

PROCESOS INTERCULTURALES

Coordinadores: Dr. Víctor Ortiz, Mtro. Ezequiel Rodríguez Hernández y Ricardo Contreras Soto



Tabla de contenido:

Procesos Interculturales.....	1
Tabla de contenido:	2
Introducción.....	5
“La vida de un golfo”: Consideraciones psicosociales sobre un encuentro multicultural en el Centro Penitenciario de Albolote, Granada, España.....	6
El inicio: los sentidos y propósitos, aportes y aprendizajes... ..	9
Los encuentros: el Taller de Vida «EPSSORESEM»	13
La voz de los jóvenes: breves relatos autobiográficos... ..	17
El cierre: resonancia y valoración... ..	23
Consideraciones psicosociales: mi lectura e interpretación... ..	26
El potencial... Ir más allá!!!	29
Referencias bibliográficas	30
Teponahuasco-Cuquío: Psicología y memoria colectiva en la relación entre indígenas y rancheros.....	31
Resumen	31
Introducción.....	32
Teponahuasco, un poco de historia.	33
Los Rancheros y su expansión.....	35
Relaciones entre indígenas y rancheros.....	36
Memoria colectiva de una relación ¿intercultural?.....	38
Conclusión.....	44
Bibliografía:.....	45
Pueblos indígenas, multiculturalismo e interculturalidad	48
Introducción.....	48
Derechos indígenas.....	50
La comunidad de X-Yatil, Quintana Roo.....	58
La justicia en manos de jueces tradicionales mayas.....	61
CASO 1, Juez Pedro Ek Cituk.....	68
CASO 2, NO CONCILIACIÓN, Juez Abundio Yama Chiquil	68
CASO 3, Juez Eulalio Tun Can	69

CASO 4, Juez Luis Dzib Canul	69
CASO 5, Juez Antonio Tuz Kumul	70
Conclusiones.....	72
Bibliografía.....	73
Cacicazgo y relaciones interétnicas en la sierra Tarahumara.....	76
Problema.....	76
Hipótesis	77
Ubicación.....	77
El debate sobre el caciquismo en el campo mexicano.....	78
Caciquismo y Relaciones Interétnicas en la Sierra Tarahumara	83
La implantación mestiza en la Sierra Tarahumara	88
El poblamiento mestizo y la explotación de los recursos naturales	90
El ejido de Cusárare, dominio de la familia Zafiro	92
La época en que el ejido fue controlado por los Zafiro	94
El ocaso de los Zafiro e intervención de la Coordinación.....	100
A modo de Conclusiones.....	102
Bibliografía y fuentes	105
Archivos	105
Bibliografía.....	105
Entrevistas	108
La interculturalidad en las prácticas e-learning.....	109
Resumen	109
Referencias	116
Negociaciones italianas: un proceso intercultural	118
Resumen:	118
Introducción:.....	119
Revisión literaria	120
Antecedentes:.....	120
Negociadores	121
Negociaciones.....	122
Cultura	122

Negociación intercultural	124
Negociación Internacional.....	125
Objetivo:	126
Material y métodos:	126
Resultados:	128
Cómo negocian los italianos	129
Perspectiva temporal sobre el negocio	131
Base de confianza	132
Toma de riesgos.....	133
Toma de decisiones	134
Formalidad.....	135
Negociaciones informales	135
Pre negociaciones	136
Apertura	137
Argumentación	137
Emocionalidad	138
Tácticas de poder	138
Nivel de discusión	139
Tiempo en la negociación.....	139
Tipo de acuerdo	140
Compromiso y cumplimiento	140
Flexibilidad en las percepciones.....	141
Forma de expresarse	142

Introducción

Los procesos interculturales se construyen en ciertas formas de equidad en un campo determinado, habiendo disposición de las partes, donde el aprendizaje por medio de las ventanas se va dando en procesos sociales. Sin embargo, es necesario estudiar las relaciones que se dan entre las distintas identidades culturales en países y campos determinados. Por ejemplo, en las organizaciones, en las cárceles, en ciertas relaciones de producción, en la educación, etcétera.

Las experiencias de esas convivencias aún cuando disten de ser interculturales, nos dan oportunidad de saber en las relaciones asimétricas desiguales, como se dan y se reproducen con qué dispositivos. Bienvenidas las investigaciones.

Pero en el plano de la aspiración y de la posibilidad es importante configurar, pero, también saber cómo se construyen, así de cómo se van dando.

Foro Internacional sobre la Multiculturalidad. Universidad de Guanajuato, Campus Celaya – Salvatierra, Celaya Guanajuato 19, 20 y 21 de mayo del 2010.

Ricardo Contreras Soto

“La vida de un golfo”: Consideraciones psicosociales sobre un encuentro multicultural en el Centro Penitenciario de Albolote, Granada, España.

Mtra. Dulce María Eduwiges López Nuño³

DulceLN@yahoo.com

Mi cárcel no tiene rejas ni mi cadena eslabones, pero yo me encuentro preso cautivo de mis propios errores (...) dolores tristes e intensos que todo mi cuerpo recorren (La vida de un golfo, FJPM, 2008).

Con la presente reflexión deseo compartir mi experiencia de prácticas como psicóloga social mexicana en un centro penitenciario español, siendo becaria de la Fundación Carolina, estudiante del Máster en Psicología de la Intervención Social (Universidad de Granada).

Forma parte de las memorias de mi paso por aquellas maravillosas tierras, donde hablo acompañada por los testimonios de los jóvenes internos con quienes coincidí cuando nuestras vidas convergentes se encontraron en el Taller de Vida «EPSSORESEM»: Espacio PSicoSOcial para la RESignificación y el Empoderamiento... donde encontré que ser infractor es un vínculo y una demanda, de amor y contención... a la espera de una mirada, una respuesta, una señal de inclusión social...

Palabras clave: *delincuencia juvenil, justicia juvenil, intervención psicosocial, inclusión social.*

³ Psicóloga Social y Especialista en Desarrollo Comunitario por la Universidad Autónoma de Querétaro (México). Máster en Psicología de la Intervención Social por la Universidad de Granada (España). Docente del Colegio de Ciencias Jurídicas y Sociales, incorporado a la Universidad Autónoma de Querétaro. Facilitadora del programa Construye T, por La Casa del Bosque, A.C.

“La vida de un golfo”: Consideraciones psicosociales sobre un encuentro multicultural en el Centro Penitenciario de Albolote, Granada, España.

1. El inicio: los sentidos y propósitos, aportes y aprendizajes...
2. Los encuentros: el Taller de Vida «EPSSORESEM»
3. La voz de los jóvenes: breves relatos autobiográficos...
4. El cierre: resonancia y valoración...
5. Consideraciones psicosociales: mi lectura e interpretación...
6. El potencial... Ir más allá!!!
7. Referencias bibliográficas

19, 20 y 21 Mayo 2010
Celaya, Guanajuato, México

Mi cárcel no tiene rejas ni mi cadena eslabones, pero yo me encuentro preso cautivo de mis propios errores. Esclavizado por el vicio que ni de día ni de noche a mí me dejan

tranquilo. Esas amables sensaciones y de placeres ya se me han ido cambiándoseme por dolores, dolores tristes e intensos que todo mi cuerpo recorren y no me dejan tranquilo ni de día ni de noche. Mi cárcel no tiene rejas ni mi cadena eslabones, mi caso es como otros muchos donde median las traiciones, no es cosa de estar callado y aunque sea de rebote evitarse las tragedias donde muchos malos hombres hacen caer a niños inocentes que por sentirse mejores se meten donde no deben en busca de sensaciones.

El pan del necesitado es robado impunemente, yo no sé si habré matado porque a más de uno he dejado abandonado a su suerte en un campo tirado después de haberle quitado todo lo que pueda venderse y con lo que saqué del trueque he dejado en paz mis venas saciándolas largamente con el chute de veneno que mi cuerpo lo requiere para que ese dolor constante por unas horas me deje.

La vida de un golfo, FJPM, 2008.

El inicio: los sentidos y propósitos, aportes y aprendizajes...

Hace casi dos años, en septiembre de 2008, presenté en la ciudad de Granada, mi *Memoria de Prácticas en el Centro Penitenciario de Albolote*, “*Ser infractor: Un vínculo (in)trascendente*”... Hoy, en mayo de 2010, en la ciudad de Celaya, es un honor y un placer responder al llamado que nos hace la Universidad de Guanajuato a través del Foro Internacional sobre Multicultural, porque me ha significado una convocatoria para repensarla y reescribirla, al compartirla en este relevante espacio y –con ello– abrir las puertas de dicho centro penitenciario, para entrar a conocer las vivencias de los sujetos que lo habitaban en aquel momento en que nuestras vidas convergentes se encontraron y generaron procesos interculturales profundamente significativos, habida cuenta de la diversidad de nacionalidades e identidades en convivencia: españoles, rumanos, marroquíes, dominicanos, colombianos, ecuatorianos y una mexicana.

Hoy intento generar un diálogo al compartir sobre mi experiencia de prácticas, materializada en mis *Memorias*, que se convirtieron en un reporte que pretendía leer, sistematizar y reflexionar sobre mi experiencia como psicóloga social mexicana al realizar prácticas profesionales en el Centro Penitenciario de Albolote (CPA), siendo



becaria de la Fundación Carolina, estudiante del Máster en Psicología de la Intervención Social (Promoción 2007/2008), de la Facultad de Psicología, de la Universidad de Granada. Vale decir que fue un proceso verdaderamente intenso y apasionante, creativo y expansivo, potente y esperanzador, aunque doloroso y frustrante, inquietante y movilizador, e igualmente gratificante, en tanto me fue posible ejercer una Psicología Social que pretende recuperar y potenciar al sujeto, al tiempo que el sujeto se recupera y potencia a sí mismo...

De manera que, la problemática que despliego, al ser convocada por el tema, surgió a raíz de esa intensa experiencia, de un encuentro muy especial con jóvenes infractores, donde apareció la necesidad de trascender, de dar cuenta de aquello que dicen y no dicen, de lo que son y no son; de captar lo que expresan y plasmarlo, para poder entender qué

demanda, qué necesita el otro, cuál es su llamado... proceso profundamente significativo, que compromete y motiva a continuar planteando y ejerciendo propuestas alternativas.

Es así como pude conocer el CPA por dentro, en el devenir cotidiano que permite la permanencia de 3 meses. Lo cual impuso, por sí mismo, una experiencia impresionante, puesto que la realidad penitenciaria mexicana (queretana) es completamente distinta a la realidad penitenciaria española (granadina). En general, mis actividades consistieron en:

- * Conocimiento del CPA: estructura, organización y funcionamiento.
- * Análisis de expedientes como acercamiento a la vida en el Módulo de Jóvenes.
- * Conformación de los grupos de tratamiento (presentación del TV, organización de los dos grupos, logística, permisos y autorizaciones).
- * Aplicación de pruebas psicológicas a los dos grupos de terapia (a sugerencia de mi tutor externo, psicólogo adscrito al CPA).
- * Adaptación del Taller de Vida a las características de los jóvenes.
- * Implementación del TV (17 encuentros con cada grupo).

En tales condiciones, mi actitud etnográfica y mi especial estado de sensibilidad, suspicacia y receptividad propios de un psicóloga ávida de conocimientos y con grandes inquietudes (auto)críticas, (auto)reflexivas, propositivas y proactivas, me permitió acercarme a los diversos actores que dan vida al Centro (claro, con énfasis en el colectivo de jóvenes); y, con ello, la oportunidad de escuchar y leer discursos, descifrar códigos y observar prácticas institucionales cotidianas que me llevaron a cuestionarme sobre las vicisitudes en la identidad del joven privado de libertad al portar un estigma que es resellado con el internamiento.

Por otro lado, para mi gran fortuna, me concedieron la oportunidad de llevar a cabo una propuesta de intervención psicosocial que diseñé cuando, durante el periodo comprendido entre 2000 y 2003, realicé servicio social y prácticas profesionales en el Centro de Observación y Tratamiento para Menores Infractores del Estado de Querétaro.

Taller de Vida «EPSSORESEM»: Espacio PSicoSOcial para la RESignificación y el Empoderamiento, es el nombre que elegí para dicha propuesta, teniendo en cuenta que mi interés por intervenir en centros penitenciarios deviene de la posibilidad de:

- ❏ Aplicar mis conocimientos, destrezas y aptitudes en beneficio de adolescentes y jóvenes en situaciones de riesgo y vulnerabilidad, marginación y exclusión social.
- ❏ Aproximarme al mundo simbólico del joven interno, para conocer y comprender su realidad, su historia, su circunstancia; y, desde ahí, desplegar una praxis que permite al sujeto recuperarse a sí mismo y hacerse cargo de sí como sujeto potente.
- ❏ Conocer y analizar las repercusiones psicosociales del internamiento y su efecto en la subjetividad del joven (sentidos y significados de la privación de libertad).
- ❏ Realizar una intervención psicosocial significativa, tendiente a favorecer procesos que permitan a los jóvenes expresar–se, escuchar–se, mirar–se, pensar–se y sentir–se, en términos de resignificación y empoderamiento, con claras tendencias a lograr reposicionamientos en su vida personal, familiar, social y comunitaria.
- ❏ Promover la escritura autobiográfica, para que los jóvenes puedan relatar–se (a sí mismos y a otr@s) los fragmentos de su vida que han dejado huella y le imprimen direccionalidad e intencionalidad, en ánimo reparador, conciliador e integrador.

En este sentido fue que pude implementar el «EPSSORESEM», en una versión adaptada y reducida, en dos grupos del Módulo de Jóvenes; lo cual fue todo un logro, habida cuenta de la compleja situación de los jóvenes y los movimientos propios de la vida penitenciaria, así como mi propia situación personal (extranjera, con sólo 7 meses de estancia en la ciudad).

Con todo, el taller cobró sentido a la luz de la apremiante necesidad de mirar y pensar de manera diferente a los sujetos a quienes llamamos “delincuentes juveniles”: reconociendo su cualidad luminiscente, reflectante y emergente, en tanto resistencia, resistencia-protesta-lucha de la que –paradójicamente– son portavoces y chivos expiatorios... porque, lamentablemente, quedan atrapados en su propia transgresión, en un pantano de silencio, anulación y desacreditación; devienen en sujetos que quedan separados, aislados, rechazados, despojados, marginados, estigmatizados, excluidos... porque nuestra sordera e indiferencia social nos impiden ver esta resistencia como un llamado de auxilio desde un mundo recóndito y sombrío, un grito, una señal de advertencia que clama ser escuchada y atendida, un mensaje a descifrar... Y se niega que buscaban y deseaban *ser*, ser mirados, tocados y escuchados: porque en este intento de reivindicación,

con una acuidad inédita (y la también inédita sentida vacuidad), estos jóvenes quieren expresarse, escucharse, sentirse, mirarse, pensarse, resignificarse, empoderarse, autoafirmarse y determinarse en el encuentro con el otro...

Y es que, con su potencial ‘desestabilizador’ (si es que había estabilidad en la inestabilidad) nos arrebatan una mirada, una mirada de desprecio y rechazo, que pretende subordinar la insubordinación... Pero ser infractor es un vínculo, una relación, la única forma posible de hacer lazo social (a la espera de una mirada, una respuesta, una señal de reconocimiento, autenticación e integración); y, también supone una demanda, una demanda de amor y contención... porque han configurado su subjetividad en condiciones de carencia y vulnerabilidad, que los coloca en situaciones de riesgo... y, por ello, se convierten en un grupo prioritario... y, por contradictorio que parezca, en estos espacios algunos de ellos terminan intentando “aprender a ser persona” (como diría uno de los internos), pretendiendo ser, recuperarse y reposicionarse frente al comportamiento delictivo.

Sólo así resulta pertinente la recuperación de la experiencia del joven y preguntar-nos: ¿quiénes son estos chavales, de dónde provienen, cómo, dónde y con quién han vivido, qué hacen, qué desean, qué pretenden, qué necesitan, qué buscan, qué piden, hacia dónde se dirigen, con qué intenciones, para qué, por qué?, ¿cómo viven, piensan y sienten?... Y para responder es indispensable escucharlos auténticamente y priorizar su voz... esa voz que brota del internamiento, que (re)vela la función de los centros penitenciarios... esa voz que revela una subjetividad sufriente, captada en los breves escritos autobiográficos y en los encuentros grupales que se generaron durante esta intervención, que logró un clima de confianza que les permitió apropiarse del espacio, expresarse, escucharse, mirarse, sentirse, pensarse, compartirse y comprenderse; lo que, al final, redundó en que pudieron reflexionar sobre los mecanismos que emplean para afrontar experiencias conflictivas y no conflictivas, para poderse plantear alternativas más armónicas y saludables; o, siquiera, menos dañinas.

Me resulta gratificante el trabajo de coordinación grupal que realicé, en particular con el Grupo 1, porque en un principio se mostraron demasiado renuentes y resistentes, pero paulatinamente fueron modificando sus discursos, actitudes y comportamientos... lo cual

implicó para ellos un ejercicio de resignificación sobre la trayectoria de su vida, así como un pretendido deseo de reposicionamiento frente a las personas significativas y los afectos importantes de su vida, así como frente a aquello que los coloca en situaciones nocivas y dañinas (para sí mismos y para otros). Y, por lo que a mí respecta, ello también implicó momentos complicados, especialmente una grave situación en la que se me presentó un dilema moral que resolví intuitivamente, escuchando a mi propio corazón, pese a las dudas que la decisión tomada me generaba, claro está.

Lo único que nos queda es el carácter difusor del efecto multiplicador
de despertar consciencias y crear consciencia social...

Valga el aporte para lograr que el mundo sea vivible para cuantos lo habitamos,
tomando el desafío que permita reconocernos y aceptarnos en la diferencia...

Los encuentros: el Taller de Vida «EPSSORESEM»

En el Taller de Vida podemos identificar tres vías de acceso a la subjetividad del joven interno: etnografía, trabajo grupal y relatos autobiográficos; que apuntan a una intervención que retoma el texto y el contexto de los sujetos a quienes se dirige, optando porque sean ellos mismos quienes asuman su propio proceso (de internamiento y resocialización, de vida) y se asuman como sujetos en resignificación y empoderamiento continuos, sujetos–para–sí, con autodeterminación y una libertad que trasciende el mero externamiento. La riqueza de esta metodología radica en que es una metodología de análisis práctica, ya que me permitió trabajar la construcción “discursiva” con los jóvenes mientras la producían, la trabajé en el contexto donde se estaba generando.

La propuesta original plantea que se lleve a cabo permanente y sistemáticamente durante, al menos, un año. Incluye trabajo grupal con jóvenes en internamiento y/o externamiento, con madres y padres, con personal técnico, y con personal de vigilancia y custodia. Por obvias razones, de tiempo y alcances de la limitada intervención de prácticas, se redujo exclusivamente a la vertiente de los grupos juveniles, que consta de las siguientes doce fases:

Fase I: Primer acercamiento y conformación de los grupos

Fase II: Integración del grupo

Fase III: Compenetración grupal

Fase IV: Mi entorno

Fase V: Mi familia

Fase VI: Identidad adolescente–juvenil

Fase VII: Situación de internamiento

Fase VIII: Sexualidades

Fase IX: Dependencias/adicciones

Fase X: Suicidología

Fase XI: Proyecto de vida

Fase XII: Evaluación, valoración y cierre

Cada fase incluye múltiples actividades lúdicas y vivenciales, a manera de espejo, donde pueden mirar–se a sí mism@s y a l@s demás, así como a su entorno actual. Hubo que seleccionar unas pocas o plantear otras completamente distintas, atendiendo a la dinámica grupal; porque al grupo hay que leerlo, pensarlo, sentirlo, escucharlo, mirarlo, imaginarlo, co–crearlo, construirlo, respetarlo... lo cual puedo reconstruir gracias a mis relatorías...

Y, bueno, luego de presentar el TV a los jóvenes internos y conformar los dos grupos de intervención, antes de iniciar con las actividades propias del TV, se aplicó una batería de pruebas psicológicas, a sugerencia del tutor externo; sin embargo, no sirvieron de mucho debido a mi inexperiencia en la materia y al poco tiempo para calificarlas e interpretarlas (aplicación manual), además de que en la cuarta sesión me percaté de que no sólo aquellos internos que tenían dificultades para hablar, leer y/o escribir el castellano estaban dándole sentidos distintos a las preguntas (lo cual sesgaba sus respuestas), sino que también aquellos cuya lengua materna es el español, presentaban serias dificultades para

comprenderlas (aunado a lo complicado y caótico que resultó aplicarlas). Dichas pruebas fueron:

1. Índice de Respuesta Interpersonal (Davis, 1980) [Empatía].
2. Escala de Autoestima (Rosenberg, 1965).
3. Escala de Impulsividad (Barrat, 1985).
4. CTI: Inventario de Pensamiento Constructivo –Evaluación de la Inteligencia Emocional (Epstein, 2001).
5. Staxi-2: Inventario de Expresión de Ira Estado–Rasgo (Spielberg, 1999).

Así las cosas, finalmente opté por no retomarlas en mi análisis, ya que –además– no fue posible concretar la aplicación final (pre–post era la idea).

El Grupo 1 se inició con 18 internos en lista, sesiones lunes y miércoles, de 17:00 a 19:00 hrs. Y cerró actividades con 10 internos en lista; lunes y viernes, de 17:15 a 19:15 hrs.; en el Módulo de Jóvenes (los cambiaron del M–5 al M–14).

En términos generales, las actividades realizadas fueron las siguientes:

- ❏ Presentación: “La telaraña”.
- ❏ Ejercicio de identidad: “Mirándome al espejo”.
- ❏ Mi silueta: dentro y fuera de mí.
- ❏ Asociación libre.
- ❏ Preguntas azarosas.
- ❏ Ejercicio con plastilina: expresando lo que me significan las relaciones de pareja...
- ❏ “Cuerpo de hombre”.
- ❏ Dibujando y presentando a mi familia...
- ❏ Breves relatos autobiográficos...
- ❏ Vídeo–debate: “Los hijos de la calle”.
- ❏ “Contando mi peli”: mirándome en retrospectiva...



- ق “El árbol de mi vida”.
- ق Aspectos positivos y negativos de la prisión.
- ق Recuento del taller...
- ق Encuentro de cierre y despedida (fiesta en el Módulo Sociocultural).
- ق Entrega de diplomas y evaluaciones.

El Grupo 2 inició actividades con 16 internos en lista, sesiones martes y jueves, de 10:00 a 12:30 hrs. Y cerró actividades con 10 internos en lista, lunes y viernes, de 11:00 a 12:30 hrs.; en el Módulo Sociocultural.

- ق Presentación: “La telaraña”.
- ق Ejercicio de identidad: “Mirándome al espejo”.
- ق Mi silueta: dentro y fuera de mí.
- ق “Escuchando a internos de otras latitudes”: el relato autobiográfico de EMM
- ق Catarsis y contención (vicisitudes penitenciarias: quejas e inconformidades).
- ق Preguntas azarosas.
- ق “Cuerpo de hombre”.
- ق Figuras de plastilina: expresándome artísticamente...
- ق Dibujando y presentando a mi familia...
- ق Breves relatos autobiográficos...
- ق Breve relato de la situación penitenciaria...
- ق “El árbol de mi vida”.
- ق Vídeo–debate: “Billy Elliot”.
- ق Asociación libre y dibujos libres.
- ق Aspectos positivos y negativos de la prisión.
- ق Recuento y expresión libre con plastilina.
- ق Encuentro de cierre y despedida (fiesta en Sociocultural).
- ق Entrega de diplomas y evaluaciones.



Los internos que desertaron lo hicieron por varios motivos: porque así lo decidieron, porque se protegieron (Art. 45) o por cambio de módulo o de centro penitenciario.

Finalmente, se entregaron diplomas a 16 internos, mismos a los que convocamos a la fiesta de cierre. Pero únicamente se presentaron 7, los demás no quisieron salir del M-14.

Ahora se me viene a la mente que me sorprendió que hubo una importante deserción o poca participación, debido a cuestiones de discriminación racial de los ciudadanos del país de acogida... primero justificaban sus faltas diciendo que habían tenido cosas que hacer en el “chabolo” (módulo), o entrevistas, o atención médica/psicológica, o visitas... pero recuerdo que en una ocasión uno de los chicos me dijo que no entraba al taller o no iba a Sociocultural porque él no salía con “moros” (marroquíes, en este caso). Pero la discriminación no se manifestaba sólo hacia los extranjeros (rumanos, marroquíes, latinoamericanos); también, entre los españoles se diferenciaban: gitanos, granadinos, sevillanos, gaditanos, malagueños, murcianos, etc.



La voz de los jóvenes: breves relatos autobiográficos...

Como hice en mi *Memoria*, me encantaría abrir ahora un extenso momento para escuchar la voz de los jóvenes internos, que nos hablan a través de breves relatos autobiográficos que dan cuenta de las vidas que han llevado y de la manera en que se miran a sí mismos. Lamentablemente, tendré que limitarme por cuestiones de tiempo y espacio; así que sólo viene conmigo uno de los chicos, con uno de sus relatos, titulado: “La vida de un golfo”. Él mismo escribió otro texto igualmente largo y profundo, al que llamó: “El regreso a las rejas”.

La intención de mostrarlos es que, mediante sus escritos, podamos conocer a estos chavos en un importante nivel de profundidad e intimidad, en tanto que reflejan su realidad subjetiva y las (auto)definiciones respecto a su situación de vida; de ahí que quien esto lea/escuche se sentirá aludido en mayor o menor grado, al iniciarse en un nuevo, dinámico y dialéctico modo de pensar las conductas humanas y la delincuencia juvenil.

Retomo las expresiones y reflexiones autobiográficas porque permiten evocar las vivencias, para compartirlas y resignificarlas; porque tener la posibilidad de plasmar su discurso testimonial de una manera escrita (que hace relación al transcurso de una vida, sirviéndose de los recuerdos más significativos), ayuda a reacomodar cosas y propicia una re-volución, una re-vuelta: retirarse a la profundidad de la vida y volverse sobre sí mismo para encontrarse consigo, para ver-se desde otro lugar, para encontrar sentidos a lo que se ha vivido, para darle un valor distinto a la vida, a la luz de las vivencias que pueden ser (re)interpretadas cada vez que se evocan. Le aposté a la escritura autobiográfica porque creo que responde a una necesidad por explicar-se, comprender-se y justificar-se ante sí y ante los otros (generalmente sus seres queridos), dejando testimonio de sí, de su verdad, del sentido y significado de su vida mediante la apropiación de lo vivido... No olvido que estas reflexiones son narraciones sinceras que establecen un pacto, un contrato, que permitieron el alivio de una tensión, el afianzamiento personal, llenar la propia vida, un encuentro terapéutico, seguridad en torno a la reinserción social, deseo de ayudar-se; y, tal vez ello, por sí mismo, incluya compensaciones emocionales y la satisfacción interior obtenida de la reflexión sobre uno mismo. Sobra decir que no aspiro a intentar comprender la totalidad de sus vidas, ya que ni siquiera son autobiografías ni historias de vida... son, simplemente, breves relatos autobiográficos... pero sí aspiro a acercarme a un momento particular y profundamente significativo de estas vidas, a partir de lo que sus protagonistas dicen.

Escuchemos, pues...

"La vida de un golfo"

Todo empezó un día al terminar el verano 14-9-84 cuando yo nací. Y era feliz, pero yo no tenía consciencia de lo que pasaba en mi familia y ante todo mis padres. Total, fueron pasando los días y los meses, y mi madre para que yo no llorara me metía cocaína en el chupete, pues yo había nacido con síndrome de abstinencia. Pues mi padre no sabía que yo estaba mal, hasta que pilló infraganti a mi madre. Yo estaba llorando y mi madre y padre estaban picándose por las venas la supuesta droga y mi padre mandó a mi madre y

1 "LA VIDA DE UN GOLFO"
TODO EN PÉSO UN DÍA AL TERMINAR EL VERANO 14-9-84 CUANDO YO NACÍ. Y ERA FELIZ PERO YO NO TENÍA CONCIENCIA DE LO QUE PASABA EN MI FAMILIA Y ANTE TODO MIS PADRES TOTAL FUERON PASANDO LOS DÍAS Y LOS MESES Y MI MADRE PARA QUE YO NO LLORARA ME METÍA COCAÍNA EN EL CHUPETE PUES YO NACÍ CON SÍNDROME DE ABSTINENCIA, PUES MI PADRE NO SABÍA QUE YO ESTABA MAL HASTA QUE PILLÓ INFRAGANTI A MI MADRE Y MI MADRE Y PADRE ESTABAN PICÁNDOSE POR LAS VENAS LA SUPUESTA DROGA Y MI PADRE MANDÓ A MI MADRE Y LE DIJO EL NIÑO ESTÁ LLORANDO VEZ Y LO DUERMES Y MI MADRE FUE COGIÓ EL CHUPETE Y LO MOJÓ EN DROGA Y ME LO PUSO EN LA BOCA MI PADRE SORPRENDIDO LE DIJO A MI MADRE COMO QUE YA SE A CALMADO Y DURANTE TAN PRONTO MI MADRE LE DIJO QUE SE ME CALLO EL CHUPETE MI PADRE FUE CORRIENDO Y ME LO QUITO LO CHUPÓ Y LE PEGÓ A MI MADRE LA SACÓ POR EL BALCÓN Y CASI LA TIRA PERO MI MADRE SIGUIÓ DÁNDOLE DROGA PASARON UNOS MESES Y MI PADRE ENTRÓ EN LA CÁRCEL POR ROBO DE JOYERÍA Y ESTANCOS. LA POLICÍA HIZO UN REGISTRO EN CASA Y NO ENCONTRARON LAS JOYAS SOLTARON A MI MADRE Y COGIÓ UNAS CUANTAS DEL BOMBO DE LA LÁMPARA DEL COMEDOR Y MI MADRE LO VIO, HORAS DESPUÉS OTRO REGISTRO Y VINIERON Y LAS COGIERON. MI MADRE SE LO DIJO A LA POLICÍA, MI PADRE FUE A LA CÁRCEL POR ROBO CONTINUADO Y LE CAYÓ 12 AÑOS Y MI MADRE CON MI HERMANA PEQUEÑA SE FUERON A UN CENTRO ANTI DROGAS Y YO Y MI HERMANA MAYOR NOS DEJARON EN CASA DE MIS ABUELOS DE PARTE DE MI PADRE YO ESTABA MEDIO ENFERMO Y MI HERMANA MEDIO SIEGA BUENO LOS DÍAS PASARON Y YO EMPECÉ A PREGUNTAR Y A TENER CONCIENCIA DE LO QUE PASÓ. YO VIVÍA CON MIS ABUELOS MIS CUERPO DE LO QUE PASÓ. YO VIVÍA CON MIS ABUELOS MIS CUERPO DOS TÍAS Y DOS TÍOS, MI PRIMO HERMANO Y MI HERMANA MI HERMANA EMPEZÓ A ESTAR MEJOR PERO YO TUVE MAS PROBLEMAS PUES EMPEZABA LA ESCUELA LOS MESES PASARON Y LOS AÑOS LOS NIÑOS ME DECÍAN LO QUE LES CONTABA SU FAMILIA DE LA NUESTRA Y YO ME EMPERANABABA Y EN MI CASA DE MIS ABUELOS PREGUNTABA Y ME CONTABAN LO QUE PASABA YO CON TANTOS YA SABÍA QUE MI PADRE ESTABA PRISIONERO Y QUE MI MADRE ESTABA EN BUSTURIAS CON MI OTRA HERMANA

le dijo el niño está llorando, vas y lo duermes; y mi madre fue, cogió el chupete y lo mojé en droga y me lo puso en la boca; mi padre, sorprendido, le dijo a mi madre cómo que ya se ha callado y dormido tan pronto; mi madre le dijo que se me cayó el chupete, mi padre fue corriendo y me lo quitó, lo chupó y le pegó a mi madre, la sacó por el balcón y casi la tira, pero mi madre siguió dándome droga. Pasaron unos meses y mi padre entró en la cárcel por robo de joyería y estancos. La policía hizo un registro en casa y no encontraron las joyas, soltaron a mi padre y cogió unas cuantas del bombo de la lámpara del comedor y mi madre lo vio, horas después otro registro y vinieron y las cogieron. Mi madre se lo dijo a la policía, mi padre fue a la cárcel por robo continuado y le cayó 12 años y mi madre con mi hermana pequeña se fueron a un centro antidrogas, y yo y mi hermana mayor nos dejaron en casa de mis abuelos de parte de mi padre. Yo estaba medio enfermo y mi hermana medio ciega. Bueno, los días pasaron y yo empecé a preguntar y a tener consciencia de lo que

pasó. Yo vivía con mis abuelos, mis dos tías y dos tíos, mi primo hermano y mi hermana. Mi hermana empezó a estar mejor pero yo tuve más problemas pues empezaba la escuela, los meses pasan y los años, los niños me decían que les contaba su familia de la nuestra y yo me emparanoiaba y en casa de mis abuelos preguntaba y me contaban lo que pasaba y yo con 7 años ya sabía que mi padre estaba preso y mi madre estaba en Asturias con mi otra hermana.

A mí me apuntaron a un psicólogo para enseñarme a leer y escribir, pues yo todavía no sabía y tenía 7 años. En el colegio no hacía nada y siempre me peleaba con los demás, porque siempre me decían cosas de mi familia. Yo empecé a visitar a mi padre a la cárcel con mi abuela y yo empecé a ver a mi padre como alguien fuerte, listo y el más malo. Yo fui siguiendo sus pasos, pues inconscientemente me pasaría lo mismo que a él. Fueron pasando los años y yo tenía 14 años, tenía a mis abuelos, mis tíos y tías, mi hermana y mi primo. Yo me empecé a juntar con los niños más malos y mis primos por parte de mi madre, que eran mayores que yo. Empezamos a fumar porros y a robar, empecé a meterme en rollos y peleas muy graves. Por desgracia, empecé a conocer a la policía y cibieces del pueblo, nos pegaban y nos molestaban siempre. Un día de verano yo estaba en el castillo de mi pueblo, eran las 6:30 por la tarde y vi a un señor esconder un paquete marrón y luego se fue, yo nervioso fui en busca de mi primo y se lo conté, fuimos muy rápido y él se metió en la alcantarilla y lo encontró; yo creyéndome que era chocolate, pero cuando lo abrimos vimos que era cocaína y empezamos a consumir. Vimos que podíamos venderla, se lo dijimos a su madre, su madre que es hermana de mi madre, nos dijo que era heroína y que no era cocaína. Nos dimos un susto mi primo y yo, pues llevábamos cerca de dos meses consumiendo heroína, nosotros fuimos a comprar cocaína de verdad para consumirla y a mí no me gustaba y me ponía muy malo, devolviendo y con fiebre, pero consumía heroína y se me quitaba. La heroína que nos encontramos mi tía la vendió y nosotros nos gastamos mucho dinero y consumiendo más heroína que nunca. Fueron pasando los años y cumplí 18, yo ya estaba hecho un hombre y el pueblo donde vivía todos me respetaban, los amigos de mi padre veían reflejado en mí a mi padre; era malo, vendía drogas y siempre robando estancos y tiendas, y la gente no pensaba en nada bueno, siempre estaba haciendo el mal. Ese mismo año conocí a mi madre, estaba aquí en el pueblo. Y estaba buscándome, yo en cuanto que me lo dijeron fui a comprobarlo, iba con un amigo subiendo hacia la casa de mis

abuelos, ella y mi hermana pequeña bajaban, ella toda decidida, bueno, fue y abrazó a mi amigo como si fuera yo. Yo me quedé sorprendido y le dije a quién abrazas y ella me dijo perdón, me he confundido y me abrazó fuerte y yo no la abracé, pero sí abracé a mi hermana y le decía si se quedaría conmigo y mis abuelos; me dijo que no, estaba extrañada, pero yo estaba dispuesto a que se quedara. Bueno, yo llamé a mi hermana mayor y fuimos a comer a una pizzería, mi madre sorprendida fue a pagar y yo ya había pagado todo y me vio en la mano un fajo de doscientas mil pesetas y se quedó en blanco. Bueno, rato después fuimos a una sala de billares y estuvimos toda la tarde, cuando fue a pagar yo otra vez pagué y me preguntó de dónde sacas tanto dinero y por favor la dejara pagar algo, yo le contesté que mi padre me había puesto una pescadería y era lo que ganaba, ella me dijo que cómo estaba y yo le dije que bien y que no tenía que nombrarlo pues mi padre es lo que más quiero y por su culpa él estaba preso y estaba saliendo de permiso. Bueno, mi hermana mayor me decía que la perdonara y yo le decía que no, que por su culpa yo he pasado mal y no he sabido lo que es una familia. Rato después nos despedimos y yo le di a mi hermana pequeña 30 mil pesetas para ella y que no le diera nada a mamá. Quedamos para mañana vernos pero yo estuve toda la noche consumiendo heroína y maldiciéndola, cuando llegó el momento de vernos yo no me presente, pero mi hermana mayor sí fue, cuando llegó a casa después de verla me dijo que se iba con ella y yo le dije puta cómo que te vas, con todo lo que ha hecho a papá, se lo conté a mis tías y abuelos y no la dejaron irse, menos mal. Años después de eso vino mi hermana pequeña y estuvo una semana con nosotros y estuvo bien y nos contó todo lo que mi madre le contó y nosotros también. Regresó mi hermana a Asturias y yo y mi hermana mayor nos quedamos, nunca volvimos a ver a mi madre ni saber nada de ella. Yo ya andaba sobre los 21 y tenía mi novia y ella me enseñó a vivir y a

1 EL REGRESO A LAS REJAS

Todo empezó un día después de que me sacaran de la prisión de Botín Fuegos ya que venía de camino para Albolote que yo había pedí para estar más cerca de mi familia pero no llegó nunca pues me saltaron a los 430 de la tarde y ahí había unos días para empezar la semana santa no me lo creía pues yo tenía muchas causas y el proyecto sobre me salto en la condiccion que todos los lunes durante 3 años y unos meses estuviera haciendo pruebas y analizando bati drogas y que no estuviera más de 3 meses sin trabajo, yo quise en que si lo hacia pues lo que queria era salir.

Cuando yo salí por las puertas de la prisión y tenía de dinero mil ochocientos euros estaba tan feliz que daba patés y me reía de todos.

En la cocina que había al salir me puse a llamar a mis primos para que vinieran a recogerme y vivieran a casa les dije que no se la ganaba a nadie que era sorpresa y que me recogerían en el puerto de Algeciras y que no tardarían ni minutos.

Yo fui a comprar trececientos gramos de chocolate y me lo gané para que no me pillaran ninguno por ay fui a comprar meropa y zapatillas de marca Nike y Adidas un par de chandal y unas zapatillas Nike Airmax y a comer a un bar bueno me gané un entregó al roqueton una ración de jamon y una ración de gambas ya estaba listo y bien comido cuando salió el móvil y mi primo me dijo donde estas le dije en la entrada primera cuando se acerco me hizo señales con las luces de coche y cuando me fue a montar estaba mi otro primo y dos chicos y sin pensarlo fuimos a Belez Malaga que nos pillaba de camino a Algeciras por la misma autopista llegamos a Belez y en Peze a pillar cocina y heroína por el toros y otros una fiesta juan estaban contentos y yo un poco euforizado y mi primo me dijo que te para y le dije que nada me han ido a decir lo mismo y antes de contestarle me dijo que si te fofoco es por la miñata de tu novia la de Granada le conteste si y el me dijo esa no es parati pero si quieres vamos a Granada capital y a vernos

soñar, empecé a quitarme de las drogas pero como no lo conseguí, me dejó a los 7 meses. Días después fui y empeñé 400 gramos de oro, todo de los regalos que le hice y algunos anillos míos, con ese dinero fui a Marruecos a comprar droga y para venderla yo más cara en el pueblo.

Pues me iba bien y yo quería que ella estuviera conmigo, pero no quería estar porque consumía heroína y no pudo cambiarme. En uno de los viajes a por droga a Marruecos nos cogieron a dos colegas y a mí con 15 kilos de chocolate, pero el marrón me lo comí yo por ser reincidente y me pegué 3 meses preso en la cárcel de Ceuta, y al mes de salir me cogieron con dos kilos y aquí me veo preso cautivo de mis errores, esclavizado por el vicio que ni de día ni de noche puedo estar tranquilo. Lo siento por mí, pero yo salí bajo el Proyecto Hombre y me dieron una oportunidad. Yo tenía ya 22, conocí a una chica que yo ya había estado con ella hace muchos años, con 16 ó 14 y me lo recordó y empecé a tenerle cariño y ella a mí, estábamos bien y ella quería quitarme de vender pero yo no quería, yo no consumía pero tomaba metadona. Me peleé con ella y recaí en la droga, volvía a pelearme y volví a caer. El Proyecto Hombre me avisó, pero yo no hice caso y lo hice a cosa hecha para cumplir mi condena, qué tonto que fui. Me pusieron en busca y captura por no hacer caso a la dictadura del juez y volver a consumir drogas, me metieron en Albolote y unos meses agobiado pero ahora mi mujer me quiere, estoy bien, más bien que nunca y contento, yo no sabía que estar aquí supondría que mi felicidad y la de mi familia estuvieran mejor que nunca. Todo es muy raro, pero de todo tiene que haber, pues voy a cumplir 24 años y no sé qué hacer. Mi vida es una noria pues no quiero más vueltas, que las vueltas marean y mi vida está inquieta. Todos los días pienso en mi salida y no quiero salir porque cuando salga no sé si mi familia volverá a sufrir. Espero que todos me quieran como ahora yo los quiero, pues mi vida ha cambiado y sobretodo mis pensamientos. Falta mucho por escribir, pero todavía no lo he vivido, espero durar hasta conseguir escribir un libro. Gracias Dulce por dejar que me desahogara.

La vida de un Golfo, FJPM, 2008.

161618

Mi vida mala empecé cuando empecé con el tabaco, por que no tenía trabajo al año y medio empecé con los porros y aparte de hay empecé a beber, además e tenido una Impancia dura, a los 12 años empecé a consumir cocaína y los dolitos que son cada vez mas y mas. Cuando cumplí la edad para entrar en los centros que en años 14 entre, y allí me estubo cinco años de mi vida, en Septiembre de 2005 cometí el delito y al mes y medio entre en prisión y bueno. Todavía no tengo nada claro por que me han echo mucho daño temiz me han tanto tiempo encerrado y esto lo unico que hago aquí es salir por y por, aun que bueno da empié a haber las cosas mas claras porque a quise aprender a agradecer. Si no para nada en un año y poco se se libre y todo en mi vida va a cambiar para bueno.

161618

FDO
JLCM

en mi familia.
Quisiera haber estado mas con mi familia, mi madre que la quiero mucho, bella es la que se preocupa la que viene a verme con mi padre y algunos de mis tíos.

En fin cuando salga me ire a mi trabajo que es la "FERRACIA" soy oficial de primera, mis tíos son empresarios y con ellos no me falta el trabajo, con ellos trabajé 4 años.

BUENO LIBERTAD ES
SOLO LO QUE PIDO
PARA REAZER MI VIDA.

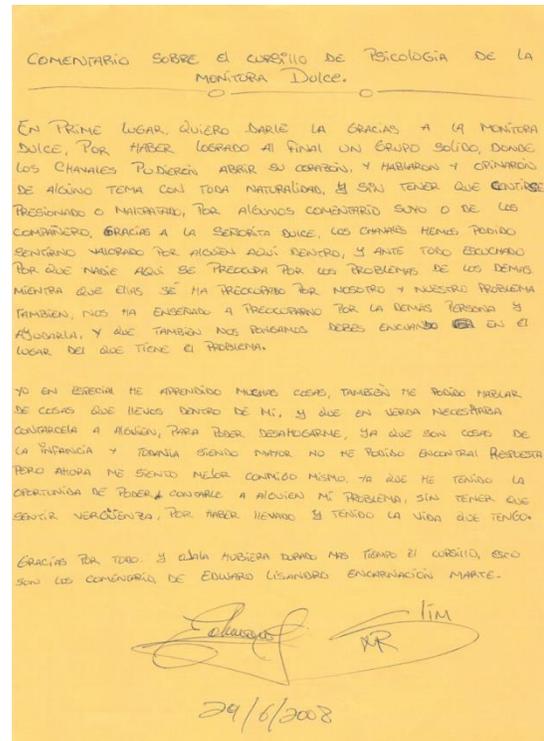


El cierre: resonancia y valoración...

Para evaluar la resonancia del Taller de Vida, pedí a los jóvenes que escribieran un comentario general donde expresaran su opinión respecto a las actividades realizadas, así como la utilidad que le encontraban para su vida cotidiana (dentro de prisión), pero también de cara a su vida en externamiento.

Las evaluaciones son positivas, en tanto que los jóvenes mismos pudieron mirar en retrospectiva y darse cuenta de que fueron ganando confianza entre ellos, lo que les permitió expresar vivencias y emociones dolorosas, que encontraron cierto efecto catártico y elaborativo al compartirlas con los compañeros.

Uno de ellos escribió, agradeciendo “por haber logrado al final un grupo sólido, donde los chavales pudieron abrir su corazón, y hablaron y opinaron de algunos temas con toda naturalidad, y sin tener que sentirse presionado o maltratado, por algunos comentarios suyos o de los compañeros (...) los chavales hemos podido sentirnos valorados por alguien aquí dentro, y ante todo escuchados porque nadie aquí se preocupa por los problemas de los demás, mientras que ella se ha preocupado por nosotros y nuestros problemas, también nos ha enseñado a preocuparnos por las demás personas y ayudarlas, y que también nos pongamos de vez en cuando en el lugar del que tiene el problema. Yo en especial he aprendido muchas cosas, también he podido hablar de cosas que llevo dentro de mí, y que en verdad necesitaba contárselas a alguien, para poder desahogarme, ya que son cosas de la infancia y todavía siendo mayor no he podido encontrar respuesta pero ahora me siento mejor conmigo mismo, ya que he tenido la oportunidad de poder contarle a alguien mi problema, sin tener que sentir vergüenza por haber llevado y tenido la vida que tengo”.

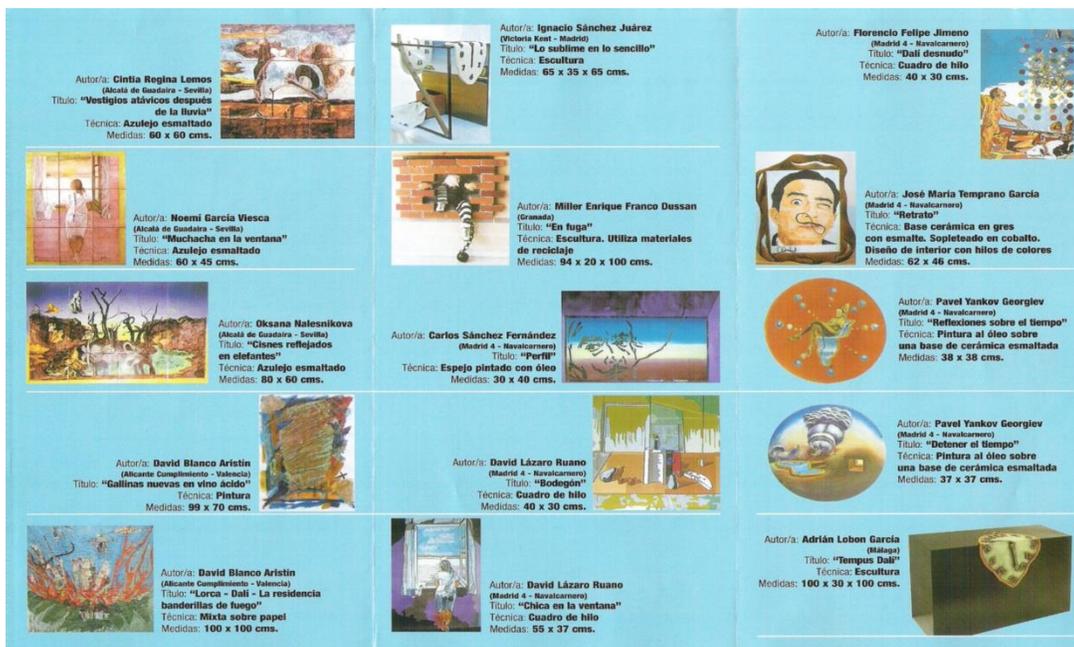


Por mi parte, puedo valorar la experiencia y su resonancia, en cinco órdenes:

- ❦ Esta experiencia me posibilitó un acercamiento a la cultura penitenciaria española, con un alto sentido de compromiso, entrega y corresponsabilidad, que le inyectaron vida a mi propia vida y le confieren un sentido muy especial, con ánimo de generar cambios en mi país y continuar el andar para mejorar nuestro mundo.
- ❦ Tuve la oportunidad de vivir momentos gratos y armónicos que acrecentaban el deleite de la psicología social aplicada; pero también agradezco los momentos difíciles y complicados, no gratos, poco armónicos, de confrontación y disparidad,

- porque me permitieron ampliar la perspectiva y el panorama, porque aprendí a tomar decisiones en condiciones adversas y bajo presión, mirando las cosas desde diversas aristas para aumentar la comprensión de la totalidad y, desde ahí, actuar.
- ق Aprendí que es imprescindible negociar con sentido de potenciación y hoy puedo decir, respecto a mi propio ejercicio profesional, desplegado en cada espacio y aprovechando cualquier intersticio posible, que en los dos espacios grupales me fue posible poner en práctica esta propuesta que, al ser mía, me atraviesa y me constituye; y, creo que al transpirarla, logré transmitirla.
 - ق Experimenté la importancia del trabajo colectivo, de la articulación y unión de esfuerzos de los equipos técnicos, que ayuda a conformar una red de multiplicadores (de ideas, conceptos, abordajes, intervenciones, propuestas, alternativas) que permite crear, construir, proponer, hacer, sentir, vivir, ser.
 - ق La aplicación de herramientas metodológicas acordes a mis adherencias teóricas supuso la posibilidad de realizar un trabajo profesional profundamente ético que coloca la mirada central en el sujeto y recupera la riqueza del trabajo grupal, cuyo objeto es la intersubjetividad, ese magma de símbolos, sentidos y significados que se construyen en los encuentros de los sujetos, que en su interacción se produce un entrelazamiento de sentimientos, pensamientos y acciones; equivale al lazo social, al vínculo que entrelaza y entreteje pensamientos, sentimientos, afectos, emociones, intereses, intenciones, identificaciones, necesidades, acciones, interrelaciones... y sólo puede comprenderse si se le mira desde su lógica interna, a partir de los esquemas con que los miran quienes los producen. En el caso que me ocupa, la cultura penitenciaria, es difícil acceder a muchos significados porque existen códigos particulares (de los internos, de los funcionarios, del personal directivo, técnico y administrativo) determinados por la posición que ocupan dentro de la institución, pero aún así es posible decodificar estos discursos que se entrelazan y se entretejen continuamente, pero es más complicado, por aquello de las culturas generales y las microculturas particulares (eso sin considerar las diferencias culturales entre mi México y España, claro está). Lo cierto es que nunca alguien podrá comprenderlo del todo, ni siquiera si se sumerge en esta

cultura como un infractor más; pero ello no impide que podamos comprender lo necesario para irrumpir en ese mundo e intentar romper la circularidad, develando lo que porta el joven interno, su familia, su comunidad y sociedad. Lo que yo intenté fue crear las condiciones para que los sujetos expresaran, por escrito o verbalmente, una serie de valoraciones, relatos y significaciones en relación a sus experiencias de vida, vinculadas a sucesos que los condujeron a prisión.



Consideraciones psicosociales: mi lectura e interpretación...

Mi lectura e interpretación de la dinámica grupal, de las producciones individuales y colectivas, de los breves relatos autobiográficos, de mis relatorías y de mis notas en el diario de campo es bastante limitada, porque contaba con muy poco tiempo para sistematizar finamente toda la información obtenida y porque tenía que cumplir con las fechas y requisitos para acreditar el máster e iniciar los procesos de titulación; además,

claro, de que me encontraba interferida emocional y afectivamente, porque me estaba despidiendo ya (no sólo de los chicos de Albolote, sino de la mágica Granada).

A pesar de ello, durante los 3 meses de mi intervención en el CPA, fui afinando mi lectura y agudizando mi oído, lo cual me permitió arribar a las siguientes conclusiones.

Lo más importante que deseo resaltar es que **SER INFRACTOR**:

- ☞ Es un vínculo, una relación para establecer contacto y encuentro con l@s otr@s, una forma posible de hacer lazo social, a la espera de una mirada, una respuesta, una señal de reconocimiento y autenticación, de integración social y adherencia.
- ☞ Es una demanda de amor y contención... ante una falta, vacío, ausencia, abandono.
- ☞ Es un mensaje a ser oído y descifrado, que brota de la necesidad y el deseo de ser mirados, escuchados, tocados, comprendidos, amados.
- ☞ Es signo y síntoma de una subjetividad sufriente, de una identidad desgarrada, de vidas trágicas, dramáticas y desoladoras; y refleja una a–dicción: no decir.
- ☞ Muestra al sujeto anulado en la díada autismo–transgresión que genera un entrapamiento ante la estigmatización y exclusión, una especie de autosabotaje por haber sido abandonados, omitidos y anulados (son las secuelas de las graves heridas, fracturas, caídas, cicatrices y ausencias significativas).
- ☞ Implica un pacto secreto, plagado de complicidades; pero, también, un cuestionamiento sobre su coherencia y congruencia, sobre sus corazas y máscaras.
- ☞ Tiene un significado transicional–mediático a manera de pasajes al acto, contra algo o alguien que representa ciertas cosas; o para provocarse un castigo y minimizar la culpa, un impulso autopunitivo individual y social (con su cuota de insensibilidad y banalización del dolor). Pero, en algunos casos, puede ser un acto de autoprotección, liberación e independencia.
- ☞ Supone la posibilidad de hacerse cargo de sí y tomar el retorno... *sí, cometí la infracción, éstas fueron mis razones, pero me hago cargo, asumo mi*

responsabilidad e intento reparar el daño causado –en la medida de lo posible–, y elijo transitar otros senderos, busco otras formas de vida...

Bajo este orden de ideas, me parece fundamental:

- ☞ Ubicarnos como una presencia humana que escucha, comprende y responde... haciendo contacto... respetándolos en su ser (en su integridad, valor y esencia), tocando sus fibras más sensibles, mirándolos a los ojos, llamándolos por su nombre, dándoles y devolviéndoles confianza, transpirando un interés genuino, expresando afecto en las intervenciones individuales y colectivas.
- ☞ Ir al encuentro dialógico con el otro para escuchar–nos y sentir–nos, ir a la reconstrucción, recuperación y potenciación del sujeto, en una especie de terapia del sujetar: ser sujetos, siendo sujetos; y, así, repensar–nos, re–vernos, articular un nos–otros significativo y una sociedad respetuosa de su diversidad.
- ☞ Reflexionar sobre el significado social de la ‘delincuencia juvenil’ y el rol adjudicado a los ‘delincuentes juveniles’ (que cubre la función de chivo expiatorio), en el marco de una red social que permite al dispositivo estigmatizador y excluyente.
- ☞ Pensar y repensar el quehacer cotidiano y las funciones de los centros penitenciarios, reparando en la necesidad de priorizar instancias de tratamiento alternativas a la privación de la libertad, impulsando la creación de organizaciones de apoyo a internos y liberados, así como de redes de multiplicadores.

El potencial... Ir más allá!!!

He aquí la intención de mi propuesta: ir al encuentro dialógico con el otro, para escuchar–nos, sentir–nos y compartir–nos; ir a la reconstrucción, recuperación y potenciación del sujeto, posibilitando una nueva forma de mirar–nos, que permita establecer otros tipos de lazos sociales y construir un camino irreversible que transite de la exclusión social a la inclusión y corresponsabilidad social...

No me queda más que cerrar esta ponencia, comentando que veo mi participación en este evento como un modesto aporte que contribuye y se constituye en una invitación a (re)pensar nuestras estructuras socioculturales, a ser sujetos, a crear conciencia, congruencia y coherencia en términos de inclusión y corresponsabilidad social, para que la excepción no sea tratar a los infractores como personas que transitan un camino con retorno y múltiples posibilidades. Y también la veo como un testimonio que dejo de mi paso por aquellas maravillosas tierras (que me acogieron cálidamente), en el que puedo hablar por mí misma acompañada por los testimonios de los internos con quienes coincidí cuando nuestras vidas convergentes se encontraron... desplegando una diversidad de identidades y procesos interculturales profundamente significativos y trascendentes...

Valga mi reconocimiento y profundo agradecimiento para l@s jóvenes internos, para mi tutor externo de prácticas y para mi tutora interna, para el personal del CPA, para l@s profesores del máster y para mis compañer@s alumn@s... por abrirme puertas y permitirme desplegar mis habilidades y aptitudes con entera libertad y confianza, amor y libertad... compartiéndonos y acompañándonos, desde la esencia individual y colectiva, que va permitiendo hacer una diferencia en nuestro mundo, mejorando la con–vivencia social.

Bienvenidos a este mundo que con–mueve, que logra con–mover, mover con, para permitir posicionarse en un lugar distinto, mejor... espero que ahora el joven exista para el/la que antes lo había rechazado o leído en clave distinta...

Así que, si con la escucha de esta presentación (o la lectura de las memorias) el asistente pudo reflexionar de manera distinta sobre la delincuencia juvenil y/o modificar sus

actitudes, iremos de gana... y si no, también, porque al menos escuchó otras voces, a menudo silenciadas y desacreditadas...

Hasta aquí puedo llegar yo, ahora es al auditorio a quien le corresponde continuar...

Referencias bibliográficas

1. Carballeda, A. (2002). *La intervención en lo social. Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires: Paidós.
2. Dirección General de Instituciones Penitenciarias, Ministerio del Interior (1998). *Centro Penitenciario de Albolote*. Madrid.
3. Fonseca, P. (coord.) (2003). *Manual de Procedimiento Sistemático para Trabajar con Jóvenes en Prisión*. Madrid: Organismo Autónomo de Trabajo y Prestaciones Penitenciarias (Ministerio del Interior) e Injuve (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales).
4. Fonseca, P. (coord.) (2003). *Memoria del Programa de Intervención, Centro Penitenciario Madrid VI (Aranjuez). Módulo Joven, un programa integral de intervención y tratamiento en el medio penitenciario*. Madrid: Organismo Autónomo de Trabajo y Prestaciones Penitenciarias (Ministerio del Interior) e Injuve (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales).
5. Mirón, L. y Otero-López, J. (2005). *Jóvenes delincuentes*. Barcelona: Ariel.
6. Pont, T. (1998). *Breves encuentros con delincuentes. Aportaciones psicológicas a la justicia penal*. Barcelona: Herder.
7. Secretaría de Estado de Asuntos Penitenciarios, Ministerio del Interior (1995). *El Sistema Penitenciario en España*. Madrid.
8. Sellin, B. (1994). *Quiero dejar de ser un dentrodemi. Mensajes desde una cárcel autista*. España: Galaxia-Gutenberg.
9. Taylor y Bogdan (1990). *Introducción a los métodos de investigación cualitativa. La búsqueda de significados*. España: Paidós.

Dulce López Nuño, Mayo 2010.

Teponahuasco-Cuquío: Psicología y memoria colectiva en la relación entre indígenas y rancheros.

David Sánchez Sánchez
Caracol Psicosocial AC

Resumen

Esta ponencia aborda una serie de reflexiones derivadas de un trabajo de rescate y promoción de la cultura, realizado desde hace 2 años en la comunidad de Teponahuasco, en el municipio de Cuquío, Jalisco. Dichas reflexiones giran en torno a la actual convivencia entre los rancheros de Cuquío y sus alrededores con esta comunidad de raíz indígena (Tecuexe-chichimeca). El argumento principal es que el choque cultural de la conquista y la expansión ranchera en Cuquío con sus dinámicas colonialistas de discriminación y explotación hacia los indígenas, se siguen filtrando, vía la psicología y memoria colectivas, en la convivencia (¿Intercultural?) actual con diversas consecuencias; para mostrar esto se toman como ejemplo las tradiciones en torno al “Cristo de Teponahuasco” como sistema simbólico y nudo de la relación entre Teponahuasco y Cuquío.

Palabras Clave: Rancheros, indígenas, memoria colectiva, psicología colectiva, sistema simbólico, Teponahuasco, Señor de Teponahuasco.

Introducción

Es por todos conocidos que la discriminación hacia los indígenas es un fenómeno amplio y complejo que se presenta en todo nuestro país; y es un tema ampliamente tratado desde diferentes disciplinas académicas. En esta ocasión el tema me convoca como psicólogo social a decir algo más a cerca de este tema, que no por ser trillado ha perdido actualidad, importancia y urgencia. Como cualquier discurso y conocimiento son situados, es menester dejar claro desde el inicio desde donde estoy produciendo estas letras: descendiente de rancheros, vecino de la comunidad de Teponahuasco, consciente de que para poder tener una convivencia mas armónica entre las distintas culturas tenemos que acudir a nuestro devenir histórico para comprendernos, comprender al otro, convencido de que también tengo raíz indígena misma que ha sido negada en el discurso y en las acciones, pero no por esto borrada; preocupado porque en esta convivencia entre dos visiones de mundo diferentes que han formado mi región, la visión indígena ha sido despreciada y escondida; y con el deseo de contribuir desde mi hacer, al rescate de esta otra parte de la identidad de mi región; a través de acciones concretas como las del proyecto de rescate cultural de Teponahuasco, y de aportar reflexiones como las de este ensayo que pretenden abrir una discusión para mirar el pasado, desde nuestro presente, para proyectarnos al futuro.

Primeramente trataré de caracterizar las dos poblaciones sobre las que estoy reflexionando, indígenas y rancheros, acudiendo a los registros históricos a los que he podido tener acceso; con esto trato de visibilizar el proceso histórico de construcción de la relación entre rancheros e indígenas, desde las características particulares de cada uno. Y también tratar de poner en evidencia como la expansión ranchera en Cuquío en su relación con los indígenas va tomando la forma paradójica del rechazo , que va teniendo efectos sobre la identidad de Teponahuasco, sobre todo en la cuestión de sus tradiciones y cultura popular , que se han ido transformando y van ocultando cada vez mas su raíz indígena.

Posteriormente paso a describir algunos aspectos de la relación particular entre Cuquío y Teponahuasco; tomando para esto el caso particular del sistema simbólico constituido en torno al Sr. de Teponahuasco, una imagen de Jesucristo, muy venerada en la región.

Teponahuasco, un poco de historia.

El origen de Teponahuasco lo podemos perseguir hasta los tiempos prehispánicos, y se antoja que el lugar fue muy importante, puesto que para la Guerra del Mixtón (1541), se tienen registros, del cronista P. Fr. Antonio Tello, de que del pueblo salieron 400 guerreros (Orozco, 1973).

Teponahuasco, al igual que Cuacuala, Contla; Juchitlán, organizados en cacicazgos, pertenecían al Tlatoanazgo de Tlacotlán, por lo que según el cronista Tello, pertenecían a la Nación Tecuexe. (Dávila Garibi, citado en Orozco y en el Plan de Desarrollo Municipal de Cuquío, 2004).

Los Tecuexes, junto con los Cazcanes, guamares, pames, zacatecos, huachichiles pertenecían a lo que se le llamao la Gran Chichimeca. Al igual que el grupo caxcan, los tecuexes alcanzaron el sedentarismo, sobre todo los que vivían en la parte sur de los estados de Aguascalientes y Jalisco; generalmente se establecían en los márgenes de los ríos, los cuales aprovechaban para cultivar frijol, calabaza, maíz, etc. Además, eran artesanos, carpinteros, canteros y petateros. Hacían sus chozas de zacate o de hojas de palma, algunas otras eran pequeñas y de un solo piso, con muros de tepetate, o de adobe con zoquite y techos de terrado. Su dialecto era muy variado, pues los grupos del sur (tecuexes, caxcanes y guamares), debido a la influencia otomí-tarasca, hablaban un poco de tocho o rústico mexicano.(Ramírez, 2009)

La gente de Teponahuasco fue alcanzada por las grandes pestes desconocidas para ellos, y la población se redujo drásticamente al final del siglo XVI y principios del XVII, y de los mas de 400 mencionados anteriormente, para 1605, había solo 65 indios tributarios, y en 1621 Domingo Lazaro de Aregui, reportaba que seguían falleciendo mas tributarios, sin embargo el “cuidado que tienen los indios en conservar las tierras”, no había hecho desaparecer los pueblos del todo. (Orozco, 1973: 173)

Los originarios de Teponahuasco fueron evangelizados, catequizados y bautizados por los religiosos de N. P. San Francisco. Y según las sospechas de Orozco, ellos trajeron a la comunidad la escultura del Cristo llamado en toda la región “Señor de Teponahuasco”. Aun se conserva ubicada en su santuario, una cruz atrial que tiene fecha de 1760, que nos

indica los tiempos en que los indígenas escuchaban la misa en el atrio. Lo que nos da cuenta de lo fundamental que ha sido la religión para la identidad del pueblo.

Actualmente el poblado de Teponahuasco, se encuentra a un par de kilómetros de la cabecera municipal, y a unos 80 kms al noreste de Guadalajara, con aproximadamente 834 habitantes (Censo 2005, INEGI). Su gente se dedica principalmente a actividades agrícolas, al comercio generado por el turismo religioso, y como empleados en el pueblo de Cuquío

La comunidad conserva aun algunos rasgos que la hacen diferente a otras de la región, sobre todo en sus tradiciones y su cultura popular:

- La alfarería: Oficio antiguo característico de la comunidad, que llegó a formar parte importante de su economía, y era practicado por muchas familias. Poco a poco fue desapareciendo y hubo un periodo en que se dejó de practicar. Hasta hace 4 años en que se retomó y actualmente lo trabajan un grupo de 8 mujeres. Ellas elaboran sus piezas usando técnicas antiguas, algunas de origen prehispánico. (Williams, 1992). En Teponahuasco se le llama “Loza” y las mujeres que la elaboran son “loceras”.
- El Señor de Teponahuasco: como legado de la conquista religiosa en la comunidad, se encuentra la imagen del Cristo, que es muy venerada en toda la región, y que cada viernes es visitada por peregrinos de Cuquío y de las demás comunidades cercanas. La imagen probablemente fue traída por los religiosos de San Francisco, y como dicen todos en la comunidad “es desde los tiempos de los españoles”. Fue elaborada con la técnica purepecha de la pasta de caña de maíz. (Para más referencia escrita consultar a Orozco, 1971 y Villegas, 2005)
- Otras manifestaciones religiosas. La historia del pueblo está ligada a la historia del Cristo, y entre las tradiciones más emblemáticas de la comunidad se encuentra la Danza de los Matachines, que ya desapareció, y como descendientes de esta danza está la llamada “San Salvador”. Danza realizada con un guía que toca el tambor, y las y los danzantes con sonajas, y sus trajes elaborados con terciopelo, lentejuelas, canutillos, penachos con plumas, y un arco con su flecha. Acompañados por “los morenos” quienes llevan la parte cómica haciendo travesuras entre los espectadores. En Navidad y día de Reyes, la danza se une al festejo con “Los pastores”, una pastorela-coloquio, cantada por adultos y ancianos de la comunidad, con un estilo

similar al canto Cardenche, de la zona norte del país; que van ataviados con trajes de color rosa, azul y blanco, y que portan sombreros y báculos forrados con flores de papel de china. Junto a estas manifestaciones se dan las fiestas patronales y las peregrinaciones (de las cuales profundizaremos más adelante). Todo lo relacionado al templo está organizado por un sistema que le llaman “la comisión” y es rotativo, parecido al de las mayordomías en otros pueblos indios.

Los Rancheros y su expansión

Es turno de caracterizar a los rancheros, tanto los de la cabecera municipal como los de la región, para ir mostrando cómo, con la expansión ranchera (Rueda, 2006), se fueron dando dinámicas de relación cultural en la región, que conforman la cara de la moneda más vista en la construcción de la cultura popular de la región.

Aunque se habla de un origen indígena de Cuquío, (Plan de Desarrollo Municipal, 2004), para fines de este estudio se considerará más bien su parte ranchera, ya que es visible, sobre todo en el centro del pueblo, que los rancheros tomaron el corazón del lugar y le dieron sus características. Aunque lo descrito aquí, también da cuenta en alguna medida de los rancheros de comunidades más pequeñas, de los municipios Ixtlahuacán del Río y Cuquío.

Según Andrés Fábregas en esta región la estrategia de colonización consistió en la fundación de villas que terminaban rodeadas por ranchos, en tanto que asentamientos o unidades de producción, (1986:79 y 132.), y durante los siglos XVII y XVIII las pequeñas explotaciones agrícolas, es decir, los ranchos, son una realidad consolidada en la Nueva España. (Ávila y Velázquez, 2006: 86). François Chevalier cita que eran las familias de labradores españoles que aparecen en la Nueva Galicia hacia el siglo XVII, en calidad de colonos modestos (Chevalier, 1985:265; citado en Rueda, 2006).

Aunque no era condición de todos los rancheros vivir en pueblos, tener descendencia española ni buenas condiciones económicas cabe señalar que la presencia de los ranchos cuyos propietarios eran españoles y criollos, significaba la posesión de medianas y pequeñas extensiones de tierra dedicadas a la labranza y a la ganadería, cuyo trabajo y

economía estaban bajo una organización familiar. Tal situación produjo formas distintas de convivencia humana esencialmente segregacionistas con diferenciación en el trato. (Rueda, 2006).

Durante el periodo colonial, el estatus étnico –racial, para ser más preciso– de los propietarios de ranchos debió jugar un papel importante respecto de las condiciones de éxito, fracaso o mediocridad de sus propiedades, aunque, sin duda, con la relatividad que siempre imponen las condiciones concretas (99) La sociedad del México postcolonial, pero sobre todo la de la segunda mitad del siglo XIX, terminó por reconocerse mestiza,(100)

Shadow (1994:172-173), habla de los rasgos económicos, políticos, sociales e ideológicos que permiten hablar de los rancheros como portadores de una cultura regional:

- I. Una identificación cultural y étnica con lo español.
- II. Un *ethos* económico fundamentado en la propiedad privada de la tierra, la explotación agroganadera de medio y la producción para el mercado.
- III. Una estructura social claramente estratificada en clases sociales basada en el acceso desigual a la tierra y al poder político.
- IV. Una organización política de carácter oligárquico controlada por los principales terratenientes y comerciantes.
- V. Una organización social basada en la unidad doméstica nuclear y la integración de estas familia extensas con características corporativas.
- VI. Una cosmovisión y praxis religiosa católica relativamente ortodoxa y formal, poco sincrética y menos autónoma que la religión popular que se practica en las comunidades indígenas.

Relaciones entre indígenas y rancheros

Como menciona Rueda (2006) “Las sociedades indígenas originadas en Mesoamérica poseían un fuerte vínculo con la tierra a causa de su cosmogonía. En cambio, los naturales de la jurisdicción de Cuquío no mostraron el mismo afecto a la tierra, lo que propició la pérdida paulatina de su fundo” y con esto la acumulación de tierras, vía la compra injusta o

el despojo, en manos de los rancheros. Aun las mujeres de la comunidad hacen referencia al “rico” que se fue adueñando de sus tierras, porque “Teponahuasco era grande”, como lo indican las mojoneras (límites marcados por piedras esculpidas).

Es de suponer que los enfrentamientos a causa de las tierras eran frecuentes y por la representación social tanto de los indígenas como de los rancheros, les toco a los indios ser los conflictivos, los tercicos, los peleoneros. Pero Rueda (2006:25) lo dice muy bien “Y es que cómo no iban a tener dificultades los indígenas, si en su colindancia estaban los ranchos más opulentos, y los rancheros más voraces.” Y al parecer Cuquío entra dentro de esta descripción, pues no es casual que justo Teponahuasco, a pesar de tener una buena ubicación geográfica, siga siendo de las comunidades más pobres en el municipio.

Acudiendo a los estudios históricos, y abusando del recurso de las citas, copio casi íntegramente las palabras de Rueda, que me permiten dar cuenta del devenir histórico de esta región. “La última fase de la expansión ranchera se presentó en el lapso de 1770 a 1809, y correspondió a la etapa más recia de la crisis de los pueblos de indios de la jurisdicción de Cuquío” (p. 28). “En la última mitad del siglo XVIII los pueblos de indios de la jurisdicción de Cuquío lucharon contra las agresiones de los españoles, con el propósito de mantener el dominio sobre sus tierras, y quizá su integridad cultural indígena. Sin embargo, las sociedades indígena y ranchera comprendieron los recovecos del derecho indiano, y aprovecharon la ausencia de control político y de poder de la Real Audiencia de la Nueva Galicia, usurpándoles las tierras realengas de forma clandestina hasta topar sus fronteras, chocando así sus intereses en una lucha violenta y sin cese.” (Rueda, 2006:34)

“Lo cierto es que uno de los golpes más duros para los indígenas de San Felipe de Cuquío se llevó a cabo durante el periodo independiente, siendo su último detonante las Leyes de Reforma. En la actualidad las comunidades indígenas en la región desafortunadamente tienen poca presencia material; es más, con el paso del tiempo desapareció, puesto que la cultura dominante que es la criolla dejó sólo algunos atisbos de su existencia. La sociedad ranchera entró en sobreposición con la indígena, inclusive su predominio se observa hasta

en las características antropofísicas de los lugareños, pues estos migrantes españoles no avalaron el mestizaje biológico.” (p.34)

Memoria colectiva de una relación ¿intercultural?

Lo dicho anteriormente, siendo ventrílocuo de Rueda, es dicho desde la historia, y tiene mucho de cierto, solo que no es la única versión de lo acontecido, y de hecho es una versión poco conocida, académica, que da cuenta de hechos, pero desde un marco institucionalizado, pues al final el historiador busca que lo que dice corresponda lo mas que se pueda con lo sucedido. Sin embargo como psicólogo social reconozco el carácter histórico de los fenómenos sociales y sus procesos, pero lo que me interesa mas es la Memoria colectiva que se distingue de la historia porque presenta múltiples versiones sobre determinados acontecimientos que según se hayan experimentado, de acuerdo con el significado que hayan tenido y a partir de la manera como se miren desde el presente, así serán narrados y presentados; y si hay múltiples grupos, múltiples serán las versiones que se tengan.” (Mendoza, 2007: 114).

Aunque para la historia en general el occidente haya sido menos estudiado, y la Guerra del Mixton, un acontecimiento, que a pesar de ser de los mas gloriosos en cuanto a la resistencia de la conquista española, es poco conocido incluso para la gente de la región, he de suponer que durante la colonia debió ser reconocida, temida o desdeñada la ferocidad de la lucha de lo indígenas de la región. Por lo que en algo debió contribuir a la constitución de la identidad de los de Teponahuasco, como pueblos “conflictivos”. Y es que la historia trabaja con datos, y los datos se pueden olvidar; no así la memoria colectiva que trabaja con vivencias, experiencias, significaciones, simbolizaciones.

El espacio donde se construye la memoria colectiva es la esfera cultural, lo social, lo público, es la esfera de la intersubjetividad, y cuya dinámica es la comunicación de significados, sentidos y símbolos.(Mendoza, 2007:103).

A la Psicología colectiva le interesa entre otras cosas el proceso de transformación de las sociedades, teorizando este en la noción de Intersubjetividad. Y los elementos que forman este proceso intersubjetivo se pueden comunicar, ya sean palabras, imágenes, objetos, entre otros, y estos son usados para hacer los análisis de las sociedades que se estudian. (Bautista, 2006).

La intersubjetividad, es una entidad que pareciera escapársenos de las manos, podríamos pensar que no se ve, pero se siente, sin embargo esa sería una manera corta de conceptualizarla, ya que la intersubjetividad no es solo algo abstracto, sino que está entre nosotros, mas bien, nosotros entre ella; y por definición, es acordada, lo cual se nota más en el lenguaje, que es en sí mismo la “intersubjetividad acordada” (Fernández, 1994), sin embargo no es el lenguaje el único componente de este, la comunicación de la intersubjetividad también se cristaliza en diversas sustancias, sustantividades; más conocidos como símbolos.

Estos dos elementos pueden formar sistemas, dependiendo del tipo de sentido que se le confiera a su comunicación. Estos Sistemas son considerados Sistemas Simbólicos (Fernández, 2001; Bautista, 2006) y se van creando en la vida cotidiana a partir de que se van compartiendo significados, y se va buscando símbolos para estos; los cuales son compartidos y usados por la colectividad para entenderse a si misma.

De los *Sistemas Simbólicos* el *lingüístico* es el mas importante para la Memoria Colectiva, pues en si mismo ya implica una interpretación normativa, consensuada y compartida, en la lengua usada y sus palabras que tienen ya un sistema mas definido para su uso, el cual es menos volátil que los significados. Es importante, también, en tanto que constituye una base que nos ayuda como sistema interprete de los demás elementos, de carácter no lingüístico, como objetos, imágenes, conductas, practicas.

Bruner (1971: 30) dice que una Psicología sensible a la cultura debe estar basada “no solo en lo que *hace* la gente, sino también en lo que *dicen* que hacen, y en lo que dicen que los llevo a hacer lo que hicieron. También se ocupa de lo que la gente dice que han hecho

los otros y por qué.” Esto cabe perfectamente en la noción de sistema simbólico lingüístico. Para efectos de esta ponencia me permito traer una narración de un nativo de Teponahuasco, encontrada en la parte histórica del Plan de Desarrollo Municipal de Cuquío:

“Antiguamente los hombres de Cuquío y de Teponahuasco no se la llevaban bien, y solo por lo simple, pues lo de Cuquío no querían a los de Teponahuasco por ser estos indios, pues Teponahuasco es pueblo de indios, y otros como Juchitlán, Tlacotlán, Cuacuala y otros más por ser indios no os quieren. Pues cada vez que llevaban la imagen del señor de Teponahuasco a Cuquío, era seguro que formarían guerras, pero a pura piedra, estilo indio. Su encuentro era a la salida por el cerro de Las Salvias. Pues cuando andaban los de Teponahuasco en Cuquío, los de allí se juntaban en el jardín, y se ponían de acuerdo a esperar a aquellos en el cerro para cuando salieran. Y al salir, todo el cerro se convertía en un campo de batalla, pues eran los indios de Teponahuasco contra los de Cuquío, a pura piedra; y traían hondas y también con las manos; y solo dejaban de guerrear hasta que los indios de Teponahuasco hacían rechazar a los de Cuquío hasta su pueblo. Cierta vez en un combate, a uno de Cuquío le toco la mala suerte y le pegaron un pedrazo rompiéndole las costillas; quedó muy mal herido y murió poco después. De ahí según se dice, después de esa muerte las guerras se seguían haciendo pero ya no con pedradas sino con balazos. Eso duró muy poco pues entonces los sacerdotes y el gobierno intervinieron y solo así se fueron aplacando. Hoy se han vuelto dos pueblos muy pacíficos y conviven bien uno con el otro. Las gentes viven con gusto y armonía. Hoy todo ha cambiado” (2004:17)

Estoy de acuerdo con Bruner en que es de vital importancia atender lo que se dice, sin embargo la vida no es puro lenguaje, ni su lógica tan ordenada como la de éste. Hay mas en la realidad, y eso cabe dentro de lo simbólico pero de orden afectivo, y sus significados, las mas de las veces, los compartimos, los vivimos, pero no los llevamos al terreno racional, en el que se encuentra el lenguaje. Unas veces por el carácter sumamente afectivo del sistema simbólico en cuestión, y otras mas, como dice Mendozla (2007), porque finalmente en la historia oficial hay memorias colectivas que han sido silenciadas, que no borradas. Lo silenciado busca salir, y sale, se comunica a través de símbolos.

El símbolo colabora en la versión del mundo (sentido) cuando se le interpreta, sin embargo esto no siempre ocurre de manera evidente; y mientras tanto también entra en juego, en la vida cotidiana, el uso de los Sistemas Simbólicos No Lingüísticos, que al no contar con normas definidas para su interpretación permiten mayor flexibilidad en la construcción de sus significados, y van generando al ser compartidos, el sentimiento de que lo son. Este nivel más afectivo es considerado también parte constitutiva de la intersubjetividad, y es el objetivo importante de la Psicología Colectiva.

Entonces, para comprender de una manera más completa la convivencia cultural entre Cuquío y Teponahuasco desde la intersubjetividad en la que se participa uno tiene que hacer un esfuerzo por llevar a lo afectivo el lenguaje, encontrar los símbolos más significativos, por hacer lenguaje lo no lingüístico; y hacerlo requiere su tiempo, requiere observar, hacerse más lento, colocarse en el lugar de la “comunidad interpretante” (Fernández, 2001:156). Y es que como dice Halbwachs:

“En la sociedad Actual, el pasado ha dejado muchas marcas, a veces invisibles, que percibimos también en la expresión de los rostros, en el aspecto de los lugares e incluso en las formas de pensar y sentir, conservadas inconscientemente y reproducidas por ciertas personas y en ciertos medios. Normalmente no nos fijamos, pero basta que la atención se centre en este aspecto para que nos demos cuenta de que las costumbres modernas se basan en capas antiguas que afloran en más de un lugar.” (2004:68)

De lo dicho en la narración un par de párrafos atrás, podemos extraer varios elementos del sistema simbólico que servirá para la interpretación presente en esta ponencia: el desprecio de los de Cuquío por los indígenas, las “guerras” que esto ocasionaba, las piedras como método de pelea, y el objeto de disputa en las peleas: “El Señor de Teponahuasco”.

El Señor de Teponahuasco, es el centro de la vida de la comunidad, pues el calendario de la comunidad se acopla a las actividades relacionadas con el, y como dice Florita Villegas “La historia del pueblo, no es otra que la del señor de Teponahuasco, mezclada con recuerdos muy lejanos sobre sus orígenes.”.

La imagen genera admiración y mueve a gente de toda la región; pues son reconocidos sus numerosos milagros. Y como dicen los versos que se le cantan en las procesiones el Señor de Teponahuasco es la luz del Valle de Cuquío.

Cada viernes personas de otras comunidades van y visitan al “Señor” a su santuario, y existe la costumbre de llegar caminando, sobre todo cuando hay alguna “manda” o favor que pagarle. Acuden familias completas, y el ambiente, sobre todo en la noche, es de fiesta. Durante todo el día está llegando gente, y fuera del templo se hace “plaza”, donde hay puestos que ofrecen dulces, comida típica, y la loza de Teponahuasco. Pero se antoja pensar que no siempre ha sido así, pues las leyendas y la tradición oral nos dicen que la imagen ha sido codiciada por otros pueblos, entre ellos Tlacotán y Cuquío; y en el pasado fue disputada.

Las visitas de los viernes se ven pausadas del 6 de junio al 4 de octubre, pues el Cristo es llevado a Cuquío, y permanece ese tiempo en la parroquia. “La llevada” y “La traída” son los nombres populares de las peregrinaciones que se hacen para trasladar la imagen. Estas procesiones son el modo en que quedo resuelta, a nivel de tradición, la disputa por el Cristo, un acuerdo ritualizado y calendarizado del conflicto por tener la imagen

Dos de los milagros más contados sobre el Señor, tienen relación con los conflictos alrededor de la imagen. Uno de ellos refiere que personas de Cuquío tenían la intención de llevarse el Cristo, y entonces lo intentaron robar, lo bajaron del altar, y cerca de la puerta del santuario la imagen alargó sus brazos y creció tanto que no lo pudieron sacar. Otro habla de una ocasión en que la gente de Tlacotán se lo llevó en peregrinación, pero ya tenían la intención de no regresarlo; entonces durante el camino la imagen se fue haciendo más y más pesada hasta que ya no la pudieron mover; si regresaban el Cristo se hacía liviano, pero si querían continuar llegaba un límite donde la imagen ya no se podía trasladar.

El mensaje en estos dos milagros es claro: El Cristo es de Teponahuasco y prefiere quedarse ahí. Y me parece que es interesante el mensaje por dos razones, la primera con respecto a los indígenas, que mantienen una relación paradójica, con los conquistadores a través de la sobre exaltación de la religión impuesta; alguna vez escuche decir “sí, nos

dicen indios... digan lo que quieran, el señor esta aquí con nosotros”; como si la imagen fuera un consuelo que ayuda aguantar el desprecio, y por la cual se puede decir “Teponahuasco nomas hay uno”. Por parte de los rancheros siendo la religión un fuerte elemento identitario para los rancheros de los altos de Jalisco y su tradición cristera, debe ser un golpe su orgullo, que al menos en la región, los mejores y más eficaces imágenes religiosas (“El Señor” y la Virgen del Rosario), considerados así por los mismos rancheros, estén bajo posesión de los indígenas. Una mujer de Cuquío me decía una vez con insistencia “el Cristo es nuestro, debería estar en Cuquío” pero aceptando la preferencia de la escultura por la comunidad (como bien lo hacen saber los milagros antes relatados) decía resignada: “pero está bien que los eduque y los ayude (a los indígenas) para que sepan valorar lo que tienen”.

Los simbolismos encerrados en los rituales de la peregrinación, también pueden dar cuenta de los restos de aquellos conflictos culturales insinuados antes, puesto que se sigue conservando la tradición para los traslados de la imagen. Uno de ellos apunta que solo los de Teponahuasco pueden tocar el Cristo (usando un mantel limpio, o guantes), pues otro milagro apunta a que cuando los de Tlacotan lo tocaron, le rompieron un dedo y la escultura sangró. Y es interesante observar como se forman las comisiones para las peregrinaciones, y en ellas están gente importante de Cuquío, acomedidos a cargar la imagen encerrada en un cajón; pero finalmente los que la pueden tocar, y lo hacen con cierto orgullo, y muchísimo respeto son los nativos de Teponahuasco.

Los espacios también comunican, y el asunto de que El Señor prefiera a los de Teponahuasco es resuelto abriendo un espacio en Cuquío, donde se hace una escultura con cantera, y se configura una Plazoleta, que además fue bendecida por la máxima autoridad de la arquidiócesis, y se coloca una placa que dice “Sr. De Teponahuasco, siempre en el corazón de Cuquío”. Además hay replicas del Cristo en un hotel, en una pintura en la Parroquia, y últimamente en una lona impresa para las festividades de San Felipe. Ante eso los de Teponahuasco afirman que los de Cuquío no tienen más que poner que lo de Teponahuasco, usan la imagen del Cristo como si fuera de ellos, y cuando se promociona la loza de barro, se dice que es de Cuquío, lo que provoca resentimiento a la gente de Teponahuasco.

Hay otras dos tradiciones que aun resisten en el tiempo, y que miradas con detenimiento tienen sentido desde el conflicto con los españoles primero, y los rancheros de Cuquío después; y es el “Papaque”, que está presente tanto en la pastorela como en el carnaval, y anteriormente en las bodas tradicionales; consiste en aventar dulces a las personas que asisten a dichos festejos; y anteriormente se aventaban colaciones; por lo que dicen que ese regalo a veces resultaba agresivo, pues los golpes con las colaciones a veces si dolían; y es que los aventaban como piedras; ¿Reminiscencia de un pueblo que belicoso enfrento a los españoles con las armas que tenían?; no estamos seguros, pues la gente de Teponahuasco ya no dice mucho acerca del significado del papaque; y parecen no darse cuenta de que cuando les avientan los dulces desde la azotea de la casa, recrean en pequeño la lluvia de piedras que recibieron los españoles desde el peñón del Miztón; lo que no está de más señalar es que los nativos de Nochistlán, cuya amistad con los de Teponahuasco está registrada por los cronistas, celebran el Papaqui, (con “i”) y según su tradición, el significado de los dulces son las piedras usadas en combate; y además, recordando a sus antepasados que en la guerra para parecer mas feroces, se untaban tierra en su cara; se embarran la cara con harina o pinole, tradición que dicho sea de paso también se vive en Teponahuasco en el conocido y temido Carnaval de Teponahuasco, donde los lugareños “no respetan” a nadie, y “son medio agresivos” con los de Cuquío. Esta tradición aun congrega con singular alegría a gente de todas las edades en la comunidad. Y despierta un furor entre ellos que les alcanza para recorrer por dos días los caminos de su territorio, bailando y riéndose.

Conclusión

Como bien lo dice Palomar (2003) del multiculturalismo, que es cómo podríamos definir la situación pasada entre indígenas y rancheros, “pone en evidencia que toda colectividad privilegia, implícitamente y entre las distintas posibilidades, una clase particular de sujeto, definido por elementos específicos tales como la etnicidad, la edad y el género” y efectivamente, la convivencia multicultural entre rancheros e indígenas, privilegio en lo visible al ranchero, sin embargo la historia y la cultura de esta región eminentemente ranchera no puede entenderse si no miramos lo que de indígena tiene, y mirarlo significa reconocerlo, aceptarlo y valorarlo; solo así es posible deconstruir y reconstruir el proceso de colonización que en sus dinámicas fue desfavoreciendo y a los indígenas, y convertir la

relación en una relación intercultural, en la que se reconozcan, en su justa medida, los elementos que forman la cultura popular de la región; y se rescaten tradiciones provenientes de la cultura indígena que ha sido negada, se cuiden y potencialicen los que han resistido.

En este proceso de reconocimiento la Memoria Colectiva, puede aportar sus modos de interpretar las realidades sociales; como lo he tratado de hacer en las líneas anteriores, dando voz, construyendo o reconstruyendo las versiones del mundo silenciadas por la historia común. Y por parte de la Psicología Colectiva, no está de más recordar que su papel es “reconstruir conforme a otro sentido, re articular bajo otra interpretación, el lenguaje ordinario tal como lo tomo de la colectividad para devolverlo en una forma nueva que posibilite auto comprensiones alternativas.” Fernández (1994)

Bibliografía:

Avila, R y Velázquez, A; 2006. *Notas y reflexiones sobre ranchos y rancheros. Una visión panorámica.*

Bruner; J. 1991. *Actos de significado.* Madrid. Alianza. 1998

Fernández Christlieb, Pablo, (2001) *Reintroducción a la psicología colectiva.* En Calleja y Gomez-Peresmitré, (comp.) *Psicología social: investigación y aplicaciones en México.* Mexico. FCE.

Halbwachs, M. 1950 póstumo. *La Memoria Colectiva.* Zaragoza Prensas Universitarias de Zaragoza. 2004.

Mendoza, J. 2007. *La sociedad en disputa: el conflicto entre memoria y olvido.* En : *Psicología de las transformaciones Culturales.* Arciga, S (coord.) UAM-I.

Orozco,L; 1973. *Los Cristos de caña de maíz y otras venerables imágenes de Nuestro Señor Jesucristo;* Talleres Graficos, Jalisco.

Palomar, C. 2003; *Editorial La Ventana.* Revista de Estudios de Genero. 18. Vol. II. UDG.

Plan de Desarrollo Municipal Cuquío. 2004. Pdte. A Cornelio González H. Docto. Electrónico

Ramirez, G, C, 2009. Conocimientos fundamentales de historia. Mexico. UNAM

Rueda, L 2006 *La expansión ranchera en San Felipe de Cuquío 1662-1809*. En Revista *Estudios del Hombre*. No. 21. 13-37

Shadow, R; 1994. *Los rancheros de occidente: hacia un modelo de su organización comunitaria*. En: Avila, R (Coord.) *El Occidente de México en el tiempo. Aproximaciones a su definición Cultural*. UDG

Villegas, F, 2005. *Entre memoria y amnesia: Leyendas y relatos de Cuquío*. Secretaría de Cultura. Jalisco.

Williams, E, 1992. Ecología de la producción cerámica en Teponahuasco, Jalisco, Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, XIII(49): 103-128.El Colegio de Michoacan.

Pueblos indígenas, multiculturalismo e interculturalidad

Manuel Buenrostro Alba¹

mbuen@uqroo.mx

buenrostro_manuel@yahoo.com.mx

Introducción

A pesar de los avances en materia de reconocimiento de los derechos indígenas, todavía existen sectores que cuestionan que existan derechos específicos para los pueblos indígenas. El argumento es que en la Constitución Mexicana no hay diferencias y todos los mexicanos tienen derechos como ciudadanos. Efectivamente, se trata de derechos individuales a los que se supone que todos tenemos acceso. Además, también contamos con derechos humanos, definidos de manera universal y que no sólo se refieren a un país, sino que adquieren el rango de derechos universales.

Sin embargo, estos derechos en la realidad se les han negado, y se les siguen negando a los pueblos indígenas de nuestro país. Lo anterior responde a varias razones, las cuales van desde argumentos académicos, hasta afirmaciones que se refieren a un desconocimiento de la realidad de los pueblos indios. Muchas veces se dice que lo que existe entre estos pueblos son simples costumbres, y que como tales no pueden ser consideradas como derechos.

También se argumenta que en el cumplimiento de una norma colectiva basada en la costumbre, se pueden violar derechos humanos (individuales) fundamentales. Citaré un par de ejemplos que menciona Rodolfo Vázquez y que retoma de Beller Taboada, a propósito de los derechos de las “minorías” y tolerancia.

¹. Profesor-Investigador de tiempo completo de la Universidad de Quintana Roo (UQROO); doctorante en antropología social por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

El primero se refiere a un caso en el que se sentencia a un individuo y a una mujer a la horca y a quemarlos con “leña verde”. Ambos fueron acusados de practicar la brujería. Lo anterior fue por acuerdo de asamblea en una comunidad tepehuana. El 19 de diciembre de 1984 se ejecutó la sentencia y se ahorcó y quemó a los dos sentenciados con la participación de un grupo reducido. Posteriormente, se denunciaron los hechos en la capital del estado de Durango y se detuvo a varias personas quienes reconocieron los hechos pero argumentaron que había sido una decisión de las autoridades tradicionales. El segundo caso sucedió en una comunidad huichola, en donde un individuo violó a su hijastra de diez años. La madre de la niña declaró ante el Ministerio Público que era la costumbre entre los huicholes y que perdonaba a su marido porque entre los huicholes los papás “pueden vivir con sus hijos”. También declaró que no quería que metieran a la cárcel a su marido ya que no tenía quién mantuviera a sus hijos. El acusado reconoció que había violado a la niña pero que así era la costumbre entre ellos y que le había dicho a su mujer que cuando la niña creciera él se iba a casar con ella, lo cual fue aceptado por la madre de la niña y esposa del acusado (Vázquez, 2001: 105-106).

Sobra decir que cualquier persona descalificaría sin pensarlo los dos actos anteriores, aunque estos estén basados, según los propios actores, como parte de la costumbre de los pueblos indígenas. Sin embargo, y antes de tomar una postura equivocada y precipitada, en este trabajo trataré de demostrar que en ocasiones hay un mal entendimiento de lo que es la costumbre y el derecho indígena. Me interesa sobre todo describir la forma en que se está actuando en materia de justicia en las comunidades indígenas, particularmente entre los mayas de Quintana Roo.

El presente trabajo, se divide en 3 secciones. En la primera parte se hace una breve revisión sobre algunos conceptos y algunas posturas en torno al derecho indígena. Particularmente me interesa destacar planteamientos diversos y, en cierta medida, contradictorios, destacando que más que ser contradictorios pueden ser complementarios.

En la segunda parte se describe etnográficamente una comunidad maya de Quintana Roo con el fin ubicar un espacio de prácticas de ejercicio de derechos. Se trata de la comunidad maya de X-Yatil, Municipio de Felipe Carrillo Puerto. Elegí esta comunidad

debido a que en ella coexisten diferentes autoridades: un subdelegado municipal, un comisario ejidal, un juez tradicional y una compañía religiosa maya.

En la tercera parte se describe brevemente el funcionamiento del juzgado tradicional indígena maya de la comunidad de X-Yatil, incorporando también las experiencias y los testimonios de otros jueces indígenas mayas. Igualmente se hace una breve descripción de la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, retomando además información proporcionada por el Magistrado de Asuntos Indígenas.

Derechos indígenas

Una de las razones por las cuales es muy difícil hablar de que exista un solo derecho indígena, tiene que ver con la diversidad cultural que caracteriza a países como México. Una práctica que es sancionada en una comunidad indígena, no lo es en otra. Lo que está permitido en una comunidad, en otra no lo está. La forma de hacer justicia es diversa en cada caso.

Alberto González Galván define al derecho consuetudinario como “la manifestación de la intuición de un orden social fundamentado en reglas no escritas concebidas en comunión con las fuerzas de la naturaleza y transmitidas, reproducidas y abrogadas de manera esencialmente (corp) oral” (González, 1994: 75). González Galván argumenta la existencia de un derecho consuetudinario prehispánico, colonial y moderno, el cual ha ido cambiando con la historia. Este derecho no es reconocido formalmente, a pesar de que existan reformas constitucionales. Para este autor el reto es lograr la coexistencia de sistemas jurídicos diferentes dentro de un mismo territorio. Esto sólo se logrará cuando se lleve a la práctica un paradigma pluralista. Su definición no aclara en sí misma las características del derecho de los pueblos indígenas. Pero ya comienza a dar cuenta de algunas de las características del derecho de los indígenas. Por ejemplo la oralidad como elemento característico y su relación con la cultura de los pueblos.

Sin embargo, Vicente Cabedo plantea que el problema está en la concepción monista del derecho, la cual hace una asociación entre derecho y Estado, por lo que no es posible la existencia de otros sistemas jurídicos en un mismo territorio. Es desde el

nacimiento mismo del Estado moderno, en el siglo XVI, que existe esta “monopolización” de la producción jurídica. En ese periodo, la centralización del Estado iba en contra del poder de los señores feudales, de la iglesia y de los imperios. Con la formación del estado liberal, se acentúa esta filosofía (Cabedo, 2004: 73). Este modelo fue adoptado en los estados nacionales de América tras los movimientos de independencia.

La concepción monista del derecho se apoya en el positivismo jurídico, que propone que la ley es escrita, descalificando a la costumbre. El derecho es concebido como un “...sistema de normas emanadas por el Estado” (Cabedo, 2004: 74). Debido a lo anterior, el derecho positivo estatal ha negado la naturaleza jurídica a las normas indígenas, lo cual es calificado como un acto de intolerancia. Un error, cometido principalmente por una visión etnocéntrica y monista del derecho, es considerar al derecho indígena como usos y costumbres.

Retomando a autores como Hart, citado por Cabedo, se concibe la existencia de un sistema jurídico siempre y cuando cuente con dos tipos de reglas: las primarias y las secundarias. Según este planteamiento los indígenas carecen de reglas secundarias, por lo que no conforman un sistema jurídico. Las reglas secundarias incluyen el reconocimiento, el cambio y la adjudicación, sin las cuales no habría certeza, además de no contar con la suficiente presión para el cumplimiento de las reglas, que además serían estáticas. Ante esto Cabedo afirma que ni existe falta de certeza, ni de seguridad jurídica, ni un carácter estático, ni una falta de control jurisdiccional en la normatividad indígena (Cabedo, 2004: 76). En la mayoría de los pueblos indios existen normas y se cumplen de diversas maneras. También cuentan con autoridades encargadas de velar por el cumplimiento de las normas. Igualmente, han desarrollado procedimientos propios para el ejercicio y aplicación de sus normas, de su derecho.

Para la ideología jurídica dominante, la costumbre sólo es fuente de derecho y no puede ser contraria a la ley escrita. Aunque parece ser que más que un problema jurídico o científico, la falta de reconocimiento del derecho indígena tiene que ver con una cuestión política. Por otro lado, y retomando a Oscar Correas, Cabedo plantea otro problema que enfrenta el reconocimiento del pluralismo jurídico, el cual tiene que ver con la soberanía, ya que los estados modernos se han constituido alrededor de este concepto. Sin la posibilidad

de que exista otro poder que no sea el del estado. Bajo esta lógica no hay posibilidad de reconocer el pluralismo jurídico. Y en la posmodernidad, parece que comienza a existir cierto desencanto hacia la modernidad. La posmodernidad acepta la diversidad y reconoce el pluralismo jurídico (Cabedo, 2004: 80). La concepción monocultural se debilita a finales de la década de los ochentas, lo que se refleja en las reformas constitucionales de los estados latinoamericanos.

El reto es entonces lograr un diálogo entre sistemas jurídicos alternativos y el sistema jurídico estatal, logrando construir una verdadera pluralidad jurídica.

Ante el reconocimiento de otros sistemas jurídicos, ¿cuáles son las otras opciones? Rodolfo Vázquez plantea que “el debate en torno a los que hoy se conoce como el problema del multiculturalismo oscila entre dos extremos éticamente injustificables: o la integración indiscriminada o la tolerancia incondicional de los grupos minoritarios” (Vázquez, 2001: 107). Pienso que esta afirmación refleja dos errores. El primero tiene que ver con la definición que se hace de los pueblos indígenas como minorías. Y el segundo, la tolerancia no implica aceptación ni respeto, ni reconocimiento. Por otro lado, no es fácil encontrar un punto medio entre derechos individuales (liberales) y derechos culturales colectivos.

Estamos así entre una tendencia hacia la globalización y armonización de distintos sistemas jurídicos, avalada por el derecho. La noción de unificación jurídica nacional e internacional coexiste con la presencia de un derecho alternativo (González, 1995:122). El derecho positivo, o nacional, se encuentra muy alejado y ajeno al derecho indígena.

Incluso, Manuel González destaca que “no hay nada mas atentatorio a la identidad étnica de una comunidad indígena que aplicarle el sistema jurídico en su detalle” (González, 1995:124). Y lo peor del caso es que cotidianamente observamos estos actos atentatorios. Menciono un ejemplo:

“Una mañana de enero, apareció un vehículo abandonado en una calle de la comunidad con las llaves puestas, después de permanecer tres días las autoridades tradicionales convocaron a los hombres y acordaron trasladar dicho vehículo a las oficinas de una institución pública, para que se les asesorara sobre

lo que se tenía que hacer para entregar el vehículo y evitar problema alguno ya que éste podía ser robado. Debido a que sólo uno de los asistentes sabía manejar en la ciudad, las autoridades tradicionales le ordenaron lo trasladara, acompañado por compañeros que ocupaban cargos dentro de la estructura de la autoridad tradicional. Al circular en la ciudad es detenido por elementos de las Bases de Operación Mixta (BOM), quienes le cuestionaron sobre la procedencia del vehículo y al no contar con el permiso respectivo lo pusieron a disposición del Ministerio Público Federal quien lo consignó ante la autoridad judicial. Negó totalmente los cargos imputados (contrabando) y argumentó que existe el sentido de obediencia a sus autoridades y que las órdenes que se emiten son en forma oral, que él no cuestionó esta orden porque consideró que actuaba bien, prueba de ello es que al ser detenido las propias autoridades tradicionales aportaron los recursos económicos para que obtuviera la libertad provisional bajo caución” (Martínez, 2006: 8).

Como vemos, cuando se habla de derechos indígenas y derecho positivo, no se trata sólo de una diferencia lingüística, que también es importante, sino de toda una construcción diferente de lo que es la justicia, un delito, y la forma en que se debe sancionar, o corregir una falta. Uno de los principales problemas ha sido el desconocimiento de lo que realmente es el derecho indígena. Hasta la fecha existen pocos estudios que den cuenta del derecho indígena con referencias etnográficas.

Para algunos autores como Manuel González, una solución para reconocer el derecho indígena es a partir de lo que llama la *adjudicación*. Lo anterior partiendo del reconocimiento de que en la actualidad existen “jueces naturales” que imparten justicia en las comunidades indígenas a partir de sus propias costumbres y valores culturales. Esto permite un control social al interior de las comunidades. Al intervenir el derecho positivo, comienzan los problemas y choques entre diferentes tipos de sociedad. Por ello es necesario legitimar el sistema “natural de administración de justicia” y conformar un “fuero indígena” (González, 1995: 125). Es evidente que la propuesta de Manuel González no está muy lejos de la realidad, ya que todas las sociedades cuentan con un derecho, el cual es diverso, pero garantiza efectivamente el control de las sociedades. Si no ¿por qué los integrantes de las

comunidades cumplen con las sanciones que se les imponen?, ¿por qué las comunidades indígenas mantienen cierto orden y no se vuelven caóticas?, ¿por qué no requieren de abogados? Es evidente que no se trata de sociedades cerradas ni armónicas, seguramente siempre hay casos en donde la impartición de justicia no resulta del todo justa para todos. Pero eso sucede en todas las sociedades. Los indígenas recurren a la conciliación para resolver los conflictos entre individuos y familias. El castigo es más moral. No hay cárceles entre los indígenas, y cuando las hay, son cuartos sin puertas y sin ventanas, o se trata de cárceles simbólicas, como una piedra o un punto en algún sitio importante para la comunidad. Eso no implica que los “castigados” dejen de cumplir con su castigo, sea este trabajo comunitario o permanecer en algún sitio durante horas o días.

Como bien destaca Manuel González, para hacer efectivo el fuero indígena se tendría que reformar el artículo 13 de la Constitución Mexicana, que dice:

“Nadie puede ser juzgado por leyes privativas ni por tribunales especiales. Ninguna persona o corporación puede tener fuero, ni gozar más emolumentos que los que sean compensación de servicios públicos y estén fijados por la ley. Subsiste el fuero de guerra para los delitos y faltas contra la disciplina militar; pero los tribunales militares en ningún caso y por ningún motivo, podrán extender su jurisdicción sobre personas que no pertenezcan al Ejército. Cuando en un delito o falta de orden militar estuviere complicado un paisano, conocerá del caso la autoridad civil que corresponda” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2003: 7).

Para lograr que sea efectivo dicho fuero, González plantea que los “jueces naturales” podrían ser asistidos por peritos antropólogos que fungirían como “secretarios del tribunal indígena”, poniendo por escrito las decisiones y explicando las costumbres aplicadas en cada caso. Esto con el fin de formar jurisprudencia y documentar la experiencia. El fuero indígena se podría complementar con una segunda instancia que revisara los casos o delitos considerados como graves. Además, la justicia indígena

mantendría sus características de oralidad, inmediatez del juicio, celeridad en las sentencias y el bilingüismo, cuando se requiera. Además, “el fuero indígena y la ley que lo limitase en su alcance tendría que definir si se permitiría la pena de muerte, así como la supervivencia de algunas costumbres que chocan abiertamente con la ideología ladina de manera tal que pudiese ser incompatible con el derecho nacional” (González, 1995: 129). Debemos de considerar que la propuesta de Manuel González es limitada en el sentido de que no se estaría reconociendo uno de los principales derechos a los pueblos indios, que tiene que ver con el derecho a la autonomía. Este derecho implica otros más, como el derecho al territorio, a la cultura y la participación en igualdad de circunstancias. El derecho a mantener y ejercer sus derechos sólo es una parte, pero no la única demanda de los pueblos indígenas.

Actualmente, los sistemas jurídicos no se encuentran interconectados manteniendo su independencia. La coexistencia de órdenes jurídicos frente al derecho positivo, implica una construcción y reconstrucción de ambos sistemas. Aunque en algunas ocasiones estos espacios son promovidos por los estados como simples ampliaciones de sus sistemas normativos. O eso pretende. Ya que en la realidad son espacios apropiados por los indígenas, en los cuales recrean su propia idea del derecho y de la justicia indígena. La interacción entre la ley y la costumbre indígena, con instancias no indígenas recibe el nombre de *interlegalidad* (Terven, 2006: 10).

En los espacios de justicia indígena se busca sobre todo el diálogo entre las partes involucradas, el uso de consejos, la búsqueda por restablecer las relaciones cordiales entre las partes. Lo anterior no quiere decir que la resolución de conflictos sea siempre un procedimiento sencillo. A través de su propia lógica cultural buscan revitalizar sus sistemas normativos, lo que les ha permitido cierto nivel de autonomía en un nivel comunitario o local.

Es entre los años de 1990 y 1998, cuando se realizan reformas a varias constituciones estatales de México. También se aprueban leyes reglamentarias sobre derechos indígenas. Para 1996 ya se habían modificado doce constituciones estatales correspondientes a los siguientes estados: Oaxaca, Chihuahua, Chiapas, Querétaro, Hidalgo, San Luís Potosí, Sonora, Veracruz, Nayarit, Jalisco, Estado de México y Durango.

Posteriormente, otros estados hicieron modificaciones a sus constituciones, como: Campeche, Quintana Roo y Michoacán. En Guerrero, su constitución contiene referencias a los derechos indígenas. Además de las reformas señaladas, existen códigos penales y de procedimientos penales en casi todos los estados que incluyen el derecho de traductor e intérprete cuando el procesado no hable español. No obstante estos avances, se sigue negando el derecho a la existencia misma a los pueblos indígenas como colectividad (López, 2002: 147). Si se hiciera una investigación sobre los cambios en beneficio de los indígenas a partir de las reformas en materia de derechos, el resultado sería que no se han visto beneficiados en el ejercicio pleno de los mismos. Ya que se les reconocen de manera limitada y siempre y cuando no contravengan al derecho positivo.

El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, según Gilberto López Y Rivas, tiene que ver con "...un reconocimiento de una unidad nacional, que toma en cuenta el derecho de los pueblos indios a decidir sobre sus propios asuntos y el derechos también, no solamente a decidir y gobernarse, sino también a intervenir democráticamente, con el resto de los mexicanos, en las decisiones que se tomen en todos los niveles de la jurisdicción del Estado" (López, 2002: 115). Muy lejos me parece que estamos de alcanzar ese nivel de autonomía. Pero no hay que pensar que los indígenas están esperando ese reconocimiento. Ellos están organizándose y ganado cada vez mayores espacios para ejercer y exigir sus derechos.

Pero vale la pena destacar lo que los propios indígenas entienden por el concepto de comunidad. Floriberto Díaz, antropólogo e indígena mixe de Tlahuitoltepec, considera que muchas propuestas autonómicas son dogmáticas e intransigentes, además de racistas, desconociendo las "realidades" de los indígenas. Por ello plantea que es necesario que la discusión sobre las autonomías no se realice únicamente desde una perspectiva teórica, sino que además se retomen las realidades concretas en las cuales se expresan las prácticas autonómicas, muchas veces en condiciones adversas.

Floriberto Díaz plantea que las autonomías propuestas desde las academias no se han podido volver realidad. Esto es obvio, y coincido con él, aunque me parece que los académicos no han propuesto fórmulas para llevarse a la realidad, sino que más bien se han estudiado precisamente las experiencias y se ha construido una explicación teórica sobre

dichas experiencias. También, destaca las relaciones conflictivas existentes en las comunidades indígenas, aspecto que ya ha sido estudiado cuestionando la imagen angelical de la realidad indígena. Efectivamente, como propone Díaz, se puede enriquecer la discusión a partir de experiencias autonómicas concretas, analizando los diferentes niveles de autonomía. Floriberto destaca los siguientes: 1. nivel comunitario, 2. nivel municipal, 3. nivel intercomunitario, 4. nivel intermunicipal, 5. nivel de comunidades de un solo pueblo, y 6. nivel entre varios pueblos indígenas y otros sectores sociales. En este sentido afirma que para comprender mejor la idea de autonomía, es necesario que "...la autonomía, en ideas y en la práctica, debe trabajarse como un proceso social y político" (Díaz, 2004: 367).

Todos los pueblos desarrollan una filosofía en torno a la vida y la muerte y frente a otros aspectos que involucran a su grupo y a los otros. El entendimiento de la comunidad indígena debe partir del entendimiento de la misma para los propios indios. La palabra comunidad, destaca Díaz, no es una palabra que pertenezca al vocabulario de los indígenas, sin embargo puede explicarse a partir de elementos como los siguientes:

- Un espacio territorial
- Una historia común
- Una variante de la lengua
- Una organización política, cultural, social, civil, económica, religiosa
- Un sistema de procuración y administración de justicia (Díaz, 2004: 367).

Dentro de toda comunidad existen relaciones entre las personas y el espacio. La comunidad es el espacio en el cual las personas realizan diversas acciones en relación con la naturaleza. El aspecto inmanente de la comunidad, lo fenoménico, se entiende como la comunalidad, entendida como parte de una realidad indígena. Otros factores que hay que considerar, según Díaz, es lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Algunos elementos que definen la comunalidad indígena, según Díaz, son:

- La Tierra como madre y territorio
- El consenso en asamblea
- El servicio gratuito como ejercicio de autoridad
- El trabajo colectivo como un acto de recreación

- Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (Díaz, 2004: 368).

Estos elementos conforman esa parte fenoménica de la comunidad, la comunalidad. Aunque reconoce que algunos aspectos han sido modificados, o “empobrecidos” desde el exterior, como las asambleas comunitarias. Estas nociones de comunidad indígena, permiten a sus miembros compartir intereses, actividades, percepciones, conformando su propia identidad derivada de la pertenencia misma a una comunidad.

Hasta aquí he tratado de dar argumentos a favor y en contra del reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas. Pero quisiera entrar al caso concreto de los mayas de Quintana Roo, comenzando por describir la comunidad de donde tomo los casos de la experiencia del ejercicio del derecho indígena actual de los mayas.

La comunidad de X-Yatil, Quintana Roo

La comunidad de X-Yatil se encuentra situada en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, a una distancia de 50 kilómetros de la cabecera municipal y aproximadamente a 170 kilómetros de la capital del estado, Chetumal, Quintana Roo.

El origen del poblado y asentamiento de X-Yatil, así como de otros pueblos cercanos, se dio durante el periodo de la Guerra de Castas, con gente procedente del oriente de Yucatán. Su nombre tiene que ver con la presencia de palmas (*xiat*) en torno a un pozo.

La comunidad y sus alrededores son una planicie cuya superficie está constituida por roca caliza. Las pocas elevaciones que existen, apenas llegan a los 25 metros sobre el nivel del mar.

La diversidad vegetal y animal es muy amplia. Entre las primeras especies, se encuentran plantas como las orquídeas, líquenes y musgos. En cuanto a árboles, están algunas especies maderables como el jabín y el *chakaj* rojo; además de aquellos considerados como maderas preciosas, tales como la Ceiba (*ya'axché*), el cedro rojo, la caoba rojiza y el ciricote. También hay chicozapote, muypreciado por la población debido a su fruto y su resina, la cual se utiliza para la elaboración del chicle. Los mayas obtienen

ingresos por la explotación de estos recursos. Parte de la madera se utiliza en la construcción en zonas turísticas como Playa de Carmen y Cancún. También venden “durmientes” para las vías del tren. Para esto, llegan las personas con camiones y hacen la solicitud al comisario ejidal para que se convoque a los ejidatarios para sacar la madera.

En la mayoría de los patios y terrenos de la población, se han sembrado árboles frutales como la naranja, limón, tamarindo, papaya, coco, aguacate, mango, plátano y mamey, entre otros.

El principal producto que se cosecha es el maíz, el cual es amarillo, blanco, rojo y morado. Existen otros cultivos que se han introducido a la comunidad, tales como el frijón, el camote, la yuca, lentejas, chaya, chile, sandía, jamaica, pepino y calabaza, entre otros. El maíz se siembra con una coa y la milpa se prepara a partir de la roza tumba y quema, práctica por cierto prohibida por las leyes federales. Sin embargo en una región en donde hay muy poca tierra fértil, no queda otro remedio que hacerlo de esa forma.

Además de los ingresos por reparto de utilidades del ejido, la cosecha de la milpa y el consumo de las hortalizas, los mayas practican la cacería para completar su dieta alimenticia. Las aves más cazadas y consumidas son la codorniz, el faisán y el pavo de monte. Esto además de las aves de corral como gallinas y pavos. Otros animales de la región y que son consumidos por los mayas, son los tejones, las tuzas, tlacuaches, jabalí, armadillo y venado, principalmente.

Otros animales que además de que no se consumen son un riesgo para el trabajo en las milpas, son las víboras como la coralillo y nauyaca, también conocida como cuatro narices, la cascabel, la cola de hueso, barba amarilla y otra que llaman *olpoch*, que según dicen puede saltar. Existe otra serpiente que los mayas denominan “pica sombra”, según ellos éste reptil no pica en el cuerpo, sino a la sombra de las personas, lo que les enferma. Hay otras que no son venenosas como la boa. También existen lagartijas, iguanas y lagartos.

Como en muchas partes de la selva, existe una diversidad de insectos, algunos de ellos también venenosos o que producen diversas reacciones en los hombres, tales como la

avispa, abejas y tábanos. También hay alacranes y arañas venenosas. Así como moscos transmisores de enfermedades como paludismo y dengue.

En la comunidad existe el transporte de combis que llegan a la cabecera municipal, Felipe Carrillo Puerto. Salen de la comunidad de lunes a sábado a las siete y ocho de la mañana. Regresan a la comunidad a las once de la mañana y a las dos de la tarde. Cobran veinticinco pesos por viaje sencillo. Internamente, hay triciclos que principalmente dan el servicio hacia el cruce de la carretera, que se localiza a dos kilómetros de la comunidad. Los triciclos cobran entre diez y quince pesos. Cada familia por lo regular cuenta con bicicletas y triciclos. En el poblado existen aproximadamente quince vehículos particulares.

No hay teléfonos públicos, pero cuatro familias dan el servicio a la comunidad, cobrando tres pesos por minuto de llamadas locales y cinco pesos por minuto si se trata de larga distancia. Si a una persona le llaman, y le avisan en su casa, se les cobra cinco pesos adicionales por irles a avisar que tiene llamada. El servicio no siempre funciona y además las llamadas se cortan y no siempre se escucha bien, pero es la única forma de comunicarse hacia otras poblaciones, incluyendo la cabecera municipal y la capital del estado.

La comunidad cuenta con servicio de energía eléctrica, por lo que se tiene acceso a radio y televisión. Para esta última se cuenta con servicio de SKY, una familia es la que controla a todas las televisiones y cobra trescientos cincuenta pesos a cada familia que quiera contar con el servicio de la señal, el cual se conecta por medio de un cable. Aparentemente sólo se pueden ver tres canales, y se sintoniza en el canal que la mayoría de los conectados decida. Hasta el momento hay más de cien casas que cuentan con la señal y pagan veinte pesos mensuales. En cuanto al radio, las señales que llegan son las de la cabecera municipal, la que más se sintoniza es la XECPQ “la estrella maya que habla”. También llegan algunas otras estaciones como “Radio Turquesa”, de la ciudad de Cancún y otra estación de Yucatán que trasmite en maya. Por las noches se escuchan también estaciones de radio de Cuba, Guatemala y Honduras, aunque la definición es mala y casi no se entiende.

Actualmente la comunidad cuenta con aproximadamente 1,100 habitantes, según el censo levantado por la clínica comunitaria. De estos, el 55 % son hombres y el 45% son mujeres.

La religión la practican en su propia iglesia maya, cuyas características actuales están relacionadas con el culto de la cruz parlante maya. Además de la iglesia maya, existen otras iglesias:

- Adventistas del séptimo día
- Pentecostés
- Presbiteriana
- Cristiana

Respecto a la educación, existe una escuela de nivel preescolar que cuenta con 50 alumnos y dos maestras. Una escuela primaria con una población de 200 alumnos y con seis profesores y un director. Una telesecundaria a la que asisten 100 alumnos. Tiene 5 maestros y un director.

Este es el espacio en el que se ejerce la justicia indígena a través de los juzgados tradicionales y los jueces indígenas mayas. En la última parte describiré brevemente cómo funciona.

La justicia en manos de jueces tradicionales mayas

En Quintana Roo, como en otros estados de la República Mexicana, a partir de reformas constitucionales nacional y estatal, se ha planteado el reconocimiento de la justicia indígena como parte integrante del sistema judicial estatal.

Desde el año 1998, cuando se nombra al primer juez tradicional maya, y hasta este 2007, se ha generado una rica experiencia sobre la forma en que se imparte la justicia en las comunidades mayas donde existen juzgados tradicionales. Esto no quiere decir que antes de la promulgación de dicha ley, no existiera un sistema de impartición de justicia propio de los mayas. Pero ahora se reconoce la existencia de dicho sistema, quedando dentro de la ley estatal.

En el estado de Quintana Roo la Ley de justicia indígena ha permitido a los mayas acceder a una justicia impartida por los propios mayas. Al menos en los ámbitos de competencia de los jueces, y en las comunidades en donde existen juzgados tradicionales mayas.

Muchos de los casos atendidos por los jueces tradicionales han quedado registrados en actas. La experiencia de los jueces permite hacer una primera evaluación sobre los beneficios, o no, que tienen los indígenas mayas en cuanto al reconocimiento de sus derechos y el acceso a una ley de justicia que para muchos llegó “desde afuera”.

El 30 de abril de 1997, se reformó el artículo 13 de la constitución del estado de Quintana Roo, quedando de la siguiente manera:

“Los miembros de las etnias que habitan en las comunidades indígenas, podrán resolver sus controversias de carácter jurídico de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones; la Ley instituirá un sistema de justicia indígena para las comunidades de la zona maya del estado, a cargo de jueces tradicionales y, en su caso, de Magistrados de Asuntos Indígenas que funcionen en Sala, en Tribunales Unitarios, o en las instituciones que de acuerdo con las comunidades indígenas determine el Tribunal Superior de Justicia...La ley protegerá, regulará y validará el desarrollo y ejercicio de sus lenguas, cultura, usos y costumbres, actos, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado” (Disposiciones legales en materia indígena, 2000: 88).

Una de las principales críticas que se hace a Quintana Roo, es que en lugar de reconocer derechos a los pueblos indígenas, se refiere a “los miembros de la etnias que habitan en las comunidades”.

El mencionado artículo 13 constitucional, no reconoce los sistemas de impartición de justicia propios de los indígenas, sino que propone que se instituya “un sistema de justicia indígena”. Con esto, se dice, más que reconocer los derechos de los pueblos indígenas del estado, se les niegan y se les imponen otros. A esta ley de justicia y a los jueces tradicionales mayas, se les ha considerado como instituciones y autoridades llegadas

“desde afuera”, por lo que es muy cuestionada por defensores de los pueblos indígenas. Sin embargo, como veremos más adelante, los mayas han sabido apropiarse de la ley y la han utilizado en su beneficio.

Por otro lado, la Ley de justicia indígena se aprobó antes de la reforma constitucional del 2001. Tras la reforma al artículo 2º de la Constitución General, el marco constitucional y legal del Estado de Quintana Roo ya no responde a la nueva dinámica en materia de derechos indígenas.

El 30 de agosto de 1997, entró en vigor la *Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo*. Esta ley consta de 8 capítulos:

- Capítulo I Disposiciones Generales
- Capítulo II Del sistema de Justicia Indígena
- Capítulo III De los órganos del sistema de justicia indígena
- Capítulo IV De las competencias
- Capítulo V Medios de apremio, sanciones y medidas de seguridad
- Capítulo VI De la consignación a los jueces tradicionales
- Capítulo VII De los procedimientos ante los jueces tradicionales
- Capítulo VIII De las inconformidades (Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, 2003).

En esta ley, y en estos capítulos, se instaura el sistema de justicia indígena, al que hacía referencia el artículo 13 constitucional del Estado de Quintana Roo, con el fin de resolver las controversias jurídicas entre los miembros de las comunidades mayas.

El *sistema de justicia indígena* tiene una estructura que está integrada por un tribunal unitario de asuntos indígenas del cual se desprende la magistratura de asuntos indígenas y un *consejo de la judicatura de justicia indígena* que está integrado por seis personas, cinco consejeros y el magistrado de asuntos indígenas. Los cinco consejeros, pertenecen, cada uno, a diferentes Centros Ceremoniales: Chanca Veracruz, cuyo consejero es el *general maya* Santiago Cruz Peraza. Del Centro Ceremonial de Chumpón, el consejero es un *sacerdote maya* de nombre Julián Ken Dzul. De La Cruz Parlante, el consejero es un *general maya* de nombre Sixto Balam Chuc. De Tulum el consejero es un

sacerdote maya que se llama Moisés Chi Hoil. Y por último, del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia, el consejero es un *sacerdote maya* de nombre Isidro Ek Cab. Los cinco consejeros, más el magistrado Francisco Javier Reyes Hernández, forman el Consejo de la Judicatura, de donde dependen los *jueces tradicionales*.

Como se puede apreciar, el sistema de justicia indígena está íntimamente ligado a la religión maya. Los mayas integrantes del Consejo de la Judicatura, ocupan a la vez cargos religiosos dentro de la cultura maya. Estos cargos, además, han existido desde hace muchos años y son previos a la existencia de la Ley de Justicia Indígena del estado de Quintana Roo.

Una característica de dicha justicia indígena, es que se trata de una *justicia alternativa* a la vía jurisdiccional ordinaria, y al fuero de los jueces del orden común.

Quienes operan el sistema de justicia indígena, son los *jueces tradicionales*. Los *jueces tradicionales*, deben de ser miembros respetables de su comunidad, dominar el idioma maya, y conocer los usos, las costumbres y tradiciones de la comunidad. Ellos “aplicarán las normas de derecho consuetudinario indígena, respetando las garantías consagradas en la Constitución General de la República y la Constitución Política del Estado...actuarán con estricto apego a los Derechos Humanos, así como con respeto a la dignidad e integridad de las mujeres” (Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, 2003: 3).

En los artículos 11 y 12 de la ley de justicia indígena, se establece que si las partes interesadas no aceptan la mediación de un juez tradicional, o no se llegue a un arreglo, se puede acudir a los tribunales competentes. Pero, si por la mediación de un juez tradicional arreglan sus diferencias mediante convenio, éste quedará homologado a una sentencia debidamente ejecutoriada, la resolución tendrá el carácter de **cosa juzgada** (*Ibid*).

La misma ley establece que cuando se trate de la afectación a **mujeres** o **niños**, en donde se atente contra sus bienes, integridad física, sano desarrollo, salud, formación personal y cultural, los jueces tradicionales intervendrán de **oficio**.

Los jueces tradicionales tiene competencia para resolver controversias en materia **civil** (convenios, contratos, cuyas prestaciones no excedan de cien salarios mínimos); **familiar** (matrimonios y su disolución, custodia, educación y cuidado de los hijos, pensiones alimenticias) y **penal** (robo, abigeato, fraude, abuso de confianza, abandono de personas, daños, todos que no excedan de cien salarios mínimos). Quedan exceptuados de la competencia del juez tradicional todos los delitos calificados por Ley como “graves” (homicidio, violación, narcotráfico, entre otros).

Para hacer cumplir las determinaciones, los jueces podrán dictar medidas como:

- **Apercibimiento**
- **Multas hasta de treinta salarios mínimos**
- **Arresto de hasta treinta y seis horas**
- **Vigilancia de la autoridad**
- **Reparación de daños y perjuicios**
- **Trabajo a favor de la comunidad**
- **Prohibición para ir o residir en una circunscripción territorial**
- **Decomiso.**

Además, el artículo 26 de dicha Ley, establece que todos los procedimientos ante los jueces tradicionales estarán exentos de formalidad, serán **orales** y se procurará que se desahogue en una sola audiencia. En cada audiencia se levantará un acta que consigne de manera abreviada los alegatos, las declaraciones y los acuerdos.

Los jueces tradicionales se nombran en las comunidades que lo soliciten. En una **asamblea comunitaria**, se elige a la persona para ocupar el cargo. Una vez que es reconocido por la comunidad, el poder judicial, a través del Tribunal Superior de Justicia del Estado, le otorga un nombramiento y una credencial.

Actualmente existen 17 jueces tradicionales en cuatro municipios del estado de Quintana Roo: **Ocho** en Solidaridad, **tres** en Lázaro Cárdenas, **cinco** en Felipe Carrillo Puerto y **uno** en José María Morelos.

Las bodas y bautizos, las realizan los jueces tradicionales auxiliados por sacerdotes mayas, en las iglesias tradicionales mayas, aunque en casi todos los casos, dichos jueces ocupan además un cargo religioso, ya sea como rezadores o sacerdotes mayas.

En este sentido, la religión forma parte de casi todas las actividades de la cultura maya. Los jueces cuando llevan a cabo un juicio, no sólo se refieren a la ley, sino que hablan sobre cuestiones religiosas, para invitar a los involucrados en un juicio a no mentir porque eso puede “ofender a dios”.

Un ejemplo del provecho que le han sacado los mayas a esta ley, tiene que ver con los jóvenes que deciden recurrir al matrimonio. Antes de que hubiera jueces tradicionales debían de recurrir a un registro civil, y casarse por la iglesia católica. Esto se hacía regularmente en las cabeceras municipales. Sin embargo, a partir de la existencia de la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, los matrimonios mayas son reconocidos por el Estado. Estos matrimonios los realizan los jueces tradicionales, quienes están facultados para ello, y se apoyan y acompañan de rezadores y sacerdotes mayas. En la mayoría de las comunidades mayas, la ceremonia se lleva a cabo en una iglesia tradicional maya.

Los requisitos para poderse casar por la tradición e iglesia maya, además de contar con el consentimiento de los padres, son llevar velas y atole, café o pozol, para realizar el rezo. Contar con los padrinos, y pagar veinticinco pesos. El cobro es realmente simbólico, porque si una pareja no paga, o dice que no tiene dinero para pagar, no se le cobra nada.

El matrimonio maya consiste en consejos y recomendaciones que se les dan a la pareja y a los padres de ambos, así como a los padrinos. Posteriormente, o a veces simultáneamente, se realizan rezos en maya para pedir que les vaya bien no sólo a los involucrados en la ceremonia, sino también a los miembros de la comunidad, a todos los mayas y a todos los seres humanos.

La pareja de jóvenes debe permanecer de rodillas durante toda la ceremonia, la cual tiene una duración de aproximadamente una hora. Además de que deben de sostener una vela encendida con sus manos. Durante este tiempo, los padrinos les proporcionan agua, y de vez en cuando les limpian el sudor. Mientras tanto los rezadores realizan sus oraciones

en una mezcla de maya y español. Las ceremonias se llevan a cabo regularmente por la tarde, la temperatura promedio es de unos 35 grados centígrados, con un porcentaje de aproximadamente 80 por ciento de humedad. Además las iglesias son pequeñas (unos 5 por 4 metros) y cuando se realiza un matrimonio casi se llena con los asistentes a la ceremonia. Las iglesias no tienen mucha ventilación, solo cuentan con algunas ventanas pequeñas y la puerta de acceso.

La iglesia maya tiene en su altar varias cruces cubiertas con huipiles, así como algunos santos y vírgenes. Frente al altar hay una mesa que es donde se coloca la ofrenda (café, atole, pozol), en jícaras elaboradas con calabazas. Muy cerca de la mesa hay otra pequeña que tiene varios orificios, en donde se colocan velas encendidas, fundamentales para realizar los rezos.

Al concluir la ceremonia, firman el acta los jóvenes, los padres, los padrinos, los rezadores, sacerdote maya y el juez tradicional. Esta acta se les entrega a los novios una vez que está firmada y sellada, y es reconocida en todo el estado de Quintana Roo.

Los cargos religiosos siguen teniendo importancia en la organización social de los mayas. Son cargos vitalicios y quien ocupa algún cargo es un personaje importante dentro de su comunidad. Se sigue haciendo culto a la cruz, pero se han incorporado otros santos e imágenes a la iglesia maya (Favila, 2001: 75-77).

Los mayas han aprendido a utilizar la ley de justicia en su propio beneficio, lo que ha generado una gran experiencia de los jueces. Todavía no atienden delitos considerados como graves, pero eso no quiere decir que no lo vayan a hacer en un futuro. Sin embargo hay delitos como las violaciones, que requieren de un dictamen médico especializado. O casos de homicidio con arma blanca o arma de fuego, requieren de un peritaje que implica un trabajo también especializado y una infraestructura que actualmente no existe en las comunidades mayas y muchas veces tampoco existe en las cabeceras municipales o ciudades principales de Quintana Roo. Debido a ello, y otras cuestiones, por el momento la

atención de delitos considerados como graves, son atendidos por el derecho positivo, autoridades municipales y estatales.

Veamos un ejemplo de los delitos que atienden los jueces tradicionales. Tomaré como referencia algunos casos atendidos por jueces tradicionales de Quintana Roo.

CASO 1, Juez Pedro Ek Cituk

El 10 de mayo de 2001, en la comunidad de Tixcacal Guardia, mpio. FCP, comparecen Evaristo Chan Koh acusando a Canuto Caamal Dzul y a su hijo Santiago Caamal Poot, el primero demanda a los segundos porque sus perros entraron en su corral y atacaron a sus borregos. Producto del ataque murieron cuatro borregos. El afectado pide que se le paguen los daños cubriendo la cantidad de \$1,800 pesos, ya que los borregos pesaban en total 200 kilos, se le cobra a 9 pesos el kilo de carne de cada borrego. Además se le pide que sacrifique a sus perros.

Los acusados aceptan pagar la cantidad fijada y sacrificar a sus doce perros para evitar más problemas. Durante el juicio se cubre un primer pago por \$900 pesos, comprometiéndose a pagar el resto quince días después del juicio.

CASO 2, NO CONCILIACIÓN, Juez Abundio Yama Chiquil

El 25 de marzo de 2001, en la comunidad de Señor, mpio. FCP, comparecen Valentín Poot Chuc y Alicia Pat Chan. El primero demanda a su esposa porque se salió de su casa el 23 de marzo (dos días antes del juicio) sin avisar y sin motivo alguno, abandonando su hogar. El demandante solicita ante el juez que su esposa le explique ¿por qué lo abandono?

La mujer explica que el motivo por el cual abandonó a su esposo es porque desde que se casaron, quince años atrás, nunca ha vivido tranquila con su esposo. Cada que toma su cerveza llega a su casa insultando y golpeando a su mujer. Constantemente la ceba con los vecinos y ya no soporta esa vida que lleva, por lo que decide irse con sus 6 hijos a su pueblo y abandonar definitivamente a su esposo.

Al no haber un acuerdo de conciliación entre las partes, el juez invita a las partes a dirimir sus diferencias por medio de la vía legal que corresponda para hacer valer sus derechos.

CASO 3, Juez Eulalio Tun Can

El 10 de febrero de 2001, en la comunidad de Yaxley, mpio. FCP, comparecen Alberto Cahuich May, Anacleto Ek Pat, Alejandro May Hoy para manifestar un problema que tiene su “compañía” religiosa con los señores Florentino May Balam y Balbino Cauich May en relación con un cuartel localizado en el centro ceremonial de la comunidad de Tixcacal Guardia.

Los demandantes acuerdan que para solucionar el problema con el cuartel, el cual fue construido por todos los involucrados, se destruya el mismo y que se dividan las maderas en partes iguales.

También se solicita la devolución de \$100 pesos que se habían pagado para utilizar el cuartel, ya que si se va a destruir, ya no será posible ocuparlo.

Las partes involucradas quedan conformes con el acuerdo y firman el acta del juicio.

CASO 4, Juez Luis Dzib Canul

El 23 de marzo de 2001, en la comunidad de Chan Chen I, mpio. Tulúm, comparecen Lucila Ay Puc y Hermiño Uh Canché, quienes viven en unión libre. La mujer demanda a su cónyugue porque desde que viven juntos, dos años atrás, ha sufrido constantes agresiones de por parte de su pareja sin motivo alguno. En ocasiones han tenido que intervenir los abuelos de Hermiño para evitar que lastime a su mujer. Por ello la mujer acude al juez para separarse definitivamente de su pareja, ya que no está dispuesta a soportar maltratos. Ella asume la custodia del hijo que tienen de un año y medio sin la intervención de su pareja y padre del niño.

Hermiño acepta la acusación y manifiesta que es verdad que en ocasiones se enoja con su esposa, pero no acepta la solicitud de separación de su esposa.

El juez aconseja y orienta a la pareja sobre la responsabilidad que tienen entre ellos y con su hijo. Por lo que se les concede un plazo de seis meses para que reflexionen sobre la desición que tomarán. También se acuerda que el padre puede visitar a su hijo una vez a la semana. Durante los seis meses, la mujer vivirá con sus padres, separada de su conyugue. Ambos están de acuerdo con la resolución y firman el acuerdo.

CASO 5, Juez Antonio Tuz Kumul

El 11 de mayo de 2001, en la comunidad de Sahcab-Mucuy, mpio. Tulum, comparecen Modesta Canul Pech y Egilio Dzib Canul. El señor Egilio fue encarcelado durante 12 horas debido a que estando borracho golpeó a su madre, la señora Modesta Canul. También se le impuso una multa, pero al no tener dinero, se le cambió la multa por trabajo durante cuatro horas en la plaza pública.

El señor Egilio reconoció que actuó mal porque estaba borracho y que no se acordaba de nada de lo que había sucedido. Por lo que también se compromete a evitar tomar mucho para no emborracharse.

Como se puede apreciar, los mayas están aprovechando y utilizando la ley de justicia indígena de Quintana Roo. Los 17 jueces tradicionales son mayas y son personajes reconocidos dentro de su comunidad. Esto es, la justicia la aplica un miembro de la comunidad. A pesar de que el nombramiento es externo y se trata de una figura “nueva” dentro de la organización social de los mayas, se ha integrado a su tradición y costumbre.

Los bautizos les sirven para contar con documentación oficial y poder acceder a diversas instituciones educativas, de salud, de apoyo. Con los matrimonios mayas se formaliza y reconoce la unión de parejas más allá de la comunidad. Y esto tiene importancia incluso de manera interna, ya que los propios mayas dicen que antes de que existiera el reconocimiento del matrimonio, había jóvenes que negaban haber asumido un compromiso con una pareja. Para esto argumentaban diciendo “¿dónde está el comprobante de que me casé?”, a partir de la unión reconocida por el juez, cuentan con un acta de matrimonio.

La justicia por delitos no graves, la tienen a su alcance y sin enfrentarse a autoridades que desconocen sus costumbres y tradiciones. No tiene que salir de su comunidad y en cualquier momento pueden pedir la intervención del juez tradicional. No se busca castigar sino conciliar. En una ocasión los propios mayas decían que ellos no necesitaban de abogados, porque ellos sí se conducían con verdad y para los mayas vale más la palabra que cualquier otro tipo de prueba.

Todavía falta mucho por hacer, pero se está evaluando la experiencia de los jueces tradicionales con el fin de mejorarla y, en su momento, proponer una reforma que le otorgue a los indígenas mayas mayor competencia y reconocimiento como pueblo indígena.

Los jueces indígenas mayas tienen su propia versión de la Ley de justicia indígena. Por ejemplo, el juez tradicional de San Juan de Dios, Gonzalo Canul May, considera que su trabajo como juez lo hace sentirse “contento” ya que ayuda a su comunidad en la impartición de justicia. Para él, la ley les da tranquilidad en su comunidad.

El juez tradicional de Tulum, Víctor Balam Catzín, dice que ellos conservan sus tradiciones y que no permiten que personas ajenas al pueblo pongan en riesgo las creencias mayas. Sobre la zona arqueológica piensa que ahí vivieron sus antepasados y que es parte de su historia. No obstante, se le da mayor preferencia a los turistas extranjeros que llegan a visitarla y los mayas no obtienen ningún beneficio, incluso en ocasiones les quieren cobrar el acceso a la zona arqueológica.

Sobre su experiencia como juez tradicional, plantea que su obligación es aplicar la Ley de Justicia y participar en las bodas y bautizos mayas. Cuenta que en una ocasión una persona extranjera le pidió que lo casara con su pareja por la iglesia maya y él se negó a hacerlo, la razón es que “si los hubiera casado, al día siguiente tendría cientos o miles de extranjeros que me estaría pidiendo que los casara”. En Tulum siguen de manera estricta las normas de su iglesia maya. Nadie puede entrar con zapatos, ni tomar fotos, ni filmar. Cuentan con el respaldo de las autoridades policíacas para que si alguien no respeta sus normas, ellos pueden amarrar a la persona e incluso quitarle su cámara.

En Tixcacal Guardia, el juez tradicional es Pedro Ek Cituk. El caso de esta comunidad es especial, ya que ha habido algunas diferencias internas entre los miembros de la comunidad, lo que los ha llevado a situaciones de enfrentamientos entre autoridades civiles y religiosas. En los juicios, cuando hay un problema de tipo familiar, interviene casi toda la familia y el juez escucha a cada uno de ellos para poder determinar quién tiene la razón.

El juez tradicional de X-Yatil, como ya se comentó, es Juan Witzil Zimá. Además de ser sacerdote maya es juez tradicional. En cuanto al juez tradicional, y sus funciones, me

tocó presenciar un juicio por robo, el cual me parece importante describir brevemente para finalizar este trabajo.

El juzgado no permanece abierto todo el tiempo, únicamente se abre cuando el juez realiza un juicio, o alguna actividad relacionada con la iglesia maya, o durante las tardes, después de las 5 de la tarde. Hay ocasiones en que no se abre en varios días debido a que el juez sale fuera de la comunidad, o cuando se va de cacería, o simplemente cuando tiene mucho trabajo en su milpa.

Conclusiones

Antes de poder afirmar que se está o no de acuerdo con el reconocimiento de los derechos indígenas y con el reconocimiento de su autonomía, es necesario entender ampliamente la forma en que se va a dar el ejercicio autonómico.

Hoy vemos que a pesar de todos los avances en materia legislativa, los pueblos indígenas siguen siendo el sector más vulnerable de la sociedad mexicana. Cuyos derechos se siguen violando de manera cotidiana. No sólo sus derechos colectivos, sino también sus derechos individuales, que están relacionados entre sí.

En Quintana Roo podemos observar que los mayas se han apropiado de la ley de justicia indígena, vinculando sus derechos con su cultura.

Los estados nacionales deben de voltear a observar la forma en que se imparte la justicia en las comunidades indígenas para pensar en rescatar algunas de sus experiencias. No necesitan cárceles de máxima seguridad para hacer cumplir la ley.

Tampoco quiere decir que vivan en armonía, existen conflictos de tipo religioso, político, familiar, etcétera. Pero durante su historia han aprendido a resolverlos de tal manera que se llegue a acuerdos que beneficien a la colectividad.

Tampoco quiere decir que los indígenas han logrado conciliar los intereses de los derechos individuales con los derechos colectivos.

Todavía falta muchos por recorrer, pero el principal reto es encontrar puntos de acuerdo y de diálogo que permitan una nueva relación entre los pueblos indígenas y el estado mexicano.

Bibliografía

Cabedo Mallol, Vicente

2004 “De la intolerancia al reconocimiento del derecho indígena”, En: *Política y Cultura*, número 21, primavera 2004, pp. 73-93.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

2003 Editorial Sista, México

Disposiciones legales en materia indígena

2000 Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo/Instituto Nacional Indigenista, México.

Favila Cisneros, Héctor

2001 “El santuario sagrado de X-Cacal Guardia y su iglesia Macehual”. En: *Expresión Antropológica*, Nueva Época, Número 13, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

González Galván, Jorge Alberto

1994 “El derecho consuetudinario indígena en México”, En: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios, IV Jornadas Lascasianas Internacionales, núm. 2, México, pp. 73-94.

González Oropeza, Manuel

1995 “El fuero indígena”. En: *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas (antropología jurídica)*, número 3, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-129.

López Bárcenas, Francisco

2002 *Legislación y derechos indígenas en México*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, México

López Y Rivas, Gilberto

2002 “Las autonomías indígenas”. En: González Galván, Jorge Alberto (coord.) *Constitución y derechos indígenas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 113-120.

Martínez Loyola, Eduardo

2006 “La aplicación de los derechos específicos de los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas en el sistema de justicia penal federal mexicano”. En: Ponencia presentada en el *Foro Internacional La interacción cultural en sociedades multiétnicas. Experiencias e interpretaciones*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, noviembre de 2006.

Terven Salinas, Adriana

2006 “Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado”. En: Ponencia presentada en el *Foro Internacional La interacción cultural en sociedades multiétnicas. Experiencias e interpretaciones*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, noviembre de 2006.

Tribunal Superior de Justicia

2003 a *Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo*, Poder Judicial del Estado de Quintana Roo, Quintana Roo.

2003 b *Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo*, Poder Judicial del Estado de Quintana Roo, Quintana Roo.

Vázquez, Rodolfo

2001 *Liberalismo, estado de derecho y minorías*, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Vázquez Canché, Gregorio

2001 “Autonomía entre los mayas *cruzo'ob*”. En: Krotz, Esteban, *Aproximaciones a la Antropología Jurídica de los Mayas Peninsulares*, PNUD-UADY, 75-85 pp., Yucatán, México.

Villa Rojas, Alfonso

1987 *Los elegidos de Dios*, México: Instituto Nacional Indigenista, México.

Cacicazgo y relaciones interétnicas en la sierra Tarahumara

Ramón Arturo Sánchez Delgado.

ramon_prd@hotmail.com

Después de revisar alguna bibliografía encontré que el tema del cacicazgo se define más claramente ubicándolo dentro del contexto general de “la cuestión agraria en México”, cuyos expositores han sido principalmente los llamados clásicos: Armando Bartra, Roger Bartra y Luisa Paré, con sus respectivas obras, así como Fernando Salmerón Castro, Raymond Buve, Guillermo de la Peña y otros más que consideraremos en el desarrollo de este trabajo.

Problema

Al plantear el problema de investigación sobre el cacicazgo y las relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara, surgen algunas preguntas importantes que habrán de abordarse en el proceso del presente trabajo:

¿Existen los cacicazgos en la Sierra Tarahumara?

¿Cómo se han configurado?

¿Qué tipos de cacicazgos son objeto de investigación?

Atendiendo a un caso específico: ¿cómo se configuró el cacicazgo en el ejido de Cusárare, municipio de Guachochi, y cómo se puede describir?

Se trata de analizar desde el punto de vista de la antropología social la manera como se han configurado los cacicazgos en la Sierra Tarahumara, así como sucedió específicamente en el transcurrir del tiempo en el ejido de explotación forestal de Cusárare, municipio de Guachochi.

Hipótesis

1. La Sierra Tarahumara, región intercultural con una gran riqueza forestal, ha sido escenario de cacicazgos que se han erigido en base a las condiciones peculiares del campo mexicano y su campesinado.

2. Los cacicazgos que se han dado en la Sierra Tarahumara sólo se pueden entender a partir de las formas en que ahí se han desarrollado las relaciones interétnicas entre indígenas y mestizos.

3. Se han dado casos muy particulares o singulares de cacicazgos como el del ejido de Cusárare, caracterizado por su acento cultural, paternalista y marcadamente local.

Ubicación

El pueblo que ubico como el escenario principal de los acontecimientos relacionados con el tema del presente trabajo es el ejido de Cusárare, el cual pertenece actualmente al municipio de Guachochi, y es una de tantas mesetas de la Alta Tarahumara, el clima es frío la mayor parte del año, agradable durante el verano. Se encuentra a una distancia de 20 kilómetros de la presidencia seccional de Creel (antes “estación Creel”), colindando con el ejido de Arareco, del municipio de Bocoyna. Actualmente Creel es un poblado con bastante auge turístico; uno de los principales lugares visitados en la Sierra Tarahumara, a donde llegan turistas de todo el mundo, atraídos por su ubicación geográfica, paisaje, historia y la presencia de indígenas tarahumaras. Escogí hacer la presente investigación en el ejido de Cusárare por su cercanía con Creel, pero, además, por se un pueblo habitado mayoritariamente por indígenas; por su desarrollo en base a la explotación forestal, que le permitió ser un pueblo en auge económico, del que salían importantes recursos madereros y con una historia muy singular de la que forma parte fundamental la familia Zafiro, principalmente en el periodo de la segunda mitad del siglo XX.

Los personajes centrales alrededor de los cuales giró la presente investigación son los integrantes de la familia Zafiro, quienes sostuvieron el poder político, económico y social del ejido por un periodo de cerca de treinta años. La historia y genealogía de esta familia me pareció interesante, sobre todo por haber mantenido el control del ejido por un buen número de años.

Esta investigación abarca el periodo histórico de la segunda mitad del siglo veinte, a partir del año 1950, el que coincide con el inicio de las operaciones del INI

(Instituto Nacional Indigenista) en la Sierra Tarahumara. Termina con la decadencia y ocaso de los Zafiro afines del siglo veinte e inicios del veintiuno.

El debate sobre el caciquismo en el campo mexicano

Considero que en México no podemos dejar de reconocer que los llamados autores “clásicos” en los estudios del campo mexicano y su campesinado han sido Armando Bartra, Roger Bartra y Luisa Paré.

Armando Bartra nos presenta algunas cifras interesantes cuando revela que de los 5 millones de trabajadores del campo, apenas un poco más de 2 millones tienen tierra ejidal o de propiedad privada, pero de ellos 8 de cada 10 no obtiene de su parcela ingresos suficientes para subsistir. O sea, casi 2 millones de familias con pequeñas parcelas, en tierras malas y de temporal se ven en la necesidad de luchar por más y mejores tierras.

Por otra parte, existen poco más de 2.5 millones de campesinos sin tierra propia, muchos de los cuales trabajan temporalmente la parcela familiar o cultivan tierras en aparcería, pero que dependen fundamentalmente del jornal (A. Bartra, 1978:5, 13,14).

Luego A. Bartra relaciona los problemas del campo con la presencia de caciques que predominan en determinadas regiones

De mil maneras los ricos del campo controlan el poder y someten a los campesinos: por vía de hecho mediante el cacicazgo o formalmente a través de imponer a sus incondicionales en las presidencias municipales o en el gobierno estatal mediante la influencia ideológica de tipo paternalista y el chantaje económico, o mediante la violencia de sus guardias blancas... (A. Bartra, 1978:77).

Para A. Bartra las expresiones de lucha política rural contra el caciquismo y la imposición de las autoridades son el origen frecuentemente de movimientos, ya sea para llevar a las presidencias municipales a candidatos populares, o para impedir la toma de posesión de presidentes impuestos en elecciones manipuladas.

Considerando a otros de los clásicos del campo y campesinado mexicanos, tenemos a Roger Bartra, quien, a diferencia de otros autores, se refiere explícitamente a la relación entre el problema indígena y el caciquismo:

Al examinar los restos de formas de poder político tradicional de origen prehispánico por lo general llegamos a un fenómeno común que caracteriza la integración política de las comunidades indígenas al Estado nacional [...] Este fenómeno se presenta bajo dos formas básicas:

- a) *Bajo la modalidad del llamado caciquismo.*
- b) *Bajo la forma de una articulación de los mecanismos administrativos oficiales nacionales con las pautas de organización indígena (R. Bartra, 1982: 87).*

Según R. Bartra las dos modalidades no se excluyen, sino que se observa en las diferentes regiones el predominio de una u otra forma. El sistema de cacicazgo tiende a mantener a los indígenas aislados dentro de un marco de relaciones sociales “tradicionales”, debido a que la comunicación política es monopolizada por los caciques, quienes de esta manera aseguran un control despótico sobre las comunidades.

Bajo el segundo sistema, el control de la comunidad es más administrativo que personal.

En otro texto anterior al que estamos considerando, R. Bartra (1974) se refiere al cacicazgo como una estructura de mediación. En su origen, todo sistema de cacicazgo implica una estructura de mediación, en la que el cacique consigue el poder mediante el apoyo logrado de la comunidad a la que representa; pero el poder que le otorga la comunidad es ejercido de acuerdo a intereses ajenos a ésta.

Una vez que se apropia del poder, con el tiempo el cacique lo convierte en riqueza y va ejerciendo de manera despótica y arbitraria su dominio. Entonces deja de ser útil al sistema y se encuentra con la oposición del sistema formal de poder, tanto de autoridades municipales, como de representantes de las dependencias federales. En la lucha, el sistema oficial va construyendo una nueva estructura de mediación que requiere de cierto apoyo de la comunidad con el fin de liquidar al cacique (R. Bartra, 1978: 159,161,162).

Entre los clásicos figura también la autora Luisa Paré, quien en su estudio sobre el caciquismo y la estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla (Paré, 1999), se refiere a las características de la acción del caciquismo posrevolucionario, resultado de la Revolución y la acción del partido político engendrado por la misma.

Para Paré, en el campo mexicano se dan distintos modos de producción, -capitalistas y no capitalistas-, los que coexisten en una misma estructura; para que el modo capitalista pueda subordinar al otro, se hace necesaria la intermediación de ciertos personajes:

En situaciones de articulación de distintos modos de producción se presenta la necesidad histórica de intermediarios políticos entre la clase dominante del modo de producción dominante y los grupos del modo de producción dominado... Cuando hablamos del caciquismo mexicano del siglo XX, [...] nos referimos a este proceso de intermediación política que requiere la implantación del capitalismo en un medio no capitalista (Paré 1999:34).

Paré se refiere a la forma de control político en zonas rurales, donde el poder tradicional, basado en la representación de intereses colectivos, o sea, los de una comunidad, tiende a desintegrarse, a individualizarse, a favor de una persona o grupo de personas que son los principales agentes de la penetración capitalista en el seno de la comunidad. De aquí resulta que se centraliza el poder político, y la participación popular en la vida política tiende a disolverse.

Es Guillermo de la Peña quien nos explica el papel de mediador o “broker” del cacique, según la concepción que nos legó Eric Wolf desde hace ya algún tiempo en su texto “Aspects of Group Relations” (1956)

Uno de los primeros autores en abordar analíticamente el problema de la mediación fue el ya citado Eric Wolf (1956), cuando propuso el concepto broker para examinar las relaciones entre lo que él llamaba el nivel de la comunidad y el nivel de la nación. Broker puede traducirse como intermediario, tratante, corredor y aún coyote; pero por comodidad quizá conviene provisionalmente mantener el término en inglés (De la Peña. 1986: 32,33).

Para Wolf, el *broker* mira en dos direcciones: No suprime los conflictos por completo, pues entonces dejaría de ser útil, pero *media* entre ellos.

Ahora bien, la actividad mediadora del broker variará según éste se mueva o no entre diferentes niveles de articulación. Pero su acción será posible mientras no se dé una acumulación total del poder en una de las partes, pues de lo contrario la mediación sería innecesaria; la existencia y proliferación de caciques –intermediarios- indican que ni la burguesía y ni el Estado han logrado una alta centralización de poder.

El tema del caciquismo ha sido entonces tratado por algunos autores y por ende se ha dado también una variedad más o menos amplia de definiciones y clasificaciones de los caciques. Prefiero para el objeto de este trabajo, apegarme a una definición amplia del término, sin asumir las tipologías de caciquismo que proponen otros autores. Por lo pronto, diremos que se han dado variaciones de cacicazgos en el campo mexicano según la época y las múltiples regiones, así como la riqueza cultural que existe en nuestro país.

Luisa Paré nos proporciona una definición del caciquismo que es la siguiente:

En términos generales definimos al caciquismo (sea el de la época colonial, independiente o posrevolucionario) como un fenómeno de mediación política caracterizado por el ejercicio informal y personal del poder para proteger intereses económicos individuales o de una facción (Paré, 1999: 36).

Más adelante, sin embargo, Paré insiste en el papel del cacique como intermediario de la penetración capitalista a las comunidades, cuando expresa que las necesidades de la penetración capitalista requieren del control político para el cual se utiliza a los líderes

populares o naturales de la comunidad que, con el paso del tiempo, a cambio de defender los intereses del capital, son corrompidos políticamente e iniciados a los procedimientos de la acumulación.

Por otra parte, Gilbert M. Joseph, en su trabajo sobre el caciquismo, amplía un poco más el significado del término “cacique”, al considerar que dicho término es una corrupción de la palabra arawak-caribeña *kassequa*, que entró en el vocabulario español durante el primer contacto que tuvo con el Nuevo Mundo, y en primera instancia, sencillamente se refería a los jefes indios locales. Más tarde este término se difundió en España y en América y se amplió para significar “el que manda” cualquier hombre fuerte regional, sin importar su raza (Joseph, 1985: 244).

Finalmente, el cacique es un individuo con suficiente influencia política en su localidad, de tal forma que sus representados se subordinan en muchas de las acciones a su voluntad; por lo regular adquiere en su región más poder que cualquiera de las instancias formales de gobierno; el cacique se apropia del poder informal en base a las relaciones de parentesco, familiares, de amistad y compadrazgo.

Caciquismo y Relaciones Interétnicas en la Sierra Tarahumara

Uno de los primeros antropólogos que tratan el tema de relaciones interétnicas, tanto para definir el concepto como para dar una explicación del mismo, es Julio de la Fuente. Refiriéndose a este autor expresa Gonzalo Aguirre Beltrán:

No siempre era posible distinguir con certeza a los indios, integrantes de la clase explotada, de los mestizos burgueses que con ellos convivían. Las características raciales, desde luego, carecían de valor para diferenciar a los nativos de sus mezclas; las

características culturales, como lengua, indumentaria, alimentación y otras tampoco ofrecían garantías como rasgos diferenciales (Citado en De la Fuente, 1989: 10).

Para Aguirre Beltrán, de la Fuente “esbozó la resolución del problema valiéndose del criterio de la integración regional”. De la Fuente contemplaba el carácter de las relaciones interétnicas en grupos que trascendían sus fronteras como comunidad y así demostraba que la interacción entre indios y no indios originaba tendencias manifiestas a la unidad que llevaban a unos y a otros a considerarse miembros de un solo grupo regional y a calificarse con una misma designación étnica (Citado en de la Fuente, 1989: 11). Es decir, después de un trato prolongado entre indios y mestizos, se daba una integración cultural en una región, y resultaba luego difícil distinguir las diferencias.

Entonces, para de la Fuente, la integración antes de ser nacional, habría que ser regional. Sin embargo, con todo la organización social de los grupos y los tipos de relaciones que haya entre ellos, los ladinos (mestizos) y su cultura se ubican en una jerarquía de valores superior a la indígena, considerando a esta minoría étnica sujeta a una discriminación y dependencia económica. Las relaciones han sido conflictivas y parecidas a las del mundo colonial, aun cuando no se dé un antagonismo racial (de la Fuente, 1989: 14).

Algo importante que señala de la Fuente para distinguir a los indios de los no indios es el idioma...

Pero el idioma distinto por excelencia es el español, de las gentes de Castilla y los mexicanos, llamado comúnmente castellano (de la Fuente, 1989: 39,49).

Se refiere al idioma castellano como distinto al zapoteco de Oaxaca, lo mismo que hace alusión a los zapotecos, a los que se refiere en su estudio cuando expresa que quienes lo hablan pueden ser más o menos castellanos, de acuerdo con el color u otros rasgos físicos, la indumentaria y las costumbres.

Para de la Fuente, otro elemento que también distingue a ambos grupos es el modo de vestir, ya que los castellanos o “catrines” visten pantalón, calzan zapato o visten de vestido, en tanto que los indios hacen uso de una indumentaria que puede variar de pueblo a pueblo y de región a región, y que en cierta forma puede estar ligada al idioma o a las costumbres y creencias.

Con todo, de la fuente plantea que cualesquiera que sean las diferencias de raza o cultura entre dos pueblos que entran en contacto, el mismo contacto se traduce en una fusión de las características originales de ambos, con más evidencia en casos de interacción prolongada (de la Fuente, 1989: 48).

Una de las conclusiones a las que llega de la Fuente es:

Que el indio en México no es definido racial, sino culturalmente, pero que la raza biológica y sociológica aún desempeña un papel en varios casos importante, en las actitudes y relaciones de indios y no indios (de la Fuente, 1989:69).

Otro autor que trata el tema de las relaciones interétnicas es Miguel Bartolomé, en su estudio sobre las identidades étnicas en México (1997). Refleja una visión más actualizada del asunto, aunque coincide en buena parte con de la Fuente y otros autores,

cuando afirma, por ejemplo, que en México la pertenencia racial no es un indicador suficiente para denotar una adscripción étnica específica:

El proceso de mestizaje no ha sido sólo biológico sino sobre todo social y cultural [...]. De esta manera ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural (Bartolomé, 1997: 23).

Pero Bartolomé se refiere también a lo que se ha llamado el tránsito étnico, o sea, que un indígena puede llegar a incorporarse al sector mestizo por la renuncia a su cultura tradicional, cuando sus condiciones materiales se lo permiten.

Para Bartolomé el crecimiento demográfico favorece tanto a la presencia física como social de las etnias, pues les ofrece un mayor marco dentro del cual inscribir su identidad colectiva. El autor atribuye el crecimiento de la población indígena en buena parte a los avances más recientes de la medicina preventiva, la reducción de la mortalidad infantil y al incremento de la esperanza de vida. Sin embargo, para Bartolomé el llamado proceso de desindianización se debe entender no sólo como un proceso biológico, sino político e ideológico en el cual la población nativa se vió obligada o inducida progresivamente a renunciar a su herencia lingüística y cultural (Bartolomé, 1997: 26,31).

Entre los factores que contribuyeron a que se diera esta situación destaca las políticas desarrollistas de la época orientadas a las regiones pobladas por comunidades étnicas.

En el contexto actual de los debates sobre la identidad indígena Bartolomé señala que una de las cuestiones más importantes es la que se refiere a la configuración de autonomías indígenas, pues lo que se pretende es precisamente encontrar mecanismos

políticos, económicos y sociales que permitan la articulación de la diversidad (Bartolomé, 1997:33). No obstante, una de las formas coloniales o neocoloniales de explotación económica es la que deriva del hecho que las poblaciones indígenas habitan en regiones potencialmente ricas, pero sus recursos naturales son apropiados por grupos externos. Se trata que los indígenas tengan más participación en las comunidades de su región, y los mestizos tengan más respeto de los usos y costumbres indígenas, así como de sus recursos. Comportarse de manera contraria uno de los grupos, genera un conflicto en las relaciones interétnicas.

Otro de los autores que tratan el asunto de las relaciones interétnicas, es Gonzalo Aguirre Beltrán, en su texto clásico Regiones de refugio (1991). El autor se refiere a las regiones subdesarrolladas indígenas y las designa con el nombre de regiones de refugio porque en ellas la estructura heredada de la colonia y la cultura arcaica de franco contenido preindustrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna. Cuando se refiere a la estructura de los grupos étnicos subordinados, afirma que ésta “fue transformada violentamente para que se convirtiera en un instrumento de uso de la metrópoli” (Aguirre, 1991: 31,44).

Para Aguirre Beltrán la población indígena fue sometida desde la colonia y se le impusieron nuevos patrones de organización. Luego el autor hace referencia a la explotación de los recursos naturales del área colonizada en la forma como se llevó a cabo:

...El área colonial es explotada como hinterland de la metrópoli para la producción de materias primas; éstas son exportadas para su proceso en la madre patria o en otros países occidentales (Aguirre, 1991: 47).

En otras palabras, la metrópoli establecía ciudades cabecera en el territorio nacional y las poblaciones circundantes eran explotadas como proveedoras de dichos recursos.

Aguirre Beltrán hace notar que los grupos de población indígena en la medida que conservan sus viejos valores y costumbres, apenas modificados por la aculturación, se muestran como el sector de la población nacional más retrasado en su evolución y, por tanto, sujeto a la subordinación y explotación de los grupos más desarrollados técnica y económicamente. Describe posteriormente lo que él llama regiones de refugio:

Estas regiones de orografía abrupta, que están apartadas de las vías de circulación por barreras físicas difíciles de salvar, cuyo recorrido es áspero y de rendimiento agrícola parco, constituyen las regiones de refugio por antonomasia (Aguirre, 1999:59).

Para Aguirre Beltrán en estas regiones vive la mayor parte de la población indígena de América distribuida en un compendio de pequeñas unidades territoriales a lo largo de la cordillera continental. Los grupos van quedando rezagados en estas regiones y mantienen una vida de mera subsistencia por que su situación marginal y su aislamiento las protegen de la agresión de los grupos más adelantados.

La implantación mestiza en la Sierra Tarahumara

En su etnografía clásica sobre esa región, Plancarte (1954) sostiene que la población mestiza residente en la Sierra Tarahumara no es el resultado de la mezcla biológica entre españoles e indígenas de la región, sino más bien producto de la descendencia de españoles que emigraron a la zona en busca de riquezas minerales. Con el tiempo, las nuevas generaciones de mestizos se orientaron también hacia las actividades agropecuarias y forestales (Plancarte, 1954: 17-18).

Para Plancarte son dos las formas de radicación o asentamiento de la población de la Tarahumara: La de pueblo hispánico y la de diseminación rural.

La primera consiste en la erección de un centro residencial semiurbano, alrededor del cual se mueven los habitantes para conseguir sus medios de vida. Este es el caso de las cabeceras municipales, centros de explotación minera, algunas estaciones de ferrocarril, centros comerciales y algunos pueblos agrícolas.

La segunda forma de asentamiento se caracteriza porque sus habitantes no constituyen zonas residenciales, sino que viven dispersos sobre una vasta área. Las casas están separadas a una distancia considerable; cada familia se ha asentado en los lugares que ha juzgado más favorables, sin seguir un patrón.

Por otra parte, afirma Plancarte:

Los llamados pueblos indígenas no constituyen en forma alguna centros de población del primer tipo. Se componen de un número determinado de familias aborígenes cuyas casas están diseminadas sobre una gran área (Plancarte, 1954:18).

Debido a las condiciones del terreno, a la escasez de tierras de labor y al deseo de permanecer lo más alejados posible de los mestizos, a quienes consideran intrusos, este tipo de asentamiento es predominante entre los indígenas.

En cuanto a los cuatro grupos étnicos que constituyen actualmente la población indígena de la Sierra (tepehuano, guarojío, tarahumara y pima), son sobrevivientes y descendientes de las numerosas tribus que poblaban la región a la llegada de los españoles,

comprendida dentro del territorio de los estados de Sonora, Sinaloa, la sierra norte de Durango y la porción occidental de Chihuahua. Según Plancarte, cada grupo resguardaba y conservaba por las armas su propio territorio (Plancarte, 1954: 21,23).

Estas fueron pues las primeras formas de la interacción entre los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara y los mestizos que fueron asentándose en la misma.

El poblamiento mestizo y la explotación de los recursos naturales

En un estudio más reciente sobre la Sierra Tarahumara, Sariago (2002) afirma que desde finales del siglo XVIII el gobierno virreinal promovió la colonización de la Sierra por parte de mineros, hacendados, agroganaderos y comerciantes. Ante esta presión colonizadora mestiza, muchos núcleos indígenas huyeron hacia zonas más despobladas e inhóspitas, donde recrearon los viejos principios de sobrevivencia y autonomía nómadas.

La apropiación de la tierra habría de ser el eje principal de los conflictos interétnicos, sin embargo, la ambición por la búsqueda y explotación de los metales preciosos constituiría el motivo primordial de esta primera ola de colonización mestiza (Sariago, 2002: 128-132).

El agrarismo llegó a la sierra por los años veinte (s.XX) con los repartos de tierras y dotación de ejidos. Así, los repartos más cuantiosos fueron en el área forestal del actual municipio de Guachochi (antes correspondientes a Batopilas), donde surgieron algunos ejidos forestales tarahumaras como Basíhuare, Cusárare, Norogachi, Papajichi, Tetahuichi, Samachique, incluyendo San Ignacio de Arareco (municipio de Bocoyna) y Chinatú (en Guadalupe y Calvo). Esta es una zona con población predominantemente indígena y los

ejidos quedarían articulados a la explotación forestal, pues la entrega de la tierra les daba el derecho a la explotación del bosque.

Los repartos de tierras promovieron entonces la migración de población mestiza hacia los nuevos centros agrarios. Debido a que tenían mejor conocimiento de los trámites y de la burocracia agraria, los mestizos encabezaron en muchos casos las solicitudes de tierra de algunos pueblos. Sin embargo, la forma como el reparto agrario favoreció a los mestizos trajo como consecuencia un creciente descontento de parte de algunas comunidades tarahumaras. Pues, además, los mestizos no se contentaban con gestionar las peticiones de tierras, sino que también se apropiaban de los cargos directivos y de las asambleas ejidales, desplazando así poco a poco la autoridad de los gobernadores indígenas (Sariego, 2002: 133-1379).

En abril de 1938, con motivo de celebrarse el Primer Congreso Indigenista de la Raza Tarahumara en Guachochi, en la época del presidente de la República, Gral. Lázaro Cárdenas, y gobernador constitucional del estado de Chihuahua, el Ing. Gustavo L. Talamantes, con la asistencia de profesores renombrados en la región y líderes indígenas tarahumaras se consideró la necesidad de contar con un organismo integrado por representantes indígenas, y así surgió la idea de crear el Consejo Supremo Tarahumara, organismo que con el tiempo, trataría las inconformidades y quejas de los grupos indígenas en un contexto de caciquismo y explotación racial.

Dichas inconformidades se fueron haciendo más graves a raíz de dos fenómenos casi contemporáneos: la dotación ejidal y la llegada de las compañías madereras a la sierra desde los años treinta. Por otra parte, la aplicación de la justicia ha sido arbitraria e institucionalmente monopolizada por los mestizos.

La instalación del INI en Guachochi en 1952, dio lugar a un planteamiento que tiene que ver con la integración del indio. El INI en la década de los cincuentas planteó un programa de acción en el que declaró su convicción de que los pueblos indígenas, sin perder sus formas de identidad (lengua y territorialidad), podían integrarse al desarrollo y a la modernidad del país, postura presente hasta la actualidad.

El ejido de Cusárare, dominio de la familia Zafiro

Se presenta en este apartado un estudio detallado de un caso de cacicazgo en la parte de la sierra de Chihuahua, llamada la Alta Tarahumara, el de la familia Zafiro, en el ejido de Cusárare, caso en el que se expresa muchas de las características propias de la forma de operación política y cultural de los caciques mestizos en la Sierra Tarahumara.

El pueblo se encuentra a veinte kilómetros de Creel, y es el primer ejido de entrada desde el norte al municipio de Guachochi, pues colinda con el ejido de San Ignacio de Arareco, el cual corresponde, al igual que Creel, al municipio de Bocoyna.

La cercanía de Cusárare con Creel cobra importancia por haberse convertido este último pueblo en estación de ferrocarril y punto estratégico para el embarque de la madera. Pero además la estación de ferrocarril en Creel cobraba importancia porque allí llegaban por tren las mercancías que luego se distribuían a una buena parte de la sierra, principalmente a la región de Batopilas.

El nombre del ejido, Cusárare, significa según la lengua tarahumara “nido de águilas” (de “cusa”, águila; “are”, dio, dieron). Se caracteriza este ejido porque su población es mayoritariamente tarahumara, con un mínimo de población mestiza.

Actualmente el pueblo cuenta con cuatrocientos veinte ejidatarios y con una población de cerca de 2,000 habitantes, pues se calculan en promedio tres hijos por familia. El 95 % de la población es indígena, y sólo unos veinte mestizos ejidatarios. El ejido cuenta con 19 camiones particulares para transportar el trozo de la madera.²

“El ejido de Cusárare fue creado mediante resolución presidencial de fecha 12 de septiembre de 1929, con una superficie de 30,777 hectáreas y ejecutada mediante acta de posesión y de deslinde de fecha 10 de abril de 1930”.³

Como antecedente de la presencia del Estado en la explotación forestal del ejido tenemos que en 1942 se estableció el aserradero en el poblado de Yahuírachi, a siete kilómetros de Cusárare por el camino rumbo a Norogachi.⁴ El aserradero se convirtió en un centro de trabajo muy importante para la región, pero también en un centro de poder económico que despertó las ambiciones de grupos.

Por otro lado, el Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948 por el Gobierno Federal, en 1952, con el objeto de atender a los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara se establece en la cabecera municipal de Guachochi para abrir el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT). Principalmente los ejidos forestales recibirían asesoramiento técnico y administrativo de INI.

² Datos proporcionados por el comisariado ejidal, Cornelio Batista Parra, en la entrevista del día 14 de julio de 2004.

³ Tomado de “Reglamento Interno de Trabajo”. Ejido de Cusárare, Municipio de Guachochi, estado de Chihuahua. Fechado en julio de 1996. Folio 13.

⁴ Vatant afirma que la instalación del aserradero fue al principiar los trabajos de la Secretaria de Agricultura y Ganadería (SAG) en esos ejidos. (Vatant, 1990: 189).

Con este objeto llega en 1962 a Cusárare para administrar el aserradero el Sr. Virgilio Bustillos Orpinel, originario de Guachochi y descendiente de la familia reconocida en esa región, los Orpinel.

La época en que el ejido fue controlado por los Zafiro

Para hacer una breve historia de la familia Zafiro desde sus orígenes, se sabe que a mediados del siglo XIX existió un sacerdote franciscano de nombre Juan Zafiro, adscrito a la misión de Cusárare.⁵ Un niño de origen tarahumara se crió y creció en la misión bajo la tutela de dicho sacerdote.⁶ Nunca habló el castellano y es muy probable que ni lo aprendiera. Cuando llegó el tiempo de casarse, que entre los tarahumaras sucede siendo muy jóvenes, lo hizo con una tarahumara la cual igualmente no hablaba nada de castellano. Este tarahumara adoptó el nombre de su tutor, Juan Zafiro, por la costumbre de los tarahumaras de adoptar el nombre que ellos prefieren y gustan.

La pareja de Juan Zafiro y su esposa, de nombre Concepción Vega, procrearon varios hijos e hijas, entre los que se mencionan: Pablo, Anastasio, Francisco, Miguel y Concepción.

Para seguir la línea de descendencia, Pablo Zafiro hijo de Juan, al llegar a la edad joven, y al haber poco trabajo en la región, se dirigió a un pueblo minero llamado El Concheño que se encuentra en el municipio de Ocampo, para trabajar en las minas. En el mismo poblado conoció a Francisca Meza González, de origen mestizo, con quien contrajo matrimonio. Pablo sí hablaba el castellano. Esto dio lugar al comienzo del mestizaje de los Zafiro.

⁵ Por cierto que la campana grande de la iglesia del lugar, la cual fue fundida allí mismo, lleva el nombre inscrito de Juan Zafiro. Según versiones de la gente, dicha campana, de buen sonido, se escuchaba a buena distancia, hasta el poblado de Yahuírachi, que se encuentra a siete kilómetros de retirado.

⁶ Otras versiones hablan de que este niño era hijo del franciscano y una tarahumara.

En El Concheño nacieron tres hijas de Pablo y Francisca que son : Paula, la mayor, Clara y Amalia. Tiempo después, en 1908, Pablo regresó a Cusárare y aquí nacieron sus demás hijos, entre ellos Juan, el mayor de los hombres, José, Roberto, Jesús y Manuela Zafiro Meza.

Pablo murió en 1918; en ese entonces el pueblo de Cusárare todavía no era ejido y pertenecía a la municipalidad de Batopilas. Era un pueblo habitado casi en su totalidad por tarahumaras de collera y calzón de manta (Zitagora).⁷

Entre los raramuri de Cusárare en esa época los primeros mestizos fueron los Zafiro, aunque también se menciona a Francisco Serrano. No había ejidos en la región, sólo eran terrenos nacionales. Cuando crecieron Juan y José trabajaron de arrieros (para transportar mercancías en mulas, de Creel a Batopilas), después José fue a trabajar a la mina de Cerro Colorado donde estuvo hasta 1937. Allí conoció a Isidra Valenzuela, con la que se casó, y sus hijos fueron Pedro, Angelina, Luz Eréndira, José, Juan Enrique.⁸

Los hermanos Juan, José y Roberto Zafiro Meza tomaron parte activa en la conformación del ejido, pues con otros tarahumaras viejos, se propusieron organizar el ejido y el trabajo del mismo.

Los primeros comisariados ejidales fueron tarahumaras, siendo nombrado el primero Francisco Elirio, al que siguieron Tomás Corpus y Blas Plascencia. Mencionan también en el pueblo a Elirio Vega y Manuel Bautista.

⁷ La collera es la prenda de paño que se coloca alrededor de la cabeza y con colas a los lados. La Zitagora, entre los tarahumaras es la prenda del hombre en lugar del pantalón de los mestizos.

⁸ Entrevista a Don José Zafiro Meza con 89 años de edad, es el único de los Zafiro de antaño que vive, todos sus hermanos ya murieron. Fecha de la entrevista: 8 de julio de 2004.

El cargo de comisariado ejidal dura tres años (así se nombra en los pueblos de la sierra al presidente del comisariado ejidal).

El ejido contaba con tres camiones troceros para el transporte de la madera en trozo, que medía desde 14,16,18 y hasta 20 pies de largo, y un camión de la Secretaría de Agricultura y Ganadería (SAG) para uso del ejido.

El gobernador indígena igual dura tres años en el cargo, con la diferencia de que si hace buen trabajo lo vuelven a nombrar las veces necesarias o al menos que él ya no quiera.

Juan Zafiro, de la tercera generación, era el que tenía más ascendiente con los tarahumaras, pues tanto él como Paula su hermana hablaban muy bien el tarahumara. Además, Juan era de buen carácter y de piel morena.

A principios de los cincuentas los tarahumaras nombraron a Juan comisariado ejidal, le reconocían que era conocedor de los asuntos legales y agrarios relacionados con los problemas del ejido. Como comisariado ejidal invitó a su hermano José, a quién hizo compadre, a colaborar con él.

Juan se casó con Rosario Aguilar y sus hijos fueron Adolfo, Pablo, Raúl, Luis, Salvador y Domingo.

El cacicazgo en el ejido se le atribuye primero a Juan⁹ y después de él a sus hijos. Juan ocupó durante dos periodos el cargo de comisariado ejidal ente 1950 y 1960. En esa década el ejido creció en número hasta llegar a 330 ejidatarios. Juan era un hombre que sabía manejar los asuntos agrarios y forestales.

Los indígenas lo apreciaban y lo respetaban. Lo tenían como defensor del pueblo. Ayudaba a los indígenas y los defendía, pues Juan atacaba duramente a quien venía de afuera a querer engañarlos o robarlos, ya que éstos por lo general no sabían leer. Un ejemplo claro fue la relación que el ejido mantuvo con la compañía maderera representada por Fernando Alcocer Patiño, quien compraba la madera a un muy bajo precio y les tocaba muy poco a los ejidatarios.

El rechazo que los ejidatarios empezaron a tener hacia Juan Zafiro fue porque apropiándose del poder, comenzó a cometer abusos contra los indígenas, pues cuando dejó de ser comisariado ejidal, fue comisario de policía ya a principios de los sesentas, cargo de autoridad, de carácter municipal. Finalmente los ejidatarios ya no lo quisieron por su prepotencia y mal trato hacia la gente y no lo volvieron a nombrar a ningún cargo.¹⁰

Cuando llegó Felipe Núñez a Cusárare, por influencia de Luis Serrano, conoció a su hermana Mariana Serrano Zafiro, con la que se casó. Felipe Núñez era chofer de una compañía minera de Chihuahua y hacía viajes a La Bufa, un mineral del municipio de Batopilas; manejaba un camión cargado de material. Se fue con Mariana a vivir a Quírare, donde la compañía tenía un campamento para los trabajadores. Allá estuvieron doce años, hasta que Felipe se retiró. Regresaron a Cusárare y Mariana quiso quedarse aquí por motivo de su mamá, Paula Zafiro.

⁹ Así lo hace ver Françoise Vatant en una nota al pie de página de su estudio sobre Cusárare ... “mestizo considerado en la región como el cacique del ejido”... (Vatant, 1990:16).

¹⁰ Entrevista al Profr. Miguel Velasquillo Velasquillo (profesor tarahumara jubilado), el día 23 de julio de 2004.

Al asentarse en Cusárare el ejido le concedió un trabajo como marcador. En un ejido forestal este trabajo lo hace por lo regular el técnico forestal; a Cusárare iba uno de San Juanito. Mariana ya era ejidataria de antes, y Felipe guardaba la esperanza de que le dieran un derecho. Al fin se le concedió, en la asamblea todos lo apoyaron, puesto que había rendido mucho trabajo para el ejido.¹¹

Con la llegada del matrimonio integrado por Felipe Núñez y Mariana Serrano, se veía fortalecido el grupo mestizo de los Zafiro, quienes sostenían el control del ejido a principios de los sesentas. En ese tiempo los tarahumaras eran muy humildes y la gente que sabía hacía lo que quería con ellos. Los que estaban enterados de las cosas del mundo occidental y de las cuestiones ejidales eran los mestizos, y éstos eran los Zafiro.

Los hijos de Juan tuvieron la habilidad de tener en sus manos el ejido por buen número de años. Para algunos fueron dieciocho, aparte de los diez años de dominio de su padre. Pero además, fue una época dorada para el ejido por la gran entrada de dinero que había; producían y vendían todos los productos que se laboraban en el aserradero, con lo cual recibían buenos recursos financieros. Lo que quedaba como utilidad lo repartían a los ejidatarios en semillas y en dinero, además de dar apoyos para auxilio en caso de enfermedad, en ocasiones en los mejores hospitales de Chihuahua.

En lo que se refiere al sistema técnico, los Zafiro cambiaron el aserradero de sierra circular a sierra banda, equipo que compraron en Tacámbaro, Michoacán y lo trajeron en trailer.

¹¹ Entrevista al Sr. Felipe Núñez, el día 12 de julio de 2004.

Se veía en los Zafiro y en el ejido en general signos de prosperidad. Entonces los Zafiro comenzaron a interesarse por los créditos de las agencias de Cuauhtémoc para comprar trocas y camiones con el fin de usarlos en el fleteo de los trozos de madera. Este se hace desde el monte donde tumban el pino al patio del aserradero. Los compradores venían al mismo tiempo a comprar la madera, pero ellos traían sus trailers o camiones. Por los años sesentas, éste era un trabajo bien pagado en el aserradero, y los Zafiro acapararon los viajes en el fleteo, y eran quienes sacaban mayor ventaja de esto. Vatant nos informa que

“En el flete de trocería existe ya una supremacía innegable del grupo Zafiro, que transporta el 60 % de la producción”. Por lo mismo, Vatant menciona que llegaron a convertirse en el grupo fletero “fuerte”. Además, hacían todo lo posible para impedir que llegaran fleteros de otros ejidos, como se permitía en otras partes (Vatant, 1990: 69).

Eran conocidas sus fiestas acompañadas de carne asada, cerveza y música, pero no convidaban a nadie que no fuera de ellos.

Adolfo y Pablo fueron quienes mejor supieron aprovechar el poder por el control del ejido, pero a la vez fueron los que llevaron una vida más disipada y a los que se les veía portar más dinero. Fueron conocidos como borrachos y mujeriegos los dos. Se casaron más de una vez.

Cuando Pablo quería ser comisariado ejidal los indígenas no lo apoyaban. Cuando llegó al cargo de administrador fue por influencia de su hermano Adolfo. Sin embargo, en opinión de su primo Luis Serrano, Pablo fue el mejor administrador que haya tenido el ejido.

Adolfo y Pablo se pasaban los cargos, uno era el administrador y el otro el comisariado ejidal, o sino al revés. Adolfo fue comisariado ejidal de 1969 a 1972. En este año entregó el cargo, pero por acuerdo de asamblea fue nombrado administrador, cargo en el que duró hasta 1974, cuando dejó la administración debido a una invitación que le hiciera La Unión de Ejidos Forestales de la Tarahumara¹² para que los auxiliara en el patio de madera que tenían en ciudad Juárez. Quedó su hermano pablo como administrador, y después, por acuerdo de asamblea fue nombrado comisariado ejidal en 1976. Adolfo volvió a ser administrador de 1985 a 1988. Luis, el más chico, llegó también a ser administrador, pero fue el último de los Zafiro que ocupó cargo en el ejido.¹³

El ocaso de los Zafiro e intervención de la Coordinación

Estatat de la Tarahumara

Fue durante la administración de Luis que estalló el conflicto de destitución de los Zafiro. Aunque por acuerdo los ejidatarios lo nombraron administrador en 1988, su periodo duró un año y tres meses. La inconformidad era general, la molestia del pueblo era por tanto tiempo que controlaron el poder en el ejido, aunque sí les reconocen que hacían por la comunidad para beneficiarla de repartos de utilidades, apoyos a enfermos y para viajes a Chihuahua y las partidas antes mencionadas. Pedro Vega y Margarita Baquetero, ambos indígenas con liderazgo en el pueblo fueron los que impulsaron para que el movimiento se diera. Pedro Vega ya había sido comisario de policía y el pueblo no lo veía bien porque causó algunos conflictos. Margarita guardaba el resentimiento porque anhelaba ocupar alguno de los cargos en el ejido, pero los Zafiro nunca se lo permitieron. Además, se manifestaba cierta rivalidad entre Margarita y Mariana Serrano Zafiro, quien, según la misma Margarita, “no la bajaba de india” y la amenazaba con que “la iba a arrastrar”;

¹² Organismo creado en 1972 con la participación de 11 ejidos serranos y la asesoría de diferentes organismos estatales (Vatant, 1990: 24).

¹³ Entrevista a Adolfo Zafiro Aguilar, el día 16 de julio de 2004.

Margarita la calificaba de altiva y altanera, y su pensamiento esperanzado era “pero esto no será para siempre”.¹⁴

Pedro Vega y Margarita Baquetero acudieron a varias instancias, y la que intervino ante esta situación fue la Coordinación Estatal de la Tarahumara, institución del gobierno del Estado creada en 1987, durante el periodo del gobernador Fernando Baeza Meléndez (1986-1992), con el objeto de orientar los programas indigenistas de las dependencias de gobierno. La Coordinación intervino a favor de quienes lidereaban al grupo inconforme. De aquí empezó una serie de acusaciones contra los hermanos Zafiro Aguilar. Adolfo, Pablo, Raúl y Luis eran acusados cuando no de robo, de agitación, y en ocasiones uno o dos de ellos fueron a dar a la cárcel. Sin embargo, nunca se les comprobó nada de esto. En adelante ya no se les permitió estar en las asambleas y como castigo se les privó del derecho de ejidatarios por siete años.¹⁵

Se hicieron cambios de las autoridades del pueblo. Como gobernadores indígenas fungían Mariano Santiago y Federico Toribio. Pedro Vega fue nombrado comisariado ejidal para el periodo de 1990-93, y después le siguió Juan Baquetero.

La familia Zafiro que tuvo el mando en el ejido de Cusárare durante el periodo histórico que estamos considerando (1950-2000) tuvo un ciclo natural típico, de comienzo, florecimiento y decadencia.

Prácticamente los Zafiro Aguilar, así como sus primos los Serrano, se retiraron de la comunidad y otros han muerto. Los que manejaron más dinero, como fueron Adolfo y Pablo, acabaron con el mismo porque lo derrocharon en parrandas.

¹⁴ Entrevista a Margarita Baquetero el día 11 de julio de 2004.

¹⁵ Por cierto, a quien se vio muy activo por parte de la Coordinación, fue a un sacerdote de Creel, quien es miembro de una organización de derechos humanos.

Juan Zafiro Meza, su padre, murió en 1981; Rosario Aguilar, su madre, murió en 1992. Roberto Zafiro, hermano de Juan, murió en marzo de 2000. Pablo Zafiro murió en julio de 2001. Alfredo Serrano Zafiro murió en accidente en Cuauhtémoc en 1999.

Adolfo vive actualmente en Creel en una cabaña que le renta su primo Luis Serrano. Este último es esposo de la Sra. Estela Pérez, dueña del restaurante “Estela” en Creel y en el mismo terreno tienen su casa. Luis Zafiro vive igualmente en Creel con su esposa la Sra. Hilda Molina, en una buena casa cerca de los anteriores.

De aquí deducimos que las dependencias del Estado involucradas en la explotación forestal requerían de la intermediación de los personajes que controlaban el ejido. De aquí también la importancia de la intermediación y articulación del medio indígena con el mundo mestizo occidental.

A modo de Conclusiones

La Sierra Tarahumara ha sido históricamente escenario de cacicazgos de diverso tipo, que se han dado principalmente en el contexto de las relaciones interétnicas de indígenas y mestizos, debido a las condiciones culturales y socioeconómicas de cada pueblo o región. En el centro y sur de México se dio la conquista española y colonización; en el norte más bien se dio la colonización por los españoles buscadores de minas y agricultores. Con el paso del tiempo los mestizos fueron dominando y subordinando a los indígenas. Estos problemas en las relaciones interétnicas son propios del periodo colonial, y aumentan en el siglo XIX y principios del XX.

Después de la Revolución, con el reparto agrario y la organización ejidal, los indígenas se vieron afectados en sus territorios y posesiones de tierras, conflicto que genera serias tensiones al comienzo del siglo XX, cuando los indígenas por lo regular son los afectados, pues los mestizos no desaprovecharon oportunidad para ir apropiándose del poder ejidal, no sólo de las asambleas, sino también de los cargos de autoridad del ejido. Estas fueron las condiciones que permitieron el surgimiento de los cacicazgos en la Sierra Tarahumara.

En el caso específico del ejido de Cusárare, el cacicazgo de la familia Zafiro en el periodo estudiado correspondiente a la segunda mitad del siglo XX, fue muy particular y paternalista. En algunos aspectos apegados a la tradición rarámuri en cuanto a no ejercer el poder más allá de su comunidad, ni ejercer la violencia. No se habla de asesinatos promovidos por ellos, ni de robo por despojo de tierras a los indígenas, como sucedió en otras muchas partes.

Se hicieron del poder en base a las relaciones de parentesco, ya que fueron una familia numerosa, y la mayoría los apoyaba tuvo mucho que ver la aptitud de los personajes que tenían el mando, en términos de Eric Wolf, el “don de gentes” y la habilidad para imponer la voluntad en un cambio. Por último manejaron el poder informal, no institucional, o sea, el que no se da por alguna dependencia de gobierno o un partido político.

Después de presentar el resultado de la investigación sobre los cacicazgos en la Sierra Tarahumara y en específico el caso de la familia Zafiro en Cusárare, considero que es éste un caso muy particular, en buena medida como parte de la tradición cultural del grupo rarámuri y por otra parte las demandas externas de los productos explotados del bosque debidas al desarrollo capitalista del estado y de la nación. No es el caso típico del

cacique que estamos acostumbrados a oír o nos imaginamos. Aunque también se han dado casos en la sierra de caciques autoritarios, violentos, que despojaron a los indígenas de sus tierras y fueron abusivos respecto a sus bienes, familias y ganados. El caso de la familia Zafiro no fue esto. Más bien considero que se trata de un cacicazgo sui generis. Los hermanos Zafiro que tuvieron cargos en el ejido no podían ejercer violencia contra los tarahumaras porque ellos mismo lo eran en cierta forma, porque si bien eran mestizos, sus bisabuelos eran tarahumaras. Por tal motivo cuando por medio del escándalo le pidieron el cargo de administrador a Luis, y con otras acciones agraviantes les pidieron que se retiraran del ejido por un buen tiempo, ellos acataron sin un sentimiento vengativo para regresar, como pensaron algunos, porque hasta llamaron a un policía judicial de Cuauhtémoc para que estuviera día y noche en el ejido. Pero como sostiene un informante de la comunidad ellos no tenían ese carácter; se retiraron porque no querían meterse más en problemas. No fueron beligerantes como para aferrarse a los cargos, o violentar las cosas, sino que aún manifiestan el carácter pacífico de los rarámuri. Los Zafiro sí eran mestizos, puesto que su abuelo Pablo fue un tarahumara que se casó con una mestiza, Francisca Meza; se dio la mezcla de razas. Los Zafiro fueron personajes que se encontraban en medio de dos culturas. Esto hizo posible que como mestizos jugaran por tanto tiempo el papel de intermediarios del ejido, ocupando los cargos importantes. En los cargos ejidales mantuvieron una continuidad del mundo indígena hacia el mundo mestizo occidental.

Bibliografía y fuentes

Archivos

Centro de Fondos Documentales de la ENAH, Chihuahua. Fondo Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara.

Bibliografía

AGUIRRE, Gonzalo

1991 **Formas de gobierno Indígena**, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México.

1991 **Regiones de Refugio**. Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto.

1997 **Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades Étnicas en México, Siglo XXI**, INI, México.

BARTRA, Armando

1978 **Apuntes sobre la cuestión campesina**, Universidad de Yucatán, México.

BARTRA, Roger

1982 **Campesinado y poder político en México**, Ediciones Era, México.

1978 **Estructura agraria y clases sociales en México**, Ediciones Era, México.

DE LA FUENTE, Julio

1989 **Relaciones interétnicas**, CONACULTA – INI, México.

HERAS QUEZADA, Margot

1996 “Tarahumaras” en **Etnografía contemporánea de los pueblos indios de México – Noroeste**, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 405 – 481.

2005 **El pueblo rarámuri**, PACMYC Chihuahua.

LARTIGUE, Francois

1983 **Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara**, Ed. Ramón Córdoba, Casa Chata, México.

PARÉ, Luisa

1999 “Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla”. En: Roger Bartra et Al., **Caciquismo y poder político en el México rural**, Siglo XXI, México.

PLANCARTE, Francisco

1954 **El problema indígena tarahumara**, INI, México.

1996 “Reglamento Interno de Trabajo”. Ejido de Cusárare, municipio de Guachochi, Estado de Chihuahua.

SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis

2002 **El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua**, INI, CONACULTA, INAH, México.

_____ (Comp.)

1998 **El indigenismo en Chihuahua. Antología de Textos**, Escuela Nacional de Antropología e Historia – Unidad Chihuahua.

VATANT, Françoise

1990 **La explotación forestal y la producción doméstica tarahumara**. Un estudio de caso: Cusárare 1975 – 1976, INAH, México.

WARMAN, Arturo

2001 **El campo mexicano en el siglo XX**, Fondo de Cultura Económica, México.

WOLF, Eric

1990 “Facing Power – Old Insights, New Questions”. En: **American Anthropologist**, Vol. 92, No. 3, pp. 586 – 596.

Entrevistas

Sr. Everto Molina Chávez, Secretario del Ayuntamiento, 28/12/2005, Presidencia Municipal, Guachochi.

Sr. Aarón Aguirre, 07/07/2005, en su despacho en Recaudación de Rentas, Guachochi.

Sr. Cipriano Chaparro García (don Chano), 08/07/2005, en su tienda de artesanías, Guachochi.

Gabriel Valencia Juárez, fundador y director del periódico Norawa, 07/07/2005, en el restaurante “Los Pinos”, Guachochi.

Sr. Virgilio Bustillos Orpinel, 20/07/2004, en su negocio de Farmacias Similares, Guachochi.

Sr. José Zafiro Meza, el único de los Zafiro de antaño que vive, 08/07/2004, en su casa en Yahuírachi.

Sr. Adolfo Zafiro Aguilar, 16/07/2004, en el restaurante “Estela”, en Creel.

Sr. Luis Zafiro Aguilar, 10/07/2005, en su casa en Creel.

Sr. Cornelio Batista Parra, Comisariado ejidal, 14/07/2004, en su casa en el pueblo.

Profr. Miguel Velazquillo Velazquillo (profesor tarahumara jubilado), 23/07/2004, en su casa, cerca del aserradero.

Sr. Felipe Núñez, 12/07/2004, en su casa rumbo al aserradero, por la carretera a Guachochi.

Margarita Baquetero, 11/07/2004, en su casa en el pueblo.

Sres. Efrén Chávez González y Bertha Parra, 25/07/2005 en su casa en el pueblo.

Sr. Pedro Vega, 25/07/2005, en su casa en La Mesa de Babureachi.

Sra. Rosa Batista, 12/07/2005, en su casa, en el poblado donde se encuentra el aserradero.

Sr. Luis Serrano Zafiro, 28/07/2005, en su casa en Creel.

La interculturalidad en las prácticas e-learning

Julio César Montiel Flores

julio_montiel@live.com.mx

Doctorante de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Resumen

El e-learning o aprendizaje electrónico es una de las formas de educación a distancia cuyo uso se extiende a diferentes ámbitos e influye de manera importante a la flexibilidad de la educación formal e informal traspasando límites espaciales y culturales en la red.

Este trabajo permite entrever de manera introductoria las diferencias entre *e-learning* y *e-education*, la importancia del aprendizaje electrónico en la educación informal y formal y su papel en los procesos interculturales en la red.

Además se exponen algunos ejemplos de la disposición de los usuarios en la red para el aprendizaje formal e informal de lenguas extranjeras y su visible autodescripción de algunos aspectos breves de su estilo de vida, todo esto como aproximación al planteamiento de un trabajo de investigación.

Palabras clave: e-learning, interculturalidad, competencia socio cultural

Al hablar de tecnología, generalmente nos topamos con un sinnúmero de términos que nos desorientan en el uso o referencia misma del concepto, más aún cuando un anglicismo se impuso para denominar una actividad particular.

El término “E” antepuesto a numerosos conceptos ha promovido la idea de lo electrónico o digital, pero su aplicación realmente implica la comprensión de un mayor contexto y su funcionamiento.

Encontramos entonces conceptos como *e-government*, *e-education*, *e-marketing*, *e-society*, etc., posiblemente la traducción más ortodoxa sea gobierno electrónico, educación electrónica, mercadotecnia electrónica, sociedad electrónica, sucesivamente, etc.

Pero, ¿Qué implica el antepuesto “E”? Mucho se ha escrito al respecto, aunque lo que se ha considerado para definir dichos conceptos y su relación ha sido el uso de la WEB, como uno de los servicios que ofrece la red Internet.

De ahí que gobierno, educación, mercadotecnia, sociedad, etc., pueden concebir ciertas actividades en la web y por ende en Internet y abren otras probabilidades siempre abiertas y crecientes.

Por otro lado, ¿Cuál sería la diferencia entre *e-education* / e-educación y el *e-learning* / e-aprendizaje?

Según Campbell (s.f.) son dos conceptos relacionados pero diferentes y explica:

La educación electrónica / *e-education*: Refiere a un conjunto de actividades que engloban procesos administrativos y estratégicos que permiten el soporte necesario para la enseñanza y aprendizaje en el ambiente de Internet.

El aprendizaje electrónico / *e-learning*: Corresponde al resultado de la experiencia e interacción en el ambiente de Internet en donde los procesos de aprendizaje pueden darse sin importar el lugar donde se acceda.

Cabero (2006) concibe las diferencias del aprendizaje electrónico en relación con el aprendizaje tradicional, haciendo énfasis en la versatilidad que ofrece debido a que los

estudiantes pueden llevar un ritmo individual de aprendizaje, en espacios y tiempos en que lo requiere, apoyado con multimedia altamente interactiva y flexible, y en donde desde luego el conocimiento se construye.

No obstante, muchas veces al aprendizaje electrónico se le identifica con el uso de un software o aplicación informática que hay que instalar en la computadora listo para usarse, aunque es evidente que se requiere del soporte tecnológico para llevarse a cabo pero no se limita únicamente a éste.

No se trata de centrarnos en el uso tecnológico en el aprendizaje electrónico sino de desatacar, como dijese Vigotsky (en Carrera y Mazzarella, 2001) que la tecnología es un instrumento cultural para la construcción del aprendizaje y que ésta media entre el individuo y su cultura; en este sentido, la cultura se entiende como una significación social de la realidad (Zalpa, 2009).

Estos elementos permiten considerar que el aprendizaje electrónico también es una herramienta cultural que le permite al individuo aprender a través de Internet e interpretar una realidad al llevar a cabo procesos de aprendizaje.

Es esta coyuntura la que abre un espacio fértil de discusiones y que en lo particular se busca indagar en las posibilidades de un panorama intercultural, de esas relaciones culturales que existen en la red a partir de las prácticas realizadas en el aprendizaje electrónico.

Un estudiante como sujeto social construye el *self* (Mead, 1968) en la red mediante procesos sociales basados en una comunicación en donde es a la vez sujeto y objeto y en donde tiene la capacidad de interactuar y autoevaluarse independientemente de la carga cultural con la que cuentan o de los procesos en los que se vea inmerso.

El aprendizaje electrónico, como ya se dijo no es un espacio virtual delimitado para el uso de la tecnología, sino toda una experiencia para construir conocimiento basado en Internet y donde el estudiante puede interactuar con otros sujetos que persiguen el mismo fin.

Un antecedente de las redes sociales es la red denominada International Pen Friends IPF, una red que se fundó desde 1967 por Neil ODonell, cuyo propósito fue brindar a personas de toda edad y de cada país la oportunidad de hacer amigos y promover la paz mundial a

través de la correspondencia tradicional; actualmente cuentan con cerca de 300 mil miembros en 210 países.

Para ser miembro de la red es necesario llenar una aplicación en donde se incluyen los datos generales del solicitante, el idioma en que le gustaría escribir, sus pasatiempos e intereses así como los países en los que desearía tener amigos y posteriormente hacer el pago correspondiente por el servicio.

IPF procesa la información y facilita en contestación los contactos de 14 personas en el rango de edad y afinidad para comenzar la correspondencia tradicional y actualmente vía electrónica; muy aparte de la relación de amistad, la red fomenta la práctica de aprendizaje de un idioma nuevo mediante la interacción voluntaria de sus miembros.

Al igual que IPF existen otras redes como *Trivialidades penpals amigos por correspondencia* que han tratado de replicar dicho modelo y ofrecen perfiles públicos de contactos, este es un ejemplo:

Nombre: Carmen

Edad: 22 años

Lugar de residencia: España

Cosas favoritas: Libros, Postales y Fotografías =)

Países de donde quisieran fueran tu(s) penpal(s): De cualquier lugar del mundo estaría bien, así podríamos aprender más :)

Películas favoritas: Harry Potter (todas), Inocencia Interrumpida, Crepúsculo, Luna Nueva, 500 Días Con Summer, Titanic, Planta Cuarta, La Joven Jane Austen, Orgullo y Perjuicio, Expiación, más allá de la pasión y muchísimas más....

Series favoritas: Anatomía de Grey y Gossip Girl.

Libros favoritos: Harry Potter, La Saga de Crepúsculo, Tokio Blues, Tres Metros Sobre el Cielo, Cualquiera de Jane Austen, etc...

Grupos/Artistas favoritos: Namie Amuro, Mcfly, Demi Lovato, Big Bang, Cobra Starship, SNSD, Katy Perry, DBSK, Ashlee Simpson y muchos más.

Trabajas o estudias en... Estudio una Prueba de Acceso.

¿Cuántos penpals te gustaría tener? Más de Uno y Menos de 10 :)

¿Penpals de tu país o internacionales? Me da lo mismo, la verdad. Pero sería interesante que la mayoría fueran

internacionales para compartir formas de vida y de cultura.
¿Que buscas en un penpal (algún tipo de edad especial, lugar de residencia, intereses)? Sobre todo sinceridad y que escriba de vez en cuando, no que quiera ser mi penpal, le mande una carta y después se olvide de mí :((por poner un ejemplo).Lo demás no importa mucho, bueno que fuera menor de 30 años y mayor de 15 es un plus ^^

Habla un poco de tu vida diaria, metas, o deseos: Soy una chica normal y corriente. Disfruto de la vida al máximo como si fuera a morir mañana. Lo más importante para mí son: mi familia, mis amigos y mi salud. Una de las cosas más importantes para mí es el respeto y la sinceridad. Mi rutina diaria entre semana es la misma y los fines de semana suele cambiar jejeje. Estoy muy interesada (y metida también jejeje) en la comunicación de las personas sordas (Lenguaje de Signos).

Fotografía tuya: ¿Es necesaria ponerla? Si alguien está interesado en ser mi Penpal y tiene curiosidad, entonces le mostrare alguna.

Llama particularmente la atención las oraciones siguientes en respuesta al país de origen de los *penpals* que otorga la persona mencionada diciendo: “De cualquier lugar del mundo estaría bien, así podríamos aprender más”, y por otro lado afirma en otro apartado: “Me da lo mismo, la verdad. Pero sería interesante que la mayoría fueran internacionales para compartir formas de vida y de cultura”.

Aunque este tipo de redes tienen como objetivo las relaciones amistosas, cabe la posibilidad del aprendizaje informal mediante interacción espontánea por correspondencia electrónica, pero dichas frases permiten observar la disposición de aprendizaje a partir de la acción de compartir e interactuar con otras personas de otras culturas.

Otro ejemplo desde el terreno de la educación formal en la línea se encuentra EF Education First, una empresa fundada en Suecia en 1965 por Bertill Hult con 15 filiales y con relación con otras organizaciones sin fines de lucro, enfocada al aprendizaje de idiomas, viajes educativos, de intercambio cultural y de programas académicos, la cual opera en más de 50 países.

Uno de los servicios que ofrece EF corresponde a la enseñanza de idiomas online, en particular el inglés, este servicio denominado EnglishTown cuenta con diez millones de

estudiantes en 100 países ofreciendo clases con los beneficios de Internet en cuanto a acceso flexible.

Es indiscutible que para los estudiantes el dominio de una lengua diferente a la materna es necesario, no se discutirá aquí cuánto lo es, pero es indispensable destacar que el aprendizaje de los idiomas y su perfeccionamiento suele ser uno de tantos objetivos de aprendizaje que persiguen millones de personas alrededor del mundo y la tecnología ha permitido acercarlos con quienes consideran pueden contribuir a la consecución del mismo.

Estos ejemplos permiten distinguir la existencia de un objetivo de aprendizaje: Aprender de otros individuos inmersos en una cultura diferente y/o perfeccionar otro idioma, todo a través del uso de internet y aunque no se cuente con las competencias socioculturales que faciliten la relación encontrarán otras herramientas para vencer las barreras.

Hoy día la educación formal para el aprendizaje de lenguas extranjeras está apostando por la modalidad de *blended learning*, es decir, un conjunto de múltiples métodos de aprendizaje y guía que combina la enseñanza presencial con actividades en línea utilizando materiales basados en las tecnologías.

El estudiante en esta modalidad tiene la oportunidad para acceder a materiales digitales sobre la lengua y cultura estudiadas como lo pueden ser periódicos en línea, webcasts, podcast, videos en youtube, practicar la lengua extranjera con otras personas nativas por el chat afinando su pronunciación y gramática a través de multimedios.

Como beneficio directo el estudiante puede realizar actividades de aprendizaje de lenguas produciendo incluso productos personales y comunes para otros estudiantes alrededor del mundo y ser publicados a través de blogs.

El aprendizaje de lenguas extranjeras en red es uno de los casos más contundentes de interculturalidad, pero no el único, en la red pueden darse otros contextos que la exhiban o la procuren.

Superada la tecnología, su uso y sus beneficios, el estudiante interactúa con otros en la red, lo que le abre una ventana al conocimiento de una realidad distinta a la suya, por lo que

cada vez más la importancia de las competencias socioculturales son indispensables para una interacción respetuosa, armónica y que cumpla con los objetivos educativos.

Pérez Hernández (s.f.) señala que la competencia sociocultural:

“Comprende aspectos de la interacción social tales como la propiedad de los significados según el contexto, el estatus de los participantes, las normas y los propósitos de interacción. En una situación dada las funciones comunicativas particulares, las actitudes e ideas se juzgan en dependencia de quiénes se comunican, el rol que cumplen en esa situación, qué grado de confianza tienen entre sí, qué grado de formalidad o cortesía les exige la norma social propia de su cultura.” (pág. 17).

El conocimiento sociocultural o conocimiento del mundo, como Van Ek (citado en CVC, s.f.) señala, engloba áreas distintivas de una sociedad: La vida cotidiana, las condiciones de vida, las relaciones personales, los valores, creencias y actitudes, el lenguaje corporal, las convenciones sociales y el comportamiento ritual.

La razón de poseer o desarrollar una competencia sociocultural en la red se debe porque en ésta confluyen millones de usuarios de todo el mundo con una carga cultural específica, que interactúa, se comunica, comparte información, produce y consume a la vez.

Si bien toda sociedad es multicultural debido a que en ella coexisten múltiples culturas, para Silvio (en Cabero, s.f.) el concepto de cibernación se configura por la coexistencia de individuos que acceden a la red, a un escenario al que se le ha denominado ciberespacio y en el que se llevan a cabo prácticas culturales, la cibercultura.

Concluyendo, el aprendizaje electrónico o e-learning se sostiene de la base tecnológica para operar, resuelve la distancia y permite una interacción entre entes dispersos espacialmente para cumplir los objetivos educativos; pero es innegable que ese ente disperso en interacción posee una carga cultural que lo inducirá a la comprensión e interpretación de su propia realidad y la que se estructura por el colectivo con el que interactúa, retomando lo que dice Gimeno (2001): “la cultura es un potente vínculo social que nos acerca a quienes compartimos las representaciones del mundo, rasgos culturales en general y modos de comunicarse, formando un genérico *nosotros cultural*” (pág. 104).

Por tanto, mi propuesta es indagar sobre los procesos interculturales dados a partir de las prácticas del e-learning, pues éstos se producen de manera cotidiana, considero que no se

les ha otorgado la suficiente importancia en su análisis por lo que puede ser un objeto de estudio trascendente para comprender y explicar la interpretación del mundo por estos sujetos de aprendizaje y a la vez objetos culturales.

Existen en la red diferentes posibilidades para analizar el aprendizaje desde la perspectiva intercultural pues es la interacción cultural la que otorga la oportunidad de atender otros panoramas que merecen nuestro análisis y estudio y no remitirnos solo a los usos que se le dan a la tecnología.

Referencias

Cabero, J. (Abril de 2006). *Bases pedagógicas del e-learning*. Recuperado el 10 de Enero de 2010, de Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento: <http://www.uoc.edu/rusc/3/1/dt/esp/cabero.pdf>

Cabero, j. (s.f.). *Cibersociedad y juventud: la cara oculta (buena) de la Luna*. Recuperado el 30 de Abril de 2010, de Grupo de Tecnología Educativa, Universidad de Sevilla, España: <http://tecnologiaedu.us.es/bibliovir/pdf/ciberjuve.pdf>

Campbell, N. (s.f.). *A paper to inform the development of the ICT Strategy in New Zealand for the Ministry of Education*. Recuperado el 22 de Abril de 2010, de School of Education, University of Waikato: http://cms.steo.govt.nz/NR/rdonlyres/C11315DE-804A-4831-AB75-3D4E77393DD8/0/eteaching.htm#_Toc386771568

Carrera, B., & Mazzarella, C. (Abril - Junio de 2001). *Vigotsky: Enfoque sociocultural*. Recuperado el 26 de Noviembre de 2009, de Red de revistas científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/356/35601309.pdf>

Castillo Bautista, R. (10 de Mayo de 2005). *La educación electrónica, ¿es un objeto de consumo?* Recuperado el 1 de Abril de 2010, de Revista Digital Universitaria UNAM: http://www.revista.unam.mx/vol.6/num3/art26/mar_art26.pdf

Centro Virtual Cervantes CVC. (s.f.). Recuperado el 28 de Abril de 2010, de Diccionario de términos clave: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/competenciasocioculturall.htm

De Certeau, M. (1995). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

English First. (s.f.). Recuperado el 12 de Marzo de 2010, de Englishtown: http://englishtown.ef.com/master/about_ef/company/

Gimeno, S. J. (2001). *Educar y convivir en la cultura global*. Madrid, España: Morata.

International Pen Friends. (s.f.). *International Pen Friends*. Recuperado el 20 de Enero de 2010, de <http://www.ipfeurope.com/espanol/>

Kumar, S., & Tammelin, M. (2008). *Integrar las TICs a la enseñanza/aprendizaje de segundas lenguas: Una guía para instituciones educativas europeas*. Recuperado el 28 de Abril de 2010, de ODLAC Effective Innovative Language Learning: <http://www.elearningguides.net/guides/4c-GUIDES-INSTITUTIONS-ES.pdf>

Mead, G. (1968). *Mind, Self and Society, from the standpoint of a social behaviorist*. Barcelona, España: Paidós.

Penpals amigos por correspondencia. (s.f.). Recuperado el 2 de Febrero de 2010, de Livejournal: <http://trivialidades.livejournal.com/40243.html>

Pérez Hernandez, M. á., Santana Fonseca, M., & Yeny, P. P. (s.f.). *Estrategia metodológica para el desarrollo de la competencia sociocultural como competencia comunicativa profesional de los estudiantes de estudios socioculturales en la universalización*. Recuperado el 29 de Abril de 2010, de Conocimiento, educación y valores: http://acosoescolar.es/valores/Comunicaciones/Did_Val/Perez_H_M-UC.pdf

Zalpa, G. (2009). *Cultura y Acción Social, manuscrito en publicación*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Negociaciones italianas: un proceso intercultural

Manuela del Socorro Camacho Gómez
Doctor en Educación Internacional
División académica de Ciencias Económico Administrativas
Universidad Juárez Autónoma de Tabasco
Av. Universidad S/N Zona de la Cultura. Col. El Recreo, C.P.86000
Villahermosa, Tabasco, México. Tel. 9933120355 ext. 107
manuela.camacho@dacea.ujat.mx

Asesor en Trabajo de Investigación: Dr. Enrique Ogliastri.

Resumen:

Italia es uno de los países más representativos del Continente Europeo, se caracteriza por su vasta riqueza y legado cultural. Estos factores influyen invariablemente en el comportamiento de sus ciudadanos y en sus relaciones globales de negocios.

En las negociaciones interculturales se evidencia la importancia e influencia de la cultura, los valores y normas que predominan sobre la actitud y la práctica de las personas durante el proceso de comunicación en general, así como el de los negociadores durante los procesos comerciales.

Esta ponencia aborda la cultura de negociación italiana, realizada bajo una metodología cualitativa, con la aplicación de 23 entrevistas a personas de diversas nacionalidades, a los cuales se les cuestionó sobre una experiencia concreta de negociación. Los resultados preliminares que aquí se presentan son una descripción de la cultura, el propósito no es encasillar o estereotipar, sino facilitar el conocimiento y apreciación de sus características.

Es importante mencionar que en los resultados de esta investigación se plantean tópicos relacionados con el estilo de negociaciones interculturales de los italianos con otras culturas y cómo éstos perciben el proceso. Este estudio puede ser para aquellos ejecutivos o directivos que tienen la necesidad de negociar con la cultura italiana.

Introducción:

Durante muchos años la negociación se consideró un arte que sólo practicaban ciertas personas que poseían habilidades natas para ello. Sin embargo, las tendencias negociadoras muestran que los procesos hoy, se encuentran enmarcados en la dinámica de la negociación de práctica, en cuyas características destacan la preparación de la negociación y la forma de abordar el proceso in situ. La negociación de práctica determina el "cómo" se deben diseñar e implantar las estrategias para lograr resultados y acuerdos óptimos en las negociaciones, considerando en todo momento los despliegues interpersonales (Kolb y Williams, 2000).

Negociar es lo que ocurre en una situación en las que dos partes tienen intereses en conflicto, pero también es una zona de conveniencia mutua donde la diferencia puede resolverse. Si no negociamos tendremos que recurrir a los derechos, al sistema legal. En este mismo orden de ideas, el proceso negociador se define como la descripción y explicación de los hechos que ocurren en una negociación (Ogliastri, 1999).

En el campo internacional la complejidad aumenta respecto de otras negociaciones. En esta dimensión se presentan otras variables como la cultura, definido como el conjunto de creencias, comportamientos y expectativas sobre los demás, el factor que, de manera perturbante, influye en la realización de negociaciones internacionales (Ogliastri, 2000). Cuando la cultura se erige como el componente más destacado en un proceso de negociación internacional, el enfoque se centra hacia un esquema denominado negociaciones interculturales.

En esta ponencia se abordan los resultados preliminares sobre las características de la cultura negociadora italiana, basado en 23 entrevistas realizadas a ciudadanos de diversas nacionalidades respecto a una experiencia de negociación con la cultura

italiana. La metodología utilizada se basó en un conjunto de 20 variables culturales de negociación propuestas por Ogliastrri (1999). Los resultados que aquí se presentan constituyen una primera aproximación a esta cultura negociadora, que debe confirmarse con los resultados de investigaciones posteriores.

Palabras clave: cultura negociadora, negociaciones internacionales, negociaciones interculturales, italianos

Revisión literaria

Antecedentes:

En Italia como en la gran mayoría de los países europeos, la cultura negociadora se ve influenciada por sus antecedentes culturales milenarios, la riqueza de su arte y su legado universal, constituyen según los expertos de la UNESCO, el 40% del total del patrimonio cultural en el mundo. Indudablemente estos antecedentes sustentan a la cultura nacional e influyen el comportamiento de sus ciudadanos (UNESCO s/f).

Geográficamente Italia colinda con Francia, Suiza, Austria y la antigua Yugoslavia. Incluyendo el continente y las islas de Sicilia y de Cerdeña, con una amplitud de 301, 278 kilómetros cuadrados. Tiene 20 regiones administrativas muy diferentes, ya que cada una de ellas tiene su propia historia y cultura. Los italianos manifiestan cotidianamente la sensación de no haber pertenecido a un grupo colectivo nacional, sin embargo, hablan de su patria regional con orgullo. Las diferencias regionales todavía están marcadas, el norte y el sur son como diversos países¹⁶.

¹⁶ Culture Compatibility Profile: Italy vs. United States (<http://shrike.depaul.edu/~jborger/#Profile>)

Entre los italianos, especialmente los del norte, los aspectos físicos son muy importantes, en el sentido de la elegancia en el vestir y en la idea de una figura bella, ya que les gusta dar una buena impresión personal. Las características culturales de los italianos, evidentemente influyen su forma y estilo de realizar procesos de negociación internacional e intercultural.

Negociadores

Los actores clave en una negociación son los negociadores mismos. En este sentido, se considera que cinco son los atributos con los que deben contar los negociadores exitosos. Primero la capacidad de ser flexibles en los métodos que utiliza para lograr sus metas, el segundo, tiene que ver con la sensibilidad interpersonal basado en la comprensión hacia la contraparte. El tercer atributo es la creatividad del negociador para desarrollar soluciones que conduzcan a acuerdos mutuamente aceptables. Un cuarto componente es la paciencia que debe caracterizar a un negociador exitoso y el quinto atributo es la tenacidad del negociador en transformar una relación entre adversarios a una interrelación más colaborativa. Horst and Colonel (2007).

Durante las negociaciones, las partes pertenecientes a una u otra empresa o institución procedentes de diferentes culturas se encuentran en situación de interacción y llevan consigo su bagaje cultural. Sin embargo, al salir de su propio medio cultural y de negocios, los negociadores tienden a crear una nueva situación y contexto denominado cultura transaccional dinámica. Este hecho implica que el argumento, las actitudes y las contrapropuestas de los negociadores y los contenidos mismos de las negociaciones son difíciles de predecir. Bajo estas circunstancias, las personas que están llevando a cabo una negociación intercultural deben reconocer sus propios criterios para enjuiciar su propia imagen y las de los otros, y ser capaces

de ajustar y modificar esos mismos criterios de enjuiciamiento a la luz de nuevas evidencias (Van Hooft and Korzilius, s/f).

Negociaciones

La negociación es un importante y valiosa herramienta para resolver conflictos con todas las partes involucradas, las cuales asumen un compromiso para construir una relación colaborativa, que traigan consigo resultados satisfactorios para ambas partes en cuanto a sus necesidades e intereses.

Cultura

Una parte central del proceso de negociar es encontrar los puntos comunes, aquello en lo cual claramente pueden estar de acuerdo las partes. Las diferencias culturales, los valores distintos, hacen más compleja la identificación de los puntos comunes y del proceso de clarificar las diferencias y las semejanzas.

Aunque muchas veces coexisten varias culturas dentro de la misma nación, también es frecuente que cada país haya desarrollado su idiosincrasia nacional que difiere de la de sus vecinos. Un elemento estructural fundamental que incide en los comportamientos negociadores de las partes son los prejuicios culturales y étnicos, la percepción "distorsionada" de los intereses propios y de la contraparte que tiene cada país, lo que no siempre se presenta en las otras negociaciones, a pesar de que también hay diferencias culturales entre diferentes regiones dentro de los países (Ogliastri, 1999).

Negociación intercultural

Una cultura es un conjunto de creencias, valores, costumbres y manera de actuar que es compartida por una comunidad o país, y que la distingue de otras comunidades de cultura diferente. En la negociación internacional la cultura de un país es el factor que más influye en diferencias, malentendidos y expectativas fallidas. Generalmente las personas no son conscientes de su cultura. La manera de operar y actuar puede parecer la más natural, la más lógica y probablemente la única posible; por ello es tan importante hacerse consciente de las diferencias entre los países, de lo que cada cual espera y está acostumbrado a recibir de los otros, para así comprender mejor el proceso de negociación intercultural.

En las culturas negociadoras uno de los elementos más comunes y más observados es la sensibilidad del tiempo. Otro rasgo es la sensibilidad de lo personal, si las cosas son personales o son negocio. Existen culturas que no pueden separar eso, entre los cuales se encuentran los latinos. Otro factor cultural es la percepción de lo específico y lo general. Hay culturas donde ven las cosas en general, ven el todo, y luego se van a lo específico y hay quienes se fijan más en el detalle. Es decir, más allá de las nacionalidades; existen diferencias culturales entre los hombres y las mujeres (Chamoun-Nicolàs, 2007).

En este sentido, las consideraciones culturales juegan un papel importante en los procesos de negociación que toman en cuenta a todos los actores que traen con ellos sus propios comportamientos culturales, tales como sus patrones de pensamiento, sentimientos, actitud y sus

propios valores culturales. Bajo estas perspectivas es determinante considerar la naturaleza humana, cultura y personalidad (Horst and Colonel, 2007).

Negociación Internacional

No hay grandes diferencias entre el proceso de negociación que se da entre países, del que realizan dos personas del mismo país; las principales diferencias son de tipo cultural, expectativas y valores que no son compartidas por ambas partes. Además de estas diferencias culturales, la negociación internacional involucró también una complejidad mayor en los procesos e instancias de decisión, más fraccionamiento de los intereses propios y de la contraparte, incidencia significativa de factores públicos y políticos, una dificultad mayor de encontrar instancias de control, conciliación o arbitrio, un plazo más largo en la solución e implementación de las negociaciones y los acuerdos, asimetrías estructurales y casi permanentes entre el poder de los países, una mayor formalidad (acuerdos escritos y legales) y una frecuente ocurrencia de negociaciones multilaterales (Ogliastri, 1999).

En consecuencia, las negociaciones interculturales implican un complejo entre las personas que negocian y el proceso de negociación mismo, el cual se enmarca en el bagaje cultural de cada una de las partes y en la mezcla que se deriva de esa interacción. Este es el esquema que se ha seguido en esta investigación con la cultura negociadora italiana.

Objetivo:

Identificar las características negociadoras de la cultura italiana, para proveer a ejecutivos interesados en realizar transacciones comerciales con ellos, de una guía que les permita mejores resultados en sus procesos de negociación.

Material y métodos:

Esta investigación sobre negociación intercultural se realizó bajo una metodología cualitativa, el procedimiento fue inductivo, orientado a desarrollar una explicación sobre la manera de negociar de la cultura italiana. Las preguntas consideradas para este estudio, se refieren a cómo negocian los italianos, por qué negocian de esa manera, cuál es su proceso característico, y qué recomendaciones se pueden hacer a ellos y a quienes negocien con ellos. Las preguntas de investigación son muy concretas y el campo teórico queda entonces restringido a la práctica de negociaciones.

Se utilizaron dos tipos de cuestionarios, los cuales se centraron en una experiencia de negociación que hubiera tenido el entrevistado. En el primer cuestionario se pedía a la persona, mediante preguntas abiertas, narrar su experiencia en otra cultura desde la prenegociación hasta la secuencia de la negociación. Finalmente, en este cuestionario, se le preguntaba lo que más le había gustado de la experiencia (y lo que no le había gustado), lo que le había sorprendido, la similitud o diferencias que sentía con las personas con quienes había negociado, que describiera

la manera de negociar de la contraparte, y que mencionara los consejos que le daría a un colega o a un amigo que tuviera que ir a negociar al otro país. Este instrumento se centraba en una negociación formal (comercial, política, o de cualquier índole) y se enmarcaban sus experiencias dentro de la estructura concreta de intereses, opciones externas a la negociación, y demás circunstancias de la negociación en sí.

El segundo cuestionario utilizado en la negociación se refería a una experiencia de conflicto personal en otra cultura. Por lo general se trataba de conflictos resueltos por negociación, pero algunos de los narrados por los entrevistados involucraban demandas legales o acciones de poder. En este cuestionario se involucraban demandas legales o acciones de poder. Cada uno de ellos respondió un cuestionario de preguntas abiertas con las cuales se les pidió detallar una experiencia de negociación internacional en Italia o con italianos, o bien de ciudadanos italianos con otras nacionalidades; así como sus conclusiones sobre la experiencia en el proceso negociador.

Dentro de las variables con las cuales se realizó el análisis, algunas involucraron aspectos básicos de la filosofía de la vida y visión del mundo; otras variables se refirieron a elementos culturales de las negociaciones, así como a aspectos ya más concretos del proceso de negociación. La cultura negociadora de un país estará entonces conformada por la manera cómo la generalidad de las personas procedentes de ese país o cultura conciben o actúan en ese conjunto de variables, las cuales se describen enseguida:

Tabla 1 Variables del proceso de negociación

Variables		
1) Filosofía del proceso de negociación	2) ¿Cómo se concibe a la contraparte?	Perspectiva de largo o corto plazo sobre el negocio
4) ¿Con qué bases se establece confianza entre las partes?	5) ¿Qué tanto se arriesga?	6) ¿Quiénes deben negociar?
7) Toma de decisiones	8) Formalidad en las relaciones	9) Negociaciones formales
13) Prenegociaciones	14) Aperturas	15) Tipo de argumentación
16) Emocionalidad	17) Tácticas de poder	18) Niveles abstracto y concreto en la discusión
19) El uso del tiempo en la negociación	20) Tipo de acuerdo	

Fuente: Ogliastri (1999).

Resultados:

De acuerdo a los resultados obtenidos de las 23 entrevistas aplicadas a ejecutivos de diferentes países, en su mayoría latinoamericanos y europeos, los resultados muestran una cultura

negociadora italiana no caracterizada por el regateo, con esquemas de flexibilidad estrictos. La apertura es con posiciones casi determinantes, es decir, negocian con escasa flexibilidad, ya que usualmente tienen argumentos muy claros y con frecuencia implantan tácticas de poder que en la mayoría de las ocasiones persiguen en realidad, presionar y conducir a la contraparte a que acepten lo que ellos proponen con miras, siempre al logro de sus propios intereses.

Enseguida se describen los resultados por variables, que juntas explican la manera de negociar de los italianos.

Cómo negocian los italianos ¹⁷

La filosofía de negociación italiana descansa en un proceso de distribución de valor, con un proceso más bien relajado, con manifestaciones de comunicación franco y abierto. Destacan su alta aversión a los riesgos y dejan ver una cultura sumamente desconfiada y basada en normas y reglas. La emotividad y la forma de expresarse con la contraparte, se inclina hacia lo impersonal,

¹⁷ *1- Filosofía del proceso cultura de negociación: elementos cognoscitivos, de comportamiento, emocionales, y de actitudes sobre la negociación más comunes en la cultura italiana.*

¿Qué es "negociar" para los italianos? ¿Cuáles es el razonamiento que por lo general hacen respecto a la mejor manera de resolver conflictos? ¿Cuál es la manera ideal de trabajar diferencias en esta cultura? ¿Cuáles son, para ellos, los conceptos guía de una negociación? ¿Siguen ellos procesos inductivos o deductivos de razonamiento?

¿Cuál es la manera como ellos tratan de conducir una negociación, su comportamiento básico más general? ¿Cuál es el orden, las etapas, que se siguen en una negociación típica? ¿Cuáles son las costumbres que tienen? ¿Cómo experimentan y describen las otras culturas el concepto de negociación de esta? ¿Se tratará de una adaptación a la otra cultura particular, o hay un patrón más general de relacionarse para dirimir diferencias mediante el proceso de llegara un acuerdo? ¿Cómo experimenta esta cultura sus negociaciones con otras culturas? ¿Qué les sorprende, qué encuentran semejante o diferente?

¿Qué papel juegan las emociones? ¿Qué tipo de emociones se expresan y cuáles se reprimen: conflicto, afecto? ¿Es la negociación un proceso emocional o un proceso racional? ¿Cuáles son los valores dominantes en esta cultura, las ideologías y preferencias culturales? ¿Cómo se vive el conflicto: como algo positivo, o como algo peligroso y negativo? ¿Cuáles son las actitudes más generalizadas de esta gente ante un conflicto: confrontación directa, sumisión, evasión, conciliación, búsqueda de un tercero (árbitro o mediador), pelea agresiva, acción unilateral...?

con aperturas altas e inflexibles y con el uso de tácticas de poder. Su argumentación y posiciones parecen ser muy firmes con matices de empecinamiento, su perspectiva temporal de acuerdo a las entrevistas realizadas no tiene una clara tendencia, pero de continuo se observa, sobre todo en las negociaciones formales, un gran interés en las relaciones de largo plazo.

¿CÓMO SE CONCIBE A LA CONTRAPARTE? ¹⁸

La contraparte es tratada de manera impersonal, salvo en los casos donde ya existe un nivel de confianza suficiente, por lo general el italiano se manifiesta con mucha educación y trata de ser agradable, todo indica que esta situación se da especialmente, cuando tienen una perspectiva temporal de largo plazo, es decir, cuando ven en su socio una posibilidad de relaciones continuadas, especialmente cuando ya existen las bases de confianza que le permite actuar de una manera más libre y con apego a la cordialidad y a tratar a la contraparte como colegas.

Perspectiva temporal sobre el negocio ¹⁹

La cultura italiana se caracteriza por una clara inclinación por el equilibrio en el uso de su tiempo, pero también denotan una visión de futuro. Justamente al tener en cuenta que las culturas tienen diversas percepciones y que estas entrevistas fueron realizadas a latinoamericanos y europeos, pareciera que los primeros perciben en algunas situaciones a la cultura italiana como certera en tiempo y forma para realizar las negociaciones, pues la consideran muy directa en su

¹⁸ En este tema las preguntas base de la investigación fueron las siguientes: Al entrar a un proceso de negociación, ¿cómo ve la cultura italiana a su contraparte, cuál es la idea previa y el trato que dan al otro? Cuál es la expectativa para el manejo del conflicto? ¿Cuál es la diferencia entre las cosas personales y el negocio en sí? ¿Qué tanto se quieren llenar las expectativas del otro? ¿Cómo es el trato, trato personal o profesional, durante la negociación? ¿Se actúa como si el otro fuera un amigo, como si fuera un colega, un enemigo, o neutralmente impersonal?

¹⁹ En este tema las preguntas que se intentaron responder mediante la investigación fueron las siguientes: ¿Se piensa el acuerdo a largo o a corto plazo? ¿Se trata de una cultura mono crónica o poli crónica? (hacen varias cosas a la vez o negocian punto por punto secuencialmente)? ¿Puntual o impuntual? ¿Cómo se fracciona el tiempo durante la negociación? ¿Es descrita esta cultura como rápida, o como lenta para hacer acuerdos?

argumentación. Los segundos por su parte, de acuerdo a las entrevistas obtenidas, tienden a percibirla como una cultura negociadora lenta, con tiempos largos en el proceso.

Base de confianza²⁰

Los italianos se manifiestan en gran medida desconfiados y requieren de cierto tiempo para asentar las relaciones interpersonales que les permitan sentirse en un ambiente de confort, fuera de peligro. También se observa un claro apoyo en las leyes y normas como elementos que puedan proveerles de la certidumbre ante situaciones y personas desconocidas. No obstante, una vez pasada una experiencia o un hecho que les demuestre que están operando bajo condiciones de seguridad, su manifestación de credibilidad hacia la contraparte es sumamente bondadoso y de pleno apego a relaciones cordiales que en ocasiones pueden llegar a términos amistosos.

La confianza tanto en las personas como en los argumentos, parecen ser el elemento clave en negociaciones exitosas con los italianos, es por tanto, una situación de suyo ambigua pero determinante. No obstante, la desconfianza no sólo proviene de los italianos hacia los demás, sino también de quienes negocian con ellos y hacia su forma de negociar.

²⁰ Las preguntas investigadas fueron las siguientes: ¿Se trata de una cultura confiada, o desconfiada? ¿Cómo se genera confianza en que la contraparte cumplirá y que dice lo correcto? ¿Se trata de una confianza basada en la persona, en el sistema legal y el contrato escrito, en la experiencia previa? ¿Qué tan importante es tener desde el principio esa certidumbre psicológica de confianza?

Toma de riesgos²¹

Tal como se ha hecho alusión en los antecedentes de este artículo la baja aceptación a la incertidumbre de los italianos probablemente obedece a hechos propios de su cultura nacional y de sus experiencias bélicas. También es posible que influya su propio ego y su arrogancia, pues al estar en posición de indefensión podría percibirse como quedar en ridículo ante los demás y lo más lamentable para ellos quizá sería no alcanzar sus objetivos por falta de previsión o porque la contraparte haya sido más astuta que ellos.

La disminución de riesgos puede darse mediante sometimiento de los acuerdos a las leyes o normas que garanticen lo acordado. Esa meticulosidad de los italianos de tener previsto prácticamente todo lo relacionado con los asuntos a negociar, queda de manifiesto a través de los relatos de los entrevistados:

¿QUIENES NEGOCIAN?²²

²¹ Para este tema las preguntas de investigación fueron: ¿Qué tantos riesgos está dispuesto a correr un negociador? ¿Qué tanto se puede dejar al azar, qué tanta necesidad hay de tenerlo todo bajo control? El punto más importante es el riesgo de no cumplir, el manejo de incertidumbres y eventos inesperados.

²² En este tema las preguntas que se intentaron contestar fueron las siguientes: ¿Con qué criterio se escoge a los negociadores? ¿Existen roles distintos sobre la mesa de negociación? ¿Se tiene un proceso de decisión grupal o individual?

La determinación de quién negocia no parece tener indicios claros sobre lo que se toma en cuenta, pero si está claro, que quien negocia, generalmente es alguien que conoce sobre los asuntos y la forma de abordar la negociación, en los casos donde el conflicto no se soluciona por los negociadores asignados, suele entrar alguien de mayor jerarquía.

Toma de decisiones²³

Relacionado con la variable precedente, en Italia el respeto a la jerarquía es algo usual, por eso en función de quién o quienes negocien, se podrá tener o no autonomía en la toma de decisiones.

Se observa así, un evidente apego a la estructura jerárquica en términos de toma de decisiones, en todo el proceso pero con mayor relevancia hacia el cierre de las negociaciones. En suma, la toma de decisiones es un proceso por demás jerarquizado, donde el poder descansa en los niveles altos, o en los casos, donde el negociador es autónomo, no tendrá que consultar pero irá muy bien preparado.

²³ Aquí las preguntas realizadas fueron las siguientes: ¿Cuáles son las costumbres habituales en la toma de decisión durante las negociaciones? ¿Lo tiene que aprobar la jerarquía externa, o se tiene poder de negociación? ¿Todo lo decide el jefe, o se hace por consenso del grupo? ¿Cuál es el papel de los técnicos?

Formalidad²⁴

Indudablemente uno de los aspectos más cuidados por los italianos es el cumplimiento del protocolo, pues se trata en términos generales de una cultura muy educada tanto en modales como en niveles académicos. Generalmente son atentos y cordiales con la contraparte. En la mayoría de los casos hacen gala de su formalidad y esperan que la contraparte corresponda en ese mismo tenor.

La formalidad, es un componente básico en el proceso de negociación italiana, una formalidad más bien compartida, es decir, los italianos esperan que las otras culturas asuman un rol serio como el de ellos. Aún cuando se presenten casos donde el trato informal sea el que prevalezca, la generalidad enmarca más bien un proceso que descansa en la formalidad y el apego al protocolo, situación que obedece al nivel educativo y a los buenos modales que caracterizan a los italianos educados. La formalidad es un componente básico justamente por la seriedad que enmarcan las negociaciones, quizá con especial énfasis en acuerdos de largo plazo.

Negociaciones informales²⁵

²⁴ El tema requirió de las siguientes preguntas: ¿Qué tanto protocolo se sigue en el proceso de negociación, qué tan informales son las relaciones? ¿Cuál es el protocolo? ¿Cómo es el trato interpersonal?

²⁵ Aquí las preguntas fueron las siguientes: ¿Qué tanto de la negociación se realiza en reuniones informales (sociales, etc.) o se trata exclusivamente de un proceso sobre la mesa de negociación? ¿Se considera de malas maneras negociar durante la cena o por fuera de la mesa?

En el caso de las negociaciones informales se reportan casos aislados, que sorprenden a los entrevistados por su escasa repetición, no parecen ser un aspecto determinante en las negociaciones, los datos con los que se cuentan dan más bien muestra de una preferencia predominante hacia los procesos formales, aunque los primeros no se descartan del todo.

Las negociaciones informales entre los italianos se presentan de acuerdo a los casos y el contexto de lo que se negocia o bien, pueden ser el antecedente o complemento a las negociaciones formales que se realicen.

Pre negociaciones²⁶

Las prenegociaciones son un esquema de intercambio de información, pero también como se ha dicho una fuente de información, una forma de hacer consensos y de acuerdos previos, es comúnmente usado por los italianos por medio de llamadas telefónicas o por intercambio de mensajes electrónicos, los reportes de encuentros cara a cara no son significativos en los resultados de las entrevistas realizadas.

²⁶Aquí las preguntas fueron las siguientes: ¿Qué tan amplias son las negociaciones previas a sentarse los representantes formalmente en la mesa? ¿Se discute internamente en cada grupo antes de ir a la negociación con la contraparte? ¿Se trata meramente de intercambio de información para preparar la negociación, o la exploración de intereses y acuerdos?

Apertura²⁷

La filosofía de la negociación italiana no parece centrarse en procesos de regateo sino más bien en posiciones concretas, que dejan ver desde el inicio de la negociación, su firmeza y claridad en el alcance de los objetivos, parecen provenir de sus indagatorias e investigaciones, las cuales constituyen un punto fuerte, amén de su apego a las normas y leyes que constituyen de suyo su principal argumento en la negociación y la base de los cierres mediante documentos escritos y legales.

Argumentación²⁸

Otro aspecto destacado de la filosofía de negociación italiana, es que, se percibe como una cultura que procura tener argumentos concretos, directos, muy enfocados a los objetivos y a la agenda pactada para la negociación. Las negociaciones con italianos denotan grandes dosis de datos concretos y con un enfoque de convencimiento a la contraparte, basado en una preparación previa que le permite argumentar con evidencias y generar así la confianza en el otro y con ello el logro de sus propios objetivos.

²⁷ Las preguntas fueron las siguientes: ¿Cómo se abre la negociación: mediante una petición inflada, o más cerca del resultado final? ¿Se basa la apertura en criterios o estándares objetivos, o se define mediante criterios subjetivos? ¿Qué tan importante es la demanda inicial en el proceso total de la negociación? ¿Se hace al principio, o se presenta una oferta después de obtener información? ¿Se trata de un proceso de negociación centrado en el regateo de la oferta inicial?

²⁸ Para este tema, las preguntas fueron: ¿Cuál es el tipo de argumentación que se escucha sobre la mesa: convencer al otro, datos concretos, principios generales, conmovér al otro?

Emocionalidad²⁹

Indudablemente, se trata de una cultura afectiva donde se expresan fácilmente sus pensamientos y sensaciones, ya que esto alivia la tensión. La cultura italiana en las negociaciones se caracteriza por su franqueza y porque son abiertos, muy conversadores, a veces hablan demás y de asuntos no relacionados con los temas de negociación. En otras ocasiones no paran de hablar, es para los italianos una forma de ejercer presión y de evitar que la contraparte les haga ceder en sus pretensiones, pero sobre todo, no permitir que el otro gane.

La emotividad, es una de las características en la negociación con los italianos, no obstante, en ocasiones parece ser más bien una estrategia para el logro de sus metas y en otras para influir en la contraparte, de tal manera que ésta se des controle y se minimice.

Tácticas de poder³⁰

Las tácticas de poder, son un componente común en las negociaciones con los italianos, a veces con bases tangibles sustentadas en experiencia y en posiciones serias, otra es más bien una artimaña para ganar o para no perder y en otras, una falta de respeto por la integridad de la contraparte.

²⁹ Las preguntas para este tema fueron: ¿Qué tanto espacio se da a la expresión de emociones durante la negociación, o se trata de un proceso neutral y objetivo? ¿Se da cabida a necesidades de expresión personal, o se trata de una técnica instrumental para influir en el otro? ¿Se expresan hostilidad y afecto, sólo una de las dos, o ninguna de las dos?

³⁰ Las preguntas fueron: ¿Qué tantas amenazas, y de cuál tipo, se profieren durante la negociación? ¿Se trata de intimidar mediante desinterés, o de pretender tener mejores opciones? ¿Se ponen pragmáticamente sobre la mesa los hechos de poder reales, o se maneja sutilmente la estructura de poder en la negociación? ¿Se tienen consideraciones sobre la humillación del otro, o el poder se expresa de manera unilateral?

Nivel de discusión³¹

Los asuntos que generalmente se discuten en las negociaciones con italianos son concretos, sin que eso denote la ausencia de casos donde la vastedad y circularidad de los temas tratados tiendan más bien hacia un enfoque deductivo, amén de la comunicación y conversación fluida que les caracteriza. No obstante, pareciera que esto depende de la formalidad del proceso de negociación.

Tiempo en la negociación³²

El uso del tiempo en la negociación parece ser de acuerdo a los asuntos y el contexto en el que se negocia, empero, la generalidad apunta hacia un tratamiento flexible en el mismo, sin embargo, no se reporta ningún efecto que pueda afectar a la contraparte, más bien, éstas se previenen y procuran ir muy preparados y con asuntos muy definidos.

31

Para este tema, las preguntas fueron: ¿Durante la negociación, se trata de expresar hechos concretos, o de generalidades? ¿Se trata de una cultura deductiva, o de una inductiva?

³² Las preguntas fueron ¿Se trata de una cultura mono crónica (una sola cosa a la vez), o de una cultura poli crónica? ¿Es un proceso de negociación punto por punto o en bloque todo el paquete? ¿Es común la puntualidad? ¿Se establecen limitaciones de tiempo en la definición de agenda? ¿Se tiene una actitud presionada o despreocupada por el tiempo? ¿Durante la negociación, se trata de expresar hechos concretos, o de generalidades? ¿Se trata de una cultura deductiva, o de una inductiva?

Tipo de acuerdo³³

La filosofía de negociación que describe al italiano da cuentas de una cultura muy desconfiada, con clara aversión al riesgo y con apego a las leyes y normas que les provean de esa seguridad que ellos requieren para negociar en condiciones más equilibradas.

Los acuerdos firmados, proveen no sólo de mayor formalidad, sino también disminuyen el nivel de riesgos en cuanto a cumplimientos de ambas partes, aunque eso no determina que en ocasiones los acuerdos sean verbales e igualmente válidos, determinados en gran medida por experiencias previas con la contraparte con la cual ya se habría generado suficiente confianza para asumir acuerdos de esta naturaleza.

Compromiso y cumplimiento³⁴

El cumplimiento de compromisos por parte de los italianos y la exigencia de formalidad hacia la contraparte, parecen ser situaciones encontradas, porque ellos asumen una posición defensiva para no aceptar que han fallado, en tanto que son implacables en la generalidad,

³³ Las preguntas fueron: ¿Se trata de una cultura donde los acuerdos deben escribirse, o la palabra basta? ¿Cuál es la importancia del sistema legal, los abogados y la formalización oficial?

³⁴ En este tema, las preguntas fueron: ¿Qué tan importante se considera el cumplimiento de lo pactado: puede variar según los imprevistos? ¿Se siente plenamente comprometidos los negociadores a cumplir el acuerdo, o se toman riesgos de no poder cumplir?

cuando la contraparte incumple, aunque los reportes también demuestran casos, los menos, donde la flexibilidad y la buena disposición de las partes conlleva a buen resultado.

Flexibilidad en las percepciones³⁵

Las posturas firmes o empecinadas que pudieran permear a la negociación italiana, puede ser subsanada con otras situaciones donde la disposición de comprensión, apoyo y búsqueda de soluciones sea lo que predomine en los procesos de negociación. No parecen haber elementos suficientes para afirmar que se trata de una cultura inflexible propiamente.

³⁵ Aquí las preguntas que se intentaron responder fueron: ¿Qué tan rígidos o qué tan flexibles son para cambiar a lo largo de la negociación o de su implantación?

Forma de expresarse³⁶

De continuo la forma de expresarse va aparejada con la emotividad que manifiestan los italianos durante las negociaciones, la información obtenida en la investigación da cuentas de los extremos de tales emociones, pues pueden tender hacia la agresión propiamente o bien hacia un trato cordial y hasta amistoso. Por otro lado la emoción tiene también un doble propósito, el de hacer ceder a la contraparte o bien el de lograr sus objetivos mediante estas acciones incómodas en el caso de los gritos o insultos.

La forma de expresarse de los italianos, es en general educada, sin embargo, los casos que apuntan a un trato poco cortés y hasta agresivo de su parte, son copiosos. El tono y el volumen de voz de los italianos y la firmeza e inflexibilidad para abordar los asuntos sustantivos suelen ser percibidos como una agresión por la contraparte, tienden de manera natural a minimizar a los demás con un dejo despectivo, o sea, que se percibe un inclinación por la distribución de valor, independiente de su forma de expresarse en términos cordiales y hasta amigables.

I. CONCLUSIONES:

³⁶ Las preguntas aquí fueron: Cómo es el trato interpersonal entre los negociadores: amistoso, cortés, agresivo, duro, directo, diplomático, impositivo, evasivo, sumiso, neutro...?

De acuerdo a los resultados preliminares obtenidos en la investigación, se aprecia que en la cultura negociadora italiana, hacer negociaciones significa básicamente un proceso de distribución de valor, pues su tendencia natural es hacia el alcance sus propios objetivos, con un enfoque de triunfar sobre la contraparte. Los italianos tratan de evitar el conflicto y la confrontación, mediante argumentos concretos, por eso quizá, manifiestan abiertamente sus posiciones. Usualmente van preparados a la negociación, se proveen de suficientes argumentos varios de ellos basados en criterios objetivos, apoyados en indagatorias propias, conocimientos y búsqueda de leyes y normas relativas a los asuntos a abordar, todo indica que van con el firme propósito de evitar cualquier tipo de riesgo que pudiera afectarles, ya que justamente tienen baja aceptación a la incertidumbre y a la derrota. De acuerdo a los reportes de los entrevistados, los italianos suelen tener referencias culturales de sus contrapartes internacionales y su forma de negociación.

En investigaciones posteriores se replicará la metodología, para corroborar si los resultados preliminares que aquí se muestran, confirman las características de la cultura negociadora italiana.

II. Fuentes consultadas:

Chamoun-Nicolàs, Habib (2007). Negociación: habilidad imprescindible en la vida profesional y personal.

Culture Compatibility Profile: Italy vs. United States

(<http://shrike.depaul.edu/~jborger/#Profile>)

Horst, Paul R. and Colonel, Lieutenant.(2007). Cross-Cultural Negotiations. Air War College, USA.

Kolb, Deborah y Williams, Judith (2000). Despliegue sus encantos para negociar en Revista Expansión, México.

Ogliastri, Enrique (1999). Una introducción a la negociación internacional. La cultura latinoamericana frente a la angloamericana, japonesa, francesa y del Medio Oriente. Universidad de los Andes. Serie Empresa, economía y sociedad. Monografía 40. Bogotá, Colombia.

Ogliastri, Enrique (2000). El estilo negociador de los latinoamericanos. Una investigación cualitativa. Universidad de los Andes. Colombia.

Van Hooft, Andreu and Korzilius, Hubert (s/f). La negociación intercultural: un punto de encuentro. La relación del uso de la lengua y los valores culturales. I Congreso Internacional

de Español para fines específicos. Centro Virtual Cervantes. España.
http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/ciefe/pdf/01/cvc_ciefe_01_0007.pdf

UNESCO Italia (s/f). <http://www.unesco.it/cni/index.php/cultura/patrimonio-mondiale>