el cual ha actuado. En otros momentos ha sido el hambre, la guerra, las enfermedades, la competencia territorial con otras sociedades o especies las que han determinado el tamaño de los habitantes o del espacio físico habitable. Sin embargo, la diferencia entre el hombre y las demás especies reside en su considerable potencia de adaptación, basado en una plasticidad biológica y cultural que le permite amoldar sus requerimientos a la oferta del ambiente o amoldar éste a la intensidad o valoración de sus necesidades, pero sobre todo de sus deseos.

El concepto de adaptación tiene un poder explicativo importante si se considera en forma amplia con el propósito de estudiar los procesos debido a los cuales una población interactúa con su ambiente. Lo es más aun si se tiene en cuenta que tal concepto atraviesa las formas de interacción ENTRE los diferentes sujetos sociales a considerar ya mencionados pero que, en el campo investigativo, hay que tomar una unidad de análisis (el individuo o el grupo ...) para especificar y detallar, aunque contextualizando y relativizando el conocimiento de tal nivel en su interacción con los demás niveles. Como dice Morán (1993), la adaptación es un proceso comprensible en un nivel específico. Sin embargo, a pesar de lo anterior, parte de su riqueza se expande cuando se averigua que ciertos niveles de adaptación exitosa en lo individual pueden ser contraproducentes para la sociedad; y al revés: ciertos procesos adaptativos restrictivos a nivel general pueden ser beneficiosos a nivel individual.

De esta manera, el interés por maximizar la utilidad individual, si se generaliza como patrón de comportamiento (y si se legitima institucionalizándolo!) de todos los individuos de una sociedad, conduce a una falta de interés por el bienestar común, cuando no a una lucha a muerte contra los otros cuando los recursos se perciban como «valiosos» o como «escasos» y a una diferenciación económica tan exagerada que el hambre, problemas de salud y otros resultados negativos surgen como consecuencia «inevitable». Además, por lo general, los ideólogos de tal sistema se encargarán de convencer dentro de la racionalidad del mismo que tal orden es el mejor (aunque sea evidente que sólo lo es para algunos) y quienes no acceden a él es porque no saben aprovechar las oportunidades. Se privatiza el beneficio y la sensación de elegido, pero se socializa

la sensación de impotencia, rivalidad y aprendizaje de cierta desesperanza. Podría decirse que uno de los núcleos problemáticos de la racionalidad en cuestión es que promueve el incremento de la producción de energía que puede ser aprovechado por el hombre (o por los sectores de la sociedad que pueden hacerlo) en lugar de aumentar la energía que puede ser utilizada para el mantenimiento del sistema. Lo cual, a la postre, redundaría en beneficio de ambos sistemas: el social y el ambiental.

A estas alturas es conveniente mencionar que muchas sociedades (más de las que creemos y conocemos) valoran la práctica de la reciprocidad como forma de distribuir los bienes producidos por todos para el bien común. En la mayor parte de nuestra especie ésta ha sido una función clave asignada a la religión (comuni3n de los santos, por ejemplo) y a los rituales asociados con el mantenimiento de una identidad 3tnica (los cuales poseen y buscan esa racionalidad, no nuestra racionalidad). Esas creencias, integrantes esenciales de la CULTURA, sirven como referencia a la interpretaci3n de nuestros or3genes, dan significado a nuestros actos a trav3s de las representaciones sociales que se generan y circulan y crean obligaci3n de cooperaci3n entre los miembros de una sociedad. En este sentido, hemos concedido que nuestra historia nos la narren nuestros colonizadores o verdugos y hemos entregado un instrumento clave de supervivencia como grupo humano; hemos subvalorado u olvidado el pasado como pueblo (con sus errores y aciertos) y nos hemos encargado de subvalorarnos al no «tener» los valores que otros nos preconizan. En este sentido, la adaptaci3n es suicidio cultural.

Los mitos de cada sociedad tocan la relaci3n hombre-ambiente. En tal direcci3n, algunos consideran que la ideolog3a judeocristiana, que tiene un claro anticipo en el G3nesis, donde «Dios dio al hombre mando y control sobre la naturaleza», es la base del comportamiento utilitario de las sociedades afectadas por esa tradici3n cultural y religiosa (Hughes, 1981). En contraposici3n, sociedades que ligan el origen del hombre a especies animales o flor3sticas o a corrientes de agua o que suponen que el alma puede reencarnarse en otro ser, muestran mayor cuidado en el uso de la naturaleza, pues lo que hacen aqu3 traduce lo que otros han hecho antes y afectar3 a miembros de la sociedad y a s3 mismo: la reciprocidad y cierto cuidado se convierten en regla de convivencia y supervivencia.

2.1 Un ambiente no solamente un lugar o 3mbito geogr3fico particular

Dentro de una l3nea de pensamiento coincidente con lo anterior, Both et al. (1987) escribieron con toda claridad:

Un ambiente no solamente un lugar o 3mbito geogr3fico particular, sino tambi3n el conjunto de interacciones o interrelaciones entre los diferentes elementos f3sicos y sociales producto del

comportamiento de los seres vivos.

El medio ambiente retroalimenta momento a momento a las personas, es real, es tangible, su tiempo y espacio se pueden definir y especificar [...]

Por su capacidad de adaptación, el ser humano constituye parte activa de cualquier tipo ambiente de ambiente conocido, incluyendo las profundidades del océano y el espacio exterior. Sin embargo, para el hombre, es la cultura, es decir su inserción en el campo normativo, el factor que lo diferencia de las demás especies con relación a la cantidad y calidad de sus interacciones.

La cultura ha permitido al individuo desarrollar experiencias y patrones de conducta determinantes de pautas estables de acción y desarrollar mecanismos de subsistencia más efectivos que otras especies. La evolución cultural ha permitido a la comunidad humana acumular experiencias de supervivencia y dominar la naturaleza. Desde esta perspectiva cultural, el hombre aparece como un especie dominante sobre la tierra, capaz de determinar su destino. Sin embargo, el hombre pertenece a la naturaleza y es parte integral de su proceso dinámico (p. 31 -32).

Ahora bien: el estudio y la comprensión de la situación humana de hoy implica un enfoque interdisciplinario como el que permite la aproximación ecosistémica humana en donde independientemente de las bases ideológicas o políticas de una sociedad específica puede sostenerse que las relaciones hombre-ambiente son mediadas por la CULTURA, por las EXPERIENCIAS ACUMULADAS de cualquier población a lo largo de generaciones y por LOS VALORES sociales y políticos que la sociedad impuso (o propuso) a tales relaciones. Así, epistemológicamente hablando, se puede afirmar que el enfoque hace énfasis en una visión HOLÍSTICA sin abandonar la necesidad de INVESTIGAR RELACIONES ESPECIFICAS. Esta dialéctica recuerda el eslogan de «Nuestro Futuro Común», donde se afirma: PENSAR GLOBALMENTE, ACTUAR LOCALMENTE, aunque sin la timidez de tal texto, ya que allí no se adopta una posición crítica sostenida sobre los fenómenos de interrelación sociedad-ambiente (a nivel de naciones o de confederaciones de intereses como el GATT) y el concepto de adaptación pierde su valor crítico y propositivo que sí pretende poseer en el contexto del presente documento.

A estas alturas es conveniente señalar que la discusión y análisis sobre el valor comprensivo del componente cultural no se aplica sólo al examen de las culturas étnicas «redescubiertas» desde finales del siglo XIX hasta el presente. Hughes (1981) muestra la utilidad del mismo y desarrolla una estrategia que permite comprender por qué las civilizaciones antiguas y las que forjaron las raíces de nuestra «civilización» tuvieron el destino que se les conoce históricamente:

Una comunidad humana determina su relación con el ambiente natural de muchas maneras. Entre

las más importantes están las actitudes de sus miembros hacia la naturaleza, el conocimiento de ésta, la comprensión del equilibrio y la estructura alcanzadas, la tecnología que el hombre es capaz de usar y el control social que la comunidad puede ejercer sobre sus miembros para dirigir las acciones de éstos que afectan el medio. El mundo antiguo (Mesopotamia, Israel, Grecia, Roma y el cristianismo nos muestran las raíces de nuestros problemas presentes en cada una de estas áreas (Hughes, p. 223 - 4).

En síntesis: la cultura es mediador UNIVERSAL entre la interacción hombre-ambiente aunque NO HAYA CULTURA UNIVERSAL. Lo universal es su papel en TODA interacción, aunque los valores sociales, económicos, políticos, tecnológicos, ecológicos... puedan y de hecho varíen en cada sociedad. El estudio, comprensión, seguimiento y aplicación del sistema y concepto cultura se convierte en una herramienta especialmente importante para la comprensión e intervención en el tipo de interacciones sujeto social-ambiente. En consecuencia, por diferentes que sean las tecnologías, por diversos que sean los impactos sobre la calidad del ambiente debido a las prácticas sociales, por variadas que resulten las ideologías sustentadoras de una u otra forma de uso del ambiente... el concepto de cultura convoca y permite aproximaciones entre los diferentes investigadores (aun perteneciendo a culturas distintas). El valor HERMENÉUTICO del concepto está por elaborar y explorar aunque se haya desarrollado algún campo alrededor del mismo: más que aprender a escuchar la «voz» de la tierra (Willers, 1991) se trata de deconstruir la cultura previa y construir una nueva (en parte, para y por nosotros, los occidentales) de tipo multi y transcultural.

2.3 La socialización

Varias son las definiciones que han sido dadas al concepto de socialización. Entre ellas, están las siguientes (Goode, 1983) (Llor, Abad, Gracia, & Nieto, 1995) (Ridruejo, 1996): “Proceso mediante el cual se transmite al individuo, durante su desarrollo y maduración, el conocimiento de la cultura, sus reglas, normas y expectativas”; “Proceso por el que cualquier persona adquiere habilidades, roles, normas y valores sociales, así como patrones de personalidad” (Goode, 1983) “Proceso que dura toda la vida me--- diante el cual adquirimos los patrones de conducta que nos ayudan a interactuar con otras personas”; (Llor et al., 1995) “Proceso por medio del cual uno hace propias las normas del grupo, de tal modo que surge un yo distinto y único en este individuo”; “Proceso por el que la gente adopta códigos de conduc--- ta de su sociedad, logrando el respeto a sus propias reglas”; “Proceso por el cual el animal humano se convierte en ser humano y adquiere un yo, esto es adquiere identidad, ideales, valores y aspiraciones sociales”; “Proceso alterno de diferenciación e integración”.

Aunque diferentes, todas las definiciones anteriormente citadas coinciden al afirmar que la socialización es un proceso, lo cual implica que la socialización no se produce en un momento determinado de la evolución del individuo, como por ejemplo durante la infancia, sino que a lo largo de su evolución el individuo va adquiriendo conocimientos y conductas que le permiten vivir en sociedad. Este aprendizaje de las normas sociales sólo es posible a través de la interacción social, mediante la cual se llega a conocer los valores, símbolos, normas, creencias, usos, costumbres, sanciones, etc. del grupo de personas con las que va a convivir.

La necesidad de interacción social para el adecuado desarrollo de la socialización ha sido reconocida hace años. Varios autores coinciden al afirmar que el desarrollo social empieza en el momento que nace un niño (Miller, 1982), (Liebert & Neale, 1984), (Beltrán, 1988), (Carrasco & Avia, 1988), (Iglesias de Ussel, 1988), (Llor et al., 1995), (Ridruejo, 1996). En este sentido se ha llegado a atestiguar que el individuo que carece de vínculos sociales no es susceptible de ser socializado. Los casos de niños totalmente aislados, también llamados "niños lobos", es decir privados casi por completo de contacto con otras personas, lo revelan con claridad. Sin recibir influencias sociales el niño puede, a lo sumo, lograr cierto desarrollo físico, aunque muy deficiente. No basta, por lo tanto, que al niño se le suministre meras atenciones para su supervivencia física, necesita convivencia social, interacción, comunicación, afecto y contacto corporal. Sólo con ello es posible el desarrollo de la socialización.

La socialización constituye un proceso crucial en el desarrollo del individuo, pero para que se produzca socialización el individuo no sólo debe adquirir conocimientos y conductas a través de su interacción social sino que es preciso también la interiorización (desarrollo moral) de motivos, normas y valores (Miller, 1982), (Liebert & Neale, 1984), (Beltrán, 1988), (Carrasco & Avia, 1988), (Iglesias de Ussel, 1988), (Llor et al., 1995), (Ridruejo, 1996) y la capacidad para llevar a cabo conductas adaptadas al grupo social donde vive (conducta prosocial). El desarrollo moral hace que, además de los posibles controles externos de la conducta, actúe también un control interno, según el cual el individuo considera que buena parte de las normas sociales son válidas. Los sistemas de control externo serían insuficientes si todos los sujetos decidieran obrar antisocialmente. La mayoría de las conductas prosociales se mantienen gracias al apoyo complementario de la moral del sujeto y los controles externos.

En definitiva, aprendizaje, interacción e interiorización dan como resultado la adaptación del individuo al grupo y, por consecuencia, la conformidad y la cohesión social. Pero la adaptación y conformidad del individuo con las normas del grupo no supone nunca una rígida uniformidad en el comportamiento. El individuo no es súbdito pasivo de la sociedad, también es agente activo y por consiguiente, no sólo está sujeto a normas, sino también es creador de las mismas (Iglesias de

Ussel, 1988).

2.4 La antropología social y el desarrollo social

A lo largo de la historia, las grandes innovaciones han surgido a costa de las anteriores. Cada revolución económica ha tenido repercusiones sociales y culturales. La economía global actual y las comunicaciones vinculan a todas las personas contemporáneas, directa o indirectamente, en el moderno sistema mundial. Las personas deben enfrentar fuerzas generadas por sistemas cada vez más grandes: región, nación y mundo. (Kottak 2011: 8)

El estudio de las “adaptaciones contemporáneas” en un mundo cada vez más global forma parte de ese gran reto que tiene ante sí la antropología, como indicaba al principio. “Las culturas de las personas del mundo necesitan ser redescubiertas constantemente y ellas se reinventan en circunstancias históricas cambiantes” (Marcus y Fischer 1986: 24 en: Kottak 2011: 8).

La antropología social y cultural comparte con la sociología el mismo interés por las diferentes formas de organización social y los comportamientos dentro de ellas. Según Kottak (2011: 14- 15) Las diferencias más significativas entre la antropología social y cultural y la sociología provienen del tipo de sociedades a las que cada una se enfocó en sus inicios. Mientras la sociología se centró en las sociedades industriales de occidente, la antropología puso su punto de mira inicial en las sociedades no industriales, pequeñas y no letradas (sin escritura). Cada disciplina elaboró sus propios métodos de recopilación de datos, los que cada una consideró más adecuados según el tipo de sociedad. Así, la sociología hizo uso de las estadísticas y del muestreo para describir fenómenos de las sociedades industriales, mientras que la antropología se apoyó en la etnografía, “un proceso de investigación en el que el antropólogo observa registra y se involucra de manera cercana en la vida diaria de otra cultura; experiencia etiquetada como el método de trabajo de campo, y luego escribe un relato sobre esta cultura, con énfasis en el detalle descriptivo” (Marcus y Fischer 1986: 18 en: Kottak 2011: 15). De gran importancia en la etnografía es la peculiar técnica de investigación de la “observación participante” que implica “tomar parte en los eventos que uno observa, describe y analiza”.

Si bien hemos referido las diferencias sustanciales de ambas ciencias a los métodos de investigación y los tipos de sociedades objetos de su estudio en sus inicios, ahora la antropología sociocultural y la sociología convergen en muchas áreas de estudio y comparten métodos. A medida que se extiende y se complejiza el moderno sistema mundial, los sociólogos hacen más incursiones en países en desarrollo y otros lugares que fueron campos exclusivos de estudio de la antropología. De igual manera, los antropólogos ahora centran mayor atención en países industriales, donde estudian cuestiones de gran relevancia como el “declive rural”, la vida social de

las grandes ciudades y el papel que los avances tecnológicos de la comunicación juega en los cambios socioculturales.

2.5 Equidad y género

La equidad y la igualdad de género son nociones centrales en las discusiones acerca de la justicia de género y la planificación e intervención para el desarrollo con perspectiva de género. Sin embargo, no siempre es explícito a qué refieren y por ende, cuáles son sus implicancias teóricas y prácticas.

La discusión comienza en los años 60 en el ámbito del feminismo académico y político con la discusión sobre la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. El énfasis se colocó en que hombres y mujeres fueran tratados de igual manera, tuvieran los mismos derechos y las mismas oportunidades. Al introducirse luego en los años 80 el concepto de género, se reconoce la naturaleza cultural de las diferencias de género y considera el reconocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres, pero también las diferencias entre mujeres, y entre hombres. Visualizando la imbricación de las diferencias de género con otro tipo de diferencias, como las de clase social, 'raza', etnia, religión, generación, ubicación en el orden mundial, etc. Desde aquí, el discurso sigue dos tendencias que se plantean opuestas, las cuales se posicionan de manera distinta frente a las diferencias entre hombres y mujeres, sean biológicas o culturales. Una corresponde al llamado 'feminismo de la igualdad', y la otra, al 'feminismo de la diferencia'. El feminismo de la igualdad busca reducir y/o eliminar las diferencias entre hombres y mujeres, en el sentido que participen con igualdad de oportunidades en la sociedad, sobretodo en el ámbito salud, la educación, el mercado laboral, la legislación, el crédito, los recursos materiales, la representación política, etc. Se espera que, al existir igualdad de oportunidades, las mujeres alcanzarán igual estatus que los hombres y las mismas posibilidades de desarrollar plenamente sus capacidades.

El feminismo de la diferencia, en cambio, resalta la diferencia entre hombres y mujeres como algo positivo, a valorar y rescatar. Por ello, para contribuir a la justicia de género se plantea, entre otros, la necesidad de valorar la maternidad y la femineidad como elementos importantes que contribuyen a la sociedad. En esta perspectiva se considera a las mujeres realmente distintas de los hombres, pero tal diferencia no implica inferioridad, alcanzarán igual estatus que los hombres y las mismas posibilidades de desarrollar plenamente sus capacidades.

El feminismo de la diferencia, en cambio, resalta la diferencia entre hombres y mujeres como algo

positivo, a valorar y rescatar. Por ello, para contribuir a la justicia de género se plantea, entre otros, la necesidad de valorar la maternidad y la feminidad como elementos importantes que contribuyen a la sociedad. En esta perspectiva se considera a las mujeres realmente distintas de los hombres, pero tal diferencia no implica inferioridad.

Equidad de género

El concepto de equidad de género surge en la necesidad de ir más allá de un discurso centrado en la diferencia, en la necesidad de construir un nuevo debate sobre la igualdad y la diferencia, orientado a las múltiples diferencias que se intersectan, siendo necesario vincular la problemática de la diferencia cultural con la problemática de la igualdad social.

“La equidad de género como noción comprensiva, involucra la tensión entre la igualdad y la diferencia, así como la complementariedad de la justicia social con la justicia cultural. Es decir, la justicia de género tiene connotaciones culturales y económicas, aspectos que requieren políticas de reconocimiento de las diferencias y aspectos que tienen que ver con políticas de redistribución, en el sentido de igual participación de los beneficios entre hombres y mujeres.

Esto, en el marco de una concepción ampliada de la equidad, ligada a la consideración de todo tipo de desigualdades y diferencias, no sólo a las diferencias de género, sino incorporando las diferencias de clase, etnia, ‘raza’, generación, sexualidad, región, ubicación en el orden mundial, etc. La equidad de género, al igual que la equidad concebida de manera general, busca eliminar por un lado la desigualdad social y por otro el irrespeto de la diferencia”.

La desigualdad social en relación al género refiere a la reclusión de las mujeres al espacio doméstico y a su marginación del espacio público, a la injusta distribución de los bienes sociales esenciales, tales como el ingreso, el empleo, la propiedad, la salud, la educación, la integridad física y la seguridad personal. Incluye la desigual distribución de los recursos, la desigual carga de trabajo, la desigual compensación económica recibida por el mismo trabajo que desarrolla un varón, entre otros.

El irrespeto a la diferencia, en el ámbito del género, apunta al no respeto de las mujeres por ser mujeres. La diferencia de lo femenino es lo no respetado. La negación de su autonomía, el placer sexual, la no valoración de las cualidades, actividades y espacios ocupados por las mujeres. La falta de reconocimiento de sus formas de percibir el mundo y su perspectiva distinta. La equidad de género está vinculada con la equidad social en la medida en que las desigualdades de género, en las distintas sociedades, se encuentran articuladas con otras desigualdades de clase, ‘raza’, etnicidad, edad, etc. De manera que hay un nexo innegable y una retroalimentación entre las inequidades de género y otro tipo de desigualdades sociales.

En relación a como se interrelacionan las desigualdades de género con otras desigualdades, según Nancy Fraser, la equidad de género incluye principios de igualdad, aspectos redistributivos, cruces con otros tipos de equidad social, diferencias dignas de reconocimiento y valoración. Los principios centrales son el principio de antipobreza, el principio de antiexplotación, el principio de igualdad en el ingreso, el principio de igualdad de tiempo libre, principio de igualdad de respeto, principio de antimarginación y el principio de antiandrocentrismo.

2.6 Relación entre mujeres y hombres dentro de una cultura en una sociedad.

Las relaciones que evolucionan con el tiempo y en las que influyen factores socioeconómicos, políticos y culturales, determinan la evolución y la transformación de las prácticas culturales de una sociedad. Los cambios en la combinación de esos factores pueden afectarlas de manera positiva o negativa. Por ejemplo, durante el siglo pasado cambios importantes, como la incorporación de un gran número de mujeres a la fuerza de trabajo y a la política, o su mayor disponibilidad de medios de control de la reproducción, alteraron considerablemente las relaciones entre las mujeres y los hombres. Un aspecto básico de esta dimensión se refiere a la manera en que esos factores socioeconómicos y políticos evolucionan y se combinan para incidir en las relaciones entre mujeres y hombres y, a su vez, contribuir a la configuración de los valores, las normas y las prácticas culturales.

Durante las últimas cinco décadas los gobiernos y las organizaciones de la sociedad civil han desplegado esfuerzos concertados a fin de formular y aplicar políticas capaces de crear un “terreno de juego” más justo y equilibrado para las mujeres y los hombres teniendo en cuenta los aspectos específicos de cada sexo (por ejemplo, la reproducción) y abordando los principales obstáculos para la consecución de la igualdad de género. Gracias a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), la Plataforma de Acción de Beijing y otros acuerdos e iniciativas internacionales se ha creado un consenso y marco de acción internacional que ha permitido lograr avances notables para subsanar las disparidades de género en ámbitos como los resultados educativos y los salarios, entre otros aspectos. Sin embargo, en ningún país la igualdad de género se ha convertido en la norma y aún quedan importantes disparidades por subsanar. Por lo general los progresos en materia de igualdad de género se evalúan analizando medidas de resultados clave, como el porcentaje de acceso en pie de igualdad a los recursos y las oportunidades y a su distribución. Gracias a estos indicadores objetivos es posible saber en qué medida las mujeres y los hombres pueden gozar de los mismos derechos fundamentales y posibilidades de progreso personal y profesional y contribuir al desarrollo de su país. Esa imagen empírica de la situación en materia de igualdad de género es importante para entender su relación con el desarrollo, puesto que la capacidad de las mujeres y

los hombres de participar en pie de igualdad en la vida social, cultural, política y económica garantiza que tanto las políticas públicas como los valores, las normas y las prácticas culturales reflejen los intereses y experiencias de ambos sexos y los tengan en cuenta. Las políticas, medidas y prácticas que solo tienen en cuenta los intereses de la mitad de la población generan desequilibrios que socavan el desarrollo sostenible de un país.

El respeto de la diversidad cultural y los derechos culturales es del todo compatible con la igualdad de género si se inscribe en un marco de derechos humanos que favorezca la integración y el acceso en pie de igualdad a los derechos y las oportunidades. Como lo han demostrado las intervenciones destinadas a combatir la violencia contra la mujer, la cultura puede ser un instrumento muy eficaz para impugnar las prácticas negativas y misóginas mediante un proceso de diálogo, consenso y acción basado en la comunidad. De hecho, la cultura y los valores y actitudes culturales no son factores estáticos, sino factores dinámicos capaces de impulsar considerablemente la transformación social, la cual favorece tanto a las mujeres como a los hombres.⁵ Como se afirma en la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, la cultura encierra importantes “posibilidades [...] para la mejora de la condición de la mujer y su papel en la sociedad”.

2.7 Las tribus urbanas y la pertenencia del individuo

El concepto tribu urbana se encuentra localizado en la literatura académica en dos vertientes. La primera de ellas es la difundida y reconocida por el sociólogo francés Michel Maffesoli (2004), y la segunda, por los españoles Costa, Pérez Tornero y Tropea (1996).

En un primer lugar, Maffesoli (2004), con su libro *El tiempo de las tribus*, habla de la existencia de nuevos grupos juveniles que se reúnen alrededor del nomadismo y de un sentido de pertenencia. Para el autor, el nomadismo es la posibilidad “de la sublevación, es el salir de sí, es, en el fondo, poner acento en todos los aspectos lúdicos, en los aspectos festivos, en un hedonismo latente, un corporeísmo exarcebado” (Maffesoli, 2004b), mientras el sentido de pertenencia es la “conciencia de sí, no más la identidad cerrada y encerrada en sí misma, sexual, ideológica y profesionalmente (...) yo sigo mi propia ley y sí: mi ley es otro quien me la da, quien me la indica” (Maffesoli, 2004b). Tanto el nomadismo como la falta de pertenencia, para Maffesoli son parte de la metáfora del tribalismo.

La palabra tribu, para Maffesoli (2004, 2004b), es utilizada para remarcar el aspecto de lo arcaico y de lo bárbaro y, a su vez, la saturación del concepto de individuo. Para Maffesoli (2004, 2004b), los grupos juveniles gustan de un reencuentro con la corporalidad (hedonismo, tatuajes, perforaciones) y la vitalidad, como si fueran niños eternos. Maffesoli (2004, 2004b) plantea que los

jóvenes se encuentran en un proceso de individualización donde lo único importante son ellos mismos, pero, a su vez, existe la necesidad de socializar, creándose un narcisismo de grupo que se entiende como la continua adulación grupal y la cotidianidad (Maffesoli, 2004). Para el autor, la tribu urbana es un grupo transitorio y con gusto por la visibilidad.

En una segunda postura (como ejemplo de la mala utilización del término de tribus urbanas de Maffesoli) se encuentra el libro Tribus Urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia (1996), de Pere-Oriol Costa (comunicólogo político), José Manuel Pérez Tornero (semiólogo) y Fabio Tropea (periodista). Para estos autores, las tribus urbanas son aquellas “pandillas, bandas o simplemente agrupaciones de jóvenes y adolescentes que se visten de modo parecido y llamativo, siguen hábitos comunes y se hacen visibles, sobre todo, en las grandes ciudades” (Pere-Oriol Costa, 1996).

La principal delimitación del concepto de tribu urbana es ver a los grupos sólo como manifestaciones momentáneas, con sentimientos de nomadismo y socialidad (Maffesoli, 2004, 2004b), y a su vez es un concepto adecuado a la realidad española, desde la perspectiva de la comunicación, que ve a los grupos como pandillas, bandas con hábitos comunes como son la moda, el ocio y la rebeldía, caracterizados por ser violentos e individualistas (Pere-Oriol Costa, Pérez Tornero y Tropea, 1996).

A manera de síntesis de los conceptos sociológicos y antropológicos anteriormente mencionados, los principales aportes de estos conceptos son: la subcultura (Hall, 1983; Hedbigge, 2002) se caracteriza por ser un desafío hacia la cultura hegemónica, una negación hacia el estado inglés y familiar, siendo así un fenómeno exclusivo de jóvenes de la posguerra e ingleses. Por otro lado, la contracultura (José Agustín, 1996; Fadanelli, 2000; Villarreal, 2000; Martínez, 2000, y De Jandra, 2000) deriva en ir en contra, rechazando y marginando toda cultura dominante (Hall, 2005) parental, de manera ideológica. Tribus urbanas es un concepto que permite justificar todas las expresiones efímeras que van y seguirán surgiendo con los años, y culturas juveniles (Feixa, 1998) son expresiones colectivas que se reúnen alrededor del ocio y del tiempo libre.

2.8 Principales tribus urbanas

- **Emos.-** Esta tribu urbana nació en los años 80, derivada del género musical punk; su nombre proviene de ‘Emotional Hardcore Music. Se extienden a lo largo de América, Asia y Europa, la mayoría de sus miembros son adolescentes entre 14 y 20 años.

Los emos tienen un punto de vista pesimista sobre la vida. Les preocupa su apariencia y no creen en religiones. Usualmente utilizan el cabello liso que cubre una parte de su cara, piercings en las

cejas o labios, delineador negro, camisetas negras y zapatillas deportivas converse.

- **Raperos.-** Los raperos disfrutan de la música rap; generalmente también elaboran graffitis y bailan breakdance. Se caracterizan por utilizar ropa suelta y de tallas grandes; las sudaderas, las gorras, las camisetas y los zapatos deportivos grandes son comunes.

Adicionalmente, también utilizan mucha joyería grande y llamativa como zarcillos de brillantes, cadenas doradas, anillos y relojes grandes. Suelen tener tatuajes.

- **Góticos.-** Esta tribu urbana nacida en los años 80 se deriva del punk. Suelen reunirse en bares específicos. Son apolíticos y admiran los elementos relacionados con la muerte y lo oculto. Escuchan música gótica.

Suelen utilizar ropa negra elaborada de cuero, delineador negro y accesorios plateados; incorporan elementos religiosos como cruces o estrellas de cinco puntas en su vestimenta.

- **Heavies.-** Esta tribu urbana nació en Inglaterra en los años 70 derivándose de roqueros con ideología hippie. Es una de las tribus urbanas más difundidas, especialmente en las clases populares.

Los heavies disfrutan de salidas los fines de semana, de escuchar música de bandas de heavy metal, ir a conciertos y a veces el fumar cannabis. Son antimilitaristas y antiautoritarios. Casi nunca son violentos. Tienen cabello largo y utilizan jeans, chaquetas de cuero y camisetas negras con el logo de sus bandas musicales favoritas.

- **Hippies.-** Esta tribu urbana nació en los años 60 con la guerra de Vietnam. No les gusta la política, suelen tener ideas anarquistas; se proclaman como amantes de la naturaleza, de la paz y del amor. Usualmente les gusta fumar marihuana y experimentar con drogas psicodélicas.

Tienen el cabello largo y utilizan ropa colorida y suelta. Suelen utilizar ropa con estampado tie-dye (atado-teñido).

- **Punks.-** Esta tribu urbana nació en los años 70 en oposición a la decadencia de la cultura. Actualmente son bastante radicales.

En los bares generalmente se mezclan con los skinheads y heavies. Tienen una ideología anarquista, antifascista, antiimperialista y anticapitalista. A veces son bastante violentos y les gusta escuchar la música punk.

Se caracterizan por tener el cabello en forma de crestas grandes y coloridas, tienen muchos piercings y tatuajes. Suelen llevar chaquetas de cuero negras y camisetas negras con símbolos de

anarquía o con algún eslogan social.

- **Skaters.-** Esta tribu urbana se deriva del deporte Skateboarding, que consiste en deslizarse sobre una tabla con ruedas para realizar una variedad de trucos.

A diferencia de otras tribus urbanas que se derivan de géneros musicales o estéticas, los skaters son los practicantes de este deporte. Los skaters están en el estilo de vida skate; la mayoría no tiene una estética definida y no tienen una preferencia musical específica.

2.9 Nuevas tribus urbanas

- **Rastafaris.-** Esta tribu urbana sigue el Rastafarismo; suelen escuchar reggae, hip hop y ska. Disfrutan de un estilo de vida sencillo y lo más natural posible. Valorán la paz, la felicidad y la amistad.

Suelen llevar el cabello en forma de dreadlocks, utilizar sandalias y ropa cómoda y grande. Generalmente utilizan los colores de la bandera de Jamaica.

- **Otakus.-** Esta tribu urbana siente una fascinación por la cultura y la música japonesa. Disfrutan leer cómics, las películas manga y los videojuegos.

Muchas veces suelen utilizar disfraces o vestirse como sus personajes favoritos de anime o cómics.

- **Hipsters.-** Los miembros de esta tribu urbana disfrutan de la música indie y alternativa. Tienen intereses estéticos no convencionales a la cultura principal y disfrutan la estética vintage, tanto en ropa como en decoración.

Les gusta frecuentar lugares poco conocidos o distintos a lo popular, la comida orgánica y artesanal, los estilos de vida alternativos y usualmente tienen puntos de vista pacíficos progresistas y ambientalistas.

- **Rockabilies.-** Se puede considerar que esta tribu se encuentra a mitad de los hipsters y de los punks. Celebran el rock clásico de Elvis Presley, Carl Perkins y Bill Haley. Tiene sus raíces en los años 50 en el sur de Estados Unidos.

Suelen usar chaquetas de cuero de motociclista, jeans de corte clásico, tatuajes vintage y cabello cuidadosamente peinado.

- **Steampunk.-** Esta tribu urbana busca imaginar el futuro a través de los ojos del pasado. Esto significa que la tecnología no se basa en computadoras sino en máquinas de vapor.

Su estética es victoriana con elementos de viejas tecnologías. Sus miembros utilizan materiales como el cuero, el metal y el encaje, acompañados con una paleta de colores neutros como el

cobre. Sus fanáticos generalmente no viven su día a día vestidos de esta manera, pero asisten a convenciones donde pueden conocer a otros que comparten esta pasión.

- **Swaggers.-** Es una tribu adicta al consumo. Tienen un punto en particular para exhibirse, les gusta que los observen, buscan un estilo de ropa particular que los defina y que sirva para llamar la atención. Solo usan ropa, accesorios y zapatos de marcas reconocidas.

El uso de teléfonos móviles de última tecnología es indispensable y siempre buscan lugares que tengan acceso a wifi gratis. Conocen todo el manejo de las redes sociales, ya que las utilizan para informar de su forma de vida a través de fotos y vídeos.

- **Muppies.-** Esta tribu se distingue por llevar una vida sana. También son adictos a las redes sociales y son fieles amantes de las tecnologías.

Los muppies tienen edades comprendidas entre los 25 y 35 años, son profesionales, se encuentran muy bien preparados y eligen la satisfacción personal antes que la remuneración. Imponen su propio estilo informal, visten de marca sin seguir tendencias. Les gusta realizar actividades deportivas al aire libre, como el pilates, yoga y correr. Disfrutan de la comida saludable como las frutas y las verduras. A los miembros de esta tribu les encanta viajar, conocer diferentes culturas y gastronomías.

- **Rolinga.-** La tribu rolinga nace en Argentina a mediados de 1980, basada en la influencia de Mick Jagger y la música de los Rolling Stones.

Los rolingas se caracterizan por usar el estilo desarrollado en los 60 por Mick Jagger y Keith Richards. Sus miembros usan pulseras en las muñecas, un pañuelo deshilachado en el cuello, camisas de alguna banda del movimiento y pantalones rotos, jogging o jamaquinos.

- **Flogger.-** Los flogger representan un culto a la propia imagen, en donde sus miembros desean ser reconocidos, tener muchos seguidores y ser famosos, por lo que es muy popular entre los adolescentes.

Los miembros de la tribu flogger se centran en sí mismos. No son violentos y son indiferentes a los temas políticos y económicos. La tribu flogger nació en Argentina y luego se expandió a Latinoamérica. Se encuentra relacionada con fotolog.com, un sitio web donde se publican fotos y se pueden realizar comentarios.

Su estilo de vestuario se basa en pantalones pegados al cuerpo y de colores llamativos con camisas amplias con cuello en V. Los flogger solo escuchan música electrónica.

- **Mods.-** La tribu de los mods se originó en el Reino Unido a finales de 1958 y se basaba en la moda y la música. Los seguidores de esta corriente solo querían lo más caro y lo más

popular del momento.

Los mods solo manejaban scooters y estaban a la vanguardia de la moda y musical del continente europeo.

- **Tomboy.-** Las mujeres pertenecientes a esta tribu se caracterizan porque usan vestuario masculino y son muy femeninas en otros aspectos. Sin embargo, se pueden encontrar mujeres tomboy que se comportan como los hombres.

En esta tribu también se pueden conseguir mujeres que visten de hombres, pero que se combinan actitudes tanto masculinas como femeninas.

- **Gamers.-** La tribu de los gamers se encuentra conformada por los aficionados a los videojuegos.

Los miembros que forman parte de los gamers juegan por muchas horas con mucha dedicación. Un verdadero gamer conoce todos los términos y nuevas tecnologías usadas en los videojuegos. Les interesan los juegos complejos y difíciles de manejar. Pasan horas practicando para conocer y explotar todos los aspectos ocultos del videojuego.

- **Pokemones.-** Esta tribu nace en Chile y su nombre nace de la serie Pokémon. Los miembros se niegan a crecer, consideran que las responsabilidades son de los adultos y viven en un mundo de fantasía.

En cuanto a su estilo, usan peinados muy producidos con mucho gel, se maquillan los ojos y usan piercings en diferentes zonas de la cara y el cuerpo. La ropa es holgada, muy brillante o de colores llamativos.

- **Cumbieros.-**La tribu cumbieros agrupa a jóvenes que se interesan por el género musical de la cumbia y sus subgéneros, como la cumbia villera. Los cumbieros suelen ser violentos y su vocabulario es bastante precario, inapropiado e irrespetuoso.

La tribu se encuentra principalmente en países de Latinoamérica y sus miembros se caracterizan por llevar el pelo largo, piercings y tatuajes. Los hombres llevan ropa ancha y las mujeres ropa ajustada, zapatos deportivos, gorras, entre otros accesorios.

- **Chacas.-** Los miembros de la tribu chicas son jóvenes entre los 12 y 25 años de edad. Se caracterizan por comportarse de manera inapropiada, llevar ropa de marca y llamativa, gorras y pulseras. Dicen groserías y son devotos de San Judas Tadeo.

Las chicas nacieron en los barrios bajos de México. Entre sus gustos musicales se encuentran el tribal, cumbiaton y reguetón.

- **Reggaetoneros.-** La tribu de los reggaetoneros se encuentra conformada por aquellos que escuchan música reguetón y adoptan las costumbres de sus ídolos musicales.

La vestimenta masculina es de pantalones y camisas holgadas, mientras que la femenina se caracteriza por ser ajustada y sensual. Los hombres suelen usar cadenas largas al cuello, anillos y pulseras de oro, lentes oscuros, cabello muy corto o trenzas, gorras y ropa de marca.

La tribu se encuentra principalmente en Puerto Rico, República Dominicana, Colombia y Panamá.

- **Grunges.-** Esta tribu urbana nació en Seattle, Estados Unidos a mediados de los años 90. Están muy interesados en la música grunge, especialmente en bandas como Nirvana, Pearl Jam y Sonic Youth.

Les gusta la música, y rechazan a la sociedad consumista y a las personas que no tienen personalidad. Usualmente tienen un look algo sucio y se caracterizan por utilizar camisetas con rayas tipo escocesas, jeans rasgados y botas Doc Martens.

- **Skinheads.-** Esta tribu urbana disfruta de los géneros musicales ska, rock y punk. Les gusta el fútbol y la cerveza.

Suelen vestirse con jeans, botas, camisetas, suspendedores, chaquetas y faldas de cuadros; generalmente llevan la cabeza rapada.

2.10 La percepción cultural

Hoy en día es relativamente fácil aceptar que ciertos aspectos del comportamiento de las personas, como creencias, actitudes, valores, estilos de vida y modos de representarnos e interpretar la realidad, están moldeados por las condiciones de los contextos culturales e históricos en las que se desarrollan.

De tal modo que no es difícil encontrar trabajos que justifiquen teórica y empíricamente la existencia de diferencias individuales en las más diversas funciones psicológicas y de cómo éstas se agudizan en la medida que compartimos menos experiencias y situaciones con los otros. Sin embargo, es más complejo encontrar posicionamientos a favor de la creencia de que los seres humanos podemos diferir también en aspectos tan elementales como el modo en que percibimos las distintas dimensiones que configuran la “realidad”. Por ello, no es extraño que se asuma que la percepción del espacio, el tamaño, el color, la distancia, el movimiento, etc. son procesos básicos universales. Tales apreciaciones no sólo representan el saber popular, sino que han impregnado las consideraciones científicas defendidas a lo largo de la historia. No obstante, en el ámbito de la ciencia, muy pronto se han cuestionado los aparentes universales en la percepción y se han

buscado explicaciones de las diferencias encontradas en aspectos como las condiciones ecológicas, culturales e históricas.

Aunque las posiciones innatistas sobre la percepción han dominado en la primera parte del siglo XX existen algunas excepciones notables entre las que cabe destacar los trabajos de W. H. R. Rivers y E. Brunswik. A éstas dedicaremos el próximo punto por ser consideradas precedentes de los estudios sobre cultura y percepción.

El debate sobre la relación entre cultura y percepción se sitúa en el origen mismo del conflicto entre las posiciones nativistas y empiristas. Podríamos empezar diciendo que uno de los momentos iniciales y más decisivos en la temática planteada tuvo lugar a finales de siglo XIX de manos de un equipo de antropólogos y psicólogos de la Universidad de Cambridge. Éstos fueron los responsables del primer estudio comparativo riguroso y sistemático sobre las capacidades sensoriales y cognitivas de los habitantes del Estrecho de Torres (entre Nueva Guinea y Australia) y de India Meridional. El trabajo más fructífero lo realizó William Hasel Rivers (1864-1922). Éste (1901, 1926) pudo refutar el viejo mito de la supuesta extraordinaria capacidad visual de los pueblos “primitivos”. Sus resultados parecen no apoyar los prejuicios sobre la existencia de ciertos sentidos más desarrollados en pueblos “primitivos”. Él defendió que las diferencias entre “salvajes” y occidentales en la agudeza visual, que efectivamente existían, aparecían debido a que los primeros prestaban más atención a los detalles de su ambiente, atendiendo con minuciosidad a los elementos constituyentes de su hábitat.

En gran parte, debido a sus condiciones de vida, estos individuos se convertían en expertos en hacer discriminaciones finas y relevantes para su supervivencia y la de los suyos (Rivers, 1905). Tales prácticas diferenciales en la vida cotidiana de los pueblos “primitivos” frente a los occidentales, según Rivers, no hacen sustancialmente diferentes a ambos grupos en la agudeza visual, sino en lo que se refiere a su “superestructura intelectual”. De tal manera que considera que los primeros, al centrar toda su actividad mental en las dimensiones sensoriales, no desarrollan, al mismo nivel que los segundos, sus capacidades de discernimiento y razonamiento.

Las aportaciones de Rivers nos interesan en la medida en que fue el primero en elaborar la hipótesis cultural básica aplicada al estudio de la percepción, o más en concreto, de las ilusiones perceptivas. A saber, no existe una diferencia general en la susceptibilidad a las ilusiones visuales entre europeos y “primitivos”, sino que el sentido de las diferencias está en función del tipo de ilusión y ésta depende de las experiencias diferenciales de cada grupo cultural (1905).

Precisamente los trabajos y las consideraciones de Rivers inspiraron la aparición de toda una línea de trabajo sobre la relación entre cultura y percepción; como una buena muestra de ellos podríamos citar las investigaciones de Allport y Pettigrew (1957), Berry (1968, 1971), Deregowski

(1967, 1968), Jahoda (1966), Segall, Campbell y Herskovitz (1966). Éstas defendieron la influencia decisiva que ejercían los factores ecológicos y culturales en la susceptibilidad a las ilusiones perceptivas. Esta línea, aunque continúa en la actualidad, se mantiene más fiel a los datos aportados por Rivers que a sus conclusiones o marco explicativo general (véanse las revisiones de Cole, 1996; Deregowski, 1980; Berry, Poortinga, Segall y Dasen, 1992; Russell, Deregowski y Kinneer, 1997; Segall, Dasen, Berry y Poortinga, 1990; Serpell, 1976).

La importancia del inicio de los estudios sobre la relación entre cultura y percepción no sólo ha de valorarse en sí misma, como lo que aportó para el estudio de los procesos perceptivos, sino que, además, ha de valorarse porque supuso un importante impulso para abordar, desde acercamientos parecidos, otras funciones psicológicas. Así, comenzó una gran profusión de estudios empíricos que comparaban las ejecuciones de occidentales y no occidentales realizando las más diversas tareas (véanse las revisiones de Berry, Poortinga, Segall y Dasen, 1992; Berry, Dasen y Saraswathi, 1997; Cole, 1988, Cole y Scribner, 1974/1977; Matsumoto, 1996; Scribner y Cole, 1981; Triandis y Heron, 1981; Triandis y Lonner; 1980).

Los trabajos de Brunswik también influyeron decisivamente en las investigaciones transculturales sobre percepción. Su punto de vista, el funcionalismo transaccional y probabilístico, desarrollado en trabajos como “Representative design and probabilistic theory in a functional psychology” en 1955, suponía que la percepción implicaba transacciones funcionales entre el organismo y el material sensorial entrante. Por ello, para este autor, las propiedades percibidas de los objetos son el producto de la combinación entre el objeto y el perceptor, de quien su experiencia, o hábitos aprendidos en el transcurso de su ontogenia, juegan un papel nada despreciable. Los hábitos perceptivos, adquiridos a través de la experiencia del observador, son útiles e influyen en la percepción, ya que ayudan a la adaptación funcional del sujeto a su medio. El funcionalismo transaccional puede considerarse como una explicación de fenómenos perceptivos como las ilusiones ópticas. En cualquier ilusión interviene un proceso que es funcional, en general, pero que lleva a conclusiones erróneas, en ejemplos particulares (Segall, Campbell y Herskovitz, 1966; Segall, Dasen, Berry y Poortinga, 1990). Lo que hace que nuestra propia percepción nos conduzca a cometer errores es la no-representatividad ecológica de la situación en la que se pide a los sujetos que respondan. En las situaciones reales o cotidianas esas respuestas son funcionalmente adaptativas, lo que justifica y da sentido a su existencia.

Así, las ilusiones ópticas pueden ser concebidas como ejemplos que aportan contextos atípicos que ofrecen datos que llevan a los sujetos a errar. Pero Brunswik, además, influyó decisivamente en uno de los grandes teóricos de la percepción, en Gibson (1904-1979). Este último autor se nos podría antojar muy distante de los estudios sobre las diferencias en los procesos perceptivos y, de

hecho, fue etiquetado como representante principal de la posición nativista, por la influencia que en él ejerció el pensamiento de la Gestalt.

Sin embargo, a poco que nos esforcemos, advertimos que su perspectiva ecológica de la percepción está directamente relacionada con el debate que aquí estamos manteniendo. Gibson, a través de la influencia de Brunswik, entiende que el medio ambiente en el que los seres humanos se desarrollan no se presenta de una manera determinista, sino probabilística (1979). La base de este funcionalismo probabilístico está en entender cómo las características objetivas del medio y el logro perceptual del sujeto que percibe están mediados por patrones alternativos de estímulos proximales. Esto no debe llevarnos a falsas consideraciones. La teoría directa de la percepción de Gibson no es compatible con la perspectiva de los estudios transculturales, estrechamente relacionados con las teorías indirectas de la percepción, a pesar de que tengan ciertos autores de referencia comunes. Cualquier otra consideración implicaría incurrir en análisis simplistas de ambas y en graves errores epistemológicos.

Así, si bien es cierto que, por la propia concepción de Gibson sobre los fenómenos perceptivos, carece de sentido el estudio de las diferencias en dichos procesos producto de la experiencia cultural, igualmente cierto es que determinados desarrollos conceptuales de este autor aportarían mucho al debate que aquí estamos proponiendo. Entre ellos podríamos destacar su punto de vista ecológico y su estudio intensivo de la estimulación, el valor que da a la acción del sujeto, a la interacción ecológica organismo-ambiente y a la representación interactiva. En este sentido Gibson, junto con otras perspectivas conceptuales, pueden resultar muy interesantes de cara a superar las limitaciones y problemas de estudiar la percepción desde orientaciones cognitivas.

En cuanto a los estudios que específicamente han analizado los aspectos diferenciales de la percepción, los estudios transculturales y culturales, hemos de decir que fundamentalmente se han centrado en el estudio de la percepción visual. A ellos dedicaremos los próximos apartados.

Antes de analizar los fenómenos perceptivos y su determinación por la cultura hemos de hacer mención a un aspecto que, por simple y evidente, a veces se olvida y del que nos alertan Cole y Scribner (1974/1977; Scribner y Cole, 1981, Cole, 1996). Todas las investigaciones acerca de las diferencias culturales en la percepción se apoyan en la tesis de que existen rasgos comunes en todos los pueblos del mundo, con independencia de los contextos ecológicos y culturales en los que se desarrollen sus habitantes. Cuando se busca la variación, tendemos a olvidar este hecho, pero la verdad que contiene es evidente: sería imposible demostrar diferencias si no existiese una base perceptiva compartida por todos que sirviera de punto de partida.

Este hecho nos trae a la mente la distinción que Vygotski (1978) estableció entre funciones psicológicas básicas o elementales y funciones superiores. Tal distinción tiene una larga trayectoria

en psicología, ya que para muchos responde y humanos de los específicos de estos últimos. Sin embargo, a Vygotski lo que le interesaba de tal distinción era el análisis de cómo funciones mentales como la percepción, la memoria o el pensamiento aparecen inicialmente de forma primaria, constituyendo la base compartida de dicha función por todos los seres humanos, para luego, y como producto del contexto histórico-cultural en el que se desarrollan los individuos, transformarse en formas superiores. Formas superiores que son específicamente humanas y que se diferencian de sus versiones más elementales principalmente por estar reguladas por los individuos de modo voluntario y consciente, por tener una naturaleza social y por estar mediadas por el uso de los signos, principalmente a través del lenguaje. Tales diferencias les confieren un claro carácter cultural y específico, asociado a las prácticas y contextos de desarrollo de cada sujeto.

Introducir tal distinción, clásica de la Psicología Histórico-Cultural, en este momento, nos resulta especialmente interesante porque, hasta cierto punto, rompe la falsa dicotomía entre funciones básicas naturales y elementos culturales como pertenecientes a planos ontogenéticamente separados. Y nos permite situar, en su justa medida, las relaciones existentes entre los términos del debate. Debate inherente a la propia problemática sobre la influencia de lo cultural en la mente humana.

Volviendo al tema central que nos ocupa, podríamos decir que la mayor parte de lo que sabemos sobre las influencias culturales en la percepción nos llega de la investigación transcultural en la percepción visual. Gran parte de este excelente trabajo se ha basado en evaluar las diferencias en tres aspectos: la percepción de la profundidad pictórica, la percepción del color y las ilusiones perceptivas. Aquí nos centraremos en el debate sobre la influencia de variables ecológicas y culturales en la existencia o susceptibilidad a determinadas ilusiones perceptivas. Aunque parte del extenso conjunto de trabajos sobre profundidad pictórica, el relacionado con la percepción de la tridimensionalidad, se incluirá dentro de una de las hipótesis explicativas sobre las ilusiones ópticas.

2.11 La edad y la influencia cultural

La cultura humana, desde luego, es una de las dos maneras en que se transmiten las “instrucciones” sobre cómo deben crecer los seres humanos de una generación a la siguiente; la otra manera es que el genoma humano.

Este tiene tanta plasticidad que no existe una manera única de realización, ninguna manera que sea independiente de las oportunidades brindadas por la cultura en la cual nace un individuo... El hombre no está libre ni de su genoma ni de su cultura. La cultura humana simplemente

proporciona maneras de desarrollo entre las muchas que hace posibles nuestra herencia genética plástica. Esas maneras son prescripciones sobre el uso canónico del crecimiento humano.

La adolescencia, como categoría teórica, sólo es un referente para pensar a los jóvenes que cursan la escuela secundaria; sin embargo, también son estudiantes, hijos, amigos, consumidores, televidentes, trabajadores, campesinos o ciudadanos, hombres o mujeres y mucho más. Todo ello se amalgama de manera particular en torno a lo que significa para cada uno ser joven.

La cultura vivida e internalizada en los distintos ámbitos se sintetiza de manera diferenciada y singular en cada historia personal y contexto. Cada individuo y grupo configuran su identidad de manera compleja en el marco de las propias condiciones sociales, económicas e históricas, y de los significados que definen su cultura local en el marco de la global.

Cada estadio del desarrollo, dice Erikson, supone una crisis. Sin embargo las del desarrollo, no son un “catástrofe” o una fatalidad, sino “un punto de giro, un periodo crucial de vulnerabilidad incrementada y de más alto potencial” (Erikson, 1992:82), que se conjuga con las condiciones sociales y culturales de cada contexto.

De esta manera, en palabras del autor, la etapa adolescente representa un periodo de crisis constitutiva o normativa de la identidad; que tomará tintes distintos dependiendo de la sociedad y la cultura en que viva el sujeto.

UNIDAD III

LA CULTURA EN NUESTRA SOCIEDAD

El mexicano de ahora, cimiento para el mexicano de mañana, debe fortalecer su identidad nacional y formalizar su nueva presencia en el mundo. Y todo ello será la obra natural de la cultura, que en el presente recoge los caminos del pasado y advierte los del futuro. Ella anuda los tiempos y define el perfil del hombre que los recorre. Forjar al mexicano y brindar su testimonio, es la obra de la cultura mexicana. Contribuirá a esta cultura, con los instrumentos que provee nuestro tiempo.

3.1 Conexiones culturales

Es de particular importancia identificar las diferentes maneras en que la cultura puede importar para el desarrollo. Al parecer, las siguientes categorías son de primordial necesidad, y tienen una relevancia de gran alcance.

- La cultura como una parte constitutiva del desarrollo. Podemos comenzar por la pregunta elemental: ¿para qué sirve el desarrollo? El fortalecimiento del bienestar y de las libertades a que aspiramos por medio del desarrollo no puede sino incluir el enriquecimiento de las vidas humanas a través de la literatura, la música, las bellas artes y otras formas de expresión y práctica culturales, que tenemos razón en valorar. Cuando Julio César dijo sobre Casio, "Él no escucha música: sonríe poco", esto no pretendía ser una loa a la forma de vida de Casio. Tener un alto PNB precápita pero poca música, pocas artes, poca literatura, etcétera, no equivale a un mayor éxito en el desarrollo. De una u otra forma, la cultura envuelve nuestras vidas, nuestros deseos, nuestras frustraciones, nuestras ambiciones, y las libertades que buscamos. La posibilidad y las condiciones para las actividades culturales están entre las libertades fundamentales, cuyo crecimiento se puede ver como parte constitutiva del desarrollo.
- Objetos y actividades culturales económicamente remunerativas. Diversas actividades económicamente remunerativas pueden depender directa o indirectamente de la infraestructura cultural y, en términos más generales, del ambiente cultural. La vinculación del turismo con los parajes culturales (incluidos los históricos) es suficientemente obvia.

Los factores culturales influyen sobre el comportamiento económico. Aun cuando algunos economistas se han visto tentados por la idea de que todos los seres humanos se comportan casi de la misma manera (por ejemplo, acrecientan implacablemente su egoísmo, definido en un sentido radicalmente insular), hay muchos indicios de que esto, por lo general, no sucede así. Las influencias culturales pueden significar una diferencia considerable al trabajar sobre la ética, la conducta responsable, la motivación briosa, la administración dinámica, las iniciativas emprendedoras, la voluntad de correr riesgos, y toda una gama de aspectos del comportamiento humano que pueden ser cruciales para el éxito económico.

Además, el funcionamiento exitoso de una economía de intercambio depende de la confianza mutua y de normas implícitas. Cuando estas modalidades del comportamiento están presentes en grado sumo, es fácil pasar por alto el papel que desempeñan. Pero cuando se han de cultivar, esa laguna puede constituir un impedimento de consideración para el éxito económico. Hay multitud de ejemplos sobre los problemas que enfrentan las economías precapitalistas debido al bajo desarrollo de las virtudes básicas del comercio y los negocios.

La cultura del comportamiento está relacionada con otros tantos aspectos del éxito económico. Se relaciona, por ejemplo, con el hecho de que perduren o dejen de ocurrir la corrupción económica y sus vínculos con el crimen organizado. En las discusiones italianas sobre este tema, en las que tuve el privilegio de participar asesorando a la Comisión Anti Mafia del Parlamento Italiano, el papel y el alcance de los valores implícitos se trató con amplitud. La cultura también tiene un papel importante para fomentar un comportamiento amable con el entorno. La contribución cultural al comportamiento podría variar según los desafíos que surjan en el proceso de desarrollo económico.

3.2 La cultura mexicana

La cultura mexicana es un vasto territorio que engloba enormes diferencias identitarias. La variedad de influjos a lo largo de la historia de México, desde la antigua civilización maya hasta la dominante presencia europea, ha dado forma y definido el cautivador país que es hoy México.

La cultura de México es el producto de un proceso de mezcla de las prácticas y tradiciones indígenas con la presencia colonial española, que acabó produciendo una huella imborrable en todos los aspectos vitales. Ha existido desde siempre una lucha de los mexicanos a lo largo de su historia por definir y promover la identidad de su nación. Sin embargo, debido a la inestabilidad política, las guerras con Estados Unidos y Francia y la presencia colonial, la sociedad mexicana ha tenido que esforzarse para crear una identidad cohesionada. En consecuencia, el arte y la literatura de México han tenido también una historia muy turbulenta.

El país posee un impresionante conjunto de construcciones mayas y Aztecas y se siguen manteniendo aún muchas de las tradiciones de estos pueblos. Sin embargo, como resultado de la colonización, buena parte de la literatura mexicana tomó prestadas ideas y técnicas a Europa. No fue hasta el periodo posterior a la revolución que las artes comenzaron a desarrollar sus propias características y pronto evolucionaron, dando al mundo algunas de las más aclamadas figuras del arte y la literatura universales.

La cultura se define como un conjunto de conocimientos, ideas, tradiciones y costumbres que caracterizan a la sociedad, ya sea en un lugar determinado, de forma individual o colectivamente y en un tiempo en específico o en la actualidad. La cultura es importante porque conforma la identidad – lo que hace ser a una persona lo que es-, las diferencias culturales se llevan a cabo debido al paso de la historia en territorios diferentes, y por ello a pesar de que somos ciudadanos del mundo, la idiosincrasia difiere entre sí de los pobladores de distintas zonas y épocas.

En el contexto actual, la cultura mexicana es en definitiva una de las más admiradas alrededor del mundo, básicamente porque tiene hechos históricos distintivos de la evolución del continente Americano que van desde las diferentes culturas precolombinas que se establecieron en su territorio, -de las cuales bien destacan la Maya, la Mexica, la Tolteca, la Mixteca, Zapoteca y vaya muchas más -, hasta las conquistas Europeas de América, la época colonial que siguió, las luchas de independencia y las situaciones actuales, que otorgaron entre sí; un conjunto de experiencias, gastronomía, pensamientos, libros, música, moda, vestimenta, bebidas, instrumentos musicales, tecnología, técnicas, lenguaje, y todo un conjunto de elementos distintivos que conforman la cultura mexicana.

3.3 Elementos que componen la cultura mexicana

Gastronomía; Tacos, Chilaquiles, Tortas, Enchiladas, y otras comidas mexicanas famosas:

La comida mexicana está influenciada directamente por la dieta de las culturas precolombinas, en ingredientes destacados como el maíz, la flor de calabaza, el huitlacoche (hongo del maíz), el chocolate, el chile, la calabaza, etc., ingredientes que se mezclan con las aportaciones de la colonización española donde se destaca el cerdo, lentejas, embutidos y res. La gastronomía mexicana es mundialmente famosa y también conforma parte del patrimonio cultural de la humanidad establecida por la UNESCO, como una medida para cuidar y valorar todos aquellos elementos que forman parte de la cultura y el desarrollo social del planeta.

Entre las comidas mexicanas más reconocidas encontramos; el burrito, el taco, las quesadillas, los nachos, las flautas, las gorditas, tortas, y tostadas.

Arquitectura; Sitios arqueológicos mexicanos, arquitectura colonial, iglesias, conventos y construcción moderna:

Entre el acervo cultural mexicano podemos encontrar ciudades antiguas donde actualmente prevalecen los cimientos, pirámides y elementos de la construcción en piedra que tenían las culturas prehispánicas que se han convertido en museos con la finalidad de conservar la historia.

En la conquista llegaron al territorio tres órdenes religiosas; franciscanos, jesuitas y dominicos agustinos, cada una de estas órdenes fundaron conventos e iglesias a lo largo del territorio nacional con la finalidad de tener espacios para cumplir la misión eclesiástica de evangelizar a una población indígena que creía en dioses precolombinos.

En la etapa virreinal, en México se construyeron impresionantes iglesias y construcciones con distintos fines que no es exagerado llamar palacios, hasta la fecha la ciudad de México es también llamada la ciudad de los palacios, que si bien muchos han sucumbido al desarrollo moderno y fueron derribados, hoy se cuida a los que quedan y se muestran imponentes aquellos realizados de arquitectura española barroca y durante el afrancesamiento porfiriano la arquitectura ecléctica, neveau, decó y post gótica.

Además dentro del actual desarrollo, se muestran y construyen altos edificios y torres de la más alta tecnología que el mundo ofrece, muchos de ellos combinando el pasado con el presente.

Música; Sonidos precolombinos, Mariachi y hasta Norteñas:

Los sonidos prehispánicos fueron un elemento junto con la danza, uso de incienso e indumentaria;

una tradición que todavía puede observarse en muchos lugares de la república mexicana y como parte de la danza folclórica que se presenta alrededor del mundo.

El Mariachi: es un género de música tradicional mexicana originalmente del occidente y norte de México, surgido en Jalisco y difundido ampliamente en el mundo entero como una manifestación cultural, está conformado por un grupo de personas que tocan instrumentos como el violín, el chelo, la guitarra y la trompeta.

Norteña: La música norteña es un sub género de la música electrónica surgido en Tijuana México, esta música mezcla la tradicional música norteña de banda; acordeón, trompeta y tambora, combinándola con sonidos electrónicos, ha tenido una gran aceptación en México y sus representantes ya presentan giras a nivel internacional.

Costumbres; Día de muertos:

El día de muertos es una celebración mexicana que proviene de la época precolombina de las culturas establecidas en el territorio mexicano, se combinó con algunos elementos hispánicos y el respeto de la muerte que da la bienvenida e invita a comer a los muertos. El “altar de muertos”, el cual se compone de un festín donde destacan las calaveritas de azúcar, el delicioso pan de muerto que sólo se realiza en esta época y alimentos de los que los muertos celebrados gustaban, flores y velas. Se realiza los días 1 y 2 de octubre, uno de ellos general y el otro con reconocimiento de los niños.

Religión; Representación de cristo, ferias patronales, catolicismo:

En la conquista española se impuso la religión católica como la única aceptada en la nueva sociedad de la Nueva España, se eliminaron antiguos centros religiosos y se construyeron imponentes iglesias generalmente barrocas que lograron el fin de evangelizar a la población mexicana de la época, debido a ello, la población mexicana sigue siendo preponderantemente católica y se realizan un gran número de festividades como la representación de la muerte de cristo y las ferias regionales celebrando al santo patrono.

Literatura; Novela, Poemas y Escritores Mexicanos:

Arte; Pintura, Escultura

El Muralismo;

El muralismo es un movimiento postrevolucionario surgido en México como crítica social ante la precaria situación de gobernabilidad y desapego social ante la clase baja, algunos autores como Diego Rivera o Siqueiros como sus máximos exponentes de la mano de apoyo de personajes como José Vasconcelos; pintaban fresco sobre paredes o elementos que se exhiben en escuelas,

palacios de gobierno así como espacios públicos.

La cultura mexicana es un producto de la mezcla de prácticas y tradiciones indígenas con la presencia colonial española que impactó tan fuertemente en todos los ámbitos de la vida. Ha habido una lucha constante de parte de los mexicanos a lo largo de la historia para definir y promover la identidad mexicana. Sin embargo, con tanta inestabilidad política, guerras con Estados Unidos y Francia, y ocupación colonial, la sociedad mexicana ha luchado a menudo para formar una identidad cohesiva.

3.4 Características de la cultura mexicana

Las características de la cultura mexicana pertenecen a un dominio enormemente diverso que abarca grandes diferencias en la identidad. La variedad de influencias a lo largo de la historia mexicana, desde la antigua civilización maya hasta la dominante presencia europea, ha llegado a definir el apasionante país que es México en la actualidad.

Como tal, el arte y la literatura mexicanos han tenido también una historia tumultuosa. Hay una amplia gama de edificios mayas y aztecas maravillosamente conservados y muchas de sus tradiciones se han mantenido.

Sin embargo, con los efectos de la colonización, gran parte de la literatura mexicana tomó prestadas técnicas e ideas de Europa.

No fue hasta el período posrevolucionario que las artes en México comenzaron a desarrollar sus propias características únicas y pronto evolucionaron produciendo algunas de las figuras más célebres en el arte y la literatura internacionales.

Festividades

Festividad del 5 de mayo

En México, el 5 de mayo es una fecha memorable en la historia de este país.

En este día de 1862 el valiente ejército mexicano derrotó a las fuerzas francesas invasoras (el ejército más poderoso de la época) en la Batalla de Puebla. El aniversario de la improbable victoria se celebra esporádicamente en México.

Los cambios demográficos han transformado la fecha en una fiesta cultural donde la cultura mexicana se celebra con festivales, comida y bebidas. El 5 de mayo fue abrazado en los Estados Unidos como una manera de crear orgullo entre los México-americanos.

Día de los muertos

Una fiesta nacional de dos días de duración en México, el Día de los Muertos se realiza para honrar y recordar a seres queridos fallecidos.

El 1 de noviembre, o Día de Todos los Santos, está dedicado a los niños pequeños que han fallecido, conocidos como pequeños ángeles o “angelitos”. El 2 de noviembre, o Día de Todos los Santos, es un día para recordar a familiares y amigos mayores. Contrariamente a la creencia popular, el Día de los Muertos no es la espeluznante contraparte de Halloween. Es un día de felicidad y amor más que de tristeza y miedo. Las celebraciones son brillantes y alegres, no mórbidas. Los altares de la familia están alegremente decorados con fotografías, regalos, recuerdos y ofrendas de comida.

Comida mexicana tradicional

El patrimonio culinario de México es una tradición rica y sabrosa. Los alimentos básicos utilizados en la cocina mexicana incluyen frijoles, callos nativos, chiles, aguacates, tomates y calabazas.

Música tradicional

Las culturas azteca, maya e ibérica han influido en la cultura de México. La música ha jugado un papel importante y, dado que México ha sido colonizado por España durante unos 300 años, la influencia española es parte de la tradición musical del país.

La música tradicional no es sólo una de las costumbres de México, sino también una identidad para cada región del país, lo que hace una parte diversa y fascinante de su historia. Uno de los sonidos más populares y fácilmente reconocibles es el del mariachi que se originó en el estado de Jalisco.

La corrida de toros

Aunque clasificado como un deporte ilegal en muchos otros países, todavía hay toros en México. Heredada de España, es una de las tradiciones populares de México y atrae audiencias variadas y grandes. La tauromaquia ha sido ilegalizada dos veces en la historia mexicana pero en la actualidad es completamente legal. Incluso a los niños se les permite ver el espectáculo siempre y cuando estén acompañados por un adulto responsable.

La Ciudad de México es el hogar del mayor recinto dedicado a la corrida de toros del mundo: el Monumental, construido en 1942, tiene suficiente espacio para albergar a más de 40.000 espectadores.

La ciudad mexicana de Aguascalientes es el hogar de dos anillos taurinos donde muchas peleas se llevan a cabo cada año. México es bien conocido por los niños-toreros.

Dado que los niños europeos menores de dieciséis años no están autorizados a practicar la tauromaquia en público, muchos se trasladan a México para avanzar su formación para que

puedan regresar a sus países de origen y tener ventaja sobre sus competidores.

3.5 Características de la cultura mexicana reconocidas en el mundo

La piñata

Las piñatas son un espectáculo familiar en muchas fiestas. Este aspecto de la cultura mexicana ha sido adoptado en todo el mundo. La piñata puede ser una olla hecha de arcilla, que está llena de fruta, dulces y confeti, o puede ser una elaborada de papel, a menudo en forma de burro.

Tienen decoraciones coloridas de oropel, cintas y papel, con una cuerda unida. La piñata está colgada y los niños con los ojos vendados tratan de romperlo para cosechar las recompensas.

Arte y literatura mexicanos

Cerámica de arcilla, prendas de algodón bordado, chales de lana y prendas exteriores con diseños angulares, cestas coloridas y alfombras son algunos de los elementos comunes asociados con el arte popular mexicano.

El país está estrechamente asociado con el estilo mariachi de la música folclórica. Originado en la parte sur del estado de Jalisco en el siglo XIX, se trata de un grupo de músicos – violines, guitarras, bajos, vihuelas y trompetas – y trajes de charro plateados y elaborados sombreros. “La cucaracha” es un bien conocido cántico mariachi.

Dos de los artistas más famosos de México son Frida Kahlo y Diego Rivera. Sus pinturas incluyen colores vibrantes y representaciones de la vida en México.

Idiomas de México

La abrumadora mayoría de los mexicanos hoy habla español. En la actualidad, el español es hablado por 92.7 por ciento de la población mexicana. Alrededor del 6% de la población habla español e idiomas indígenas, como maya, náhuatl y otros idiomas regionales.

Las palabras indígenas mexicanas han llegado a ser comunes en otros idiomas, incluyendo el inglés. Por ejemplo, el chocolate, el coyote, el tomate y el aguacate todos originaron en náhuatl.

Mariachis

Se denomina Mariachi a uno de los géneros musicales más tradicionales de México. A las personas que interpretan este tipo de música se les conoce como mariacheros o mariachis. El mariachi se compone de un conjunto musical con un cantante, instrumentos de cuerdas y viento. Es común encontrar a estos conjuntos animando bodas y fiestas.

En la ciudad de México, los mariachis callejeros o los bares de mariachis son típicos en los alrededores de la Plaza Garibaldi. En el año 2011, la UNESCO declaró al Mariachi como un

género musical Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Ritual de los Voladores

El ritual de los voladores es uno de los más espectaculares y tradicionales de México. Su ejecución se remonta a los rituales religiosos indígenas, donde los voladores de Papantla ascendían de manera vertical por un poste y luego se lanzaban del mismo volando. Se cree que es un ritual para la fertilidad, donde cada volador representa un punto cardinal, y su vuelo representa la caída de la lluvia necesaria para la cosecha de comida, este ritual puede ser visto entre los nahuas totonacos al norte de Puebla.

3.6 La cultura chiapaneca

Una rica y complicada gama de costumbres, fiestas, tradiciones y creencias conviven de manera increíble en Chiapas, pues cada uno de los grupos étnicos que allí habitan posee hondas raíces y tradiciones cuyos orígenes, en algunos casos, se pierden en el tiempo y en los recónditos secretos de la historia de sus más antiguos ancestros: los mayas de la época Clásica.

Así, en el amplio territorio que hoy ocupa el estado de Chiapas, se encuentran los grupos tzeltal, tzotzil, chol, zoque, tojolabal, lacandones y mames, todos estos grupos comparten un número importante de rasgos culturales similares como la lengua, la vestimenta y principalmente las creencias, como los pensamientos acerca de la vida y de la muerte, la naturaleza, la religión entre católica y pagana, los grupos familiares, los niños, las mujeres y los ancianos, entre otras de las cosas que conforman su amplio mundo de símbolos e imágenes míticas y mágicas.

Uno de los lugares en donde mejor se palpa este mágico sentido, es tal vez el día de mercado en San Cristóbal de las Casas, pues allí se dan cita personajes de distintas comunidades entre el bullicio y la algarabía de cientos de vendedores de frutas, legumbres, animales, telas, artesanías y un sinnúmero de objetos útiles para todas las cosas de la vida diaria, en un marco en el que resaltan los coloridos trajes de distintas áreas de la entidad.

Sin duda otra importante muestra la podrá vivir en los poblados de San Juan Chamula y de Zinacantán, donde las celebraciones religiosas, al interior de los templos católicos, alcanzan niveles mágicos, pues las luces y el humo de las velas se mezclan con las oraciones en varias lenguas indígenas y el olor a aguardiente, en medio de un ambiente de gran misticismo.

Una recomendación que te podemos hacer es que conozcas y vivas la experiencia con la voz de los indígenas chiapanecos, quienes han dado vida a Centros Ecoturísticos donde ellos mismos te llevan a sus lugares místicos, comes con ellos, te muestran su gastronomía, su artesanía y

comparten sus leyendas y cosmogonía. Te dejamos este especial para que decidas recorrer alguno de ellos y de paso, ayudarlos en su labor sustentable.



De la gastronomía de Chiapas hay que resaltar su sabor, variedad y la calidad de sus productos. Uno de los ingredientes básicos en la dieta es el maíz, por lo que el tamal es el platillo característico de la región. Pero existen otros productos que son base de esta cocina como el frijol, el pavo y pollo, el cerdo y la calabaza, entre otros. También se producen excelentes quesos como por ejemplo el de bola, que se produce en Ocosingo.

Entre los platos típicos de Chiapas destacar chipilín con bolita, (sopa muy sabrosa, cuyos ingredientes principales son maíz y la hierba chipilín), tamales de chipilín, tamal de jacuané, mole de cerdo, frijoles negros con carne salada de res, el chispola (carne de res con garbanzo y col), etc... Cada región tiene sus especialidades culinarias.

No podemos olvidarnos de las excelentes frutas que nos ofrece esta región como el melón, sandía, mango, papaya, chicozapote, guanábana, chirimoya, mamey, pitahaya y cupapé.



En cuanto al dulce destacar la gran variedad que existe en Chiapas, destacar los dulces de camote y membrillo, el pucxinú, elaborado de maíz y miel o suspiros de yuca.

En lo referente a la bebida típica destacar el tascalate y el Pozol, bebida de maíz blanco o acompañado con cacao que ha sido sustento de todas las culturas chiapanecas. El agua chicha es una bebida alcohólica típica de Chiapas.

3.7 Elementos que componen la cultura Chiapaneca

Vestuarios

En Chiapas se concentra la mayor cantidad de grupos indígenas que son descendientes de la civilización Maya que habitaba el área antes de la conquista española.



Por eso, el estado de Chiapas, dividido en varios municipios representativos de diferentes etnias (lacandones, choles, tzeltales, tojolobales, tzotziles, chujs, jacaltecos, mames, motozintlecos, ofrece un amplio y variado folclore que incluye estilos reminiscentes de antiguos rituales mayas que han logrado sobrevivir hasta el presente.

Así, no extraña que sea uno de los estados mexicanos más ricos en tradiciones ancestrales reflejadas en los trajes, la alimentación, la danza, la música, las costumbres y, por supuesto, la lengua.

Los textiles constituyen la producción artesanal más sobresaliente de este estado. Las técnicas de tejido se han aplicado históricamente a la producción de prendas de vestir y la vestimenta indígena es aquí tan profusa que resulta muy difícil de clasificar. Los diseños de vestidos, trajes y tejidos en general son únicos en el país. Tal variedad encuentra explicación en múltiples razones: como ya dijimos, conviven en este territorio una diversidad de grupos étnicos; además, existen distintos climas desde la costa hasta la alta montaña, y hay una población con grandes diferencias sociales y económicas, entre otras cuestiones. Los trajes típicos son coloridos, vistosos y elegantes. Por ser la capital del estado, en Tuxtla se puede admirar toda la variedad de trajes que se usan a lo largo del territorio. Un ejemplo de gala es el vestido con amplia falda que se llena de flores de distintos colores y se bordan a mano con hilos de seda.

Mencionamos a Tuxtla, pero sin duda podríamos llenar varias páginas para describir la inmensa y rica variedad de vestuario de uso diario entre las diversas etnias chiapanecas, sin contar los atuendos festivos y religiosos.



Pero, en general, en el estado las mujeres usan un traje típico que consiste en un huipil (vestido indígena de una pieza que parte desde los hombros, con diferentes largos) adornado con listones de variados colores; la blusa también se adorna a la altura del cuello con listones y con bordes dentados que los hacen engranar de tal manera que se cubre la manta de la blusa. Este traje actualmente está en decadencia por lo costoso y porque la mujer va cambiando sus ropas.

3.8 Vestuario chiapaneco

Los hombres en su mayoría, y por las labores del campo, utilizan calzón de manta amplio y que se sostiene con cintas en la cintura; la camisa también es de manta. También se encuentra en decadencia.

Tratando de conseguir una identidad más amplia para el estado, hoy en día es el traje de la "Chiapaneca" el que se ha convertido en típico o más representativo del estado. En rigor, el traje o vestido de chiapaneca es originario de Chiapa de Corzo, pero se instituyó como el traje típico de Chiapas y su diseño intenta describir la riqueza de la flora local, contrastando con la negrura de la selva, de ahí que el tul donde se hace el bordado sea negro.

Quienes confeccionan este traje son, generalmente, mujeres sencillas, artesanas de Chiapa de Corzo, y no lo toman como un oficio, sino como un descanso, pues lo hacen en sus horas libres alternando con las labores del hogar. Estas mujeres, por herencia de sus madres, aprendieron a bordar y continúan el negocio. La tradición se ha extendido a lugares aledaños. La blusa es de satín, el escote es semicircular y lleva un vuelo de tul con flores bordado en petatillo con hilos de seda y articela de colores naranja, blanco y rosa. Las pequeñas mangas son adornadas con pasalistón y contado o cubrecostura. La falda, también de satín, es larga y amplia. En la orilla lleva un vuelo de tul bordado con motivos florales de colores y en su confección se utiliza la técnica de endientado y embollado.

El tiempo de elaboración es en promedio de veinticinco días, incluyendo los lienzos bordados.

La evolución del vestido de chiapaneca ha sido muy significativa, ya que de ser un traje de uso cotidiano, pasó a ser un vestido elegante de talla internacional. Tanto así, que la UNESCO lo ha declarado como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.



3.9 Grupos Étnicos de Chiapas

Una de las grandes riquezas de Chiapas es su diversidad étnica, una pluralidad que eleva al estado a niveles de opulencia con cada rasgo de su historia, costumbres, lenguaje, fiestas, vestimenta y tradiciones que son gemas que pueden ser apreciadas por todo el mundo. A lo largo del tiempo se ha dado en Chiapas una mezcla racial y cultural, entre quienes por años han habitado diferentes regiones y quienes por diversas circunstancias se han hecho presentes y enriquecido aún más la cultura, como los esclavos negros en el siglo XV, los inmigrantes asiáticos, los europeos llegado en el Porfiriato y los grupos guatemaltecos refugiados.

A continuación un recuento de las etnias tradicionales que aún se encuentran en el estado de Chiapas.

CHOLES: Se autodenominan los “winik”, del vocablo maya que significa “hombre, varón o milpero”. Son excelentes agricultores y se encuentran ubicados en la zona noreste, principalmente en los municipios de Ocosingo, Palenque, Salto de Agua, Tumbalá, Yajalón, Huitiupán, Tila y Sabanilla. Su vida religiosa está muy relacionada con la naturaleza, teniendo como divinidades al sol, la luna y lluvia, así como al maíz. Para ellos, las enfermedades son consecuencia de faltas a la divinidad o por actuación de seres malignos. Gustan de vestir su indumentaria típica.

ZOQUES: Se llaman a sí mismos “o de putt” que significa en zoque “gente de palabra” y son uno de los primeros pueblos nativos de Chiapas. Dedicados a la agricultura y la ganadería, se ubican en el norte del estado, principalmente en los municipios de Tecpatán, Chapultenango, Ocozucuaula, Copainalá, Chiapa de Corzo, Ostuacan y Amatlán entre otros. Conservan su organización tradicional basada en un sistema de cargos y mayordomías, así como la vida ritual y festiva. La actividad artesanal está enfocada en la talla de madera y la alfarería.

3.10 Grupos étnicos en chiapas – tzeltales, tzotziles, mochos

TZELTALES: Es el grupo más numeroso del estado, se autodenominan “winik atel” que significa “hombres trabajadores”. Su lengua es el “bastil kóp”, que significa “lengua verdadera”. Se ubican en los Altos de Chiapas, sobre todo al sureste de San Cristóbal de las Casas, en Amatenango del Valle, Tenejapa, Oxchuc y Cancuc entre otros municipios donde su ocupación principal es la agricultura. Las mujeres portan faldas negras con hermosas blusas bordadas con flores y pañoletas.



TZOTZILES: Es el segundo grupo más numeroso en el estado y se ubican en la sierra de los Altos de Chiapas, en los municipios de Chamula, Zinacantán, Chenalhó, Chalchihuitan, Huixtán, Larráinzar, Ixtapa y Mitontic. Su lengua es también el “bats’il k’op” y se denominan como “bat’il winik” que quiere decir “hombres verdaderos”. Su autoridad más importante es el katinab, que encabeza e interviene en los principales asuntos de la comunidad.

MOCHOS: Viven al suroeste del estado en el municipio de Motozintla y han adoptado en gran medida la forma de vida mestiza. La lengua mochó es una derivación del maya, y se les llama así porque a la llegada de los españoles y hacerles preguntas contestaban “mocho”, que quiere decir “no sé”. Para ellos, las divinidades buenas se asientan en lo alto de los cerros y las malas en las partes bajas y éstas, son las causantes de las enfermedades y calamidades. Poseen una interesante concepción religiosa relacionada con el maíz.

3.11 Grupos étnicos en chiapas – mames, tojolabales, lacandones

MAMES: Uno de los pueblos de mayor antigüedad y tradición en el estado. Habitan la Sierra Madre de Chiapas y la planicie costera del Soconusco en los municipios de El Porvenir, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera, Bellavista, Tapachula, Cacahoatán, Tonalá, Siltepec y

Motuzintla cerca del Volcán Tacaná que en mame significa “nuestra madre” ya que lo consideran madre de la fertilidad y de las cosechas. Pertenece al grupo maya-quiché y se denominan “mam”, que quiere decir “padre, abuelo o ancestro”. Se dedican principalmente a la agricultura y al trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco.



TOJOLABALES:

Se autodenominan “tojolwinik’otik” que significa “hombres legítimos o verdaderos” en su lengua el tojolabál que pertenece al maya-totonaco. Se localizan sobre todo en el municipio de Las Margaritas y en Altamirano, Comitán y la Trinitaria. En su cultura, conciben el universo integrado por tres niveles, el cielo, el espacio terrestre y el inframundo y es imperativo el equilibrio de fuerzas en el universo observando los rituales tradicionales, ya que el predominio de alguna puede acarrear catástrofes.



LACANDONES: Habitan las comunidades de Ha-Ha, Metzaboc y Lacanja en la selva lacandona. Lacandón es el nombre con el que se conoce a los “hach winik”, “verdaderos hombres”, que migraron de Yucatán para asentarse en este territorio. Se estima que los originales lacandones desaparecieron el siglo XVIII tras la persecución al resistirse más de un siglo a la conquista. Su atuendo consiste en una túnica blanca y llevan el cabello largo. Viven cerca de las ruinas de Bonampak y Yaxchilán donde creen que habitaron sus dioses



en el pasado.

3.12 El movimiento zapatista

Los zapatistas de Chiapas hicieron su primera aparición pública, aquel 1° de Enero de 1994, como movimiento armado, con una declaración de guerra al gobierno mexicano y la ocupación de varias ciudades. En los más de diez años que han pasado desde entonces, el enfoque y la estrategia de lucha del movimiento zapatista han cambiado sustancialmente. El EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) abandonó en los hechos la vía armada y se comprometió con impulsar los cambios sociales y políticos que deseaba por vías pacíficas. Si bien el EZLN nunca entregó formalmente las armas y mantiene la posibilidad de volver a ellas como último recurso, sus armas principales durante estos 18 años han sido su palabra, su calidad moral, su capacidad de organización y su poder de convocatoria.

En este tiempo que ha pasado, los zapatistas se han convertido en uno de los más llamativos movimientos sociales del mundo, que ha tenido mucha resonancia en una variedad de ámbitos y de luchas. También ha sido de los movimientos más comentados, junto con, por ejemplo, el Movimiento Sem Terra de Brasil. Ha sido analizado como movimiento indígena, como movimiento campesino y como movimiento democrático radical y ha sido punto de referencia en toda una gama de debates académicos, sobre globalización, sobre el desarrollo del capitalismo neoliberal, y sobre el marxismo y el futuro de 'La Izquierda', para mencionar algunos de los más importantes.

Hay muchas formas de hablar del zapatismo. Distintos observadores han privilegiado distintas facetas de la lucha zapatista, la abarcan desde distintas perspectivas y desarrollan distintas apreciaciones sobre ella, unas más positivas y otras más críticas. Igualmente en este trabajo no se presenta una historia completa o acabada del zapatismo, ni me es posible dar cuenta de todas estas diferentes perspectivas. Con esta lectura espero ofrecer algunos elementos para el análisis de este importante movimiento social y transmitir algo de la complejidad de la construcción del proyecto político zapatista. En ello hay lugar tanto para lo que podríamos llamar los aciertos geniales como para las dificultades que el movimiento ha encontrado en sus años de vida pública.

Ahora los indígenas zapatistas del estado de Chiapas han iniciado con el ¡Ya basta! un proceso de reapropiación de su pasado, asimilación de su presente y construcción de su futuro. Ya no quieren ser vistos más como un grupo que está a la espera de lo que el gobierno le pueda dar, pues ahora están desarrollando una nueva cultura participativa y democrática que les permite ser creadores de su historia y forjadores de su propio destino.

Cuando el autor menciona en este artículo de 'los zapatistas' se refiere a los integrantes del EZLN (la estructura militar) y a las bases civiles de apoyo (la estructura civil) quienes todos y todas viven en Chiapas. Si bien son posibles otras definiciones del zapatismo que incluyen también a todos los

que apoyan o simpatizan con los zapatistas de Chiapas desde distintos lugares de México y el mundo, se ha centrado sobre aquellos integrantes que sostienen el movimiento en y con su vida diaria y quienes con esto son portadores claves de los proyectos políticos que aquí se describen.

3.13 Ejército Zapatista de Liberación Nacional primer acto público.

El primer acto público del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), fue la ocupación de seis ciudades en Chiapas, entre las cuales San Cristóbal de las Casas fue la mayor. Con esto empezó lo que se llegó a conocer como el levantamiento zapatista. En estos primeros días, los rebeldes enmascarados, prácticamente todos indígenas, explicaban sus demandas: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. A su cabeza estaba la Comandancia General, compuesta por indígenas de la región, pero fue el vocero mestizo, el elocuente subcomandante Marcos, quien se convirtió en el más conocido de sus líderes.

Al momento de su aparición pública, el EZLN tenía presencia sobre todo en las Cañadas de la Selva Lacandona y las regiones adjuntas, pero sus 'bases de apoyo' (que era como se calificaba la población civil que apoyaba al EZLN) se extendían también a otras regiones. La gran mayoría de los integrantes del movimiento rebelde, tanto en la estructura militar como en su base civil eran (y son) indígenas, provenientes de las distintas etnias mayas presentes en Chiapas (tzotzil, tzeltal, tojolab'al, ch'ol). Habían pasado por diez años de preparación en la clandestinidad, de entrenamiento y formación política. Si bien su existencia ya no era un secreto, el inicio de la guerra tomó México y el mundo por sorpresa.

La respuesta del ejército mexicano al levantamiento fue rápida. A la llegada del ejército, los rebeldes se replegaron en la Selva, pero en Ocosingo se dio un sangriento enfrentamiento donde perdieron la vida más de cien rebeldes. La etapa de enfrentamiento militar del conflicto concluyó formalmente el 12 de enero cuando el entonces presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari decretó un cese al fuego, en respuesta a las movilizaciones nacionales e internacionales. Desde entonces, se ha desarrollado en Chiapas lo que muchos observadores han calificado como una guerra de 'baja intensidad'. Se dio una fuerte ocupación militar de la llamada 'zona de conflicto', que comprende los municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, y de regiones adjuntas, que según estimaciones de organismos civiles, en su auge llegó a sumar más de 60000 militares. Hubo miles de desplazados, inicialmente sobre todo adversarios del EZLN de la zona de conflicto y personas que temían quedarse atrapados entre dos fuegos, después también bases zapatistas huyendo de la ocupación militar. Han sido frecuentes las denuncias de violaciones de derechos humanos y de hostigamiento sufridas por los zapatistas, tanto de parte de los militares como de

grupos paramilitares que se fueron formando con los años, después de 1994. Uno de los episodios más dramáticos fue lo que se conoció como la ‘masacre de Acteal’, el 22 de diciembre de 1997, cuando un grupo de paramilitares asesinó (prácticamente bajo los ojos de las fuerzas policíacas) a 45 personas, hombres, mujeres y niños, refugiadas en una ermita en Acteal, municipio de Chenalhó.

3.14 Política zapatista

El zapatismo, además, sigue siendo una asignatura pendiente de toda la clase política mexicana, en particular del nuevo grupo hegemónico panista encabezado por Felipe Calderón y -toda vez que como grupo de derecha está más identificado con los intereses de los empresarios y grupos de poder que con los de los sectores populares-, seguirá hostigando a los grupos zapatistas, tanto al interior como sucedió con las últimas amenazas y hostigamientos de septiembre a diciembre de 2007 —y durante casi todo 2008, 2009 y lo que va del presente año— a Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en resistencia o las acusaciones de que en algunas comunidades zapatistas pertenecientes al caracol de La Garrucha existían plantíos de marihuana, como a nivel exterior con el acoso a los adherentes de la otra campaña y en particular a la comitiva que encabezaba el delegado “Zero” lo que obligó por ejemplo en el 2007 a detener la segunda etapa de la “otra campaña” por temor a actos represivos.

En ese sentido, el movimiento zapatista ha sido capaz de seguir tejiendo alianzas con otros sectores sociales, tanto nacionales como extranjeros, para continuar fortaleciendo sus dos vertientes, por un lado la interna que tiene que ver con el proceso de construcción y consolidación de su autonomía que está generando una nueva cultura política democrática en los indígenas y, por el otro, la externa que tiene que ver con la movilización iniciada en enero de 2006 denominada “la otra campaña” como parte de su estrategia para crear un gran frente amplio no sólo anti política para un mayor conocimiento de la contraofensiva militar y paramilitar pueden consultarse los informes elaborados por el Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE) en particular el documento titulado La embestida.

A decir de Carlos Antonio Aguirre Rojas, —destacado defensor de la causa zapatista— nos encontramos ante “una verdadera contra zapatista de parte de todos los grupos derechistas del país en la medida en que ese movimiento ha sabido explotar perfectamente su parte interna con la autonomía y sus alianzas externas con la otra campaña —el movimiento de movimientos—”.

La vertiente externa ha tenido, sin duda, grandes impactos en los cambios políticos democráticos de los últimos años por lo que no es exagerado afirmar que el movimiento zapatista ha sido unos de los principales constructores de la democracia en México, aún y cuando ésta sólo haya

presentado cambios a nivel de las reglas y procedimientos en la lucha por el poder político y siga debiendo mucho aún en el aspecto social y en el bienestar de la población.

Además, uno de los rasgos más importantes del movimiento zapatista es que ha utilizado en su actuar formas convencionales y no convencionales de participación y acción política que le han dado resultados en ciertos momentos y en otros le ha restado credibilidad o disminuido sus márgenes de legitimidad.

Utilizar canales tanto institucionales -como la tribuna del Congreso de la Unión- como no institucionales -como las armas- ha sido un acierto político, ya que nos habla de un movimiento inteligente que ha sabido aprovechar las distintas coyunturas políticas. Impactos del zapatismo en el cambio político democrático

En la sociología y la ciencia política contemporáneas el tema de los movimientos sociales está cobrando renovado interés por parte de los estudiosos e investigadores como fenómenos objeto de estudio central que nos permite un mayor y mejor acercamiento a la realidad al entender a los procesos políticos y sociales en un sentido ampliado y complementario antes que excluyente y separado. Como parte de la acción colectiva los movimientos sociales están explorando nuevos campos y formas de acción en la medida en que sus reivindicaciones son ampliadas por la diversidad de actores y posiciones político-ideológicas que se expresan en su seno y que tienen como contraparte no sólo al Estado y sus instituciones sino, sobre todo, al régimen y sistema políticos que intentan democratizar en la medida de sus posibilidades y en función de demandas que, de una forma u otra, encajan en la nueva etapa de transición democrática

3.15 Diálogos entre las partes en conflicto (el EZLN y el gobierno mexicano)

El primer intento de diálogo entre las partes en conflicto (el EZLN y el gobierno mexicano) se dio en la primavera de 1994, en el llamado 'Diálogo de la Catedral', pero no fue exitoso. El diálogo se reanudó en 1995, después de la formación de una comisión que representaba al gobierno federal, la COCOPA (Comisión por la Concordia y la Pacificación). Se acordaron pláticas a través de varias mesas a llevarse a cabo en San Andrés Larrainzar, empezando con la que trataba sobre derechos y cultura indígena.

Dichas pláticas terminaron con la firma de los Acuerdos de San Andrés, en Febrero de 1996. Tal firma levantó las esperanzas para una solución del conflicto. Sin embargo, cuando el gobierno mexicano se negó a aceptar una propuesta de reforma constitucional basada en los Acuerdos, el proceso de paz entró en una profunda crisis. Las relaciones sociales en Chiapas se descompusieron gravemente. Después del drama de Acteal a finales de 1997 los años que

siguieron estuvieron marcados por represión hacia los zapatistas y un creciente antagonismo entre zapatistas y sus adversarios en el campo.

Hubo una creciente actividad de grupos paramilitares, posiblemente apoyados por el ejército mexicano.

Un segundo momento de esperanza surgió con la elección de Vicente Fox y su promesa de enviar la propuesta de reforma constitucional al congreso mexicano. Este episodio, sin embargo, también terminó en decepción cuando en la primavera de 2001 se aprobó una ley indígena que distaba mucho de lo pactado años antes en San Andrés.

El proceso de paz sigue entonces en un impasse. De parte del gobierno federal parece no haber ya una política hacia un proceso de paz sino solamente una política de contención del conflicto. En Chiapas, en enero de 2001 asumió el gobernador Pablo Salazar, quien rompió con la política confrontacional de su antecesor. No ha podido reanudar el diálogo con el EZLN, pero logró tranquilizar las relaciones en el campo. Los zapatistas por su parte desde 2001 se han concentrado en la construcción de la autonomía y el 'buen gobierno' en los hechos.

Entre las acciones iniciales más impactantes que realizaron los zapatistas en Chiapas estuvieron las tomas de tierra. En los primeros días de enero de 1994 los zapatistas ocuparon una gran cantidad de predios privados, en su mayoría ranchos ganaderos o cafetaleros de propietarios 'ladinos', eso es no-indígenas, todos ubicados en lo que se conocería como la zona de conflicto: los municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. Se estima que en total los zapatistas ocuparon unas 60000 hectáreas (Villafuerte et al, 1999: 131).

Con los debates de San Andrés se lanzó un concepto que ganaría gran importancia en el debate en México: el de 'autonomía'. En términos generales, autonomía se trata de cierto grado de autogobierno dentro de un marco nacional e implica la transferencia de facultades políticas, administrativas y jurídicas sin secesión. En los Acuerdos de San Andrés autonomía se entiende como la "expresión concreta del derecho a la libre determinación", concepto que se retoma del Convenio 169 de la OIT que México ratificó en 1990. Se establece que:

"Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer..."

La forma en que se define la autonomía en los Acuerdos de San Andrés tiene ciertas limitaciones, señaladas tanto por analistas como por los mismos zapatistas. Se limita a los niveles comunales y (hasta cierto punto) municipales, mientras en los debates se había planteado también un nivel

superior, el de la autonomía regional (ver Sánchez 1999). Los Acuerdos no incluyen el reconocimiento territorial ni el pluralismo jurídico. Además, muchos aspectos de lo que implicaría la autonomía no se especificaron y quedaron para ser definidos en legislación estatal. No obstante, los zapatistas y sus aliados en México y el mundo consideraron los Acuerdos como un importante primer paso. Sectores considerables del movimiento indígena en México, reunidos en el Congreso Nacional Indígena, durante su congreso fundador adhirieron a los Acuerdos.

Las divergencias acerca de la implementación de los Acuerdos de San Andrés hundió el proceso de paz en una profunda crisis. Declarándose ‘traicionados’, los zapatistas definitivamente se retiraron de las negociaciones con el gobierno en enero de 1997. Establecieron el cumplimiento con los Acuerdos de San Andrés como una de las tres condiciones para volver a la mesa de diálogo, junto con el retiro del ejército de zonas zapatistas y la liberación de presos políticos. Buscando forzar una solución, el presidente Zedillo lanzó, en marzo de 1998, una propuesta propia de reforma constitucional, argumentando que con esto cumplía los Acuerdos. La iniciativa encontró poco eco y nunca fue presentada al Congreso, pero sí sirvió de modelo para una serie de ‘Leyes Indígenas’ a nivel estatal (Franco 1999; Nash 2001: 201-04).

El sucesor de Zedillo, Vicente Fox, heredó el impasse al asumir la presidencia de la república el primero de Diciembre del 2000. De acuerdo con su promesa de campaña, el presidente Fox mandó la ‘propuesta COCOPA’ al Congreso. El problema fue que en el proceso dicha propuesta sufrió cambios fundamentales. A pesar de una movilización impresionante de los zapatistas en la capital, que recibió mucha adhesión y atención de medios en el mundo entero, en abril del año 2001 el Congreso pasó una Ley Indígena que no contenía ninguno de los puntos esenciales de la propuesta y los Acuerdos de San Andrés. Los zapatistas denunciaron dicha Ley como “una grave ofensa” que “no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios”. En la misma vena, muchos analistas simpatizantes con la causa indígena la criticaron fuertemente. Desde entonces, el proceso de paz ha seguido estancado y pocos en México creen que esto cambiará en lo que resta del sexenio de Fox.

El significado actual de los Acuerdos de San Andrés parece encontrarse sobre todo en el plano simbólico. ‘San Andrés’ es símbolo de lo justificado de la causa indígena y de una oportunidad histórica perdida. Sigue siendo un símbolo muy efectivo en la atribución de culpa de la prolongada crisis en Chiapas a la clase política mexicana.

Sin embargo, es justificado preguntarse hasta qué punto lo planteado en los Acuerdos sigue teniendo vigencia en la re-estructuración de las relaciones entre los indígenas y el Estado en México. Para ello, sería necesario conocer más acerca de la manera en que se retoman o no los compromisos de San Andrés, y la noción de autonomía en los proyectos políticos actuales de las

diversas organizaciones indígenas y en sus tratos con instancias de gobierno. Es posible que el lenguaje de la autonomía indígena haya quedado hasta cierto punto superado como discurso rector, y que se hayan desarrollado otros tipos de lenguaje para hablar de cuestiones de ciudadanía, de justicia social y de quienes conectan ahora la lucha por la autonomía a la necesidad del 'buen gobierno

Después de la aceptación de la Ley Indígena por el Congreso mexicano en abril de 2001, se supo poco de los zapatistas. Se rumoraba incluso que los municipios autónomos ya habían desaparecido. Esto se desmintió con fuerza, sin embargo, en el verano del mismo año, cuando los zapatistas rompieron el silencio en que se habían mantenido por año y medio y anunciaron importantes innovaciones en sus estructuras de gobierno. Con esto, re-abrieron el debate sobre la autonomía indígena y lanzaron el término de 'autonomía sin permiso'. En claro desafío a la clase política mexicana, defendían que la autonomía se construye desde abajo y no dependía de la autorización oficial ni para su legitimización ni para su viabilidad práctica.

Los cambios se anunciaron mediante una serie de comunicados (llamados 'La Treceava Estela') en los medios nacionales durante julio y agosto de 2003, de la mano del subcomandante Marcos. En ellos, se anunciaba la creación de cinco 'Juntas de Buen Gobierno' que englobarían de cuatro a siete municipios autónomos cada una. Tendrían su sede en lo que se llamarían 'Caracoles', centros regionales de convención hasta entonces conocidos como los 'Aguascalientes'. Entre las principales funciones de las JBG, figuraban coordinar los municipios autónomos y vigilar que estos cumplieran con los principios de gobierno responsable y honesto. Sus funciones incluirían además la mediación de conflictos entre los municipios autónomos, la recepción y la respuesta a quejas en contra de los municipios autónomos, y el registro de las bases civiles. Otra función muy importante de las JBG era la de canalizar la ayuda externa y regular los contactos con la sociedad civil solidaria. Marcos elaboró en detalle sobre los problemas asociados a la ayuda que se distribuía de manera muy desigual (dando lugar a tensiones entre distintas comunidades), y que era poco responsiva a las necesidades de las comunidades. Para remediar esta situación, las JBG recibirían las ofertas de ayuda y las distribuirían sobre los respectivos municipios tomando en cuenta sus necesidades y según un plan más amplio. Las JBG venían también a remediar otro problema señalado por los mismos zapatistas y muchos de sus críticos: el entrelazamiento de las estructuras militares y civiles. La estructura militar del EZLN quedaría responsable de la defensa de la población zapatista, pero el mando militar dejaría las funciones de gobierno civil a las autoridades zapatistas de los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno.

Finalmente, junto con la creación de las JBG los zapatistas demostraron una actitud conciliatoria y de apertura hacia los no-zapatistas en las regiones con presencia zapatista. En muchas partes de Chiapas, las relaciones entre zapatistas y los que (ya) no lo eran y que muchas veces vivían muy

cerca unos de otros (en la misma comunidad o en comunidades vecinas) estaban marcadas por muchas tensiones.

Las estructuras zapatistas de gobierno autónomo se han ido formalizando como paralelas a las estructuras de gobierno 'oficiales'. Los zapatistas no reconocen los municipios 'oficiales' o 'constitucionales' y no se sujetan a su autoridad. En cambio, nombran sus propias autoridades y servidores públicos y construyen sus propios sistemas de educación, salud pública y administración de justicia (para mencionar sólo los más importantes).

UNIDAD IV

LAS CULTURAS DE CAMBIO

4.1 Movimientos contraculturales

Contracultura. La palabra contracultura puede entenderse en dos sentidos: por una parte, como una ofensiva contra la cultura dominante; por otra parte, como una cultura alternativa que permanece (al menos en un primer momento) al margen del mercado y de los medios de formación de masas, en el underground.

Contracultura es un testimonio de la pulsación de la cultura, un reencuentro bullicioso con lo más silencioso de cada uno. No hay mayor osadía humana que llegar al clímax del silencio mismo en donde todo lo más ruidoso se agazapa confundido entre temores y conveniencias.

Aunque hay tendencias contraculturales en todas las sociedades, el término contracultura se usa especialmente para referirse a un movimiento organizado y visible cuya acción afecta a muchas personas y persiste durante un período considerable. Así pues, una contracultura es la realización, más o menos plena, de las aspiraciones y sueños de un grupo social marginal.

Podemos considerar ejemplos como el romanticismo del siglo XIX, la bohemia que se inicia en el siglo XIX y dura hasta hoy, la Generación Beat norteamericana de los años cincuenta, los movimientos contraculturales de los sesenta, influidos por la Generación Beat, el movimiento hippie nacido en los años 60 en Estados Unidos de América y el movimiento punk de finales de los setenta hasta hoy.

Ejemplos de contracultura

Algunos ejemplos de manifestaciones contraculturales son los siguientes:

Las tribus urbanas: Como rockers, punkies, skins, etc. Las forman jóvenes preocupados por descubrir una identidad que ni la sociedad ni la familia les proporcionan. Se reúnen entrono a un líder y adquieren un código de expresiones culturales que les diferencian de los demás.

Los grupos de ataque social: Cabe destacar entre estos grupos las bandas de los delincuentes, que constituyen una forma violenta y directa de ataque al sistema establecido. También es típico de otros grupos de adolescentes que intentan desestabilizar la sociedad para crear un nuevo estado social, transgrediendo las leyes y haciendo uso de la violencia.

Los grupos sociales alternativos: Responden al vacío que muchos sienten ante un futuro incierto y fugaz. Intentan encontrar un sentido a la existencia a través de distintos medios y rechazan el materialismo social.

La contracultura de los años cincuenta y sesenta

Roszak acuñó el término en 1968 para referirse a la actividad rebelde de la juventud de los años 60 y sus mentores ideológicos. Los grandes iniciadores de la revolución contracultural fueron los beatniks: Allen Ginsberg, Jack Kerouac y William S. Burroughs, forjadores de la identidad inconformista y, a la postre, cimientos del movimiento hippie. En la segunda mitad de los sesenta Timothy Leary, Ken Kesey, Alan Watts y Norman O. Brown, entre otros, desarrollaron la teoría y praxis contracultural, convirtiéndose en cabezas visibles del movimiento. Una manifestación contracultural es el cómic underground, surgido en Estados Unidos, y cuya influencia se hizo sentir en otros países, como España. Tampoco la música pop de la época se entiende sin este contexto intelectual y social: la cantante de blues Janis Joplin fue el símbolo femenino de la contracultura de los sesenta, y otros artistas muertos en plena juventud, como Jimi Hendrix y Jim Morrison, fueron considerados también como mártires e iconos del movimiento.

4.2 Polémica del movimiento contracultural

Polémica

En múltiples ocasiones los movimientos de contracultura han sido absorbidos por la superestructura, que los desactiva, convirtiéndolos en modas inofensivas. En estos casos, resulta equívoco seguir utilizando el término, pues los movimientos así asimilados forman parte, en calidad de "subculturas" o subproductos, de la cultura dominante y no se contraponen a la misma.

Desde otra perspectiva se considera que el mismo término "contracultura" tiene un uso erróneo desde un punto de vista epistémico, a través del cual se considera que un grupo determinado con prácticas y características "contravencionales" a la cultura legítima erigen una nueva cultura completamente aparentemente antagónica e independiente. Consideran que la palabra más apropiada para designar dichos grupos sería subcultura o micro cultura porque nacen a partir de la contestación a la cultura dominante y al menos en su origen dependen de ella y no son parte de un proyecto aislado.

De todas formas, el hilo divisor entre contracultura o subcultura no siempre es muy claro, aunque por su propia etimología si a algo no se refiere una contracultura es a ser "anticultural", puesto que "contra" no significa negación sino contestación.

En distintas investigaciones etnográficas realizadas sobre culturas lideradas por jóvenes (y no tan jóvenes), siempre se han entrecruzado dos preguntas que tienen por objetivo conocer e indagar el

lugar desde el cual se definen, se ubican y perciben a los otros: cómo se definen a ellos mismos y qué nombre le dan al grupo al que pertenecen. Por un lado, indiscutiblemente responden a la primera pregunta con el nombre del grupo al cual pertenecen: skato, skate, rasta, fresa, naco, gótico, metalero, electro, hippie, graffitero, punk, cluber, emo, gótico metal, skinheads, etc.

Por otro lado, para responder a la segunda pregunta utilizan palabras como subcultura, tribu, contracultura, culturas juveniles, etcétera. Estos últimos términos son utilizados por la academia como conceptos con cargas ideológicas, históricas y paradigmáticas, para dar una explicación sobre su surgimiento y su razón de ser, pero para sus integrantes sirven para recalcar su diferencia hacia los otros.

Ambas posturas coinciden en que los conceptos permiten delimitar sus diferencias generacionales, estilos musicales, realidades históricas y propósitos de su surgimiento a lo largo del tiempo. Nos centraremos en analizar, reflexionar y discutir los aportes de cada una de las diversas escuelas sociológicas y antropológicas para tratar de responder, en la parte final del artículo, ¿qué tan útil es clasificar desde la academia a las culturas “contraculturales”? La importancia de lograr responder esta pregunta radica en vislumbrar los alcances y las limitaciones que se tienen dentro de la academia sobre el estudio de estos grupos y las diferentes posturas desde las cuales se puede entender a estas culturas.

Conceptos sociológicos La Sociología y la Antropología han brindado diferentes conceptos al fenómeno de la búsqueda de identidades y de pares, con connotaciones como subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles, las cuales han surgido con visiones, considero yo, que han llevado a la estigmatización de propuestas claramente diferenciadas tanto ideológica como contextualmente. Estas visiones han sido generadas, por un lado, Algunos autores utilizan el verbo comprender, sin embargo, no estaría muy seguro que ellos quieran serlo.

4.3 La contracultura en el movimiento zapatista

La emergencia del movimiento zapatista en Chiapas en 1994 significó una coyuntura en los estudios políticos en los cuales se debatía la globalización, sea como una nueva era o como una perspectiva desde la cual estudiar el orden mundial de forma más amplia (Hirst y Thompson, 1999; Devetak y Higgott, 1999; Cox, 1999; Hardt y Negri, 2000). En particular, la literatura sobre la descolonización, los movimientos sociales y la teoría crítica de la globalización se sigue preguntando sobre los conocimientos más allá de los referentes universales y neocolonizantes: los Estados-nación y el eurocentrismo (Saurin, 1996; Gruffydd-Jones, 2006; Lander et al., 2005; Laako, 2009). ¿Cómo explicar los procesos políticos contemporáneos si se excluye del análisis a la mayoría de la población mundial? Es el cuestionamiento de dicha literatura.

Hacia finales del siglo xx y durante el xxi, la noción sobre los movimientos indígenas ha ganado espacio en las agendas políticas y los estudios académicos como un tema creciente, sobre todo con base en cuestiones de derechos indígenas internacionales, identidades, relaciones entre Estados y naciones modernos y las comunidades indígenas, así como las movilizaciones indígenas en toda América Latina (Bengoa, 2000; Brysk, 2000; Smith, 1999; Bello, 2004; Zibechi, 2003; Engle, 2010).

El planteamiento es que la emergencia de lo indígena significa mayor visibilidad en el nivel global, la cual abarca, sin embargo, las historias locales en transformación. Según Maíz (2004), el fenómeno representa un reto central para las capacidades explicativas de las ciencias políticas y sociales en el análisis sobre los indígenas, los cuales anteriormente habían sido considerados de modo predominante como “minorías exóticas” caracterizadas por la “pobreza” y la “tradición”.

De esta forma, se ha propuesto analizar los diseños globales con historias locales, repensar el papel de los movimientos en las políticas mundiales y locales (en especial, en cómo estos han podido iniciar transformaciones desde abajo) y las posibilidades de producir conocimiento, considerando las relaciones de poder globales (Mignolo, 2000; Speed, 2000; Hoetmer et al., 2009). El movimiento indígena zapatista de Chiapas, en particular con su trayectoria del “mandar obedeciendo” y su colaboración con la sociedad civil, se ubica en este contexto de debate sobre los diseños globales e historias locales en los casos de los movimientos, diseños globales e historias locales: el movimiento zapatista y su política indígena, posicionamientos geopolíticos y prácticas de autonomía Hanna Laakoo* indígenas emergentes y también como parte de la acción colectiva en América Latina, sobre las nuevas formas de resistencia (Laako, 2009).

De esta manera, el caso del zapatismo se convirtió en objeto de mayor análisis en distintos ámbitos de estudios políticos y sociales con el enfoque de ir aprendiendo sobre las “lecciones” del movimiento, su novedad y sus efectos prácticos y teóricos (Holloway, 2002; Morton, 2002; Hayden et al., 2002; Muñoz Ramírez, 2003; Rovira, 1997). Y sigue siendo fructífero para el análisis en el contexto de los movimientos indígenas en la política mundial y las transformaciones locales de que forma parte. El movimiento zapatista y las historias locales.

La emergencia del movimiento zapatista y sus efectos en los niveles de debate académico han enriquecido el interés y la producción de conocimientos en Chiapas, mismos que se han tornado fuentes de consulta importantes (García de León, 1985; Harvey, 2000; Leyva Solano y Ascencio Franco, 2002; Viquiera y Ruz et al., 2002; De Vos 2002; Mattiace, Hernández y Rus et al., 2002; Florescano 2002; Ruiz Hernández y Burguete Cal y Mayor, 2003).

El entendimiento sobre el contexto de Chiapas se ha expandido, al igual que la complejidad política del estado, con la entrada de nuevos actores (civiles y militares), lo cual ha afectado el sentido global de las propias comunidades indígenas y zapatistas y ha aumentado a su vez el entendimiento de varios actores globales sobre los efectos de las transformaciones locales de Chiapas.

4.4 La cultura zapatista como movimiento histórico

Como resultado del análisis de los conocimientos producidos en Chiapas, han surgido varios debates sustanciales entre las comunidades y la Academia, los cuales tienen como objetivo describir y explicar la emergencia del movimiento zapatista. Mientras que una parte del debate académico se ha enfocado en el papel de los campesinos chiapanecos de la década de 1970, la teología de liberación, el éxodo como un proceso político-religioso en las Cañadas, el Congreso Indígena de 1974 y la entrada de los maoístas en Chiapas en la ola de izquierdismo radical que también dio lugar al nacimiento de las uniones campesinas chiapanecas, las comunidades zapatistas han insistido en ser consideradas como el agente central del desarrollo de su movimiento, sobre todo en cuanto indígenas conscientes de su historia y de sus luchas históricas y contemporáneas, con lo cual han producido análisis global sobre sí mismos.

Los zapatistas han argumentado que su movimiento y su otra política emergieron desde mucho antes de 1994, en la forma en que se organizaban “no apoyándose en el gobierno” sino “en lo indígena” —concretamente, cuando las comunidades indígenas, sus instancias políticas, definidas muchas veces por las asambleas, se unieron en un proceso de análisis sobre su situación—. Así, lo indígena es caracterizado como una forma histórica y contemporánea de entender y organizar la realidad para vivir en una comunidad política, más que como una identidad estática, relativista o una opción sencillamente instrumentalista (Bello, 2004; Engle, 2010). Los zapatistas han expuesto de modo creciente que, aunque no niegan el papel de otros actores en el terreno chiapaneco, lo importante es ponerles a ellos mismos —las comunidades contemporáneas zapatistas que se definen como indígenas— en el centro de su historia.

Sin embargo, ¿cómo se ha desarrollado lo indígena y sus bases teóricas desde el decenio de 1970? ¿Cómo ha sido su proceso de análisis? ¿Cómo poner sus voces en el centro de los estudios cuando ellos mismos se han negado a participar en la producción de conocimientos académicos, sobre todo en los últimos años? Las preguntas representan retos importantes en el análisis del movimiento zapatista porque ellos mismos han declarado la necesidad de tomar la producción del conocimiento en sus propias manos (y así lo han hecho en la práctica), exigiendo nuevas formas de investigación más dialógicas que obligan a los investigadores a descolonizarse.

Tal vez por la razón expuesta, los estudios que analizan al zapatismo se han ido ampliando no solo en cuestiones del tema, sino en su marco epistémico y metodológico.

El desarrollo de las teorías de descolonización, de colaboración y de diálogo ha emergido en el entorno de estudios sobre Chiapas y con los zapatistas, sin excluir preguntas difíciles sobre las formas de producir conocimientos en ese contexto político que pueden plantearse y extenderse a otros contextos similares (Leyva, et. al, 2011, en prensa).

La otra política zapatista: posicionamientos geopolíticos El movimiento zapatista emergió en México a escala nacional en la década de 1990 a partir de las negociaciones con el Gobierno sobre los derechos indígenas y fue impulsado por la llamada sociedad civil, que consistía en varios actores: organizaciones agrarias, campesinas, indígenas particularmente en Chiapas, el movimiento nacional indígena que demandó la autonomía y la autodeterminación, sobre todo en el contexto de negociaciones de los Acuerdos de San Andrés, los movimientos de izquierda sin partido, y los internacionales anti neoliberales con sus redes transnacionales basados en discursos de derechos humanos y derechos indígenas (Leyva Solano y Sonnleitner, 2000; Olesen, 2005; Rovira, 2009; Pérez Ruiz, 2000).

4.5 La sociedad civil en el movimiento zapatista

Para las definiciones sobre sociedad civil, véase Kaldor, 2000 y 2003). El movimiento zapatista retomó la noción de la sociedad civil, primero, al hacer referencia a sus aliados particulares, pero luego fue ampliando el concepto hacia su proyecto político que consistía en que la sociedad civil representaba el centro político moderno, la polis, de la política mundial, y que debía utilizar el poder que ya tenía en sus manos.

La sociedad civil es un agente político donde reside el poder, argumentan los zapatistas, y que debería ejercer su otra política como contrapoder de los actores neoliberales mundiales para enfrentar su guerra territorial, que toma lugar, sobre todo, en tierras indígenas.

En su discurso, el movimiento zapatista se coloca cerca del análisis mismo de la globalización crítica. Sin embargo, su contexto vivido en Chiapas en las comunidades zapatistas se parece a su discurso: para las comunidades indígenas, la política mundial contemporánea significa una guerra de territorios.

Sin embargo, con su otra campaña, iniciada en 2005 de cara a las elecciones federales de 2006, se ha evidenciado una transformación de la llamada sociedad civil. Los zapatistas han lanzado una crítica a sus aliados: hablan de las sociedades civiles, lo cual es al mismo tiempo una redefinición que delimita a sus aliados (Laako, 2011).

En esta crítica plural de las sociedades civiles, el objeto de crítica de los zapatistas corresponde a los activistas e investigadores que se han beneficiado, de una forma u otra, del apoyo hacia los zapatistas.

Así, estos últimos plantean los lados oscuros de la sociedad civil que son fenómenos relacionados con tales movimientos políticos y populares: ¿qué tipo de relaciones de poder se dan en las “capas” que emergen alrededor de los movimientos populares? ¿Y cómo ir transformándolas, no solo entre sociedades y sus autoridades, sino entre la misma sociedad civil y de la solidaridad? La otra campaña zapatista ha ido buscando otras voces y otras solidaridades, sobre todo otras voces indígenas mexicanas, para ir transformando las sociedades civiles en su otra política.

Por tanto, se plantea la noción de posicionamiento geopolítico como una forma y herramienta ejercida por el movimiento zapatista en sus relaciones con los demás, en particular en sus encuentros e interacción con las sociedades civiles globales y los investigadores que se acercan al movimiento (Laako, 2011).

El concepto se refiere, en primer lugar, a una conciencia activa y ejercida para situarse en su locación política particular y en los procesos dados en ese lugar de formas histórica y contemporánea. Esa conciencia se da en los procesos analíticos, ejercidos por las comunidades indígenas zapatistas también en su forma de organizarse en su territorio. En segundo lugar, la conciencia y el posicionamiento se lleva a cabo hacia fuera: en el modo de relacionarse con los demás, en el cual se demanda que el otro se posicione de tal manera en su propio contexto.

Muy poco tiene que ver con fronteras nacionales o de ideologías establecidas sino más bien se trata de un nivel de conciencia sobre los procesos locales y globales de la política mundial. Se subraya que el posicionamiento geopolítico de los zapatistas hacia dentro y fuera puede revelar no solo el pensamiento político y la cosmovisión del propio movimiento, sino también dar.

El zapatismo y la autonomía en Chiapas claves sobre las relaciones de poder y procesos políticos del estado de Chiapas, y de la política mundial. La política indígena zapatista y luchas sobre tierras, territorios y recursos naturales El concepto de la autonomía es una historia en construcción en el contexto de México y Chiapas.

4.6 La autonomía zapatista

¿qué es la autonomía y qué deberían ser las autonomías, sobre todo, las autonomías indígenas? El concepto se ha relacionado, sobre todo en el ámbito internacional, en el marco de los derechos que tratan de asegurar la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Dicho concepto también forma parte de la política indígena zapatista, promovida por este y por otros movimientos y comunidades indígenas, igual que por el “discurso indígena” que una investigadores, artistas y actores críticos hacia el discurso oficial sobre pueblos indígenas

Para el movimiento zapatista, la autonomía ha sido una clave fundamental, expresada en la frase “del pueblo para el pueblo”, que sirve para entender la organización política del movimiento y la construcción de su “mandar obedeciendo”.

Sin embargo, las comunidades indígenas zapatistas han subrayado que la construcción de su autonomía no puede considerarse sin el contexto del cerco militar y de conflicto en que viven las comunidades.

El concepto de gbi se relaciona sobre todo con la estrategia militar de contrainsurgencia lanzado por el gobierno de Ernesto Zedillo en el decenio de 1990, no solo contra los zapatistas sino también contra una gran parte de la sociedad civil relacionada con el movimiento. López y Rivas (2004) describen la gbi como una guerra de desgaste que se desarrolla en varios niveles y fases, desde la influencia en la opinión pública hasta el uso de los paramilitares.

En este sentido, la construcción de la autonomía zapatista en el contexto de la década de 1990 se caracterizó sobre todo por el trabajo colectivo de las comunidades para resistir a las estrategias de guerra que se llevaban a cabo en la sombra de la guerra y las negociaciones con el Gobierno. En 2003, con la publicación del comunicado “Chiapas: La Treceava Estela”, los zapatistas establecieron sus Juntas de Buen Gobierno como un símbolo y práctica institucional del proyecto de la autonomía que trata de restablecer también las relaciones con otras comunidades y con la sociedad civil.

La organización interna del movimiento zapatista con sus jbg no es solo en sí mismo un resultado del proceso de autonomía, sino también un reflejo de los procesos contemporáneos del estado de Chiapas.

Al considerar la gbi y las denuncias lanzadas constantemente por las jbg, se evidencia la lenta transformación de la táctica militar de la gbi hacia la lucha por las tierras, los territorios y los recursos naturales, donde muchos más actores –civiles y militares– desempeñan un papel importante (Laako, 2011). ¿Puede considerarse la gbi como una estrategia de privatización y división de las comunidades indígenas como parecen apuntar los integrantes de la otra campaña y las jbg? Si se consideran a muchas voces de las comunidades indígenas y de los investigadores desde Chiapas y de otras partes de México, es posible afirmar que la gbi se ha convertido en un término que expresa no solo una táctica particular de guerra contra los zapatistas, sino también un proceso y lucha de exterminación de los pueblos indígenas en sus tierras y territorios que se caracteriza, sobre todo, por la violencia racial contra las mujeres indígenas; este factor debe estar tomado en cuenta en los análisis de los procesos de la autonomía en construcción en la política local y mundial.

4.7 Los movimientos migratorios

Desde fines de siglo XIX hasta nuestros días se pueden identificar cuatro momentos significativos sobre el fenómeno migratorio en América Latina y el Caribe: el primero se vincula con las migraciones transoceánicas; el segundo, con las migraciones internas, producto de la crisis económica en las décadas de 1930 y 1940; un tercero, con las transfronterizas; y un cuarto, con

las que se producen con la globalización, objeto de este trabajo.

La primera, desde fines de siglo XIX hasta mediados del XX, XX, movilizó a 55 millones de europeos aproximadamente y actuó como válvula de escape, posibilitando la organización o reorganización de los estados europeos. La segunda, consecuencia de la crisis económica de 1930, afectó al ámbito rural, generando una migración del campo a las ciudades. La tercera, producto de conflictos políticos, económicos y sociales, generó una migración entre países fronterizos desde la década de 1960. La cuarta se produce en las últimas dos décadas del siglo XX hasta la actualidad y, según algunas estimaciones, ha movilizó en todo el mundo a más de 150 millones de personas que actualmente no residen en su país de origen. Según la Cepal (2004), para el año 2000 vivían fuera de sus países de origen 20 millones de latinoamericanos.

Dentro del importante cúmulo de análisis existente sobre el fenómeno migratorio destacan dos tendencias antagónicas a escala mundial. Ambas impactan sobre las sociedades tanto de emisión como de recepción, y producen efectos positivos y negativos. La primera es aquella que se vincula con las situaciones de restricción migratoria, las cuales se pueden asumir como políticas *strictu sensu*, derivadas de proyectos de diferentes estados o como parte de la propia dinámica de acción de un gobierno para evitar flujos migratorios no deseados hacia y desde sus fronteras. Este tipo de acciones se relaciona con los controles migratorios, la discriminación, la exclusión y la persecución, entre otros. Esta situación restrictiva tiende a proponer la selección de migrantes para permitir el acceso a un país, de acuerdo con las necesidades inmediatas que tiene para cubrir puestos de trabajo. Ejemplo: Noruega, España, Canadá, Estados Unidos, entre otros. Las condiciones resultan favorables para el centro que logra imponer un sistema de inmigración selectiva. Atrae así a su sociedad a los científicos, tecnólogos y especialistas que le hacen falta para cubrir sus propias necesidades. A este fenómeno migratorio se le ha llamado brain drain o 'drenaje de cerebros'. El control del proceso migratorio lo tienen los países del Norte, quienes otorgan visas, pero ya no masivamente, sino solamente a los que ellos seleccionan (Oteiza, 1986).

La segunda tendencia en la migración internacional es aquella que se vincula con situaciones más flexibles, las cuales proponen la libre circulación o movilidad, el asentamiento de las personas, el respeto a los derechos humanos y a la igualdad de los derechos por sobre la nacionalidad de origen. Esta tendencia se relaciona con las concepciones vinculadas a la socialización de las relaciones humanas y el respeto a la alteridad.

Dentro del importante cúmulo de análisis existente sobre el fenómeno migratorio quisiera destacar dos tendencias antagónicas a escala mundial. Ambas impactan sobre las sociedades tanto de emisión como de recepción, y producen efectos positivos y negativos. La primera es aquella que se vincula con las situaciones de restricción migratoria, las cuales se pueden asumir como

políticas strictu sensu, derivadas de proyectos de diferentes estados o como parte de la propia dinámica de acción de un gobierno para evitar flujos migratorios no deseados hacia y desde sus fronteras. Este tipo de acciones se relaciona con los controles migratorios, la discriminación, la exclusión y la persecución, entre otros. Esta situación restrictiva tiende a proponer la selección de migrantes para permitir el acceso a un país, de acuerdo con las necesidades inmediatas que tiene para cubrir puestos de trabajo. Ejemplo: Noruega, España, Canadá, Estados Unidos, entre otros. Las condiciones resultan favorables para el centro que logra imponer un sistema de inmigración selectiva. Atrae así a su sociedad a los científicos, tecnólogos y especialistas que le hacen falta para cubrir sus propias necesidades.

A este fenómeno migratorio se le ha llamado brain drain o “ drenaje de cerebros”. El control del proceso migratorio lo tienen los países del Norte, quienes otorgan visas, pero ya no masivamente, sino solamente a los que ellos seleccionan (Oteiza, 1986).

La segunda tendencia en la migración internacional es aquella que se vincula con situaciones más flexibles, las cuales proponen la libre circulación o movilidad, el asentamiento de las personas, el respeto a los derechos humanos y a la igualdad de los derechos por sobre la nacionalidad de origen. Esta tendencia se relaciona con las concepciones vinculadas a la socialización de las relaciones humanas y el respeto a la alteridad. Psicología, el Derecho, la Sociología, la Geografía, la Ecología, la Ciencia Política, etcétera.

Las explicaciones que dan cuenta de los motivos de este fenómeno se vinculan con la falta de trabajo, la persecución político-ideológica, la inseguridad producto de la violencia, las guerras, la persecución étnico religiosa, los problemas socioeconómicos, el mejoramiento de la calidad de vida, la búsqueda de desarrollo individual o familiar, oportunidades de empleo y educación, acceso a bienes y servicios, entre otras.

La decisión migratoria, entonces, estaría fundada en una compleja combinación de factores internos y externos; entre los externos más significativos destacamos:

1. Falta de alternativas para los logros ocupacionales.
2. Incertidumbre social sobre el futuro económico.
3. Inseguridad general frente al crecimiento de la violencia.
4. Necesidades básicas insatisfechas.

Entre los factores internos destacamos:

1. Frustración en las expectativas de vida.

2. Frustración en la realización personal.
3. Mandato generacional ligado a la comunidad de la cadena migratoria familiar.
4. Acceso a la información acerca de las opciones en el exterior.
5. Convicción de la imposibilidad de la realización ético-valorativa en la sociedad de origen.

En 2013, año de la más reciente estadística publicada por Naciones Unidas, la cifra ascendía a 231 millones 500 mil migrantes internacionales. Es importante señalar que por migrante internacional debe entenderse a toda persona que se encuentre en un país o área geográfica distinta a aquella en donde nació—independientemente de los motivos detrás de su desplazamiento. Ahora bien, derivado de los diversos conflictos armados que, a partir de 2010, comenzaron a asolar a diversos países de Oriente Medio y África del Norte, y el consecuente y drástico incremento en los flujos migratorios provenientes de esas regiones, principalmente hacia Europa, llevaría a pensar un crecimiento más acentuado de dicha cifra en los últimos años.

De acuerdo con cifras del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), por ejemplo, tan sólo en 2014 se registraron aproximadamente 2.9 millones de nuevos migrantes internacionales desplazados por la violencia (los principales expulsores son Siria, Afganistán y Somalia). Adicionalmente, se debe tener en cuenta que en vista de la naturaleza mixta⁶ de los flujos que entran en la categoría de migración internacional—económica o humanitaria, por mencionar las más comunes—y las diversas restricciones que los Estados imponen a la movilidad transfronteriza de personas provoca que muchas de ellas migren de forma irregular, lo cual hace más difícil contar con cifras exactas del fenómeno. Partiendo de esta somera radiografía del panorama migratorio mundial, debe reconocerse que México, como pocos países del orbe, es emisor, receptor, y lugar de tránsito y retorno de grandes flujos migratorios, los cuales también son de naturaleza mixta y, en gran medida, no autorizados o irregulares. Esto conlleva una compleja serie de retos que, en materia de política interna y exterior, el Estado mexicano debe enfrentar para garantizar, entre otras cosas, la seguridad nacional, los derechos humanos de los migrantes en tránsito, la implementación efectiva de la legislación migratoria, la asimilación de los migrantes en retorno y de aquellos nacionales extranjeros que pretenden instalarse en territorio mexicano, y el respeto a los nacionales mexicanos en el exterior (especialmente en Estados Unidos). Es decir, la migración es un fenómeno con consecuencias que atraviesan todos los órdenes de la vida social mexicana. Como puente geográfico, político y económico entre América del Norte y América Latina, entre Estados Unidos y Centroamérica, México debe enfrentar el fenómeno de la migración y buscar la gobernanza efectiva de factores que, desde la perspectiva tradicional de la estructura de las relaciones internacionales—basada en Estados nacionales—, escapan a su competencia soberana. Como resultado de los procesos de mundialización de las

relaciones políticas y económicas entre los países, organismos internacionales y otros actores transnacionales (e.g. compañías multinacionales o grupos del crimen organizado), la migración ha dejado de ser, en los hechos, un fenómeno susceptible de ser gestionado exclusivamente desde el ámbito nacional.

4.8 Dinámica del movimiento migratorio

Dinámicas transnacionales requieren de una gobernanza igualmente transnacional.

Sin embargo, y como reconocen especialistas y organismos internacionales, pensar en una gobernanza internacional de la migración es todavía un anhelo, situación cuyas consecuencias México enfrenta día con día. Por un lado, la política migratoria estadounidense basada en la protección de la seguridad nacional y la concepción del inmigrante no autorizado como amenaza a dicha seguridad ha provocado que, en los últimos años, centenas de miles de nacionales mexicanos radicados en Estados Unidos hayan sido deportados a México, con los consecuentes efectos sociales no sólo para las familias de las personas sometidas a este proceso sino también para las comunidades mexicanas de la franja fronteriza y a las comunidades de retorno de cada persona repatriada. Por otro, los crecientes flujos de migrantes centroamericanos que buscan, ya establecerse en México, ya proseguir su ruta hacia Estados Unidos, han impuesto a México el reto de garantizar una gestión de dichos flujos basada en los derechos humanos, como lo establece la legislación vigente en la materia a partir de 2011, pero cuyos resultados han sido mixtos.

A partir del siglo XXI, la agenda mexicana en materia de migración comenzó a dejar de estar concentrada en las relaciones bilaterales con Estados Unidos, pues la frontera sur comenzó a figurar en los temas de interés—tanto para el gobierno como para la sociedad mexicanas—en vista de los crecientes flujos de migrantes no autorizados provenientes de Centroamérica, aunados a la injerencia del crimen organizado en las rutas migratorias.

Adicionalmente, en la última década se ha registrado una tendencia a la baja de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos, lo que propició que la frontera sur de México se convirtiera en una prioridad para la seguridad nacional, no sólo desde el punto de vista mexicano sino también estadounidense.

A la luz de lo anterior, las dinámicas migratorias en las fronteras norte y sur de México, lo convierten en un territorio de origen, tránsito, destino y retorno de migrantes en la actualidad. Por ello, el objetivo de este capítulo consiste en describir las características generales del fenómeno, realizando una breve recapitulación histórica de la evolución de los flujos migratorios durante los siglos XIX, XX y XXI.

4.9 Movimiento migratorio en México

En línea con la tendencia histórica definida, así como con la división del trabajo propuesta en el documento, en primer lugar se reseñará la evolución histórica de la migración mexicano-estadounidense; y en segundo, la creciente importancia de la frontera sur en la agenda migratoria mexicana.

Línea del tiempo sistematiza los principales acuerdos internacionales rectificadas por México en materia de migración, así como las principales acciones legales y normativas sobre el tema a nivel federal y estatal, en un corte temporal que va de 1990 al 2019.

A través de esta organización cronológica, se puede identificar las diversas perspectivas en el abordaje migratorio, especialmente de aquellos flujos provenientes de Centroamérica.

https://migracionderetorno.colmex.mx/wp-content/uploads/2019/10/LINEA_TIEMPO.pdf

Primero, a lo largo del siglo XIX, la migración de mexicanos hacia Estados Unidos comenzó a intensificarse debido al expansionismo estadounidense. Tras la secesión de Texas en 1836 y el tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848, México perdió la mitad de su territorio, donde habitaban 80 mil ciudadanos, quienes, al decir de activistas migratorios contemporáneos, “no cruzaron la frontera; sino que la frontera los cruzó. Adicionalmente, el régimen de Porfirio Díaz comenzó a entrar en crisis a finales del siglo XIX debido a que el sector agrícola mostraba un precario dinamismo, generando una escasa producción de alimentos, y, por ende, era imposible ocupar la fuerza de trabajo en proporción a su crecimiento. En ese escenario, se presentó una fuerte oleada de migrantes hacia Estados Unidos, donde buscaban una oportunidad de trabajo. Por tanto, el fenómeno migratorio durante el siglo XIX se caracterizó por la confluencia de dos factores: el que obligaba a los mexicanos a dejar su país, y la demanda de mano de obra en Estados Unidos.

Lo anterior se reflejó en la expansión de ambos lados de la frontera, pues entre 1880 y 1890, latifundistas o constructores estadounidenses enviaban al interior de México a contratistas conocidos como “enganchadores” para reclutar trabajadores que estuvieran dispuestos a cruzar la frontera para trabajar en los sectores ferroviario, minero y agrario principalmente.

Concretamente, los dueños de grandes plantaciones de algodón y azúcar de remolacha en los estados fronterizos estadounidenses reclutaban cada vez un mayor número de trabajadores mexicanos, mientras que los terratenientes de las grandes ciudades del medio oeste, hacían esfuerzos para atraer a los obreros mexicanos como mano de obra barata. Para finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los trabajadores mexicanos constituían una fuerza laboral fundamental en los sectores ferroviario, minero, maderero y de extracción, aunque la mayoría ocupaban empleos mal remunerados.

Las minas de cobre y las fundiciones de Arizona, así como los yacimientos de carbón de piedra en Colorado y Nuevo México, se caracterizaron por emplear a un gran número de mexicanos, quienes desempeñaban trabajos con mayor riesgo y menor remuneración. Debido a la inestabilidad política previa a la Revolución Mexicana, se calcula que entre 1900 y 1910, más de 1 millón de mexicanos ingresaron a Estados Unidos en busca de trabajo o huyendo de la violencia. Asimismo, la demanda de mano de obra en Estados Unidos se incrementó vertiginosamente durante la Primera Guerra Mundial, y los propios agroindustriales de ese país solicitaron al gobierno la implementación un programa de emergencia para contratar mano de obra extranjera, por lo que entre 1917 y 1922 se estableció el Programa de Trabajadores Temporales o Primer Programa Bracero, mediante el que ingresaron a Estados Unidos más de 76 mil trabajadores mexicanos, de los cuales sólo poco menos de 35 mil regresaron a México.

Ante el creciente flujo de migrantes indocumentados, en 1924 el gobierno estadounidense creó la Patrulla Fronteriza, y durante la Gran Depresión, se creó la percepción entre la opinión pública de que los mexicanos “quitaban los empleos a los estadounidenses y vivían de la asistencia pública”, por lo que entre 1929 y 1939, 400 mil inmigrantes fueron repatriados a México.

No obstante, tras el estallamiento de la Segunda Guerra Mundial en 1939, nuevamente se incrementó la demanda de mano de obra mexicana en Estados Unidos, por lo que en 1942, los gobiernos de Franklin Roosevelt y Manuel Ávila Camacho acordaron la puesta en marcha del Programa Bracero. Aunque el conflicto bélico terminó en 1945, el programa se mantuvo vigente hasta 1964, y se estima que cerca de 5 millones de trabajadores mexicanos obtuvieron contratos temporales. Durante los últimos años en que estuvo vigente el Programa Bracero los migrantes no autorizados superaron a aquellos amparados por la iniciativa, lo cual denotó que, a pesar de su eficacia el programa era insuficiente para administrar el volumen migratorio.

4.10 Las leyes anti-migrantes

En el largo plazo, y a pesar de la cancelación del programa por parte de la administración del presidente John F. Kennedy, el Programa Bracero sentó las bases para crear una estructura de dependencia entre los trabajadores migratorios mexicanos y los mercados laborales agrícola y manufacturero estadounidenses, al tiempo que en México – especialmente en las comunidades rurales - se generalizó la aspiración de migrar a Estados Unidos para tener una mejor calidad de vida.

No por casualidad, a lo largo de la década de 1960 emergió un nuevo patrón migratorio, en el que los braceros buscaron asentarse definitivamente en Estados Unidos, e incluso traer a sus familias, pues el alto grado de industrialización en sectores como el agrícola y de construcción, hizo

necesario contar con una fuerza de trabajo permanente, no sólo estacional.

A partir de entonces, la entrada de nacionales mexicanos a Estados Unidos se interpretó bajo los términos de la Ley de Inmigración y Nacionalidad (o Ley Pública 414) de 1952, de modo que éstos comenzaron a concebirse como “extranjeros ilegales” (illegal aliens, según el texto de la Ley). No obstante, y como se verá más adelante, en 1986 el Congreso estadounidense promulgó la Immigration Reform and Control Act (IRCA), mediante la cual se regularizó la situación de 2.3 millones de mexicanos indocumentados, quienes continuaron con la tendencia de traer a sus familias, ya de forma legal, ya de forma no autorizada.

En consecuencia, a lo largo de la década de los ochenta, el gobierno mexicano puso especial énfasis en la protección de sus nacionales en Estados Unidos, por lo que lanzó una campaña a través de sus 51 consulados para otorgarles una identificación conocida como matrícula consular. 1994 fue un año clave para la dinámica migratoria, pues ese año entro en vigor el TLCAN con la promesa de reducir la migración irregular al generar empleos mejor pagados en el sector de exportaciones mexicano, puesto que históricamente la diferencia salarial entre Estados Unidos y México había sido de 10 a 1 en términos generales, y de 5 a 1 en cuanto a los trabajadores poco cualificados. A pesar de esas expectativas, durante la década de los noventa se registró una ola de sentimiento anti-inmigrante, que se materializó en legislaciones como la Proposición 187 de California (1994) o la ley federal conocida como ilegal Immigration Responsibility Act (IIRIRA) que facilitaba la deportación de migrantes indocumentados que hubieran cometido crímenes menores.

Este tipo de leyes propiciaron que los migrantes elegibles para la nacionalización comenzaran a realizar sus trámites ante el temor de perder beneficios sociales, pues históricamente los mexicanos habían sido el grupo menos propenso a naturalizarse por cuestiones culturales. Así, al cierre del siglo XX, el 98% de los emigrantes mexicanos se concentraban en Estados Unidos, el 25% de la población adulta residente en México había visitado o vivido en el vecino país del norte y 60% tenían por lo menos un familiar viviendo ahí.

De acuerdo con la Oficina del Censo de los Estados Unidos, en el año 2000, de los 281.4 millones de habitantes, los mexicanos sumaban 20.6 millones (52.9% más que en la década anterior).

4.11 Los movimientos económicos como factor de rezago social

La Ley General de Desarrollo Social (LGDS) se publicó en el Diario Oficial de la Federación el 20 de enero de 2004, y significó un hito en la definición, conducción e implementación de la política

social en México. Uno de los aportes más importantes de esta ley fue el carácter multidimensional que debía respetar la medición de la pobreza, misma que antes de su publicación solo era medida mediante una sola variable: el Ingreso.

A partir de lo anterior, se identificó la necesidad de cumplir lo indicado en la LGDS, particularmente en lo que respecta al carácter multidimensional de la pobreza, por lo que se desarrollaron e implementaron indicadores complementarios a la medición de la pobreza vía el Ingreso de las personas. Una de estas mediciones fue el Índice de Rezago Social (IRS), que además de brindar información de variables relacionadas con el acceso a algunos derechos básicos de las personas, puede calcularse con un nivel de desagregación mayor que otras mediciones, particularmente la del ingreso de las personas. Cabe mencionar que la pobreza por ingresos solo podía ser medida a nivel nacional y estatal, por lo que la contribución principal del IRS fue en identificar las carencias a nivel municipal y localidad

El concepto de ‘Rezago Social’ (RS) en México como tal no se encuentra definido; sin embargo, desde el año 2000 se ha “operacionalizado” a partir de la construcción de un índice que “permite ordenar [a] las entidades federativas, municipios y localidades de mayor a menor grado de rezago social en un momento del tiempo”. Este IRS considera las siguientes cinco variables:

- Educación;
- Acceso a servicios de salud;
- Servicios básicos en la vivienda;
- Calidad y espacios en la misma, y
- Activos en el hogar.

El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) es la instancia pública encargada de calcular el IRS cada cinco años, a partir de los censos y conteos de población y vivienda que realiza el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), y que se efectúan cada 10 años de manera escalonada (Censo: 1990, 2000, 2010; Censo: 1995, 2005, 2015); por lo que al día de hoy se cuenta con su cálculo correspondiente a los años 2000, 2005, 2010 y 2015 (a nivel estatal y municipal).

Por su parte, de acuerdo con la LGDS, la medición de la pobreza en México también está a cargo del CONEVAL, y ha adoptado y adaptado un enfoque multidimensional en el que siete variables o indicadores la constituyen:

- Ingreso corriente per cápita;
- Rezago educativo promedio en el hogar;
- Acceso a los servicios de salud;
- Acceso a la seguridad social;
- Calidad y espacios de la vivienda;
- Acceso a los servicios básicos en la vivienda, y
- Acceso a la alimentación.

Esta Medición Multidimensional de la Pobreza (MMP) se realiza de manera bienal con nivel de desagregación por entidad federativa desde 2008, y quinquenal con nivel de desagregación por municipio, desde 2010.

Como se observa, el IRS y la medición de la pobreza tienen cuatro aspectos o variables conceptualmente comunes: 1) Educación o rezago educativo; 2) Acceso a servicios de salud; 3) Servicios básicos en la vivienda, y 4) Calidad y espacios en la vivienda. En este sentido, y en el contexto nacional, puede definirse al concepto de RS como una aproximación a la pobreza medida de manera multidimensional, en función de la información disponible y con desagregación a nivel localidad; análogamente, desde este enfoque, el IRS constituiría una aproximación a la MMP.

Por otro lado, un elemento relacionado con el RS está constituido por la Zonas de Atención Prioritaria (ZAP), normadas o reguladas en el Capítulo IV de la LGDS, artículos 29, 30 y 31. En este capítulo se indica –entre otros puntos– que se consideran como ZAP a “las áreas o regiones, sean de carácter predominantemente rural o urbano, cuya población registra índices de pobreza, marginación indicativos de la existencia de marcadas insuficiencias y rezagos en el ejercicio de los derechos para el desarrollo social establecidos en esta Ley”. Además, se indica que el CONEVAL definirá los criterios de resultados mediante los cuales se determinarán las ZAP, y que la determinación de las ZAP tiene efectos en la asignación de recursos, establecimiento de estímulos fiscales, generación de programas de apoyo y en el desarrollo de obras de infraestructura social, para lo cual se hace necesaria la medición del IRS.

Análisis de los indicadores que componen al Índice de Rezago Social

El IRS está compuesto por cinco indicadores, cada uno correspondiente a las cinco variables mencionadas: Educación, Acceso a servicios de salud, Servicios básicos en la vivienda, Calidad y

espacios en la misma y Activos en el hogar. A su vez, algunos de estos indicadores se desagregan de la siguiente manera:

Educación

- Porcentaje de la población de 15 años y más analfabeta;
- Porcentaje de la población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela;
- Porcentaje de los hogares con población de 15 a 29 años, con algún habitante con menos de 9 años de educación aprobados, y Porcentaje de la población de 15 años o más con educación básica incompleta.⁴ A diferencia de la MMP, que para medir la carencia por rezago educativo se enfoca primordialmente en la Norma de Escolaridad Obligatoria del Estado Mexicano, el indicador vinculado con la educación del IRS se enfoca también en la población analfabeta, que si bien está correlacionado con el nivel de escolaridad, no es necesariamente lo mismo, ya que puede dar cuenta de un piso mínimo de nivel de comunicación escrita sin haber cursado o concluido necesariamente algún grado educativo. Esto podría considerarse como una fortaleza del IRS respecto de la MMP, ya que de acuerdo con la Encuesta Intercensal 2015 publicada por el INEGI, por ejemplo, en el estado de Nuevo León 35.7% de sus habitantes que, a pesar de no haber asistido y aprobado algún grado de estudio en la escuela, saben leer y escribir; en Aguascalientes 38.8% y en Colima 34.5%.

Por lo anterior, el subindicador de Porcentaje de la población de 15 años y más analfabeta del IRS hace más precisa la medición del aspecto relacionado con la educación, al dar cuenta de un elemento importante en el sistema educativo: la comunicación escrita, ya sea que se haya adquirido esta habilidad mediante los esquemas formales de educación o fuera de ellos, como en los ejemplos mencionados.

Salud

- Porcentaje de la población sin derechohabiencia a servicios de salud.

Aunque el instrumento de captación de la información es distinto que en la MMP, este indicador que da cuenta del acceso a servicios de salud es conceptual y esencialmente el mismo que el de la MMP, ya que ambos miden el nivel de afiliación a un sistema de servicios médicos, ya sea mediante alguna instancia pública o privada.

Calidad y espacios en la vivienda

Porcentaje de las viviendas particulares habitadas con piso de tierra, y Promedio de ocupantes por cuarto. A diferencia de la MMP, el indicador relacionado con la calidad y espacios en la vivienda del IRS solo se compone de dos elementos o subindicadores, mientras que el indicador de carencia por calidad y espacios en la vivienda de la MMP considera de manera adicional el material del techo y el material de los muros de las viviendas. Esta diferencia pone de manifiesto una debilidad que tiene el IRS frente a la MMP, puesto que de acuerdo con la Comisión Nacional de Vivienda (CONAVI) y el CONEVAL, tienen igual relevancia estos elementos que el material del piso y que el nivel de hacinamiento de las viviendas.⁵ Cabe señalar que aunque en la metodología publicada por el CONEVAL para el cálculo del IRS sí se considera, describe y explica el indicador “Promedio de ocupantes por cuarto”, este no se reporta en los resultados del IRS 2010 y 2015; tampoco se considera en la metodología particular para el cálculo del índice para estos años, por lo que esta heterogeneidad de indicadores, criterios y metodologías representa un área de oportunidad para el IRS y para el CONEVAL en su cálculo.

Servicios básicos en la vivienda

Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario;

Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública; Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje, y Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de energía eléctrica. Tres de estos cuatro subindicadores son esencialmente equivalentes a los de la carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda de la MMP; el único subindicador o elemento diferente es el relacionado con el excusado o sanitario del IRS y el combustible que se usa para cocinar o calentar los alimentos de la MMP. Si bien ambos elementos o subindicadores tienen un respaldo empírico y metodológico para considerarse en este indicador de servicios básicos en la vivienda,⁶ se considera de mayor relevancia el empleado en la MMP relacionado con el uso de combustible (que se trata de un servicio proporcionado por instancias privadas en la mayoría de los casos). En ese sentido, el excusado o sanitario es solo un accesorio o mueble de baño (mas no un servicio público como tal, por lo que quizá sería pertinente incluirlo en el componente de “Calidad y espacios en la vivienda”) y por tanto no tiene implicaciones significativas en la carencia, al haber indicadores específicos para red de agua entubada y para drenaje (que sí son servicios públicos para las viviendas y que forman parte de la cadena funcional del excusado o sanitario). Por ello, estos últimos indicadores tienen mayor relevancia que el excusado de manera aislada, lo que podría también representar una debilidad del IRS.

Por ejemplo, de acuerdo con la MMP de 2010, en el municipio de Oaxaca de Juárez del estado de Oaxaca, 17.5% de su población presentaba carencia por acceso a los servicios básicos de la vivienda, mientras que para cada indicador del IRS relacionado con esta carencia, de acuerdo con el reporte del IRS 2010, sus valores fueron los siguientes: 0.83% (excusado), 12.88% (agua), 5.2% (drenaje) y 0.96% (energía eléctrica). En el caso de la delegación Benito Juárez de la Ciudad de México, empleando las mismas fuentes y año de referencia, 0.1% de su población presentaba carencia por acceso a los servicios básicos de la vivienda, mientras que para cada indicador del IRS relacionado con esta carencia, sus valores fueron los siguientes: 1.31% (excusado), 0.09% (agua), 0.05% (drenaje) y 0.02% (energía eléctrica).

Lo anterior evidencia las diferencias que hay entre el valor del indicador relacionado con el excusado del IRS y la carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda, lo que podría generar imprecisiones o distorsiones en esta dimensión de análisis. Activos en el hogar

- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora, y
- Porcentaje de las viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador. Este indicador es particular de la medición del IRS, por lo que no es considerado como tal en la MMP, lo que por sí mismo podría representar una fortaleza al respecto. No obstante, la MMP sí considera el indicador de ingreso corriente per cápita, lo que podría también ilustrar de mejor forma una dimensión más de la pobreza o del rezago social. En suma, esta situación podría abonar a la importancia que tienen ambas metodologías.

Algunas regiones pobres tienden a empeorar su situación en el largo plazo; además, esta localización geográfica de la actividad económica también es resultado del funcionamiento de los mercados y de la facilidad de transportar, importar o exportar materias primas y productos terminados, es decir, de la infraestructura económica y de transporte (estas condiciones generalmente se concentran en el centro y norte del país). Aunque en general las desigualdades territoriales son parte inherente del sistema capitalista y dichas desigualdades se reproducen en diferentes ámbitos, como el sectorial o territorial, así como en las diferentes esferas de la sociedad, la economía, la política, e incluso la cultura.

En este sentido, la globalización sólo acentúa o refuerza esas diferencias o asimetrías (Ornelas 2002, 150).

Estas asimetrías existentes y palpables han propiciado un incremento significativo del rezago social entre las regiones más pobres: la marginación y extrema pobreza tienden a concentrarse en las más atrasadas, donde no existen las condiciones ni las oportunidades necesarias para que la población tenga un buen nivel de vida. Aunque se reconoce que algunas de las desigualdades del

país son producto de las inequidades en la generación del Producto Interno Bruto y no sólo constituyen un problema de igualdad, sino que generan grandes trabas al desarrollo económico y social del agregado nacional. De hecho, la conjunción de procesos económicos, sociales y políticos del país ha dado lugar al surgimiento de una especie de regionalismos:

- Ligados al creciente proceso de integración internacional y globalización económica (regiones industriales del norte y centro del país y la zona turística de la Riviera Maya).
- Relacionados con la producción agrícola de alta tecnificación (valles agrícolas de Sonora, Sinaloa, Veracruz).
- Vinculados a rezagos socio-económicos históricos (Michoacán, Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Hidalgo).
- Incorporados al sistema económico mundial como reserva de mano de obrabarata (Zacatecas, Hidalgo, Guanajuato, Michoacán, Jalisco, Nayarit).

Por lo anterior, se asume que la economía mexicana se ha transformado profundamente como resultado de las reformas neoliberales, de la misma manera como se han modificado diferentes ámbitos de la vida social, que han debido adaptarse a la dinámica que el libre mercado impone, a fin de maximizar las ganancias de algunas empresas. En ese sentido, los estados que conforman la región Sur Sureste de nuestro país han sido algunos de los que más daños han sufrido con la apertura externa: la escasa infraestructura con que cuentan no les permite competir con los nuevos requerimientos del mercado externo, al tiempo que los mantiene excluidos del proceso de crecimiento económico, por lo que esas entidades han sido las grandes perdedoras del nuevo contexto mundial en que México está inserto (Chamboux-Leroux 2002, 605).⁵

Todo ese proceso se vio fortalecido con la entrada en vigor del tlc: la diferencia económica entre el norte y sur del país se incrementó a resultas del modelo económico de apertura, que tiende a favorecer más a aquellos espacios que han acumulado a lo largo del tiempo las mejores condiciones de infraestructura productiva, ventajas en su ubicación geográfica y existencia de mano de obra calificada. Es por ello que la polarización en el desarrollo regional de México podría asociarse con los procesos de especialización económica adoptados en cada entidad, tomando ventaja los estados que han implementado el modelo maquilador y turístico, rezagándose aquellos en los que hay predominio de las actividades primarias.

En ese sentido, la región Sur de México ha quedado excluida del proceso de creación de infraestructura debido a que no tuvo importancia para el capital internacional (excepto Cancún y

algunas otras zonas turísticas). Además, carece de capital propio y otros recursos que le permitan insertarse de manera más o menos aceptable al modelo de apertura externa que se viene desarrollando desde hace más de tres décadas en nuestro país. Aunque ello no significa que esta región deba seguir un modelo de desarrollo similar al norte o centro del país, sino un modelo de desarrollo acorde a los deseos de su población.

Otro de los factores involucrados es que, a partir de la implementación del modelo neoliberal en el país, el promedio de crecimiento económico ha sido del 2 % anual, lo cual implica que en promedio se generan algo así como 250 000 empleos, los cuales no alcanzan para cubrir al millón de jóvenes que en promedio cada año buscan trabajo en nuestro país. Según datos del Inegi, en los últimos años el 42 % de la población menor de 25 años se ve obligado a aceptar las peores condiciones de trabajo; además, el 25 % de los menores de 19 años no recibe pago monetario por su trabajo; finalmente, casi siete millones de jóvenes menores de 24 años trabajan en la economía informal, cifra que corresponde al 72 % de los ocupados según ese rango de edad (Paz y Campos 2014, 12).

Pobreza y marginación

Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), pobreza se define como la situación de una persona que tiene al menos una carencia social y cuyo ingreso es insuficiente para adquirir los bienes y servicios suficientes para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias, en factores como: educación, acceso a servicios de salud, servicios básicos en la vivienda, calidad y espacios básicos y suficientes en la vivienda, acceso a la alimentación y seguridad social (Coneval 2012). En este sentido, la pobreza es la carencia de recursos, monetarios y no monetarios, necesarios para satisfacer las necesidades de una familia o un individuo, sin que se tenga la capacidad y oportunidad de producir u obtener esos recursos.⁶

La pobreza y la marginación son fenómenos relacionados entre sí y surgen principalmente por la falta de ingreso. Ambos fenómenos tienden a concentrarse en ciertas entidades donde no existe una dinámica económica que promueva la creación de empleos que la sociedad requiere.⁷ Esta falta de actividad económica limita la obtención de ingresos y coloca a las familias en situación de pobreza; de hecho, las áreas donde tradicionalmente se ha concentrado la pobreza han experimentado un incremento en la marginación y pobreza extrema.

Dicho de otro modo: una forma de medir la pobreza es a través de la marginación, la cual es un fenómeno asociado a la ausencia de satisfactores que permiten una buena calidad de vida y se expresa como la exclusión de grupos sociales de los beneficios del desarrollo y sus productos. La marginación agrupa a todos aquellos individuos que se han quedado fuera de los beneficios de la

riqueza generada por el desarrollo nacional y que tienen insatisfechas sus necesidades esenciales; es decir, que carecen de los factores básicos del desarrollo (Torres 2009, 152).

La marginación se calcula mediante el porcentaje de población que no participa del disfrute de bienes y servicios esenciales para el desarrollo de sus capacidades básicas (conapo 2011, 11).

Para estudiar la evolución de la marginación se utiliza el índice establecido por el Consejo Nacional de Población (conapo), que permite medir en nuestro país la falta o carencia de los factores del desarrollo (vivienda adecuada, ingreso suficiente y educación de calidad). El índice se construye a partir de nueve indicadores socioeconómicos que señalan el rezago o déficit de las comunidades estudiadas y revelan el nivel relativo de privación en el que se encuentra la población en cada entidad federativa o municipio. A través de estos nueve indicadores, conapo considera que es posible medir el grado de marginación en que se encuentra una localidad. La carencia de alguno de estos indicadores es una muestra de que existe un cierto grado de atraso en el bienestar de la población.

En 2010, los tres estados mexicanos con mayor índice y grado de marginación son Guerrero, Chiapas y Oaxaca, con un valor superior a las dos unidades y un grado Muy alto (conapo 2011, 26). El 11 % de la población nacional se distribuye en estos tres estados, donde las tasas de analfabetismo son las mayores del país —superan el 16 %— y donde más del 32 % de la población de 15 años o más no ha completado su educación primaria,⁹ lo que ha derivado en que más del 55 % de su población ocupada registre ingresos reducidos. Esos tres estados se caracterizan por la existencia de un gran número de comunidades indígenas en extrema pobreza, que se concentra en gran medida en localidades rurales, dispersas y aisladas, carentes de servicios públicos y escasa comunicación (conapo 2011, 26-27).¹⁰

Otros ocho estados tienen un grado Alto de marginación, en el siguiente orden: Veracruz, Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí, Michoacán, Tabasco, Campeche y Yucatán. En ellos habita el 25 % de la población nacional (además, el promedio de analfabetismo es del 9.4 %, aunque cuatro de ellos tiene un porcentaje superior al 10.2, en el país el promedio es del 7 %). Todo ello ha generado que México sea un país con crecientes contrastes, pues la pobreza ha ido en aumento.

Esta pobreza, repetimos, no se distribuye equitativamente en todo el territorio nacional sino que existen algunas zonas que por sus características particulares han concentrado los mayores niveles de pobreza.

Para el caso chiapaneco, su inserción a la economía global ha sido como oferente de fuerza de trabajo y materia prima, y donde ésta es explotada por empresas extranjeras deja poco margen de

ganancia a los locales. Estas compañías aprovechan el bajo costo de la mano de obra mexicana para tener elevados ingresos.

Además, Chiapas se había mantenido como una región de reserva por parte del gran capital internacional debido a la abundancia de recursos naturales, entre ellos el agua, y a su posición estratégica de paso de migrantes. Es hasta fines del siglo pasado cuando esta entidad cobra mayor importancia debido a la escasez global de agua y a la abundancia de ésta en tierras chiapanecas.

Pobreza en Chiapas

Como consecuencia de la inequitativa distribución espacial de los servicios e infraestructura, la pobreza y la marginación se encuentran distribuidas de manera desigual en el territorio nacional, generando espacios de exclusión, como es el caso de Chiapas, lugar donde la pobreza se ha concentrado de forma histórica.

Los chiapanecos habían quedado olvidados del proceso de desarrollo en nuestro país y no es sino hasta el levantamiento zapatista de 1994 que la mayoría de los mexicanos voltearon su vista hacia Chiapas, lo que provocó que el Estado mexicano comenzara a asignar mayores recursos a esa entidad; lamentablemente, también se acrecentó la presencia de empresas trasnacionales del sector turismo y agrícola que vieron una oportunidad de aumentar sus ganancias vía la explotación de los chiapanecos y sus recursos naturales.

Tradicionalmente, los chiapanecos no se han visto favorecidos por la existencia de sus recursos debido a la mencionada inequitativa distribución del ingreso y a la explotación a que se ve sometida la población indígena. Hay que recordar también que es a partir del afamado y fracasado Plan Puebla Panamá que se intensifica la presencia de organismos multinacionales, que comenzaron a devastar y explotar la selva chiapaneca, así como hoteles trasnacionales que aprovechan las bellezas naturales y la existencia de gran cantidad de indígenas de Chiapas que ofrecen como otro atractivo turístico.

Todo lo anterior ha significado un aumento en la marginación en Chiapas, los datos oficiales muestran que ésta ha ido en aumento en los últimos 20 años. Aunque en algunos indicadores se ha visto mejoría; por ejemplo, en 1990, el 32 % de los chiapanecos no sabían leer o escribir; para el año 2000, este porcentaje bajó al 23 %. No obstante, para 2010 Chiapas sigue siendo el estado con mayor proporción de analfabetismo del país, el porcentaje de personas mayores de 15 años que no saben leer y escribir todavía es del 21 %, muy por encima del promedio nacional del 9 %, y de Guerrero y Oaxaca que tienen el 19 y 18 % respectivamente.

Otro dato que corrobora el argumento de que Chiapas es la entidad más atrasada de nuestro país, es que en 1990 había 2.3 millones de pobres; 1.2 millones de personas sobrevivían sin agua potable, otros 1.5 millones sin piso firme y un millón de chiapanecos sin drenaje. Ese año Chiapas superó a todo el país en cuanto a concentración de indigentes y marginados; además, fue catalogado como el estado más pobre del país, pues tenía también el mayor grado de analfabetismo, el que contaba con el mayor porcentaje de población sin electricidad en sus hogares, donde se padecía una mayor proporción de hacinamiento y en el que más individuos ganaban dos o menos salarios mínimos (conapo 1990).

De hecho, los indicadores educativos han ido a la baja en Chiapas: mientras en 1990 el 34 % de los chiapanecos mayores de quince años no habían terminado la primaria, para 2000 ese porcentaje se incrementó al 50 % —aunque en 2010 se redujo al 37 %, sólo detrás de Zacatecas, que tiene el 35 %—. Aun con esas fluctuaciones, las cifras se encontraban muy lejos del promedio nacional, que es de 19 %, y aún más de la entidad con el mejor indicador, el Distrito Federal, que apenas tiene el 8 %.

Por otro lado, si bien en 1990 el 46.2 % de los chiapanecos se encontraba en situación de pobreza alimentaria, para 2000 se habían incrementado hasta alcanzar el 53.3 %; es decir, en 2000 más de la mitad de los chiapanecos no contaba con los ingresos suficientes para adquirir la canasta básica alimentaria. Esta condición no había variado significativamente en una década: según los datos de coneval para 2010, el 48.6 % de los residentes de Chiapas no contaban con los recursos suficientes para alimentarse, lo que significa que en 20 años, uno de cada dos chiapanecos estaba desnutrido, de ahí la gravedad del caso chiapaneco, que se ubica como el grupo con el mayor porcentaje de población desnutrida y subalimentada de nuestro país, incluso por encima de Guerrero, que hace un lustro tenía el 38 % de su población mal alimentada y que se encontraba en el segundo lugar nacional de este indicador.

Lo anterior se debe a que uno de cada dos chiapanecos no cuenta con ingresos suficientes para adquirir una canasta básica alimentaria, por lo que se entiende que los porcentajes de desnutrición en Chiapas sean los más altos de todo el país. Sumado a ello, la pobreza muestra una más de sus caras en Chiapas, pues mientras en 1990 el 55.1 % de sus habitantes se hallaba en situación de pobreza de capacidades, para el 2000 ya habían llegado al 61.5 %. Diez años después, ese porcentaje bajó ligeramente y se ubicó en 58 %. En otras palabras, dos de cada tres chiapanecos no alcanza a comprar los bienes y servicios necesarios para una vida digna como salud, educación, vestido.

En cuanto al desagregado de pobreza, respecto a la de patrimonio —es decir, aquellas personas que no cuentan con ingresos para adquirir bienes y servicios como esparcimiento, artículos que significan un patrimonio como una casa, un auto, incluso una lavadora, estufa o refrigerador—, en 1990, el 75.1 % de su población se encontraba en esta condición. Para 2000, esa proporción se incrementó hasta llegar a 79.1 % y, en 2010, se redujo levemente, alcanzando el 78.1 %.

Bajo este panorama, la pobreza en el estado se ha ido incrementando año tras año. Entre los trabajadores asalariados el porcentaje de individuos económicamente activos con ingresos de dos o menos salarios mínimos era del 69 % en 2010, aunque esto más bien responde a las condiciones generales del país, donde gran parte de la fuerza de trabajo se ha dirigido a la economía informal debido principalmente a las malas condiciones económicas de nuestro país y en donde la creación de empleos ha sido muy restringida en los últimos 30 años.

Aun así, Chiapas es el estado con mayor número de individuos con estas condiciones de ingreso, tal y como lo era en 1990.

En resumen, lo datos evidencian que luego de 20 años, en Chiapas sigue

aumentando la pobreza, pues si en 1990 el 75 % de la población del estado no tenía ingresos suficientes para cubrir sus necesidades básicas patrimoniales, en 2010 esa cifra asciende a 78 % (mientras que a nivel nacional la pobreza ha disminuido de 53 a 51 % en el mismo periodo).

Otro ejemplo del aumento de la pobreza en Chiapas es que si consideramos el Desarrollo Humano, la entidad se ubica en la última posición, tanto en 2000 como en 2010, sólo detrás de Oaxaca y Guerrero. El Índice de Desarrollo Humano en Chiapas fue de sólo 0.761 en 2010, lejos del promedio nacional de 0.832 para ese mismo año. El Distrito federal mostró un Índice de Desarrollo de 0.897, es decir, Chiapas está 136 centésimas por debajo del mejor pensionado en este indicador de bienestar; la cifra parece pequeña, sin embargo, deberán pasar varias décadas antes de que Chiapas alcance valores semejantes.

Marginación en Chiapas

Históricamente Chiapas ha sufrido graves problemas de pobreza y marginación: desde 1990, cuando se comenzó a medir la marginación, se ubicó en la primera posición (conapo 1994, 65). Ese mismo año, el grupo de entidades con Muy Alta marginación lo completaban Oaxaca y Guerrero (en ese orden).

Para 2000, Chiapas continuó ocupando la primera posición en cuanto a marginación, seguida de Guerrero y Oaxaca, que intercambiaron posiciones. Los tres estados mantuvieron su estatus de

Muy Alta marginación (conapo 2001, 21). En cuanto al análisis municipal, en 1990 Chiapas no contaba con ningún municipio catalogado como de Muy Baja marginación (para ese año, el estado tenía 111 municipios). Sólo seis de ellos tenía un grado Bajo y 12, un grado Medio. Es decir, 93 municipios chiapanecos mostraban un grado Alto o Muy Alto de marginación. Ese año, de los 3.2 millones de chiapanecos, el 64 % de ellos habitaba un municipio con un grado Alto o Muy Alto de marginación; es decir, dos de cada tres chiapanecos habitaba un municipio con graves carencias. Para 2000, Chiapas contaba solamente con un municipio con un grado Muy Bajo de marginación: la capital del estado; además, sólo otro municipio tuvo un grado Bajo (en 1990 fueron seis), mientras en ese mismo año seis mostraban un grado Medio de marginación (había 12 en 1990).

Es decir, para el 2000, 110 municipios chiapanecos contaban con un grado Alto o Muy Alto de marginación (para ese momento ya había 118 municipios en Chiapas, cantidad que se mantiene hasta la fecha). En ese año, Chiapas ya era habitado por 3.9 millones de personas, de las cuales el 71.8 % vivía en un municipio con graves carencias, en términos absolutos ese porcentaje representaba a 2.8 millones de chiapanecos .

Ya para 2010, de los 118 municipios chiapanecos, sólo uno de ellos era clasificado con un grado de muy baja marginación (conapo 2012,), tal como ocurrió en 2000, y 29 tenían un grado medio (en el 2000 fueron seis y en 1990 lo fueron 12). Eso significa que 97 municipios chiapanecos están catalogados como de Alta y Muy Alta marginación. Si para 2010 Chiapas contaba con 4.8 millones de habitantes, el 55 % de su población habitaba municipios muy marginados, algo así como 2.6 millones de chiapanecos (conapo 2011).

No obstante, también Chiapas tuvo adelantos en algunos de sus indicadores de bienestar social, como por ejemplo, un aumento en el porcentaje de población que habita vivienda con pisos de cemento, electricidad y drenaje; servicios que aumentaron 26, 18 y 22 puntos porcentuales de cobertura, respectivamente, aunque todavía presenta retrocesos en algunos de estos indicadores, pues en 2010 el 5 % de la población carecía de drenaje y, 3.8 %, de electricidad (a nivel nacional los porcentajes son 3.5 y 1.7 %, respectivamente).

Además, si en 1990 dos de cada tres chiapanecos habitaban un municipio con un grado Muy Alto de marginación, en 2000 fue uno de cada cuatro, para finalmente situarse en un promedio de uno de cada dos, en 2010. Es decir, que en el año 2010 Chiapas se coloque por detrás de Guerrero como la entidad con mayor marginación en nuestro país no significa que haya habido un cambio significativo, pues de hecho su índice se incrementó de 2.36, en 1990, a 2.53 en 2010. En realidad, dicho retroceso se debió a que en Guerrero se intensificó más la marginación (conapo 2012).

Desigualdad y pobreza en Chiapas

De acuerdo con datos de coneval, en 2010 Chiapas se ubicaba como la entidad con mayor desigualdad en nuestro país de acuerdo con el índice de Gini:16 mientras en el estado dicho índice es del 0.541, el promedio nacional se mantiene en 0.509, muy lejos se coloca Colima con valores de 0.419; es decir, entre Chiapas y Colima hay una diferencia de 0.122 unidades; la misma diferencia que hay entre Noruega y Perú bajo este mismo indicador (Banco Mundial 2013).

De acuerdo con lo anterior, los chiapanecos sufren de mayores desventajas sociales debido a la mayor desigualdad en la distribución del ingreso, y ocupan las primeras posiciones en cuanto a marginación y a pobreza extrema. En ese sentido, las desventajas sociales se definen como “aquellas condiciones sociales que afectan negativamente el desempeño de comunidades, hogares y personas, corresponden a menores accesos (conocimiento y/o disponibilidad) y capacidades de gestión de los recursos y de las oportunidades que la sociedad entrega para el desarrollo de sus miembros” (conapo 2012).

El estado tenía un total de 4 819 742 habitantes, de los cuales el 78.5 % se encontraba en situación de pobreza, con un promedio de carencias de 3.2, o lo que es lo mismo, un total de 3 784 967 personas (coneval 2012, 12). En otras palabras, tres de cada cuatro chiapanecos es pobre.

Asimismo, en 2010 el 38.3 % de los chiapanecos —un total de 1 846 87 personas— se encontraba en situación de extrema pobreza con un promedio de carencias de 4.0, por lo que el porcentaje de población en situación de pobreza moderada fue de 40.2 % —es decir, 1 938 880 personas—, con un promedio de 2.4 carencias. Para 2010, el porcentaje de población vulnerable por carencia social fue de 13.2, lo que equivale a 638 168 personas, las cuales incluso si tuvieron un ingreso superior al necesario para cubrir sus necesidades presentaron una o más carencias sociales.

El 2.3 % de la población —111 937 personas— entra en el rubro de vulnerable por ingreso, es decir, no tuvieron carencias sociales pero su ingreso fue inferior o igual al ingreso necesario para cubrir sus necesidades básicas. Por último, el porcentaje de población no pobre y no vulnerable fue de 5.9 %, es decir, 284 670 personas (coneval 2012, 12). De esta manera, los indicadores de pobreza e ingreso colocan a Chiapas como el lugar donde existe una mayor desigualdad social; la pésima distribución del ingreso, al igual que el resto del país, sigue siendo uno de sus graves problemas. Mientras en 1990 Chiapas estaba catalogado como el quinto estado con mayor desigualdad económica de México, ya en 2010 se coloca en la primera posición de peor distribución del ingreso, mayor porcentaje de población en pobreza extrema y primer lugar en desnutrición.

Un dato alarmante es que en 2010, en 117 municipios de los 118 que conforman Chiapas, más de la mitad de la población se encontraba en situación de pobreza. Aún más, en seis de ellos, el 95 % de las personas se encuentran en situación de pobreza (coneval 2012): Aldama (97.3 %), San Juan Cancuc (97.3 %), Chalchihuitán (96.8 %), San Andrés Duraznal (96.5 %), Santiago El Pinar (96.5%) y Sitalá (96.5 %). Prácticamente en estos municipios todas las personas son pobres. Sumado a esto, en otros 17 municipios chiapanecos el porcentaje de pobreza se situó entre el 50 y el 75 % de la población.

Finalmente, en cien municipios chiapanecos el porcentaje de pobres supera el 75 %, los cuales concentran tres cuartas partes de la población total (coneval 2012). Lamentablemente, los datos anteriores dan cuenta que el 77 % de los chiapanecos habitan municipios catalogados como pobres. A lo anterior hay que agregarle que de 1990 a 2010 un porcentaje mayor de chiapanecos experimentó un retroceso en su nivel de vida que aquellos que vieron una mejora en esos indicadores. De esa manera, mientras 77 688 personas no indígenas mejoraron ligeramente su situación en ese periodo, 116 686 indígenas vieron empeorar su nivel de vida e incrementaron su marginación (conapo 2011). Lo anterior tiene su origen en que los recursos de combate a la pobreza se han concentrado en algunas zonas y clases sociales chiapanecas, mientras los indígenas han visto retroceder sus condiciones de vida, otro signo claro de la desigualdad en Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

- ✓ Antropología Cultural, Marvin Harris, Editorial Alianza Editorial
- ✓ Arte y Cultura Popular ,Claudio Malo Gonzalez. Editorial Universidad Azuay-CIDA
- ✓ La excepción cultural, Agustín L. Bonet. Editorial ARI
- ✓ – Bate, Luis Felipe. Sociedad, formación economicosocial y cultura. México: Cultura Popular, 1978. (LIBRUNAM: HMI01 B37) .
- ✓ – Boas, Franz. Cuestiones fundamentales de antropología cultural. Buenos Aires: Solar, 1964. (LIBRUNAM: GN451 B72).
- ✓ – Boas, Franz. Race, language and culture. Nueva York: Columbia University, 1940. (LIBRUNAM: GN320 B6).
- ✓ – Clifford, James. Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Barcelona: Gedisa, 1995. (GN308 C5518) .
- ✓ – Cucho, Denys. La noción de cultura en las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva visión, 1999. (LIBRUNAM: H61 C8318).

- ✓ – Benedict, Ruth. El hombre y la cultura. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971. (LIBRUNAM: GN400 B432)