T
1259

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

129826

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

"Juegos Vinculares, Juegos Narrativos: Minucias de la Vida Social y Producción de Sentido en Santa María Ahuacatitlán"

Presenta Paola Hernández Salazar

Tesis para optar al Grado de Doctor en Ciencias Sociales, con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones

Tutora de tesis: Dra. Sara E. Makowski Muchnik

México, D.F. Noviembre, 2011

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

A la gente de Santa María

A mi María

Agradezco profundamente...

A *Sara Makowski*, por embarcarse conmigo en esta travesía. Por la crítica constructiva y ser siempre respetuosa de mis decisiones.

A *Miguel Ángel Aguilar*, por su lectura, sus señalamientos puntuales y valiosísimas sugerencias, las cuales marcaron de manera notable el rumbo de este trabajo.

Al resto de los *sinodales* por sus observaciones, cuestionamientos y sugerencias, por esa mirada "externa" que siempre enriquece la reflexión y la escritura.

A *Gabriela Martínez*, por su impulso, por su eterno y convincente "sí se puede" –¡aun en los peores momentos!-, por su fraternal apoyo y por su confianza en mí.

A mis padres, familia y amigos. Cada uno de ellos sabe por qué...

RESUMEN

"Juegos Vinculares, Juegos Narrativos: Minucias de la Vida Social y Producción de Sentido en Santa María Ahuacatitlán"

Por Paola Hernández Salazar

El objetivo central de la presente investigación fue explorar y analizar las maneras en que se articula y desarticula el vínculo social, así como lo que se produce a partir de ello, en Santa María Ahuacatitlán, poblado perteneciente al municipio de Cuernavaca, Morelos. Se trata de un lugar marcado por los contrastes de clase, raza, procedencia, nivel educativo y cultural, en el que el cruce de trayectorias de quienes han llegado con quienes ya estaban, así como de los que se han ido con los que han permanecido, da como resultado un espacio-tiempo particular en el que se escenifica un juego de vínculos, identidades y diferencias, dignos de estudio. Cabe mencionar que la aproximación al concepto de vínculo social se realizó predominantemente desde una perspectiva psicosocial, sin embargo, fue necesario recurrir a los aportes de otras ciencias sociales. De igual modo, es importante advertir que a lo largo del trabajo se problematizan otros conceptos estrechamente relacionados con el de vínculo, tal es el caso del de comunidad y el de identidad. Ahora bien, con el fin de lograr el objetivo antes señalado, se desarrolló una estrategia metodológica y de análisis, apuntalada en un dispositivo de entrevista que dio lugar al despliegue de relatos que se convirtieron en la materia prima para la construcción de narrativas que fueron interpretadas, teniendo como eje medular los juegos vinculares entre los actores. El análisis narrativo se estructuró a partir de cuatro categorías/escenas que agrupan buena parte de las temáticas sobre las que versaron los relatos de los entrevistados: la tierra, el espacio comunitario, los rituales festivos y la familia. En términos generales, puede concluirse que los juegos vinculares identificados tras dicho análisis, propician que el conflicto permanezca soterrado al interior de Santa María, y con ello la inequidad y la imposibilidad de construir un proyecto común, con el que los distintos actores se sientan identificados y beneficiados. En otras palabras, queda planteada la interrogante de cómo construir comunidad y un horizonte político compartido desde la particularidad, desde la diferencia.

ÍNDICE DE CONTENIDO

PRELUDIO AL JUEGO 7

I. EL JUEGO DE JUEGOS. Sobre el vínculo social 15

1.1 ¿Por qué estudiar el vínculo social? 15

1.2 ¿El huevo o la gallina? 17

1.3 ¿De qué vínculo hablamos? 20

1.4 ¿Por qué hablar de juegos vinculares? 23

1.5 Modalidades del vínculo 26

1.6 A propósito de la comunidad 33

1.7 Vínculos, identidades y comunidades *glocales* 40

II. TÁCTICAS Y ESTRATEGIAS DEL JUEGO. Planteamiento metodológico y de análisis 47

2.1 El acercamiento a los actores: estrategia metodológica 47

2.2 El trabajo con la voz del otro: estrategia de análisis 54

2.2.1 Acerca de la narrativa 52

2.2.2 Análisis narrativo 56

2.2.3 La construcción de narrativas como parte del proceso de investigación 62

III. DE LOS JUGADORES 70

3.1 La gente de Santa María 76

IV. PRIMERA JUGADA. Espacios soñados, lazos forzados 100

4.1 De topofilias y vínculos distantes 101

4.2 De la indiferencia a la exaltación de la diferencia 106

4.3 La invasión del paraíso. Tiempos y espacios en disputa 118

4.4 El proceso de urbanización. El vínculo entre "rezagados" y "prósperos" 125

V. SEGUNDA JUGADA. De la tierra al terreno y de Santa María a California; vicisitudes de la asimetría vincular 135

5.1 La tierra como propiedad 135

5.1.1 Sobre el régimen comunal 135

5.1.2 Vínculos de intercambio, poder y propiedad de la tierra 140

5.2 La tierra como lugar de origen 145

5.2.1 Sobre el fenómeno migratorio 145
5.2.2 De vínculos, migraciones y arraigos 147

VI. TERCERA JUGADA. Los avatares de dar y recibir: dialéctica de la generosidad y la obligación 158

VII. CUARTA JUGADA. Metáforas de la ausencia; vínculos parciales 172
7.1 La casa: escenario privilegiado de los vínculos familiares 172
7.2 Los vínculos familiares de ayer y hoy; la familia de origen y destino 181
7.3 Vínculos familiares dislocados 203

EL FINAL DE LA PARTIDA (QUE NO DEL JUEGO) 217

BIBLIOGRAFÍA 233

ANEXO 242

PRELUDIO AL JUEGO

Es como si,
para que una historia fuera buena,
hubiera que hacerla algo incierta,
abierta de algún modo a lecturas alternativas,
sujeta a los caprichos de los estados intencionales,
indeterminada
J. Bruner

Hablar de *juegos vinculares y narrativos* supone la decisión de servirme de la metáfora del juego[1] como medio de aproximación al objeto de estudio de la presente investigación –el vínculo social-, así como al producto mediante el cual se hace posible su análisis: la narrativa. Esta decisión tiene que ver fundamentalmente con el hecho de que el juego expresa con toda nitidez una tensión fundamental de los procesos psicosociales y discursivos: aquella que se produce entre la norma y los modos alternos[2] de pensamiento, comunicación y acción que, logrando subvertirla o escapando a la misma, abren la posibilidad de creación y cambio.

Por tanto, este trabajo parte de la premisa de que la vida social es un proceso dinámico que se constituye a partir del hacer de los actores, de los discursos que construyen y el sentido que producen sobre el mundo a partir de ello, de allí la validez del orden del discurso como mediación analítica para la comprensión de dicha vida social. Esto no puede entenderse sin la existencia de intercambios, negociaciones e identificaciones con los otros, siempre desde un lugar situado histórica y culturalmente, en función de categorías como la clase social, el género, la raza, la nacionalidad, entre otras. Así, puede decirse que el sentido, preocupación central de este trabajo, no es una propiedad del discurso, sino una facultad del actor históricamente situado, quien lo produce a través del uso de reglas instituidas, así como del despliegue de diversas estrategias que, paradójicamente, intentan esquivar o transformar dichas reglas.

---

[1] Entendido como una acción *libre* que, paradójicamente, se desarrolla dentro de *límites* temporales y espaciales, de acuerdo a ciertas *reglas* fijadas de antemano; dicha acción se halla fuera de la esfera de la utilidad, pero, desde luego, dentro de un mundo de sentido. Como señala Huizinga (2005), autor del que deriva el planteamiento anterior, todo juego significa algo.

[2] Entre lo universal y lo particular, dirían unos; entre estructura y agencia, dirían otros; entre lo instituido y lo instituyente, dirían algunos más.

De igual modo, me parece pertinente aclarar que cuando hago referencia a las "minucias de la vida social", tengo en mente esos detalles o pormenores constitutivos del mundo de la vida cotidiana –como es el caso de los vínculos en sus diversas modalidades- y fundamentales para la comprensión de los fenómenos sociales. Es decir, de ninguna manera hago uso peyorativo del término *minucias*, con el afán de restar valor al objeto de estudio de los análisis que se realizan al nivel micro, por el contrario, lo elegí en tanto que remite a lo pequeño o menudo, pero profundamente significativo[3].

Ahora bien, intentar ubicar con precisión el momento en que comenzó el proceso de investigación del que se da cuenta en el presente trabajo, resulta complicado; sin embargo, me parece pertinente puntualizar que surgió de un interés por los fenómenos migratorios y, en concreto, por las repercusiones de los mismos en procesos subjetivos y sociales al interior de contextos locales. Más precisamente, mi inquietud tenía que ver con lo que ocurría en la vida cotidiana de *quienes se quedaban*, tras la partida hacia Estados Unidos de uno o más miembros de la familia.

Dicha inquietud fue la que me animó a buscar la manera de trabajar en el barrio de Joquitzingo[4] -el cual conocí desde el año 2004 en calidad de visitante-, dado que se trata de un lugar en el que la emigración de los varones hacia Estados Unidos empieza a tener un papel social y económicamente relevante. Joquitzingo es uno de los barrios (junto con los de San José, la Santa Cruz y el Señor de los Ramos, entre otros) que conforman Santa María Ahuacatitlán[5], poblado ubicado en el municipio de Cuernavaca, en la zona norte del estado de Morelos.

Santa María Ahuacatitlán tiene un origen prehispánico y una antigüedad de casi 500 años; fue fundada por el pueblo náhuatl, el cual se asentó a dos kilómetros al norte de donde actualmente se encuentra. De hecho, la voz *Ahuacatitlán* tiene raíces etimológicas de la lengua náhuatl, y

---

[3] En analogía, por ejemplo, con lo que hace José G. Moreno de Alba para el caso de la lengua española, al referirse a sus ya famosas "Minucias del lenguaje". Moreno agrupa bajo esta denominación una serie específica de tratamientos temáticos, y argumenta su criterio de uso así: "...sólo los artículos que por su relativa brevedad y por su contenido monográfico sobre un muy particular asunto lingüístico (...) merecen con justicia el nombre de *minucias*" (Moreno, 2003).

[4] Como se podrá apreciar a lo largo del trabajo, en la mayoría de los casos hablo de "Santa María" y no del "barrio de Joquitzingo" porque los actores se refieren a la comunidad con la primera acepción, ellos dicen vivir en Santa María y sólo en ciertas situaciones hacen referencia a Joquitzingo y al resto de los barrios de Santa María Ahuacatitlán.

[5] Colinda al sur con Buena Vista; al oeste con Colonia del Bosque; al norte con Huitzilac y con poblados como Huertas de San Pedro; y al este con Tepoztlán y con poblados como Chamilpa y Ocotepec (INEGI, 2000a).

significa "lugar entre aguacates". Por su parte, la inclusión de *Santa María* en el nombre, se debe a la veneración de Santa María de la Asunción, patrona del lugar[6].

Es importante señalar que el acercamiento a Santa María, y sobre todo al barrio de Joquitzingo, desde las fuentes documentales, me orilló a comenzar con una investigación de carácter exploratorio, dado que me topé con un vacío de estudios que dieran cuenta, ya no digamos de esa dinámica comunitaria de interés para mí[7], sino incluso de información básica acerca de aspectos geográficos, demográficos, económicos o políticos de la zona. Muestra de lo anterior es que, por ejemplo, no encontré –en fuentes gubernamentales, académicas ni de divulgación- ningún documento que hablara específicamente de las características de cada uno de los barrios que integran Santa María.

Por su parte, el trabajo de campo trajo consigo una serie de reformulaciones de las preguntas de investigación. Como ya mencioné, la elección de Santa María como unidad de estudio obedeció a cuestiones relacionadas con la emigración, sin embargo, al lograr un mayor acercamiento a los actores y sus relatos, surgió la inquietud de explorar y decir algo más sobre la dinámica comunitaria en su conjunto, trascendiendo así las cuestiones meramente relacionadas con el proceso migratorio hacia el vecino país. Esta inquietud también derivó en buena medida de una característica definitoria de Santa María (compartida por diversas zonas de nuestro país y, a gran escala, también por éste): se trata de un lugar marcado por los contrastes de clase, raza, procedencia, nivel educativo y cultural. Contrastes que se han visto agudizados por los cambios estructurales –económicos, sociales y políticos- que se han dado en años recientes y que han afectado negativamente las condiciones de vida de los nativos, empobreciéndolos aún más.

Otro aspecto que influyó directamente sobre la decisión de virar el rumbo de la investigación, fue percatarme de que si bien una cantidad considerable de varones emigra hacia Estados Unidos, también es cierto que se trata de una comunidad marcada por la inmigración, sobre todo de gente que llega del Distrito Federal, Guerrero y del mismo Morelos. Así pues, el cruce de trayectorias de quienes han llegado con quienes ya estaban, así como de los que se han ido con los que han permanecido, da lugar a un espacio-tiempo particular en el que se escenifica un juego de vínculos,

[6] Para conocer algo más sobre la historia oficial de Santa María Ahuacatitlán y contar con algunas posibles fuentes de consulta véase el ANEXO 1.

[7] Lo más cercano fue el estudio realizado por Quinteros (2000).

identidades y diferencias, dignos de estudio desde una perspectiva psicosocial y cualitativa, que me animaron a continuar la investigación allí.

La siguiente cuestión, una vez reencuadrado el problema de investigación, fue determinar la manera específica en que habría de abordar esa vida comunitaria que me interesaba. En ese momento fue que el concepto de *vínculo social* cobró especial relevancia, pensado como una vía de acceso a los pormenores de la vida cotidiana y a la comprensión de procesos microsociales que muchas veces se pasan por alto, o incluso son abiertamente desdeñados, cuando se atiende exclusivamente a los factores estructurales implicados en los fenómenos colectivos. Asumir un abordaje microsocial no supone el desconocimiento de dichos factores –ya sean de índole económica, política, cultural o social-, pero sí el intento de alejarme de una lógica determinista y reduccionista, que tiende a negar o minimizar la relevancia del papel activo de los sujetos. Asimismo, poner el énfasis en el vínculo social ofrece la posibilidad de abordar dinámicamente estos fenómenos, sin perder de vista el nivel subjetivo.

En virtud de lo antes expuesto es que las preguntas que guiaron centralmente la presente investigación fueron: ¿De qué maneras se articula[8] y desarticula el vínculo en diferentes escenas constitutivas de la vida social de Santa María? ¿Cuáles son las resonancias de estos juegos vinculares en los niveles subjetivo y comunitario, y de estos niveles sobre dichos juegos?

Lo anterior implicó el planteamiento de algunas interrogantes más específicas, entre las que se encuentran: ¿cómo y en qué situaciones se propician el intercambio y la solidaridad entre actores? ¿En qué situaciones se da el conflicto y el debilitamiento del vínculo? ¿Cómo se da el ejercicio del poder y la resistencia entre los actores? Asimismo, indagar lo anterior supone preguntarse: ¿cómo se da la construcción de identidades colectivas al interior de Santa María y cómo se ponen éstas en juego en la negociación entre grupos? Y a su vez: ¿cómo se mira al otro, cómo encaran los distintos actores la diferencia? ¿De qué naturaleza es la relación entre vivencia y significación del espacio, identidades y modalidades del vínculo?

[8] Me parece importante rescatar la definición del verbo "articular", pues evidencia el porqué de su elección y su relación con la noción de vínculo: "unir dos o más piezas de modo que mantengan entre sí alguna libertad de movimiento" (RAE, 2001: 220). La articulación no supone, por tanto, una unión absoluta y sedimentada, por el contrario, implica la idea de movimiento, de cambio y de cierto grado de libertad. De lo anterior se desprende, por cierto, la posibilidad de que surjan la desarticulación y la rearticulación.

Es importante mencionar que el estudio del vínculo social involucró las modalidades que éste asume cuando sus protagonistas son miembros de grupos distintos –como el de los nativos y los residentes-, o bien, del mismo grupo. De igual forma, otro de los intereses centrales de la investigación fue la historicidad del vínculo, explorar y analizar la manera en que los lazos se han ido transformando a través del tiempo, cómo es que los cambios demográficos (tanto la emigración como la inmigración), económicos, sociales y espaciales han afectado su naturaleza. Y es que si de antemano nos quedáramos con la idea, tan difundida actualmente, que postula la inminente fragilización y ruptura de los vínculos sociales a lo largo y ancho del planeta, en lugar de estudiar la cualidad de los mismos y cómo es que se han transformado en contextos locales[9], se cerraría una posibilidad importante de entender las resonancias psicosociales de estos cambios.

Ahora bien, el concepto de vínculo social como objeto de estudio puede ser sumamente escurridizo, dado que es omnipresente y se halla *constituido por*, a la vez que es *constitutivo de*, la vida colectiva. Por otra parte, se trata de un concepto que ha sido abordado por una gran cantidad de enfoques teórico-metodológicos; en el caso del presente estudio se tomó la decisión de abordarlo partiendo de una psicología social de corte construccionista, para la cual el discurso, en tanto práctica social, tiene un papel fundamental en la constitución de la subjetividad, la relación con el otro y el mundo en su conjunto; en este sentido es que puede afirmarse que mediante el discurso se mantiene pero también se transforma el *statu quo* social. Se parte, entonces, del supuesto de que como miembros de grupos socioculturales, los usuarios de las lenguas forman parte de una compleja red de relaciones de poder y de solidaridad, así como de dominación y resistencia, siempre en tensión entre la equidad y la inequidad, las identidades y las diferencias.

En relación con este último punto, vale la pena enfatizar que, como se ha dejado ver, a lo largo del proceso de investigación hubo en particular un tipo de discurso que fue cobrando importancia: la narración, pues el estudio del vínculo se concretó a partir de lo que la gente, en las historias sobre sus propias vidas y sobre la comunidad -en sus modos de ver la vida y enfrentarla-, expresaban sobre él, sobre las distintas maneras en que se articula y desarticula en distintos escenarios. Sin embargo, la relación entre vínculo y narrativa puede entenderse no sólo al considerar como

[9] Como sostienen De la Haba y Santamaría (2004), la presencia de poblaciones diversas en un mismo espacio no determina o prejuzga las modalidades efectivas de coexistencia que se originarán, las relaciones que se instaurarán entre ellas o las prácticas y representaciones que serán dominantes; es sólo cuando nos acercamos a una comunidad en concreto que podemos observar las diferentes vicisitudes del vínculo.

material de análisis el contenido de esta última, sino también al tomar en cuenta el modo en que fue construida, por quién y desde qué lugar, en qué momento y con qué propósito. Esto es, las narrativas no fueron pensadas simplemente como un "recipiente" del contenido del discurso de la gente, sino como objeto de análisis en sí mismas, pues, como se ha señalado, se parte de la premisa de que el discurso es productor, a la vez que producto, de situaciones, identidades –complejas, variadas y contradictorias- y relaciones entre personas y grupos.

En lo que toca a la estructura del trabajo, el primer capítulo – *El juego de juegos*- pretende mostrar al lector la manera en que se entiende el concepto de vínculo social, lo cual supone una problematización del mismo, así como de otros conceptos relacionados y de interés para el presente trabajo, como el de comunidad. Cabe mencionar que, a pesar de que el enfoque predominante es psicosocial, una y otra vez me vi en la necesidad de recurrir a los aportes de otras disciplinas, como: la Antropología, la Sociología, la Geografía humana, la Historia y la Filosofía, situación que creo puede complejizar constructivamente la investigación, enriquecer la interpretación del material producido a partir del trabajo de campo y, por tanto, contribuir a una mejor comprensión del mismo. Sin olvidar que lo anterior resulta pertinente en tanto que este trabajo se inserta en el marco de un programa de doctorado en Ciencias Sociales.

En el segundo capítulo –*Tácticas y estrategias del juego*- se expone el planteamiento metodológico, algunas de sus implicaciones éticas y en general las condiciones en que se montó el dispositivo de investigación. Con la intención de dar respuesta a las preguntas de investigación, se diseñó una estrategia metodológica, de corte cualitativo, fundamentada en observaciones y, sobre todo, en entrevistas abiertas –programadas e informales- con diferentes actores de la comunidad de estudio. De igual forma, en la segunda parte del capítulo se presenta la estrategia de análisis del material de campo, haciendo hincapié en la noción de narrativa, en las particularidades del análisis narrativo y en la manera en que se llevó a cabo en este trabajo. Con el fin de sistematizar la lectura del material narrativo se crearon cuatro categorías (escenas) que agrupan buena parte de las temáticas sobre las que versaron los relatos de los entrevistados: la tierra/el terreno, el espacio comunitario, los rituales festivos y la familia; como se verá a continuación, se dedica un capítulo a cada una de ellas.

En el siguiente capítulo –*Sobre los jugadores*- se presenta un acercamiento a los participantes de la investigación, lo cual incluye la explicitación del perfil sociodemográfico de cada uno de ellos, así como de las características centrales de los grupos de actores más relevantes para fines de la investigación: nativos y residentes. En un tercer apartado se exponen algunos aspectos relevantes de las condiciones de vida de la gente de Santa María, así como de la percepción que tienen sobre sí mismos, en virtud de que se trata del grupo que protagoniza la presente investigación.

En el cuarto capítulo –*Primera jugada*- comienza el análisis narrativo en función de los cuatro ejes (escenas) antes señalados. A este respecto me parece pertinente mencionar que, si bien presentar una tipología de las distintas formas que asume el vínculo social en Santa María atentaría contra la especificidad y complejidad del mismo, sí puede hablarse de la existencia de algunos elementos que, entretejidos con las diferencias de raza, clase, género y procedencia, marcan de manera decisiva su naturaleza: 1) vivencias y modos distintos de imaginar el espacio; 2) modificaciones en la significación y uso de la tierra; 3) persistencia de algunos rituales y costumbres que, a pesar de haber sufrido cambios, perpetúan modos de relación; 4) la ausencia –real y simbólica- de los varones (nativos).

Otra tesis que se va construyendo a partir del análisis de las narrativas, es la idea de que los juegos vinculares producto de los elementos señalados en el párrafo anterior, abonan al mantenimiento de la inequidad y a la imposibilidad de construir un proyecto común, entre los distintos actores. Desde luego, esto no significa que por momentos no se produzca una ilusión de comunidad que aglutine a los habitantes de Santa María –o a ciertos subgrupos- frente a determinadas situaciones; lo interesante es que es justamente este efecto de comunidad, junto con una dosis considerable de indiferencia, resultado de vínculos distantes y superficiales, lo que pareciera soterrar o encubrir el conflicto y, por tanto, la posibilidad de una confrontación abierta, a partir de la cual se produzcan cuestionamientos y alternativas de acción y vida novedosas.

Volviendo al contenido del cuarto capítulo, en éste se aborda específicamente la temática del espacio comunitario. Los habitantes de Santa María imaginan, perciben, usan, controlan y se apropian de dicho espacio de diversas formas, lo cual repercute en el tipo de vínculos que se desarrollan y que lo convierten más que en un espacio, en un *lugar*, en el que se crean, recrean y negocian identidades. En este capítulo también se enfatiza el papel del tiempo –indisociable del

espacio-, a partir del análisis de los cambios que los participantes perciben en la comunidad al paso de los años.

El quinto capítulo –*Segunda jugada*-, versa sobre los significados de la tierra, algunas de sus transformaciones a través del tiempo y, sobre todo, acerca de cómo dichos significados son producto de juegos vinculares de características particulares, a la vez que producen estos mismos juegos. Aunque la migración es un eje analítico transversal a las narrativas de las cuatro categorías, en este capítulo juega un papel central.

En el capítulo siguiente –*Tercera jugada*- se analizan narrativas cuya temática principal son las fiestas, la cual insiste en el discurso de la gente de Santa María; aunque desde la perspectiva de los entrevistados hay elementos de los festejos que han cambiado, también queda claro que siguen siendo rituales que aglutinan a la comunidad, nutren la identidad colectiva –o cuando menos la ilusión de la misma- y perpetúan modos de actuar y de relacionarse.

Por último, en el séptimo capítulo –*Cuarta jugada*-, el análisis de los juegos vinculares parte de la lectura de las narrativas sobre la familia y temas afines; éstas se construyen en torno a tramas discursivas de muy diversa índole, que nos hablan a su vez de la complejidad de las tramas vinculares que se dan en el entorno familiar, así como de la variedad de significados con que éste cuenta, dadas las distintas emociones, ideas, prácticas y pautas de comportamiento que la familia involucra. También se trabaja el tema de la casa, en tanto escenario privilegiado de los vínculos familiares, el cual, por diversos motivos, resulta altamente significativo para los distintos actores de Santa María.

Finalmente, no queda más que decir que los ejercicios de investigación y escritura que se presentan siguiendo el capitulado antes descrito, tienen como propósito contribuir a la comprensión de la dinámica vincular en un contexto local, a partir del juego con el decir de la gente, el mío propio y el de tantos otros autores que tácita o explícitamente aparecen en este trabajo. Por consiguiente, el texto se halla constituido de ideas e interpretaciones que de ninguna manera pretenden ser exhaustivas, sino por el contrario, buscan dar lugar a otras lecturas y análisis. Se trata, pues, de un juego de nunca acabar.

I. EL JUEGO DE JUEGOS

Sobre el vínculo social

La vida puede no ser un juego,
pero la interacción sí lo es
E. Goffman

Intuyo que el verdadero lugar de la originalidad
no es el otro ni yo,
sino nuestra propia relación.
Es la originalidad de la relación lo que es preciso conquistar
R. Barthes

El objetivo del capítulo es exponer las aproximaciones teóricas que subyacen al concepto de mayor relevancia en el presente trabajo -el de vínculo social-, con la finalidad de explicitar la manera en que se le concibe y, por tanto, el lugar desde el que se interpreta el material obtenido a partir del trabajo de campo, en capítulos posteriores. En consonancia con lo que se mencionó en la introducción, aunque tal propósito supone el acercamiento a diversas disciplinas, pues dicho concepto ha sido ampliamente abordado en las ciencias sociales, el énfasis está puesto en los aportes de la psicología social.

De igual forma, discutiré algunas implicaciones de trabajar las diferentes modalidades que adopta el vínculo social en un espacio-tiempo particular, por lo que se presenta una aproximación conceptual a la comunidad, así como una reflexión sobre la indisociable conexión entre lo global y lo local.

1.1 ¿Por qué estudiar el vínculo social?

El tema del vínculo social fue adquiriendo un papel cada vez más relevante en mi trabajo, hasta convertirse propiamente en su objeto de estudio. Y es que, después de tener un acercamiento a la dinámica comunitaria, a su historia, a los fenómenos que la caracterizan

actualmente y a sus actores, me pareció que aquello que persistía y que podría convertirse en un eje transversal en el estudio de lo anterior, era justamente el tema del vínculo, sus diferentes modalidades y vicisitudes.

El lazo social no es un objeto de estudio de fácil aprehensión, como a veces se piensa, pues es en sí mismo complejo e inasible; a lo más que aspiramos es a un acercamiento a la experiencia del mismo, a través del discurso de los sujetos y de las narraciones que construyen, así como de sus expresiones objetivadas. Como comenta Salazar (2004, p. 181), las relaciones sociales son interrogadas con los mismos elementos que las componen, es decir, "tramas de significación que se amparan en marcos normativos precariamente fijados e inestables". Resulta complicado construir un objeto de conocimiento con el cual nos enfrentamos cotidianamente, en la propia experiencia de relación con otros, ya que de alguna manera somos "víctimas" de su modo de ser, de sus transformaciones y rupturas. Este es justamente el reto que ha servido de motor a la presente investigación.

El interés por el vínculo social se debe en buena medida a su naturaleza camaleónica, en tanto que puede adoptar una cantidad infinita de formas que dan cuenta de la riqueza y posibilidades del tejido social en su conjunto y de los sujetos que lo integran. En otra palabras, el concepto en cuestión nos remite necesariamente a dos planos de análisis distintos, pero imbricados: por un lado, el de la subjetividad, que a su vez se conecta con conceptos como el de sí mismo y el de experiencia y, por el otro, el de la colectividad y todos aquellos fenómenos que trascienden a los individuos que la conforman. Se da por sentado, entonces, que tanto la realidad subjetiva como la social se construyen con el otro.

Como sostiene Mier (2004), la naturaleza del vínculo es doble, puesto que está constituido por dos impulsos antagónicos: la gregariedad y el aislamiento. Esos dos impulsos son los que dan su fuerza singular al deseo como energía motora del vínculo: la raíz extrínseca del deseo -su anclaje siempre en un objeto inasimilable, ajeno, extraño y cuyo sentido proviene de su significación colectiva- y su absoluta singularidad.

> Es preciso situar el vínculo en una doble calidad de estructuración simbólica: intrínseca y extrínseca. Los símbolos operan íntimamente, incorporados temprana e irreversiblemente en la primera infancia al acto mismo de aprehensión. La inscripción íntima de la estructura

> simbólica revela su nexo complejo con la *experiencia:* ésta es la que engendra, en su incesante movimiento de síntesis, el relieve afectivo y las constelaciones propias de lo simbólico, pero, a su vez, es la incorporación singular, subjetiva, del mundo refractado y multiplicado por el régimen simbólico, lo que conforma como *juego, como instancia de regulación íntima, la conformación de la experiencia* (Mier, 2004: 138).

En virtud de lo anterior es que, señala el mismo autor, el intento por comprender lo social y lo político en toda su densidad histórica, ha puesto de relieve el carácter crucial de los procesos de conformación y disolución de los vínculos sociales, los enigmas de su persistencia y de su capacidad de invención.

En consonancia con lo recién expuesto, Baz (2006) sostiene que si buscamos poner en perspectiva la subjetividad en el marco del devenir sociohistórico –desde una mirada psicosocial-, la noción privilegiada es la de vínculo, pues incorpora la singularidad, pero además acoge en su esquema de comprensión al otro, al campo de interacción que compete a la vida cotidiana, los flujos de significaciones sociales imaginarias, los cauces normativos y los mecanismos del poder. Ocuparnos del vínculo "antes" que de los sujetos implica, entonces, recuperar temas centrales como la acción social y el compromiso, la responsabilidad por los otros presentes y ausentes, así como el conflicto y el enfrentamiento. "Las distintas modalidades de vínculo con el mundo harían patente la dinámica dialógica que recrea al yo desde las variadas figuras de la alteridad, así como el contraste con los momentos esporádicos de suspensión de la estructura del diálogo para abismarse en la vivencia de separación, de desprendimiento del mundo" (p. 72).

Para finalizar, poner el acento en el vínculo social implica traspasar las fronteras de la comunidad –en su acepción más tradicional- y revocar la existencia de una identidad autoconformada y hermética; sin que esto signifique que las ideas de totalidad y unidad no surtan sus efectos sobre la constitución del vínculo, en sus dimensiones imaginaria, material y simbólica.

1.2 ¿El huevo o la gallina?

Al revisar la literatura abocada al estudio y conceptualización del vínculo social, una de las primeras cuestiones que sale a flote es la vieja discusión en torno a qué fue primero: ¿el sujeto o el vínculo? En otras palabras, ¿existe un sujeto previo al vínculo?

Según Berenstein (2007), hasta pasados los años 70, se llamó vínculo a una estructura de tres términos constituida por dos polos -dos "yoes", o bien, un yo y un otro- y un intermediario que daría cuenta de la particular manera de ligar ambos yoes. Se presuponía, por tanto, que cada yo tenía un origen autónomo, cada entidad desde su origen individual "ingresaba" en la relación, la cual evolucionaba en un tiempo posterior al del desarrollo individual.

Pero esta concepción del vínculo de nuevo fue superada y aparece otra que lo considera como de un orden que está en lo originario del sujeto humano. De esta forma, añade Berenstein (2001; 2007), el sujeto separado no existe, "Dos" es una entidad inicial que incluye la diferencia como una marca de origen. Aquellos que participan en un vínculo se instituyen como nuevos sujetos desde el vínculo y no previamente a él; la práctica vincular, por tanto, produce subjetividad, la cual alberga la multiplicidad, pues depende de las situaciones en que se está con otros, específicamente con aquellos con quienes se registra una pertenencia familiar y social. Sin embargo, el hecho de que cada vez que creemos y recreemos un vínculo se produzca subjetividad, no implica que dejemos de ser del todo quienes éramos antes. Tal como lo explica Berenstein (2007), una posible manera de abordar este tema es recurrir a la metáfora de la banda de Moebius, según la cual, el vínculo entre dos es un punto de partida del proceso de subjetivación propio de la pertenencia a ese vínculo, que a su vez liga lo pasado, que parece estar en un adentro (la memoria), con lo actual (los sucesos) que está en un afuera. Existe, por tanto, una doble inclusión: un adentro que contiene un afuera y un afuera que contiene a un adentro[10], o bien, un pasado que contiene a un presente y viceversa.

En síntesis, es sólo con el otro y desde el otro que se crea el sí mismo; el vínculo es lo que hace al sujeto específico e irrepetible. Éste se apropia de algo del otro y a la vez entra en contacto con aquello que, de modo irremediable, no podrá incorporar de ese otro a pesar de su deseo.

Por otra parte, si se postula que el sujeto deviene tal en situación de vínculo, derivado del contacto con otros significativos, ha de hablarse de un "*entre* nosotros", lo cual nos hace recordar la famosa propuesta de Bateson (2006) acerca de que el vínculo es producto de una *doble descripción*, de una doble visión: cada miembro puede ser considerado como un ojo que da una visión monocular

[10] Este planteamiento es una alternativa frente a otros, como el de Bateson (2006), quien hace explícito su rechazo a la utilización del "dentro" y el "fuera" como metáforas de inclusión y exclusión, es decir, el autor sostiene que los límites del individuo, si es que son reales, no son espaciales.

de lo que sucede, pero al juntarse con la del otro, producen una visión binocular, que no es sólo una sumatoria de miradas, sino que da lugar a algo nuevo: una visión binocular en profundidad, lo cual nos remite a la conceptualización del vínculo como creación, señalada con anterioridad.

Desde una perspectiva psicoanalítica, pensar al vínculo como fundante, "como el vehículo de las primeras experiencias sociales, constitutivas del sujeto como tal", sugiere Pichón-Riviere (2001, p. 11), supondría romper con la idea de un narcisismo primario propuesta por Freud[11]. Aunque en trabajos como Psicología de las Masas y Análisis del Yo[12], Freud parece introducir algunas ideas que cuestionan la idea del sujeto como previo al vínculo y, de hecho, niega la unidad del mismo, aduciendo que no es sino una superposición de identificaciones de diversos tipos, se trata de un tema que aún se sigue discutiendo dentro y fuera del psicoanálisis. De igual manera, queda abierta la polémica de hasta qué punto podemos los seres humanos trascender el narcisismo y realizar un encuentro genuino con un otro que nos confronte desde su alteridad.

Volviendo entonces a las preguntas que dieron lugar a las líneas anteriores, es necesario subrayar que el vínculo social –aunque inicialmente sea de una naturaleza muy precaria- es fundante del sujeto en tanto que es a partir de la relación con el otro que el ser biológico es nombrado y sumergido en el mundo de los símbolos, del lenguaje, de las normas[13]. Sin embargo, esto no supone que el vínculo sea previo al sujeto, pues si bien lo que interesa es el "entre" antes aludido, el vínculo no puede ser considerado como tal en ausencia de sujetos. En consecuencia, no podemos hablar de fenómenos secuenciales, sino que son mutuamente constitutivos.

---

[11] Narcisismo que nos vemos en la necesidad de traspasar para investir objetos y no generar situaciones patógenas; debíamos "amar para no enfermar".

[12] Recordemos que en este texto Freud (1921/ 1976) comienza señalando que el "ser humano singular" sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos con otros: "en la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo" (p. 67). De igual forma, es en Psicología de las Masas y Análisis de Yo donde el autor desarrolla el concepto de identificación -"la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona" (p. 99)- y la relevancia de las identificaciones en la constitución del sujeto, tema de gran trascendencia no sólo para propuestas psicoanalíticas ulteriores, sino también para algunas aproximaciones psicosociales y para las ciencias sociales en su conjunto.

[13] Las maneras en que se lleva a cabo este proceso de subjetivación -dirían algunos- o socialización -dirían otros- son diversas. Por otro lado, no puede dejar de mencionarse que hay una parte del ser humano que permanece ajena a este proceso y que, siguiendo a Fernández Christlieb (1994, p. 295), marca los límites de la psicología colectiva, pues ésta comienza allí donde hay símbolos y termina donde no los haya, donde sólo hay "naturaleza pura y desconocida, química pura no investigada, donde con palabras ya no se logra nada, donde la Psicología Colectiva no puede describir y donde el lenguaje con todo y sus imágenes ya no puede operar cambio alguno".

1.3 ¿De qué vínculo hablamos?

Como se señalaba al inicio del capítulo, el vínculo social ha sido objeto de estudio privilegiado de las ciencias sociales y otras afines, como la filosofía o el psicoanálisis. Asimismo, el concepto ha sido usado a la sombra de distintas teorías –dentro y fuera de una misma disciplina- que conciben su naturaleza de maneras muy distintas[14]. De la mano de esto, son también múltiples las denominaciones que ha recibido y que en ocasiones se plantean como equivalentes: interacción, intersubjetividad, lazo social, relación social, relación objetal, etc.

Más allá de la denominación, vale la pena aclarar que en el presente trabajo se entiende por vínculo social esa ligazón intangible -que no por ello deja de tener una serie de manifestaciones observables u objetivables- de naturaleza afectiva y simbólica que existe entre dos o más sujetos.

Por otro lado, me parece importante señalar que, desde mi perspectiva, el lazo social es más que un mero contacto con el otro, quizá comienza por allí, pero el vínculo se construye, se transforma. Los implicados deben compartir de antemano o llegar a crear un código común que vuelva inteligible la comunicación. Desde luego, esto no significa que el encuentro con el otro invariablemente dé como resultado una relación de valencia positiva –recurriendo a la terminología de Lewin-, el vínculo puede implicar una vuelta sobre el otro o una mirada que lo reconoce, pero que simultáneamente intenta negarlo.

Otra característica central del vínculo es la reciprocidad, no puede ser unilateral; sin embargo, esto no significa que quienes se hallen involucrados experimenten de la misma manera o tengan la misma percepción sobre las cualidades de la relación que han desarrollado; tampoco significa que ésta tenga las mismas repercusiones subjetivas en unos y otros.

En consonancia con lo anterior, resulta pertinente mencionar que el objeto empírico de esta investigación, la materia prima del análisis que se ha pretendido realizar, no es el vínculo en sí mismo, pues éste, como se señaló, es intangible e inasible; tampoco lo son –o cuando menos no de manera preponderante- las manifestaciones observables de dicho vínculo, aquello que pudiera interpretarse a partir del estudio de la interacción cara a cara[15]. El objeto empírico de la

---

[14] No es lo mismo la *interacción* a la que hace referencia el interaccionismo simbólico y George Herbert Mead, que la de la psicología social con fuerte raigambre posítivista e individualista, a la cual no le interesa lo que se produce ENTRE los individuos, sino la conducta de los individuos mismos.

[15] El estudio de la conducta social –entendida como aquellas pautas de comportamiento con otros, observables e incluso medibles- no tiene cabida en la presente investigación, pues si bien como parte del trabajo de campo se

investigación son las narrativas de los participantes sobre su comunidad, su forma de vida, su familia y sobre ellos mismos, las cuales son leídas e interpretadas teniendo como tema eje la experiencia del vínculo –objetivada en forma de discurso- y la manera en que es percibido, imaginado y significado por los actores.

El lenguaje, entonces, juega un papel sobresaliente en dos sentidos: en primera instancia, como condición y a la vez producto de las relaciones de las cuales hablan los actores; como sugiere Gergen (1996, p. 309): "las concepciones del yo y de los otros se derivan de las pautas de relación, a la vez que son sostenidas por estas pautas. A través de la coordinación relacional, nace el lenguaje, y a través del lenguaje adquirimos la capacidad de hacernos inteligibles. Así pues, la relación sustituye al individuo como unidad fundamental de la vida social". En segundo lugar, el lenguaje posibilita el acercamiento –vía la interpretación- de un tercero -el investigador- a la naturaleza y vicisitudes de dichas relaciones[16].

Este último punto nos conduce directamente a la tarea medular de la psicología social que subyace al presente trabajo, aquella que, como señala Fernández Christlieb (1994), se propone la comprensión y narración de los procesos de construcción (y destrucción) de símbolos y significados que constituyen la realidad de una colectividad[17]; es decir, el análisis de los pensamientos y sentimientos que existen en un momento y lugar determinados, además del porqué, cómo, cuándo, para qué, quién y en relación con quién los piensa y siente.

En lo que respecta concretamente a la concepción del vínculo desde una mirada psicosocial congruente con el planteamiento anterior, vale la pena retomar a Gergen (1996, p. 265), quien sostiene que una posibilidad prometedora de enfrentar la dicotomía autonomía versus estructura, que ha dado lugar a la conceptualización de las relaciones ya sea como intercambios entre individuos autónomos, o bien, como meras manifestaciones de dicha estructura, es la de considerarlas como una *interdependencia intersubjetiva*. Más allá de los matices que esta

---

realizaron algunas observaciones, éstas no tuvieron la intención de captar lo que "realmente" ocurría entre los actores ni mucho menos de probar aquello que habían narrado.

[16] Lo cual nos remite a la interpretación de primer orden (la que realiza la gente en la vida cotidiana) y segundo orden (la que realiza el estudioso de dicha vida cotidiana) de las que habla Alfred Schutz.

[17] En realidad Fernández Christlieb define así a lo que el llama *psicología colectiva*, intentando deslindarse de la psicología social tradicional, aquella marcada por una fuerte influencia positivista (mientras que la colectiva se encuentra mucho más cercana al construccionismo social).

posibilidad adquiere, dependiendo del autor de que se trate[18], la premisa central es que la concepción que cada uno tenemos sobre nosotros mismos –sobre nuestro yo- y las acciones que realizamos son esencialmente dependientes de las actitudes y acciones de los otros: "no hay ningún yo ni acción significativa sin dependencia". En otras palabras, "el reino de lo que está *entre*" es lo que se constituye como centro de atención. Premisa central de la presente investigación y que se ha pretendido guíe el análisis de las narrativas de los actores entrevistados.

No obstante, esta última aseveración –el marcado interés por el "entre"-, así como la preeminencia de la colectividad a la que apunta la definición de psicología social desarrollada por Fernández Christlieb, no significa que en esta investigación se soslaye el papel de la subjetividad. Comparto la idea de González Rey (1994) respecto a que la psicología social debe reivindicar a la subjetividad en su compleja integración con lo social. Y es que si viéramos lo social como determinante y al individuo como determinado, el sistema de conocimientos se estructuraría fuera del sujeto, no siendo realmente necesaria la psicología. El proceso de construcción de significados al que hace referencia Fernández Christlieb no puede ser concretado si no pensamos en el sujeto que, en un contexto determinado, lo lleva a cabo.

La dimensión individual no puede dejar de ser tomada en cuenta, no sólo por sus implicaciones teóricas, sino también metodológicas; así, aunque se les conciba como un producto subjetivo y social, las narrativas construidas en la presente investigación parten de la realización de entrevistas individuales. Lo individual, entonces, es un momento relevante dentro del proceso de análisis y es la "célula esencial donde lo social se expresa" (González Rey, 1994, p. 150); pensados por separado, individuo y sociedad no son más que meras abstracciones.

Por último, me gustaría recordar que, si bien a la presente investigación subyace el enfoque psicosocial antes señalado, para lograr comprender –cuando menos parcialmente- las vicisitudes del vínculo social, tomando como referente central las narrativas de los actores entrevistados, ha sido necesario cruzar las fronteras disciplinares y echar mano de aproximaciones teóricas que son congruentes con la manera en que aquí se conceptualiza el vínculo, pero que en sentido estricto no son propuestas de la psicología social.

[18] Desde la perspectiva de Gergen, Mead es uno de los principales representantes de esta postura, seguido por Vygotsky, Bruner y otros psicólogos culturales. También Goffman y Schutz, quienes, como se verá más adelante, sustituyen el interés en el individuo por el interés en la "*pauta microsocial*" (Gergen, 1996, p. 266).

1.4 ¿Por qué hablar de juegos vinculares?

Como sostiene Fernández Christlieb (1994), considerar a la interacción como un juego abre la posibilidad de analizar una realidad que presenta un orden mucho más extenso y menos mecánico, en la que pueden embonar diversas microteorías y hay cabida para fenómenos de los que aún no se ha dado cuenta. Además, a diferencia de la visión tradicional de la interacción, la cual se interesa centralmente por los efectos de dicha interacción, el presente trabajo se ocupa en buena medida de los vínculos en sí mismos, de la afectividad implicada y el significado que tienen para los actores.

También son objeto de análisis las relaciones de intercambio y de poder, las cuales, si bien para Fernández Christlieb, no son en sentido estricto juegos, en la presente investigación resultan fundamentales para comprender dinámicas familiares y comunitarias, y en general lo que ocurre en el gran juego de la vida cotidiana, pues además afectan -a la vez que son afectadas por- otras modalidades vinculares.

Asimismo, resulta indudable que las adscripciones de raza, clase, género nos posicionan en lugares particulares a nosotros y a los otros, dando muchas veces lugar a relaciones marcadas por la asimetría y el ejercicio abusivo del poder. Sin embargo, considero que aun en estos casos es posible hablar de juegos vinculares, en tanto que existe la posibilidad de resistir, replantear posiciones e incluso revocar el papel determinante de dichas adscripciones. En este sentido, el juego sólo concluye –y, por tanto, la relación- cuando opera el sometimiento absoluto, cuando el otro deja de existir (real o simbólicamente).

Por otra parte, el hecho de que las relaciones puedan ser imaginadas en términos lúdicos también tiene que ver con la existencia de normas –tácitas y explícitas-, así como prácticas que intentan regularlas y que marcan su naturaleza, pero que coexisten con una serie de tácticas y estrategias por parte de los actores –jugadores- que las confrontan o escapan a las mismas, dando lugar a vínculos singulares y en constante cambio[19].

[19] Hablar de la perenne transformación de los vínculos nos conduce a preguntarnos en qué momento podría determinarse que se han extinguido. Sobra decir que, inclusive cuando sus referentes materiales desaparecen porque, por ejemplo, uno de sus miembros se ausenta irremediablemente, la dimensión imaginaria, simbólica y afectiva del vínculo y su impacto sobre la subjetividad de quien se queda, persisten, lo cual, desde luego, nos invita a reflexionar sobre los significados e implicaciones de la *ausencia*.

Por esto es que, por más veces que lo hayamos jugado, el juego siempre tiene algo de impredecible, de lo contrario, no es juego; y lo mismo ocurre con los vínculos, aunque estén sujetos a pautas estereotipadas y modos de actuación consolidados, siempre existe la posibilidad de quiebre y de cambio, lo cual incide en el "exterior" e "interior" de los sujetos implicados. Esto cobra especial relevancia si pensamos que es entonces en el vínculo, en las diversas maneras que tiene de darse y en lo que se produce a partir de ello –de un *hacer* con el otro-, que se abren posibilidades de creación y cambio social[20].

Otra característica de los juegos rescatada por Fernández Christlieb es su inutilidad, en el sentido de que se juegan sólo por jugarse, no para ganar, porque acabándose el juego, el triunfo ya no sirve. En otras palabras, se gane o se pierda, se logre o no la meta, siempre ocurre lo mismo: hay que volver a jugar. Con los vínculos sucede algo similar, ya que los motivos –conscientes o inconscientes- por los cuales la gente los entabla, van siendo superados y la obligan a replantearlos permanentemente. Aunque se va sentado un precedente y construyendo una historia de la relación, hay momentos en que se hace necesario cambiar las reglas del juego y rearticularlo de una manera distinta.

Una de las preguntas que surgen de lo anterior es: ¿qué tanta conciencia tienen los actores de que se hallan inmersos en un juego y de las estrategias que despliegan para jugarlo? Me parece que los grados de conciencia son variables, hay juegos vinculares en los que predominan una lógica racional y movimientos calculados, y existen otros en los que, por el contrario, predominan los afectos, la intuición y las actuaciones espontáneas.

Ahora bien, para entender este dinamismo de los juegos vinculares al que se ha hecho referencia, es necesario rescatar el papel crucial de la afectividad en su conformación; es evidente que el lazo social no se establece únicamente de manera racional, calculada y en aras de un fin perfectamente definido: el deseo, las emociones y los afectos desempeñan un papel fundamental y nos mueven a conectarnos con el otro, inclusive sin que nos percatemos de ello. Como sostiene Fernández Christlieb (1999), mientras que, en términos culturales, la racionalidad lingüística cumple el papel

[20] Y es que, como señala Morillas (1990, p. 12), "el juego moviliza, transforma, enfrenta y por ello mismo reúne: inspira comunidad. Se convierte, así, en auténtica infraestructura social. El juego es lo separado inseparable. Irrealiza la realidad, y en este sentido la hace jugar. Inútil por esencia, se convierte en creador, en resorte primordial de civilización al impregnar anímicamente la propia existencia material".

de la institucionalización, es decir, de legislar, decretar, cronicar, describir y normar la realidad, por su parte, la afectividad cumple el papel de alterar, transformar, mover, presionar.

Señala el autor que los afectos son fuerzas que pueden actuar y afectar a una cultura de tres maneras: centrípetamente, es decir, cohesionando hacia el centro; centrífugamente, disgregando hacia afuera, u orbitalmente, "deambulando como asteroides por la superficie del campo, sin concentrarse ni extralimitarse". La función centrípeta se caracteriza, entonces, por una afectividad conservadora: la mayor parte de los sentimientos, pasiones y emociones dentro de este esquema, cumplirían labores de resguardo y conservación de un círculo cultural, fomentando la cohesión comunitaria, corrigiendo anomalías, evitando disgregaciones. Así, por ejemplo, la atracción interpersonal, la simpatía, la ternura, la solicitud, la amistad estarían alentando y premiando la unión de las sociedades conyugales o familiares o amistosas; la fraternidad, la solidaridad, la tolerancia y la civilidad son afectos de la misma índole que cumplen su función en los círculos mayores. Por su parte, el rencor, la ira, la furia son afectos que ayudan a detectar, denunciar y a la larga componer los desarreglos relacionales que se vayan suscitando, así como hacer valer pactos; particularmente, las envidias, los celos, las desconfianzas y las dudas son pasiones que alertan contra el riesgo de resquebrajadura de una comunidad (Fernández Christlieb, 2004).

> ...la cultura en general da aquella apariencia de estabilidad quieta que se aprecia en las tradiciones o en la memoria colectiva (Cf r. Halbwachs, 1950). Sin embargo, debe observarse que esta estabilidad a gran escala está constituida por el movimiento, por el conflicto, por la volatilidad tan típica de los sentimientos, de suerte que en la conservación de una cultura, ya sea una pareja o una sociedad en grande, no hay nada inmóvil, sino que se trata de un equilibrio tenso, intenso, muy frágil y precario, el cual todos hemos visto reventarse más de una vez. La vida es bella, pero el dolor forma parte de esa belleza (p. 3).

Por su parte, la afectividad destructiva, apunta Fernández Christlieb, aparece cuando los límites en los que estaba enmarcada una cultura o una ciudad se derrumban, y mas allá de ellos sólo habita la desolada posibilidad de la pérdida de todo lazo social, que equivale a la ausencia de vida humanamente vivible, sin lenguaje, sin proyectos, sin congéneres; "representa lo extraño amenazante, lo desconocido horrible". Surgen el miedo y la angustia, que anuncian la ruptura de una sociedad, ya que si ganan la fuerza suficiente pueden incluso fracturar los marcos de lo

habitable, lo cual da como resultado la aparición de melancolía, depresión, duelo[21] y "afectos negros", es decir, asociados con la muerte.

Por último, es importante tomar en cuenta la afectividad creadora, aquella que consiste en la obra misma, es decir, en una serie de vínculos que son, estrictamente, la sustancia de que está hecha la sociedad. "Hasta en la peor destrucción de una sociedad, la máxima posibilidad de una vida nueva está ahí junto esperando. En la lógica de los sentimientos, lo que se va se coloca en otra cercanía: la esperanza, está en la misma caja que las calamidades, para cuando la abra Pandora" (Fernández Christlieb, 2004, p. 7).

1.5 Modalidades del vínculo

Los distintos modos en que se expresa la tensión entre singularidad y normatividad, antes señalada, dan lugar a variadas modalidades del vínculo[22]; el lazo social se aleja y acerca a la norma, impactando de modo diferente la constitución de la subjetividad, a la vez que la construcción de acciones y proyectos colectivos. Sin embargo, en algunas ocasiones -tanto en el discurso de la vida cotidiana, como en las reflexiones académicas sobre lo social y lo político- se encasilla al vínculo y se le piensa exclusivamente como sinónimo de solidaridad y unión[23]; se asoma, por tanto, una especie de idealización del vínculo que por lo general se halla ligada a una visión romántica de la comunidad. Esto da como resultado una mirada parcial que deja fuera a aquellos vínculos que producen y son a la vez parte del conflicto, que se establecen asimétricamente, que involucran abuso y toman la forma del enfrentamiento, como se verá más adelante.

En este sentido, también considero pertinente aclarar que mi trabajo no pretende reivindicar al vínculo social en términos de ese correlato humano que se encuentra en extinción, es decir, no existe detrás, como fundamento, una nostalgia por relaciones profundas, resistentes y duraderas que ahora se hallan desgastadas o incluso perdidas del todo, producto de la posmodernidad, el

---

[21] Sin embargo, resulta interesante que la vulnerabilidad y el duelo pueden ser también motivo del surgimiento de un sentido de comunidad y del estrechamiento de los lazos sociales, como se aprecia en la propuesta de Judith Butler.

[22] Como sugiere Mier (2004: 129), las modalidades del vínculo no son más que "formas diferenciales en que se expresan la obligatoriedad, la experiencia de totalidad -con la violencia tácita de la exclusión-, el sentido de la temporalidad y la fuerza de la significación; pero se expresan también las figuras negativas de la normatividad: la transgresión, la extrañeza, la diferencia, la supremacía, el sometimiento. Éstas repercuten no sólo en la identidad de los sujetos, sino en el sentido y el destino de los vínculos, los umbrales institucionales y regulativos y los momentos de la instauración y destrucción de las estructuras generales de la norma...".

[23] De allí la nostalgia por la fragilización o pérdida de los lazos sociales de la que se habla más adelante.

individualismo o la globalización. El interés es comprender las distintas formas que adopta el vínculo –los juegos vinculares- y los cambios que ha sufrido y sufre entre sujetos y grupos diversos que pertenecen, de diferentes formas, a algo que por momentos puede pensarse es una comunidad.

El tema de la afectividad, abordado en el apartado anterior, nos conduce a una primera modalidad del vínculo: la solidaridad. Y es que, desde la perspectiva de Mier (2004), ésta surge de vínculos en los que predomina la afectividad y que se encuentran estrechamente asociados con el proceso poiético de la sociedad. Por esto es que, la solidaridad queda en un dominio cercano al de las secuelas de la anomia; los vínculos se articulan sin otra finalidad que la posibilidad de experimentar los vínculos mismos, lo cual acrecienta la capacidad de acción colectiva. Además, involucra de manera dominante la fuerza de la afección suscitada por las ausencias y las presencias, los tiempos y los ritmos. En el contexto del vínculo solidario, la discordia y los conflictos se invisibilizan, quedan en segundo término.

La solidaridad, entonces, es disponibilidad incondicional, una espera sin objeto, que "incorpora en el vínculo imágenes, identificaciones y calidades afectivas primordiales e irreductibles, desplegadas en la invención metafórica y narrativa propia de la alianza, al margen de las vicisitudes y accidentes de la identidad, en un vínculo enteramente dominado con una ética íntima, que desmiente, refunda y desplaza los imperativos de los hábitos impersonales, los códigos institucionales y las convenciones legitimadoras de 'lo social'" (Mier, 2004: 148). La solidaridad, por tanto, aparece como mero acontecimiento, no como ordenamiento social: en el ámbito de la gratuidad, la generosidad, la hospitalidad.

Sin embargo, para Derrida (en Le Monde, 1997), la hospitalidad se da en el juego entre dos figuras heterogéneas, una que remite a la incondicionalidad, a la hospitalidad ilimitada, y otra que tiene que ver con derechos y obligaciones, con una hospitalidad condicionada, que se aleja de la solidaridad en los términos descritos por Mier.

> Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Éste ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso,

> al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un "en casa", sin duda, garantizando lo "propio" y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento. De ahí las "condiciones" que transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado; de ahí los derechos y los deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas, de ahí las leyes sobre una inmigración, cuyos "flujos", según se dice, hay que "controlar" (Derrida, en Le Monde, 1997, p. 1).

En consecuencia, para Derrida la hospitalidad "pura" consiste en acoger al arribante antes de ponerle condiciones, antes de pedirle o preguntarle cualquier cosa, ya sea un nombre o unos "papeles" de identidad. Pero, simultáneamente, supone que nos dirijamos a él de manera singular, que lo llamemos, pues, y le reconozcamos un nombre propio. La hospitalidad, por ende, conlleva la difícil tarea de dirigirse al otro, evitando que las posibles preguntas que hagamos se conviertan en una condición, una "inquisición policial" o un "control de fronteras".

Pero lo anterior no supone que acoger signifique borrar la diferencia o tolerarla, por el contrario, sugiere Derrida, no puede haber hospitalidad –ni amistad, ni justicia- si no se tiene en cuenta la irreductible alteridad del otro. En este mismo sentido, comentan De la Haba y Santamaría (2004, p. 9), "las leyes de la hospitalidad nos requieren a acoger y proteger al huésped sin despojarle de su extrañeza o exculparle de esa peculiaridad"; la hospitalidad no resuelve la distancia entre sujetos, más bien emerge en un juego de inclusión y distancia, dependencia y silencio, obligación y asimetría, autonomía y mutualidad.

Por otro lado, no puede perderse de vista que si se considera a la hospitalidad como un acto cultural y una creación sociohistórica que, como señalan De la Haba y Santamaría, pone en juego el espacio y la protección, lo que interesa no es tanto cuestionar si una acción es o no hospitalaria, sino indagar cuáles son los gestos, códigos e instituciones que expresan y vehiculan -o no- la hospitalidad en un tiempo y lugar determinados.

En virtud de lo anterior es que la solidaridad y la hospitalidad genuinas son modalidades del vínculo que pocas veces ocurren. No obstante, a menudo se confunden con una modalidad distinta –y, en sentido estricto, opuesta- del vínculo social: el intercambio. Para ser más precisos, éste es

disfrazado -sin intención o con ella- de solidaridad o generosidad, cuando en realidad quien da algo, está esperando ser retribuido de alguna manera.

De acuerdo con Gergen (1996), el intercambio parece derivarse de dos reglas culturales de amplias consecuencias y estrechamente relacionadas. La primera es el *imperativo de reciprocidad*, en virtud del cual las personas tienen la obligación moral de pagarle al otro con la misma moneda. Esto incluso aplica para cuestiones afectivas: la bondad se paga con bondad y la hostilidad con hostilidad. Responder a la bondad con hostilidad estaría fuera de lugar, sería vergonzoso. A la inversa, posiblemente se consideraría como una respuesta admirable, sería, sugiere Gergen, "de aquel tipo de acciones que quedan reservados a lo espiritualmente trascendente" (p. 277).

La segunda regla es el *imperativo de retribución*, según el cual, una persona tiene derecho de castigar a otra, si ha sido perjudicada por ella sin motivo alguno, o de recompensarla, en el caso contrario. Por ejemplo, en Santa María, la norma de reciprocidad obliga a los migrantes a devolver a sus padres el apoyo económico que recibieron de éstos en el pasado; si dejan de hacerlo, sin algún motivo de peso, los padres tienen el derecho, no sólo de no volverles a ayudar econonómicamente, lo cual tendría que ver con el imperativo de reciprocidad, sino que también tienen el derecho de castigarlos, y hacer uso de la norma de retribución, al tomar la decisión de romper la comunicación con ellos.

Al hablar del intercambio, Mier (1996) también hace alusión a la exigencia de reciprocidad, entendida esta última como un vínculo singular y creador de obligatoriedad moral[24]. Y, retomando el famoso trabajo sobre el don de Marcel Mauss, el autor añade un punto fundamental para comprender la dinámica del intercambio, esto es, que el interés inherente a la donación es doble, en tanto que supone un deseo de reconocimiento, de identidad, de singularidad, pero también deseo de retribución posterior del bien otorgado. Asimismo, resulta interesante que bajo esta lógica no hay objeto privilegiado de intercambio y que la donación no necesariamente supone una presencia: se puede tratar sólo de un gesto o del cumplimiento de una regla que señale el reconocimiento de una posición; puede incluso ofrecerse la humillación como "espectáculo de reconocimiento", apunta Mier.

[24] Esto nos conduce al análisis que realiza Esposito del concepto de *comunidad* –concretamente a la raíz *munus*-, al cual hago referencia en el apartado siguiente.

Por su parte, Derrida (1995) mantiene la tensión entre el don concebido en términos económicos, inmerso en el círculo del intercambio (dar-recibir-devolver), y como aquello que lo interrumpe y respecto del cual guarda una relación de extrañeza. En este sentido es que el don puede ser concebido, de acuerdo con el autor, como *lo imposible* mismo y se convierte, junto con la responsabilidad, en una noción clave para entender la hospitalidad.

Otra de las modalidades del vínculo que habría que tomar en consideración es la *interacción*, entendida -cuando menos en su acepción más clásica- como el tipo de relación en que los actores implicados conviven en la inmediatez de un tiempo y un espacio determinados. Desde luego, los enfoques microsociológicos de autores como Erwin Goffman y Alfred Schutz tienen mucho que decir al respecto.

Goffman (1994, p. 258) define a la interacción como la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro, en presencia física. Como es bien sabido, el autor pone el acento en la actuación, en la teatralidad de la acción, en las impresiones que buscamos producir en el otro, en aquel que nos observa y con quien ponemos en práctica un juego de información. Como se verá en el siguiente capítulo, para Goffman, toda interacción social es una actuación, es decir, un papel representado frente a una audiencia.

De igual forma, al referirse a los componentes de la realidad social, Schutz (2003) pone gran atención en los encuentros cara a cara entre quienes llama los "semejantes" (gracias a lo cual se produce una "relación Nosotros"); sin embargo, también habla de la relevancia del vínculo con aquellos con los que no compartimos un espacio, sólo un tiempo –los "contemporáneos"[25]-, lo cual da lugar a la formación de lo que el autor denomina la "relación Ellos".

Schutz menciona que las palabras de un semejante son signos de un contexto objetivo de sentido, pero también indicaciones del contexto subjetivo que cualquier experiencia, incluso la de hablar, tienen para él. Asimismo, debe tenerse en consideración que el proceso por el cual quien escucha aprehende la vida consciente de un semejante, es de naturaleza interpretativa, presupone la experiencia del otro "sí-mismo" como alguien con quien se comparten experiencias en la comunidad de espacio y tiempo. En el momento en que cualquiera de los participantes de la

[25] La idea que se tiene del contemporáneo es construida mediante una síntesis de interpretaciones de experiencias típicas, por lo tanto, el contemporáneo es aprehendido como un tipo ideal.

relación comienza a pensar o reflexionar sobre la relación misma, se rompe su carácter directo e inmediato y se deja de participar en la relación Nosotros.

Es entonces la "comunidad de ambiente" y las experiencias compartidas en la relación Nosotros, lo que otorga al mundo al alcance de nuestra experiencia su carácter intersubjetivo y social. No se trata simplemente de una suma de mundos, sino de una experiencia común, compartida, algo similar a la visión binocular -en profundidad- que señalaba Bateson.

Pese a la inmediatez y aparente materialidad que supone la situación cara a cara y la relación Nosotros, Schutz no deja de considerar el componente imaginario de la misma, pues señala que la persona envejece entre la representación imaginaria del comportamiento del otro a quien está dirigida la acción y el comportamiento "real". Cuando se proyecta la propia acción se toma en consideración al semejante, imaginando los probables cursos de su comportamiento futuro en términos de los motivos que se le imputan. Algo que también aparece en el planteamiento de Goffman cuando habla de las expectativas que se tienen de la propia actuación y de la de los otros, en una determinada situación.

No puede perderse de vista que en la actualidad, más que nunca, la interacción –entendida como una relación cara a cara- puede ser considerada sólo como una posibilidad más de encuentro con el otro. Millones de personas a lo largo y ancho del mundo crean y mantienen vínculos con otros con los que no comparten un espacio físico, tal como se sugiere en uno de los apartados subsecuentes y en el análisis de la dinámica vincular y comunitaria de Santa María.

Por último, antes de concluir este apartado, resulta necesario hacer alusión al tema de las relaciones asimétricas y el ejercicio del poder, eje medular del análisis narrativo que se presenta en los capítulos subsiguientes. Y es que, como sugiere Reguillo (2000), el proceso de construcción social del mundo -a partir de la interacción y complejos procesos de identificación con los otros a los que se ha hecho alusión en repetidas ocasiones-, implica necesariamente relaciones de poder asimétricas que permiten entender la configuración de órdenes institucionalizados cuya legitimidad estriba en su capacidad de proponer/imponer una visión del mundo. A su vez, esto genera prácticas histórica y objetivamente ajustadas a las estructuras que las producen, en un proceso no exento de conflicto.

En consonancia con lo anterior, uno de los presupuestos básicos del presente trabajo es que lo político es constitutivo del vínculo social, lo cual, desde la perspectiva de Laclau (2004), no puede ser entendido sin hacer alusión al concepto de hegemonía; ésta implica la posibilidad de nuevas articulaciones de formaciones políticas y una interrogación crítica del consentimiento: el poder nos obliga a consentir aquello que nos constriñe, y nuestro mismo sentido de libertad o resistencia puede ser el instrumento disimulado de la dominación. Esta noción dinámica de hegemonía, por tanto, busca localizaciones sociales para lo políticamente nuevo y define el terreno mismo en que una relación política se constituye. De hecho, la sociedad está configurada como un espacio ético-político que presupone articulaciones contingentes, de lo cual se deduce la función intelectual o ideológica como base del vínculo social.

Hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/ particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte- una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el locus de efectos universalizantes. Así, si lo universal y lo particular se necesitan y se rechazan a la vez, estamos frente a la "representación de una imposibilidad" (Laclau, 2004, p. 61).

Desde la perspectiva de Butler (2004), si hegemonía denota las posibilidades históricas de articulación que emergen dentro de un horizonte político dado, entonces será significativamente diferente si entendemos ese campo como transformable y revisable históricamente o si está dado como un campo cuya integridad será asegurada por ciertos límites y exclusiones identificables estructuralmente:

> A diferencia de una visión que forja la operación de poder en el campo político exclusivamente en términos de bloques separados que compiten entre sí por el control de cuestiones políticas, la hegemonía pone el énfasis en las maneras en que opera el poder para formar nuestra comprensión cotidiana de las relaciones sociales y para orquestar las maneras en las que consentimos (y reproducimos) esas relaciones tácitas y disimuladas del poder (...) Más aun, la transformación social no ocurre simplemente por una concentración masiva en favor de una causa, sino precisamente a través de las formas en que las relaciones sociales cotidianas son rearticuladas en nuevos horizontes conceptuales abiertos por prácticas anómalas o subversivas (p. 19-20).

La misma autora sostiene que la teoría de la performatividad no dista mucho de la teoría de hegemonía en este sentido: ambas enfatizan la forma en que el mundo social es construido –y emergen nuevas posibilidades sociales- en diversos niveles de acción social mediante una relación de colaboración con el poder. En este sentido, la performatividad puede ser repensada como ritual cultural, como la reiteración de normas culturales, como el *habitus* del cuerpo en el cual las dimensiones estructurales y sociales de significado no son finalmente separables.

1.6 A propósito de la comunidad

La reflexión sobre la comunidad es un punto nodal de la presente investigación, puesto que lo que la gente dice sobre los vínculos sociales, la manera en que los vive y lo que le significan, se halla en función de su sentido de pertenencia a la comunidad, de lo que ésta le representa y del lugar que ocupa en la misma. Bien dice Fernández Christlieb (1999) que toda afectividad es pertenencia a una colectividad, lo cual significa que uno está constituido por ella, no sólo es parte de ella. Existe una identidad entre la colectividad y su pertenencia, por tanto, quien sale de una colectividad deja de ser sí mismo, cuando menos parcialmente.

También me parece fundamental incluir esta reflexión sobre la comunidad, pues una práctica frecuente es hacer referencia a ella -ya sea como objeto de estudio, unidad de análisis o escenario de diversos procesos subjetivos, culturales y sociales-, o bien, a "lo comunitario", sin explicitar en ningún momento la manera en que se les entiende. Asimismo, no sólo hay confusión acerca de cómo definir una comunidad[26], sino que existen presupuestos, mitos, fantasías que nos llevan a pensarla como una entidad acotada y, en consecuencia, fácilmente aprehensible, además de a idealizarla. En este sentido, ¿trabajar con los quiebres, los desencuentros, las diferencias y el conflicto significa aniquilar el concepto de comunidad? No lo creo, sin embargo, sí implica un replanteadito radical del mismo.

A pesar de que inicialmente no tenía del todo claro que detrás de mi trabajo se hallaba una serie de preguntas en torno a la noción de comunidad y a su vigencia, la incursión en el campo fue decisiva; la confrontación con una "realidad" concreta facilitó que cuando menos se visibilizaran y comenzaran a tambalearse algunos supuestos sobre la comunidad que me acompañaban de

[26] De entrada podemos decir que se trata de un término que proviene del latín *communitas, atis*, que a su vez deriva de *communis*, que significa común, calidad de común (UNESCO, 1987).

tiempo atrás. Tal vez lo que más me inquietó fue la imposibilidad de establecer los límites internos y externos de la misma, dados la heterogeneidad y los contrastes en su interior[27].

Ahora bien, la manera en que la comunidad ha sido conceptualizada a lo largo del tiempo es completamente variable; dado que excede los objetivos de este texto realizar un recorrido que dé cuenta de esta diversidad de significados, me limito a rescatar algunos momentos y corrientes –cuya selección es completamente arbitraria- que nos ayuden a comprender las diferentes miradas que se tienen sobre la comunidad hoy en día.

En primera instancia, no puede dejar de mencionarse el pensamiento romántico alemán, para el cual la comunidad era entendida como una entidad supraindividual en la que el sujeto encontraba la posibilidad de superar sus limitaciones. La comunidad, entonces, adquirió un valor casi sagrado, se convirtió en garantía del bien común y por ello resultaba necesario que los sujetos subordinaran su voluntad y sentimiento individual a ella. Esta visión de la comunidad prevaleció en hegelianos de izquierda y derecha; el mismo Marx, cuando hace referencia a la *urgenmeinschaft*, comunidad primitiva que inicia la historia de la humanidad y que concluirá en la comunidad comunista, parece tener en mente esa concepción romántica de la comunidad (Gallino, 2005).

Frente a este concepto "impregnado de viscosas opciones metafísicas", comenta Gallino, surgen posturas (perfiladas hacia la empiria) que reducen a la comunidad a una categoría del comportamiento; tal es el caso de Schleiermacher, quien define a la comunidad como un vínculo particular entre individuos, que se halla determinado por un objetivo común, a diferencia de la sociedad, en la cual prevalece la satisfacción de intereses de los particulares.

No obstante que tras la Segunda Guerra Mundial y por motivos político-morales el concepto de comunidad prácticamente desapareció de la escena pública intelectual, en los últimos años el debate sobre el comunitarismo, representado por autores como Charles Taylor, le ha ayudado a obtener un renacimiento inesperado y, como sucedió en la época del movimiento romántico, cuando fue empleado por primera vez de manera consciente como un término crítico, sigue siendo contrapuesto al de sociedad (Gallino, 2005).

---

[27] Como señala Fernández Christlieb (1999, p. 43), "los límites son el modo más primitivo de cualquier formación, la primera forma de la forma, y sirven para estipular que algo allí comienza a existir, por la vía de demarcar simplemente lo que está dentro y lo que está fuera, independientemente de cualquier otra cualificación más sofisticada". Hay un límite interior que es el centro y el origen, cuya función es actuar como punto de atracción y cohesión de la colectividad; así mismo, hay un límite exterior, después del cual la comunidad no existe.

Anderson (1985, p. 45), tras un recorrido por diversas definiciones que desde la sociología de mediados del siglo XX se le habían dado al concepto de comunidad, concluye que ésta suele ser pensada como "una unidad global en la que existen diversos tipos de organización social; también como una localización y, asimismo, un lugar en el que se encuentran los medios para vivir. Es un lugar no sólo de actividad económica y de asociación humana, sino también un lugar en el que se centran los recuerdos, tanto individuales como de grupo".

Este último punto se relaciona con lo que plantea Juárez (1996) sobre la memoria –concepto indisociable del de comunidad-, la cual se halla formada, en primera instancia, como registro de eventos significantes que nos dan la capacidad de pertenecer a un grupo o a varios (memoria colectiva) y, en segundo lugar, como registro que nos permite pertenecer a nosotros mismos (memoria individual), que nos distingue[28]. Así pues, la constitución de la comunidad supone la evocación del recuerdo (que implica necesariamente al olvido) y su sentido, pero éste no es único, es múltiple y a él se suman significados semejantes.

> La regularidad que pretendemos explicar de la comunidad también presenta fracturas que serían su condición finita de existencia en donde la aceptación o rechazo de la diferencia entre los miembros de dicha comunidad, entre esta comunidad y otra, sería marcada por la secuencia previa de regulación (historia) que se encarga de ordenar los códigos de enunciación que representarían a la comunidad una y otra vez, representarían de igual manera su facultad instituyente, fundadora o destructora (Juárez, 1996, p. 511).

Asimismo, en la sociología y psicología social latinoamericanas se dio, durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, un especial interés por la comunidad que pervive hasta nuestros días. Autores como Orlando Fals Borda, Ignacio Martín Baró y más recientemente Maritza Montero, entre otros, basándose en un modelo de investigación- acción participativa y enlazando en todo momento la idea de comunidad con la de cambio social, llevaron a cabo una serie de trabajos que desembocarían en lo que ahora se reconoce como psicología social comunitaria[29]. Bajo esta

[28] En palabras de Hartog (2006a, p. 93), buscamos reencontrarnos o darnos una memoria para nosotros, para decir quiénes somos y también para decir quién soy yo, pues "la memoria es subjetivante, en el nombre de la identidad".

[29] Haciendo alusión al surgimiento de esta disciplina, Montero (2004, p. 44) señala: "Ese nuevo modo de hacer buscaba producir un modelo alternativo al modelo médico (...) la propuesta que se hacía partía de los aspectos positivos y de los recursos de esas comunidades, buscando su desarrollo y su fortalecimiento, y centrando en ellos el origen de la acción. Los miembros de dichas comunidades dejaban de ser considerados como sujetos pasivos (sujetados) de la actividad de los psicólogos, para ser vistos como actores sociales, constructores de su realidad".

aproximación, la comunidad es entendida como "un grupo en constante transformación y evolución (su tamaño puede variar), que en su interrelación genera un sentido de pertenencia e identidad social, tomando sus integrantes conciencia de sí como grupo, y fortaleciéndose como unidad y potencialidad social" (Montero, 2004, p. 207).

Por último, tampoco pueden dejarse del lado los aportes al tema de filósofos europeos, como Honneth, Esposito, Derrida, Virno y Agamben, quienes, desde diferentes perspectivas, han puesto en el centro de la discusión el concepto de comunidad, manteniendo y produciendo algo a partir de la tensión existente entre las viejas dicotomías individuo-sociedad, identidad-diferencia o singularidad-universalidad, por mencionar algunas. Esto los ha llevado a desarrollar propuestas sobre la noción de comunidad provocadoras y opuestas a la más clásica. Tal es el caso del trabajo de Esposito, quien a partir del análisis etimológico del término latino *communitas*, nos muestra diferentes ramificaciones semánticas que nos remiten a una comunidad muy distinta de aquella imagen típica e idealizada, en la que predomina lo común[30] o la unión a la que hace referencia la definición de Montero antes citada.

> El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a "propio". En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, "común" (*commun, comune, common, kommun*) es lo no propio, que empieza allí donde lo propio termina (...) A este primer significado canónico, que ya encontramos en el *koinos* griego (...) se agrega otro menos pacífico, porque traslada a su interior la complejidad semántica mayor del término del que proviene: *munus* (...). (Esposito, 2007, p. 25, 26).

El término *munus*, añade Esposito (2007, p. 26), oscila a su vez entre tres significados: *onus, officium y donum*; en el caso de los dos primeros la acepción de "deber" es evidente, de allí derivan "obligación", "función", "cargo", "empleo", "puesto". Sin embargo, en el tercer caso, la acepción es más problemática, pues "¿en qué sentido un don habría de ser un deber? ¿No se configura, por el contrario, como algo espontáneo, y por tanto eminentemente facultativo?". En otras palabras,

---

[30] Basta con ver una de las definiciones que de *comunidad* ofrece el Diccionario de la Lengua Española (Real Academia Española, 2001, p. 610): "Conjunto de personas *vinculadas* por características o intereses comunes..." (las cursivas son mías).

se trata de un don obligatorio, situación que nos remite a la concepción de Mauss, en términos de que el don se inscribe en el círculo del intercambio (dar-recibir-devolver).

Y es ese deber lo que tienen en común los miembros de la comunidad:

> El sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser "quien comparte una carga (un cargo, un encargo)". Por lo tanto, communitas es el conjunto de personas a las que une, no una "propiedad", sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un "más", sino por un "menos", una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está "afectado", a diferencia de aquel que está "exento" o "eximido". (Esposito, 2007, p. 29).

Así pues, la comunidad, sugiere el mismo autor, no puede entenderse como el recíproco "agradecimiento" intersubjetivo en el que los sujetos se reflejan entre sí, confirmando su identidad inicial; no es un lazo que conecta individuos previamente separados, sino "su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncopa, un espasmo en la continuidad del sujeto" (Esposito, 2007, p. 32).

Como se podrá observar en el análisis sobre las vicisitudes del vínculo en Santa María, no son muchas las características e intereses compartidos entre actores, más bien lo que predomina es el quiebre de lo común, la diferencia (de clase, de raza, de procedencia, socioeconómicas, educativas y, por tanto, de creencias, prácticas, motivaciones, etc.). En este sentido, la clásica meta de la comunidad -el bienestar común[31]- puede ser puesta en duda fácilmente, pues: ¿qué es y según quién? Cada sujeto, cada familia, cada grupo al interior de Santa María siente, imagina y piensa de una forma distinta la vida y sus avatares: el trabajo, el tiempo libre, las celebraciones, la comunidad, las situaciones problemáticas, la acción conjunta, el pasado, el presente, el futuro y, por tanto, el bienestar. Incluso aquellos que ostentan una lucha por el fomento y organización de relaciones comunitarias para el logro de fines compartidos –como resguardar la propiedad comunal de la tierra- parecen estar guiados por intereses *propios* y, en consecuencia, esperan a cambio algo distinto o adicional al bien común.

[31] Esto se aprecia en visiones de la comunidad como la de Villoro (2001, p. 359), quien sostiene que puede ser definida como "un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético", en tanto que sus miembros al buscar su propio bien, buscan el del todo. Bajo esta lógica, no hay lugar para el conflicto, pues se presupone que todos incluyen en su propio interés el de la comunidad.

Sugiere Innerarity (2005) que el recurso a lo común con objeto de salvar las diferencias, la apelación a la familiaridad, por un lado tiene un efecto simplificador y, por otro, se convierte en una amenaza de expulsar a quien no acepte las normas y prácticas establecidas por la comunidad. Por esto es que los conceptos aparentemente unificadores –lo que todo el mundo sabe, el sentido común, la tradición, lo decente– "no dejan de producir víctimas". El concepto mismo de "mundo de vida" (*Lebenswelt*) no hace más que reflejar la añoranza fenomenológica por una unidad sin exclusiones.

Esta simplificación de la vida cotidiana nos conduce directamente a ciertos procesos psicosociales que, de acuerdo con Montero (2004), a menudo caracterizan la dinámica de la comunidad y obstaculizan el trabajo con la misma. Los sujetos construyen un campo habitual de conocimiento a través de procesos de *naturalización* y *normalización* de las situaciones adversas y de los vínculos asimétricos, así como de *familiarización* con nuevas circunstancias, puesto que se les adecua para que resulten congruentes con las ya conocidas. Estos procesos son las vías para conocer, aceptar y relacionarse con lo extraño; son los mecanismos microsociales que mantienen ciertas estructuras y modos de vida; es decir, sostienen la estasis social, ya que, entre otras cosas, propician que la gente tenga pocas expectativas de cambio en sus condiciones de vida.

Sin duda, el intento por rescatar únicamente lo común, proteger lo establecido y evitar la transformación, implica soterrar el conflicto, motivo por el cual "es necesario rechazar toda concepción de comunidad imaginada que dependa de la extrusión de la alteridad para gozar de la seguridad de lo homogéneo. En su lugar habría que recurrir a una concepción de comunidad en la diferencia que reconociera la importancia de un diálogo que girara en torno a nuestras diferencias irreconciliables"[32] (Morley, 2005, p. 149).

Y es que, por más que se apele a la homogeneidad, el conflicto terminará emergiendo, pues, tal como argumenta Derrida (1998), la comunidad es ante todo una lucha entre opuestos[33]. Esta lucha (*kamp*) es la forma esencial de la comunidad: "la comunidad es luchadora o no es comunidad, ella es la lucha misma. (...) No hay región comunitaria si no hay más de uno (dos), pero no hay más de

[32] Asimismo, habría que preguntarse por lo que el autor denomina "políticas de reconocimiento social", es decir, cómo y quién decide que alguien pertenece a un determinado lugar.

[33] Esta idea de lucha a su vez me remite a la noción de guerra de Foucault (2006), en tanto que no hay sujeto neutral, siempre somos el adversario de alguien. Foucault alude principalmente a la lucha de razas y a sus derivaciones, en el siglo XIX. Habría que preguntarse qué otras transcripciones –como él las llama- ha sufrido la lucha de razas.

uno en dos si no hay oposición (*Gegensatz*). (...) Cada comunidad porta junto a sí, en su oído, la voz del adversario, una especie de resistencia interior" (p. 394, 395). En este sentido, si bien la potencialidad de la comunidad se expresa en el reparto o en la comunicación, también lo hace en la disputa; la oposición, la resistencia, la desobediencia son descritas como las posibilidades esenciales del "escucharse-el-uno-al-otro".

Como señala Innerarity (2005), en el "nosotros" invocado en la fundación –y mantenimiento de lo común- se enmascara una heterogeneidad originaria, ya que la representación perfecta de la identidad de una sociedad solamente es posible si se elimina todo resto de contingencia, perdiéndose así de vista la particularidad de toda comunidad política. Y junto al olvido de la propia particularidad se encuentra también la creencia de que la desunión es el supremo mal. El autor recuerda cómo Esquilo recoge en un ruego desesperado esta obsesión por evitar la contingencia: "¡Ruego que nunca la discordia, insaciable de males, brame en esta ciudad! (...) ¡Que los ciudadanos sólo compartan, que sean amigos y estén unidos también por lo que odian!" (p. 40).

La postura de Innerarity es clara: la unidad es inalcanzable dada la constitución "policontextual" de la sociedad moderna. Todos no somos todos; todos son todos a partir de una determinada situación y solamente es humana una identidad/ totalidad no cerrada, que permite la coexistencia de lo incongruente, que no se fija. Y es que la identidad colectiva responde a un "nosotros", cuando menos imaginado, que, para existir, necesita forzosamente de un "ellos", de la alteridad, la diferencia. Sin embargo, como menciona Innerarity, se trata de un *nosotros* inconsistente, de una contradicción que continuamente redefine de manera provisional las dimensiones de la inclusión y la exclusión. Los sujetos se desenvuelven en la vida social con pertenencias de diverso grado, bajo determinadas condiciones que el tiempo modifica. "La libertad humana implica siempre una capacidad de ausentarse de aquellos lugares en los que está instalada en plural y convocar otro género de agrupamiento" (p. 34).

Y en este punto me parece ilustrativo traer a la discusión a Virno (2002, p. 3), quien sostiene que:

> Para no proclamar estribillos de tipo postmoderno ('la multiplicidad es buena, la unidad es la desgracia a evitar'), es preciso reconocer que la multiplicidad no se contrapone a lo Uno, sino que lo redetermina. También los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero

allí está el punto, esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una *promesa*, sino una *premisa*.

La idea sería, entonces, concebir un Uno que, lejos de ser una razón concluyente, sea la base que autoriza la diferenciación, que permite la existencia político-social de los muchos en cuanto muchos. Ya no se puede hablar, por tanto, de "comunidad sustancial" – la cual "velaba o amortiguaba la relación con el mundo"-, pues hay que moverse en una realidad en continuo cambio y renovación, llena de imprevistos -lo cual nos remite a esas contingencias de toda comunidad política señaladas por Innerarity- que imposibilitan la distinción efectiva entre un adentro estable y un afuera incierto y telúrico (Virno, 2002).

El "Uno" al que hace referencia Virno, de alguna manera me remite al "nosotros" –tenue- del que habla Butler (2006), el cual surge a partir de situaciones como la vulnerabilidad y la pérdida: "El duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar" (p. 49). Se trata de un "nosotros" que no salva la diferencia entre unos y otros, sólo la expresa, lo cual nos habla de que la tensión singularidad-totalidad se mantiene. Sin embargo, para poder construir ese "nosotros" es necesario pensar en las posibilidades de articulación del vínculo; Butler habla de encontrar el camino que nos lleva a los otros, lo cual requiere de un proceso de traducción y de un quiebre del propio lenguaje, es decir, que es necesario ceder y creo que antes que todo, escuchar[34].

1.7 Vínculos, identidades y comunidades glocales[35]

Como se ha venido mencionando, los vínculos mutan constantemente, y la naturaleza de estas mutaciones está en función, entre otras cosas, del contexto en que se desarrollen; hoy en día, por ejemplo, resulta complicado entender los cambios vinculares sin dejar de hacer referencia a procesos como la globalización[36], desterritorialización, migración, etc. Dentro de este panorama,

[34] Como sugiere Derrida (1998, p. 354), la escucha es constitutiva del discurso y es esa "apertura primera y auténtica del *Dasein* a su poder-ser más propio"; "la pertenencia común, en la diferencia, es enseguida inscrita, como una especie de *socius* originario, en aquello que pasa a través del oído..." (p. 355).

[35] La utilización de este término obedece a la necesidad de enfatizar que, en consonancia con lo que se verá a lo largo del apartado, lo global no existe sin lo local y viceversa.

[36] Comparto la idea de Hannerz (1998, p. 35) de que en sentido estricto no hay una globalización, sino muchas, en tanto que es un fenómeno fragmentario y notablemente desigual; "a mundos diferentes, globalizaciones diferentes".

resulta evidente que, más que nunca, la interacción cara a cara coexiste con otras formas –muchas veces virtuales- de crear y mantener los vínculos.

Se han desarrollado medios electrónicos de comunicación alternos a los convencionales, que desde luego afectan aquello que se dice y la naturaleza misma del lazo social, tal como ocurre en el caso de los mexicanos que han emigrado a Estados Unidos y que mantienen relaciones con quienes se han quedado; relaciones en las que las nociones de distancia y cercanía se relativizan.

Seguramente habrá quien considere que las relaciones virtuales no pueden ser consideradas como vínculos en sentido estricto, sin embargo, mientras resulten significativas para los sujetos implicados, no tienen por qué no serlo. Lo que sucede es que sus ritmos, códigos de comunicación, normas e impacto sobre la subjetividad –pues no cabe duda que la virtualidad tiene efectos contundentes sobre la realidad subjetiva y social- son distintos.

En este mismo sentido, Appadurai (2001, p. 20) plantea que la yuxtaposición de las migraciones con la velocidad del flujo de imágenes, guiones y sensaciones vehiculizadas por los medios masivos de comunicación[37], da como resultado "un nuevo orden de inestabilidad en la producción de subjetividades modernas". A su vez, esto genera la creación de "esferas públicas en diáspora", que ponen en crisis la relevancia del papel del Estado-nación en los grandes cambios sociales y que introducen la fuerza de la imaginación[38], ya sea como memoria o como deseo, en la vida de mucha gente.

Los fenómenos antes descritos nos remiten a un recrudecimiento de la diferencia existente entre espacio comunitario y territorio, en tanto que el primero definitivamente trasciende las fronteras geográficas y, pensándolo globalmente, las nacionales. Como sostienen Canales y Zlolniski (2000), mediante la migración se activan diversos factores y procesos de articulación en los ámbitos cultural, social y económico, entre grupos e instituciones sociales distantes geográficamente, que dan lugar a la configuración de *comunidades transnacionales*.

La construcción de comunidades transnacionales comienza con los migrantes que mantienen nexos de distinto tipo y vínculos significativos con su localidad de origen; aprovechando sus redes

[37] Fenómeno que desde su perspectiva distingue a las migraciones actuales de aquellas otras que se han realizado a lo largo de la historia.

[38] Entendida como un preludio a algún tipo de expresión, sea estética o de otra índole; por esto es que, especialmente cuando es colectiva, la imaginación puede ser el motor para la acción. En otras palabras, "la imaginación es un escenario para la acción, no sólo para escapar" (Appadurai, 2001, p. 23).

sociales, las actividades económicas en las que se insertan y los patrones de vida que las acompañan, amplían su margen de acción. Para definir este fenómeno también se utiliza el concepto de "espacio (o campo) social transnacional", el cual es construido por un migrante que es considerado como actor social, en virtud de que puede transformarse y transformar las instituciones, modos de organización y relaciones sociales prevalecientes (Gómez Arnau y Trigueros, 2001).

Ahora bien, como se dejó ver con anticipación, la migración de personas, bienes, lenguas e información ha ocasionado que la distribución de lo familiar y lo extraño se complejice: con frecuencia, como sucede en el caso de Santa María, lo diferente está dentro de la misma comunidad y lo familiar a miles de kilómetros de distancia. Por supuesto, esto se halla vinculado con el proceso de desterritorialización antes mencionado, el cual alude a la pérdida de la relación naturalizada entre cultura y determinados territorios geográficos y sociales (Tomlinson, 2001).

Inclusive aquellos que permanecen en lugares familiares y ancestrales, sostienen Gupta y Ferguson (1992), perciben que la relación con el lugar que habitan ha cambiado, pareciera que se vive una "desterritorialización de la identidad" que nos lleva a preguntarnos: ¿qué significa hoy en día hablar de un "lugar de origen" o de los "nativos" que lo habitan? ¿Qué procesos se encuentran involucrados en las experiencias actuales de identidad cultural?

Sin embargo, como señalan los mismos autores, el hecho de que la desterritorialización haya desestabilizado la fijeza de nosotros mismos y los otros, no significa que se hayan creado mónadas que se encuentren flotando libremente; la indeterminación tiene límites políticos importantes. Por ello, hablar de desterritorialización no es suficiente, también es necesario estudiar y teorizar acerca de cómo el espacio está siendo reterritorializado en el mundo contemporáneo.

Por su parte, Lins Ribeiro (2003, pp. 112-113) sugiere que en un mundo caracterizado por mudanzas y flujos, las identidades sólo pueden ser definidas en relación con el otro, de manera más concreta, como la "síntesis de múltiples alteridades construidas a partir de un número enorme de contextos interactivos regulados", se trata, por tanto, de una identidad fragmentada: "la fragmentación es vivida por un lado como un dato, como una realidad estructuradora del sujeto; por otro, como conjunto característico del propio sujeto, en constante mudanza, donde una de las múltiples

facetas, o agregado de ellas, puede ser hegemónica(o) frente a las otras de acuerdo con las características de los contextos".

Ahora bien, estamos frente a una paradoja: si bien la hipermovilidad y la desterritorialización -con sus repercusiones identitarias y vinculares- son dos figuras clave del mundo contemporáneo, no podemos perder de vista que coexisten con la comunidad cerrada, esa que aboga por los nacionalismos y cree en las bondades de la limpieza étnica (Morley, 2005). En palabras de Augé (1996, p. 108), la categoría del otro se ha enturbiado, lo cual ha conducido a la exacerbación del chovinismo, el clasismo y el racismo, pues "a falta de pensar en el otro, se construye al extranjero", lo cual da lugar a vínculos marcados por el rechazo, el enfrentamiento y, en ocasiones, el odio.

Desde la perspectiva de Butler, Laclau y Zizek (2004), aunque los nuevos movimientos sociales se apoyan con frecuencia en los reclamos de identidad, ésta nunca se constituye plenamente. Lo interesante es que esta última afirmación no significa un debilitamiento de dichos movimientos sociales; por el contrario, esa incompletitud es esencial para el proyecto mismo de hegemonía; es necesario, pues, "presuponer y operacionalizar la negatividad en el corazón de la identidad" (p. 7). Premisa que subyace al presente trabajo.

De este modo, sugiere Butler (2004), una identidad particular es entendida como atada a un contenido específico, por ejemplo, el género, la raza, la clase o la etnia; el rasgo estructural que se supone todas estas identidades comparten es su incompletitud constitutiva. Una identidad particular se convierte en una identidad en virtud de su localización relativa en un sistema abierto de relaciones diferenciales. En otras palabras, una identidad es construida a través de su diferencia en un conjunto ilimitado de otras identidades.

Retomando los planteamientos de Laclau, la misma autora sostiene que la universalización de lo particular busca elevar su contenido específico a condición global, construyendo un imperio de su significado local. Por ello, el lugar donde la universalidad será encontrada es un lugar vacío. Y no se trata de una condición supuesta o a priori que debe ser descubierta y articulada, y no es tampoco el ideal de lograr una lista de particularismos que serían unificados por un contenido compartido. Paradójicamente, es la ausencia de ese contenido compartido lo que constituye la promesa de

universalidad, planteamiento que nos recuerda la falta, la deuda característica de la comunidad, de acuerdo con Esposito.

Para finalizar, me parece de suma importancia recordar –sobre todo por las características del trabajo que se presenta- que lo global y sus implicaciones económicas, culturales, sociales, etc., no pueden ser pensadas sin lo local. Si pretendemos explorar y entender los efectos concretos del proceso de globalización, necesariamente tenemos que voltear a ver lo que ocurre en contextos específicos. En el caso particular de los vínculos, si bien es cierto que podemos hablar de algunas generalidades en torno a la manera en que se establecen actualmente las conexiones transnacionales[39] y sus repercusiones sobre los sujetos involucrados, las minucias de los juegos vinculares y lo que se produce a partir de ello –en los niveles subjetivo y social- sólo pueden ser entendidas a cabalidad a partir del estudio de espacios acotados, como es el caso de Santa María.

Y es que, como sostiene Hannerz (1998, p. 48), buena parte de lo que ocurre al nivel local es lo que llamamos *vida cotidiana:*

> Lo local tiende a desarrollarse en una situación de cara a cara, en gran parte mediante encuentros previstos y relaciones ampliamente inclusivas y de larga duración. Las personas se siguen y controlan bastante de cerca unas a otras. El flujo de palabras y hechos entre unas y otras permite resolver con detalle las interpretaciones compartidas. Se pueden castigar las desviaciones de manera informal pero efectiva; los cambios puede que tengan que negociarse. Al mismo tiempo, es evidente que estas relaciones pueden tener una carga emocional importante; a menudo se trata de relaciones con "otros que son significativos". Y esto afecta a los significados que las personas han construido en su interior y el compromiso con estos significados.

Sin embargo, lo anterior no supone que lo local sea un espacio-tiempo autónomo y de "consistencia propia", por el contrario, añade Hannerz, es un escenario donde confluye una diversidad de influencias y "hábitats de significado"[40] que se combinan de una forma singular; un

[39] Concepto que extraigo de la propuesta de Hannerz (1998).

[40] Hannerz (1998) rescata esta expresión de Bauman que se distingue de la de "mundos de significado", utilizada por la corriente relativista en los análisis culturales. Esta última nos remite a mundos autónomos y delimitados, mientras que los "hábitats de significado" pueden extenderse y contraerse, están abiertos. Me parece importante recuperar esta noción porque, como señala Hannerz, el énfasis del análisis cultural está puesto en las relaciones sociales, en las diversas maneras que tienen de entrecruzarse los distintos hábitats de significado.

escenario donde lo global, o lo que ha sido local en otro lugar, "tiene alguna oportunidad para llegar a sentirse como en su propia casa", bajo condiciones específicas. De entrada, el impacto de las nuevas tecnologías y los medios electrónicos de comunicación no es el mismo en una comunidad con las características socioeconómicas de Santa María, que en un contexto urbano y con habitantes que cuentan con mayores recursos económicos. Incluso al interior de Santa María, la tecnología no es acogida e incorporada a la vida cotidiana de la misma manera por todos sus habitantes.

Por último, resulta evidente que los señalamientos de Hannerz nos remiten a la tensión existente entre lo global y lo local, a la imposibilidad de pensar un plano sin el otro. De igual forma, cuestionan la idea de que, en contraposición con lo global, lo local es aquello que ocurre en un espacio perfectamente delimitado, en un territorio, y que representa la continuidad y la tradición. Por supuesto que lo local cambia, y es por ello que cabe preguntarse por los significados que el lugar tiene para las personas en un determinado momento, así como las características y vicisitudes de las relaciones que se dan en su interior, las cuales producen y a la vez son resultado de dicho cambio. El modo en que se intentó acceder a dichos significados y juegos vinculares en la presente investigación, se aborda en el siguiente capítulo.

A manera de cierre, vale la pena señalar que una de las premisas centrales del presente trabajo es que la comunidad no puede ser pensada sino desde la diferencia, y no solamente desde el punto de vista conceptual y etimológico –como se desprende de análisis como el de Esposito-, sino también desde una perspectiva fenoménica. La comunidad no puede definirse en función de aquello que tienen en común sus miembros –salvo la diferencia misma, lo propio-, lo cual supone soltar los asideros que sostienen la visión clásica de la misma, es decir: un territorio, una meta, una motivación, una identidad, una lengua.

A su vez, considero que la comunidad tampoco puede ser entendida sin la existencia de un sentido de pertenencia -por sutil que éste sea-, determinado por múltiples y heterogéneos referentes, que la convierten en un espacio-tiempo de *posibilidad* para la construcción de un horizonte compartido que conlleve la acción colectiva. Se trata de una superposición de imágenes que aluden a la totalidad, produciendo la idea/ sentimiento de un "nosotros", que aglutina, sólo transitoriamente,

a ciertos sujetos que se perciben como estando "dentro", en contraposición con aquellos que (también provisionalmente) se encuentran "fuera".

Esa ilusión de totalidad y las múltiples pertenencias que ésta determina, tienen efectos en la naturaleza de las relaciones que se crean y recrean, y viceversa. La comunidad, entonces, no es sólo el escenario de los juegos vinculares, es producto de los mismos; es también un espacio de posibilidad y creación, en tanto que éstos existen.

Por otro lado, y en consonancia con el tema de la narrativa -otro de los pilares de la investigación-, la comunidad puede ser pensada como una construcción discursiva, a la manera de la identidad narrativa; es decir, una comunidad existe en la medida en que los sujetos hacen referencia a ese "nosotros" mencionado con antelación, en la medida en que, desde su singularidad, se adscriben a un determinado grupo, asumiendo una identidad colectiva. Sin embargo, como ya se ha señalado, dicha adscripción es múltiple, cambiante y contradictoria. Quizá haya algunas más estables o arraigadas que otras, pero finalmente no se trata de referentes inmutables que aludan a una esencia.

II. TÁCTICAS Y ESTRATEGIAS DEL JUEGO

Planteamientos metodológico y de análisis

Los riesgos merecen la pena,
porque correrlos conduce a una concienzuda revisión
de nuestra comprensión de lo que significa abrir (un poco)
la conciencia de un grupo a (parte de) la forma de vida de otro,
y por esta vía a (parte de) la suya propia.
Ello significa (una tarea en la que ya es mucho no fracasar del todo)
inscribir un presente, transmitir con palabras 'cómo es' estar
en algún lugar concreto de la cadena vital del mundo:
Aquí, como dijo Pascal, en vez de Allí; Ahora, en vez de Entonces
C. Geertz

2.1 El acercamiento a los actores: estrategia metodológica

Con la finalidad de responder, cuando menos parcialmente, las preguntas de investigación, fue necesario desarrollar una estrategia que me permitiera acercarme a los actores de Santa María y a su forma de vida, que me posibilitara observar algunas de sus prácticas y modalidades de interacción, pero sobre todo, escucharlos.

Desde luego, dicha observación y escucha estuvieron mediadas por una serie de elementos que resulta fundamental tener en cuenta para entender el tipo de material que se produjo. Si partimos de la premisa de que las entrevistas y conversaciones que se mantienen con los sujetos participantes de una investigación no constituyen un espacio neutro de relación, cualquier tentativa de comprender la experiencia de las personas que uno entrevista, exige prestar atención a las condiciones en que construimos el diálogo: "¿Cuáles son las circunstancias sociales e históricas concretas desde donde cada uno de nosotros habla? ¿Qué jerarquías entre capitales simbólicos (capital económico, cultural, lingüístico) entran en juego en la interpretación de aquello que se dice? ¿Cuáles son los efectos de mi voz sobre la voz de aquellos con quienes investigo y viceversa? ¿Cuáles son los efectos de la escritura, del texto y del contexto en el que éste se produce?" (Creus, Larraín y Campañá, 2007, p.5). Se trata, entonces, de reconocer las condiciones generales de la investigación, en cuanto trabajo institucionalizado, social e históricamente

producido, así como de problematizar la autoría/autoridad de la investigadora en las narrativas que emergen a partir de la experiencia en el campo.

En este sentido, resulta pertinente señalar que, aunque no me conocían, los entrevistados sabían que un familiar mío –residente- vivía en la zona desde hace algunos años, situación que con seguridad contribuyó a alimentar la imagen que construyeron de mí –y la que yo construí sobre ellos- y, por tanto, marcó aquello que narraron en nuestros encuentros y la forma en que lo hicieron. Como sugiere Bajtín (2003), una de las características centrales del enunciado[41] es su orientación hacia alguien, su propiedad de estar destinado, por tanto, el hablante determina su contenido en función de cómo percibe e imagina al otro, así como la fuerza de su influencia sobre el enunciado. El autor añade:

> Al hablar, siempre tomo en cuenta el fondo aperceptivo de mi discurso que posee mi destinatario: hasta qué punto conoce la situación, si posee o no conocimientos específicos de la esfera comunicativa cultural, cuáles son sus opiniones y convicciones, cuáles son sus prejuicios (desde mi punto de vista), cuáles son sus simpatías y antipatías; todo esto terminará la activa comprensión-respuesta con que él reaccionará a mi enunciado (p. 286).

Además, resulta muy interesante que, de acuerdo con el mismo Bajtín, el hecho de prefigurar al destinatario y su respuesta, a menudo presenta facetas que aportan un dramatismo interno especial a los enunciados. Me parece que esto fue evidente en algunas de las entrevistas, sobre todo las realizadas con las personas de mayor edad y algunas mujeres. En el primer caso, al percibirme como una persona mucho más joven, fuereña y, en consecuencia, ignorante de la historia de Santa María, producían narraciones apasionadas y con tintes edificantes, con las que intentaban mostrarme vívidamente cómo era la vida en Santa María años atrás y la distancia que existe respecto de cómo es ahora.

Por su parte, algunas mujeres, al narrar ciertos pasajes de sus vidas, ponían especial énfasis en lo difícil y doloroso de los mismos, cambiando de manera notoria el tono de su voz y llegando inclusive al llanto. Sin el afán de minimizar los sucesos trágicos en las vidas de las entrevistadas y las expresiones de dolor y tristeza correspondientes, me parece que en algunos casos el

[41] A diferencia de las unidades significantes de la lengua –palabras y oraciones-, que son impersonales, no pertenecen a nadie y a nadie están dirigidas, el enunciado tiene autor (y, por consiguiente una expresividad) y destinatario (Bajtín, 2003).

dramatismo que le imprimían a sus narraciones tenía que ver, por un lado, con la necesidad de mostrar su sufrimiento a alguien que imaginaban difícilmente había vivido cosas semejantes y, por lo tanto, podrían conmover o impresionar; por otro lado, considero que en algunos casos pensaban que quizá podría ayudarlas a cambiar su situación de vida.

A mi condición de pariente de un residente, van asociadas diferencias culturales, educativas, de clase, de género, etc. que también contribuyeron al establecimiento de una relación entre investigadora y participantes poco horizontal, sobre todo en el caso de los nativos, con quienes estas diferencias eran más marcadas. De entrada, me parece fundamental reconocer que yo propicié la construcción de relaciones asimétricas al decidir, después de cuestionármelo un largo rato, que les daría algún tipo de compensación –finalmente fue una pequeña despensa- por participar en la investigación. Esta decisión obedeció a varios motivos (que no siempre estuvieron del todo claros para mí): en primer lugar, por una cuestión práctica. Hubo gente que no llegó a nuestras citas en varias ocasiones, así que me pareció que quizá con una compensación de por medio sería más factible que asistieran, y así fue. Yo nunca tuve que decirle a la gente que si acudía a la cita le daría una gratificación, bastó con que al cabo de una de las entrevistas le diera la despensa a una participante y ella se encargó de comunicárselo a las personas con las que me contactó, y así sucesivamente. En otras palabras, reproduje las relaciones de poder que suelen entablar nativos y residentes; induje la participación, valiéndome de mi posición económica y de investigadora. Lo interesante es que hubo quien se resistió a esto y no aceptó ser entrevistado, sobre todo los hombres, o bien, hubo quienes llegaron francamente tarde o un día después a la cita. Eso sí, nadie se negó a recibir la despensa. Como sea, esto también tiene que ver con la violencia de la que habla Redwood (2008), y a la cual me referiré más adelante, en el sentido de que, aunque intentemos evitarlo, el otro se convierte en sujeto de manipulación instrumental, pues uno como investigador lo maneja con el afán de satisfacer el deseo de conocimiento.

En segundo lugar, decidí darles la despensa porque me pareció justo que si la gente estaba dejando de hacer sus actividades por charlar conmigo y le estaba invirtiendo tiempo a *"mi"* investigación, recibiera una contribución. Y, finalmente, tuvo que ver con la intención de brindar cuando menos un modesto apoyo a gente que en muchos casos vive en condiciones verdaderamente precarias.

Resulta evidente que el lugar en que se llevaron a cabo los encuentros es un factor que también tuvo un peso decisivo en el tipo de material producido: mientras que los residentes prefirieron que las entrevistas se llevaran a cabo en sus casas, e incluso me invitaron –con orgullo- a dar un recorrido por las mismas, pues cuentan con animales y vegetación de variadas especies, en el caso de la gente de Santa María, salvo algunas excepciones (aquellos con quienes sostuve una relación más estrecha y que incluso tenían interés en que conociera su casa, tema que se retoma en el análisis), las entrevistas tuvieron lugar fuera de la misma. Por un lado, los hijos y otros familiares de los entrevistados se encontraban en las viviendas –que suelen ser pequeñas-, dificultando la conversación y mermando la privacidad; por otro lado, parecía darles vergüenza que yo conociera su hogar, posiblemente en virtud de las diferencias y asimetrías sociales antes señaladas, o bien, porque se trata de un lugar íntimo que no tenían por qué compartir con una extraña. Y dado que en el Barrio de Joquitzingo no existe algún parque o lugar propicio para sentarse y conversar con cierta privacidad, sumado a las fuertes lluvias que se registran en la zona, lo hicimos en la casa de mi pariente[42], en otras palabras, en "*mi territorio*", reforzándose así la no horizontalidad de la relación.

A pesar de todo lo anterior, creo que la atmósfera que construimos investigadora y participantes durante nuestros encuentros dio lugar a que éstos se sintieran cómodos y hablaran con libertad de su propia vida y de la de Santa María. Considero que se generaron diálogos respetuosos y fructíferos para los fines de la investigación y en algunos casos es probable que también para los entrevistados. Con algunos hombres fue muy difícil lograr que sus respuestas no se limitaran a monosílabos o enunciados sumamente breves, lo cual quizá se halle vinculado con cuestiones de género, sumado al resto de las diferencias mencionadas y a que en general los varones, como se verá en el análisis, se suelen comportar de una manera más pasiva que las mujeres. Por el contrario, en el caso de estas últimas, prácticamente todas desplegaron un discurso abundante y fluido, de tal forma que mis intervenciones eran mucho más esporádicas que en el caso de los hombres. Algunas expresaron abiertamente su necesidad de hablar e incluso fueron ellas quienes buscaron un segundo encuentro conmigo.

[42] Incluso ya ni siquiera me preguntaban, quienes me hacían favor de conectarme con otros posibles entrevistados, los citaban en este lugar y sólo me avisaban la hora en que llegarían.

Queda entonces claro que el acercamiento al otro, o cuando menos el intento por hacerlo, se encuentra irremediablemente marcado por su insuperable extrañeza, pero también por el tipo de vínculo que se construye entre investigador y participante. Como puede apreciarse en lo anteriormente descrito, los encuentros con la gente de Santa María no fueron de ningún modo asépticos; aunque tratemos de evitarlo, el diseño e instrumentación del dispositivo de investigación se encuentra cargado de asimetrías, contradicciones y vicisitudes que nos conducen a preguntarnos realmente qué tanto acercamiento hubo y de qué naturaleza. En este sentido, coincido con Biglia y Bonet-Martí (2009) cuando proponen que:

> Todo proceso de investigación constituye una relación de poder, que debe ser asumida a fin de problematizar nuestros sesgos y adoptar una disposición difractante sobre el conjunto del proceso. Sin embargo, consideramos que la posibilidad de construir narrativas, puede servir para proyectar luz sobre experiencias de vida y opiniones frecuentemente invisibilizadas, lo que nos parece un aliciente suficiente como para considerar valiosa esta metodología (p. 22).

En lo que se refiere a las técnicas de investigación utilizadas, en primer lugar, por obvio que parezca, habría que señalar que éstas fueron seleccionadas partiendo del supuesto de que buscaba conocer la perspectiva de los diferentes actores implicados en la vida social de Santa María. De acuerdo con Guber (2004: 74, 75), hablar de la "perspectiva del actor" significa asumir la existencia de un "universo de referencia compartido –no siempre verbalizable- que subyace y articula el conjunto de prácticas, nociones y sentidos organizados por la interpretación y actividad de los sujetos sociales... Al igual que la diversidad, la perspectiva del actor tiene experiencia empírica, aunque su formulación, construcción e implicancias estén definidas desde la teoría". En este sentido, también vale la pena aclarar que en ningún momento me interesó estudiar situaciones promedio o aplicables a la "mayoría", la intención fue recuperar la heterogeneidad, las distintas voces, en el entendido de que esta polifonía incluye tanto lo instituido como lo emergente, así como lo que aún no toma una forma clara (Lindón, 2005).

Por otra parte, ninguna de las técnicas elegidas fue concebida como un instrumento destinado a la "recolección" de datos, por el contrario, se trata de herramientas de producción o construcción de los mismos. Esto implica un proceso reflexivo entre los sujetos estudiados y el investigador; el

conocimiento que éste produce sobre aquellos está intrínsecamente ligado al conocimiento que produce sobre sí mismo y al que los participantes en el estudio construyen sobre él (Guber, 2004), tal como se mencionó párrafos arriba.

La *observación*, con grados de participación variable, fue una de las técnicas que utilicé, sobre todo al inicio de la investigación, bajo el supuesto de que la presencia ante los hechos de la vida cotidiana de la población de estudio facilita el conocimiento de los significados que atribuyen a las prácticas sociales que llevan a cabo (Guber, 2004). Pretendía, entonces, apreciar la manera en que los actores de Santa María interactuaban cotidianamente, en los diferentes espacios que conforman la comunidad, además de en las fiestas, faenas de trabajo y otros eventos en que la gente se reúne. Las observaciones fueron registradas, en el momento en que tuvieron lugar, y cuando esto no fue posible, se hizo posteriormente.

La observación implicó la realización de *entrevistas informales*, las cuales, señala Bernard (1994), carecen de estructura y son especialmente útiles cuando se trata de sostener los primeros contactos con la gente de la unidad de estudio. A partir de este tipo de encuentros fui conociendo a la gente de Santa María, identifiqué a posibles entrevistados, sondeé algunos temas y aparecieron algunos otros no contemplados, sobre los cuales tuve la oportunidad de profundizar en las entrevistas subsecuentes.

La principal técnica de investigación utilizada fue la *entrevista individual a profundidad*, concebida como un proceso de negociación de significados a partir de la interacción producida entre el entrevistador y el interlocutor en un contexto determinado. Por esto es que puede decirse que todas las narrativas generadas a partir de una situación de entrevista, como es el caso de la presente investigación, son co-construidas, el investigador de ninguna manera las descubre, sino que participa en su creación (Biglia y Bonet-Martí, 2009; Riessman, 2008).

Por otra parte, es importante aclarar que se trató de entrevistas abiertas, es decir, estructuradas a partir del discurso de los participantes, pues en la mayoría de los casos me limité a plantear preguntas que ampliaran o aclararan lo manifestado por éstos, sin perder de vista los objetivos de la investigación y los del diálogo con cada sujeto en particular, para lo cual desarrollé distintas

guías de tópicos[43]. De igual forma, propiciar que los participantes se explayaran en sus respuestas obedece a que la meta de una entrevista que posteriormente será sometida a un análisis narrativo, es generar relatos en los que se incluyan acontecimientos detallados, más que contestaciones breves o enunciados generales, dado que dicho tipo de análisis busca patrones complejos y descripciones de la identidad y las relaciones sociales –tema central de la presente investigación-, desde puntos de vista específicos (Daiute y Lightfoot, 2004; Riessman, 2008).

Si bien en un inicio había planteado que únicamente trabajaría con relatos de vida en extenso, dados los primeros hallazgos de campo y los ajustes realizados al problema de investigación, también empecé a solicitar a la gente relatos focalizados en temas específicos, como la migración[44], y sobre todo en la historia de la comunidad: cómo era (tanto en términos de su gente como del paisaje), cómo la perciben actualmente, qué cambios destacarían, cuáles consideran que son sus principales necesidades y problemáticas, etc. Así pues, a partir de las narraciones producidas fue posible explorar las características y modificaciones que han sufrido los vínculos a lo largo del tiempo[45], así como la relevancia que ha tenido la migración, la urbanización, el abandono del campo y otros fenómenos en el desarrollo de los mismos y en general en la vida de los entrevistados y de la comunidad.

Finalmente, el propósito de las entrevistas era que la gente reelaborara y narrara una memoria -personal y colectiva- que hace referencia a las formas de vida –y específicamente a las vicisitudes del vínculo social- en Santa María, pues no olvidemos que en el relato de los acontecimientos se escuchan elementos que no sólo brotan del decir presente, sino de formas de hablar y dar sentido que están en la memoria popular (Santamarina y Marinas, 1999).

---

[43] Desde luego, son guías flexibles, pues como especifiqué, las entrevistas giraron en torno a lo que los sujetos fueron manifestando sobre la marcha.

[44] A los migrantes de retorno les solicité que narraran su experiencia desde que partieron –pasando por su estancia en Estados Unidos- hasta que regresaron a Santa María.

[45] Como sostiene Mier (2004, p. 131), "la historia no es la crónica de una sucesión de identidades, sino la expresión narrativa de la trama densa de los vínculos: su movimiento, su realización en acciones y desenlaces simbólicos. La experiencia narrada de esa densidad temporal al mismo tiempo precede a los vínculos y los constituye, pero asimismo emana de ellos".

2.2 *El trabajo con la voz del otro: estrategia de análisis*

Sin duda, la voz del otro, es decir, las voces[46] de quienes viven en Santa María, constituyen la médula de la presente investigación. No obstante, frente a esta aseveración, surgen algunos cuestionamientos importantes: ¿qué he hecho con dicha voz?; ¿cómo he incorporado el discurso ajeno a "mi" trabajo de investigación?; o bien, ¿cómo he generado algo a partir de él? De manera más concreta, esto supone explicitar las estrategias de análisis y escritura utilizadas, las decisiones implicadas y su respectiva justificación: ¿qué material se seleccionó, cuál no y por qué? ¿Qué transformaciones sufrió el registro que inicialmente se produjo en una situación de interacción cara a cara, en una entrevista acotada a un tiempo-espacio específico?

Desde el comienzo de la investigación se hace presente una cierta interpretación de aquello que se escucha y observa, no es simplemente una representación de eso que ha sido narrado por el otro. Así pues, podemos afirmar que los textos que como investigadores construimos son una producción sobre la producción del otro que, finalmente, crean a ese otro, una imagen determinada de él y de su mundo. Dice Redwood (2008) que el otro, el extraño, es tomado e insertado en la economía de lo igual, lo obligamos a aparecer como familiar, forzando su otredad en algún tipo de orden y transformando lo desconocido en conocido.

Toda postura ante las fuentes supone una serie de presupuestos que se refieren a la vez al estatuto del sujeto y al estatuto del lenguaje. Y por si fuera poco, dicen mucho acerca de cómo conceptualizamos nuestra práctica como investigadores. No podemos situarnos por encima de los sujetos con los que trabajamos, casi como si pudiéramos leer cosas que ellos no saben. Tendríamos que exponer nuestra situación enunciativa, ser conscientes y explicitar los discursos que citamos y recontextualizamos, pero también a veces subvertimos o neutralizamos (Torricella, 2007).

Así pues, en ningún momento debemos olvidar que el texto que generamos es una construcción particular, en el sentido de que se realiza bajo determinadas condiciones, desde un *lugar de producción*[47] específico. Las narrativas construidas por el investigador, por tanto, tienen un carácter potencialmente político y pueden resultar fructíferas sólo si reconocemos su parcialidad

[46] Pobladas a su vez de múltiples voces, como se verá más adelante.
[47] Expresión acuñada por De Certeau (1993).

(dada por el posicionamiento situado de quienes interpretan y las producen) y su temporalidad (abierta a ser modificada con el pasar del tiempo) (Biglia y Bonet-Martí, 2009).

La cuestión es, como se mencionaba con anterioridad, determinar cómo llevamos a cabo la absorción y reelaboración del discurso del otro, el cual, a su vez, está minado por las voces de otros. Las fronteras que intentan trazarse entre el discurso ajeno y el propio, utilizando comillas que marcan el cambio de sujetos discursivos, son en realidad fronteras "débiles y específicas", señala Bajtín (2003), en el sentido de que los discursos de los otros están presentes todo el tiempo en nuestro "propio" discurso. Y es que el enunciado, por sí solo, es un fenómeno muy complejo que manifiesta una multiplicidad de planos.

Por otro lado, las voces ajenas también se juegan en el ejercicio de la escritura, en términos de que siempre existe un destinatario de aquello que escribimos. Aún el texto producido a partir de una investigación, el cual pudiera considerarse monológico, es una respuesta a aquello que ya se dijo del mismo objeto o acerca del mismo problema. Estos "matices dialógicos", señala el mismo Bajtín, determinan el estilo del texto, los detalles más finos de la composición, "porque nuestro mismo pensamiento (filosófico, científico, artístico) se origina y se forma en el proceso de interacción y lucha con pensamientos ajenos, lo cual no puede dejar de reflejarse en la forma verbal de la expresión del nuestro" (p. 282).

En este sentido, resulta interesante pensar que la gente que participa en la investigación habla con nosotros y para nosotros, sin embargo, uno no escribe con ellos ni para ellos. Habría entonces que preguntarse para quién escribimos y cómo determina esto la manera en que lo hacemos.

2.2.1 *Acerca de la narrativa*

La idea de invitar a los entrevistados a contar su propia vida, la historia de la comunidad o la experiencia de emigrar, buscaba desencadenar un patrón discursivo concreto que es aprendido desde la infancia: la narración. Como sugiere Riessman (2008), los acontecimientos de la vida cotidiana están inmersos en la misma; el narrador relata algunos de ellos, tras seleccionarlos, organizarlos, conectarlos y evaluarlos como significativos para una determinada audiencia. En otras palabras, la vida y lo que cada uno atesora en la intimidad, no existe más que como un

cúmulo de sensaciones, percepciones, experiencias, recuerdos y pulsiones, cuya lógica y temporalidad sólo aparecen en la narración (Arfuch, 2005).

Por esto es que, sostiene Bruner (2006), la narración resulta un vehículo natural para la psicología popular, en tanto que trata del tejido de la acción y la intencionalidad humanas, mediando entre el mundo canónico de la cultura y el mundo más idiosincrático de las creencias, los deseos y las esperanzas. Hace que lo excepcional sea comprensible y mantiene a raya lo siniestro, salvo cuando se necesita como tropo. Puede incluso enseñar, conservar recuerdos o alterar el pasado.

Y es que los eventos del pasado son tejidos con referencia a las condiciones actuales de la existencia y con relación a esquemas incorporados en otros momentos. Asimismo, expresar verbalmente la experiencia puede servir para imaginar, planear o proyectar una acción futura. Las narrativas proporcionan ciertas formas de inteligibilidad de las emociones, identidades y acciones en el tiempo, contienen de algún modo un sentido de continuidad-discontinuidad que actúa integrando las acciones en pasado, presente y futuro, dotándolas de cierta consistencia y secuenciación (Cabruja, Iñiguez y Vázquez, 2000).

Y es que, como apunta Ricoeur (1995), entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación ineludible: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo; y la narración, por su parte, alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.

Otro aspecto relevante de la configuración narrativa es que consiste en una "concordancia discordante", es decir, una síntesis de lo heterogéneo. La trama realiza una serie de "mediaciones" entre elementos contradictorios de la narración: entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones y causas, y el encadenamiento de la historia; entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal. Desde luego, estas mediaciones, pueden trastocar la cronología del relato hasta el punto de abolirla (Ricoeur, 2006).

Siguiendo esta misma lógica dialéctica es que el relato construye la identidad del personaje, al construir la de la historia narrada. La identidad narrativa, entonces, es dinámica, pues en ella se juegan identidad y diversidad, la dialéctica del personaje se inscribe en el intervalo entre la

mismisidad de un carácter y la ipseidad del mantenimiento de sí. La persona -entendida como personaje de relato- no es una identidad distinta de sus experiencias, heterogéneas al fin y al cabo. La identidad narrativa nace de la experiencia y simultáneamente le da forma a la misma. En este sentido, la narrativa y el sí mismo son inseparables. Este último, por tanto, es entendido como el desarrollo de una conciencia reflexiva de ser-en-el-mundo, incluyendo un sentido de su pasado y su futuro. En otras palabras, llegamos a conocernos conforme usamos la narrativa para aprehender las experiencias y navegar a través de las relaciones con los otros (Ochs y Capps, 1996).

Gergen (1996, p. 248) sugiere que "uno no está libre para tener simplemente una forma cualquiera de historia personal. Las convenciones narrativas no rigen, por consiguiente, la identidad, sino que inducen determinadas acciones y desalientan otras". El autor llama "autonarrativa" a la explicación que presenta un individuo de la relación entre acontecimientos "autorrelevantes" a través del tiempo. En lugar de sólo ver nuestra vida como un suceso tras otro, formulamos un relato en el que los acontecimientos son referidos sistemáticamente, y hechos inteligibles por el lugar que ocupan en una secuencia o proceso:

> Como dispositivos lingüísticos, las narraciones pueden usarse para indicar acciones venideras, pero no son en sí mismas la causa o la base determinante para tal tipo de acciones; en este sentido, las autonarraciones funcionan más como historias orales o cuentos morales en el seno de una sociedad. Son recursos culturales que cumplen con este tipo de propósitos sociales como son la autoidentificación, la autocrítica y la solidificación social (p. 234).

Me parece importante subrayar que, como el mismo autor lo aclara, lo anterior no supone un determinismo cultural, pues adquirimos habilidades narrativas a través de la interacción con otros, no a través de ser meramente actuados. Además, también está de acuerdo con aquellos que se preocupan por el compromiso personal en la narración, pero sustituye el acento puesto en el yo autodeterminante, por el intercambio social.

Para Gergen, el yo puede ser concebido como una narración que se hace inteligible en el seno de las relaciones vigentes. De esta forma, utilizamos la forma del relato para identificarnos con otros y a nosotros mismos, incluso nuestras relaciones con los otros se viven de una forma narrativa, pues las exposiciones narrativas están incrustadas en la acción social; hacen que los

acontecimientos sean socialmente visibles y establecen expectativas para acontecimientos futuros. "Ser un yo con un pasado y un futuro potencial no es ser un agente independiente, único y autónomo, sino estar inmerso en la interdependencia" (p. 232).

Dado que tanto en la ciencia como en la vida cotidiana las narraciones son recursos comunitarios que la gente utiliza en sus diversas relaciones, aquéllas, más que reflejar, crean el sentido de "lo que es verdad"[48]. Esto tiene que ver con que no son universales, por el contrario, son contingentes histórica y culturalmente. Pero esto no supone que las narraciones se construyan en el vacío, pues si éstas no logran aproximarse a las formas convencionales de un tiempo-espacio determinado, el relato mismo se convierte en absurdo. En palabras de Ricoeur (1995, p. 148), la narración no puede carecer de un correlato con su mundo: "lo que se comunica, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o el lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo".

Ahora bien, las narrativas suelen tener diferentes propósitos para los sujetos y los grupos, sin embargo, a veces se traslapan. Los primeros suelen usar las formas narrativas para recordar, argumentar, justificar, persuadir, comprometer, entretener e incluso engañar a una audiencia. Los grupos, en cambio, tienden a utilizar historias para movilizar a otros, impulsar la acción colectiva y fomentar el sentido de pertenencia. Las narrativas, por tanto, realizan un trabajo político; su rol social, la manera en que están conectadas a la circulación del poder, es un aspecto importante de la teoría narrativa (Riessman, 2008).

Dice Reguillo (2000) que el modo en que los actores negocian, se oponen o apropian, desde posiciones específicas, de las reglas de la formación discursiva y del juego que realizan a partir de sus posiciones diferenciales en el campo discursivo[49], da origen a estrategias discursivas que no refieren a un uso particular del lenguaje, aunque lo suponen, sino a las dimensiones subjetivas que los actores despliegan en el orden sociodiscursivo.

---

[48] Bien dice De Certeau (2003) que la verdad no es lo que se manifiesta, sino lo que se produce.

[49] Reguillo (2000) hace una interesante comparación entre la noción de "campo de discursividad" de Laclau y Mouffe y el concepto de "formación discursiva" de Foucault. El primero se refiere a las condiciones de posibilidad en las que se inscribe el discurso y que, al mismo tiempo, constituyen la imposibilidad de fijar su sentido; a diferencia del segundo, permite entender a la estructura en términos diferenciales y dinámicos, en reelaboración constate a partir de los procesos de negociación de los actores.

> Las distintas estrategias desplegadas por los actores son aprehensibles en el plano de la expresión discursiva, proceso que denominaremos narrativas, para hacer referencia a la concreción empírica del discurso. La narrativa es el "relato" mediante el cual los actores articulan instituciones, valores, creencias, objetos, en un tiempo y en un espacio, a través de códigos y de soportes materiales (p. 54)

En muchas ocasiones, lo que se pretende con el uso de los relatos es que narraciones singulares llenen de contenido a ciertos relatos universales que han resultado, en la mayoría de las ocasiones, más dominadores que explicativos o emancipadores. En respuesta a esto, los relatos particulares –de clase, género, linaje- intentan abrirse paso entre los discursos universalistas, y se considera que aquello que puede ser visto como un dato singular e infortunado de la propia biografía, por ejemplo, muchas veces es un rasgo común a una posición histórica de desvalorización y subalternidad (Santamarina y Marinas, 1999; Arfuch, 2005).

Como sostiene Laclau (2004), la relación de hegemonía requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que estos últimos tomen la representación del primero, pues ésta es constitutiva de la relación hegemónica. De esta forma, la noción misma de particularidad presupone la de totalidad: ningún actor puede decir que habla directamente por la totalidad, pero, por otro lado, la referencia a esta última continúa siendo un componente esencial de la operación hegemónico-discursiva. "Lo universal es un lugar vacío, una falta que sólo puede llenarse con lo particular, pero que, a través de su misma vacuidad, produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/desestructuración de las relaciones sociales. En este sentido, es un objeto imposible a la vez que necesario" (p. 64).

2.2.2) Análisis narrativo

Desde la perspectiva de Riessman (2008), el análisis narrativo –en cualquiera de sus formas- se distingue de otros métodos de análisis por el hecho de que la atención se centra en secuencias de acción; el investigador se focaliza en actores, lugares y tiempos particulares, no le interesa producir enunciados generales. Cada narrativa tiene valor por sí misma, no es sólo el ejemplo de un fenómeno más amplio, no es una singularidad –entre otras tantas- que representa a una

generalidad, más bien, ella misma se encuentra constituida por elementos subjetivos y sociales que se anudan de una manera particular, en un contexto espacio-temporal determinado.

Partiendo de estas características generales, Riessman presenta una clasificación que consta de cuatro grandes tipos de análisis narrativo, dentro de los cuales existe una enorme variedad de posibilidades: 1) el temático[50] (el énfasis está en lo que se dice); 2) el estructural (el énfasis está en el cómo, el por qué y para quién se dice algo); 3) el dialógico/ performativo (parte de los dos anteriores y añade algunos otros elementos); y 4) el visual. El análisis realizado en la presente investigación sobre todo se acerca, aunque no exclusivamente, al primer tipo -el narrativo temático-, puesto que el material de campo fue organizado y posteriormente interpretado de acuerdo con ciertas categorías y subcategorías[51], con miras a analizar aquello que los actores expresaron –literal y metafóricamente- sobre las vicisitudes del vínculo social, entre ciertos actores, en distintos escenarios.

El análisis narrativo temático enfatiza lo dicho, o sea, los eventos y cogniciones a los que el lenguaje se refiere, sin poner atención en el cómo se dice[52], sin embargo, a diferencia de lo que plantea Riessman, con respecto a que en este tipo de análisis se asume que los relatos de la gente de un mismo grupo se parecen entre sí porque se refieren a un mismo tema, en la presente investigación se intentó recuperar las discrepancias existentes entre narrativas. Si bien los relatos de la gente de Santa María sobre la comunidad y su historia guardan algunas similitudes, también es cierto que hay quienes ponen el acento en algún episodio que el resto ni siquiera menciona, mientras que existen otros que aparecen en casi todas las narraciones. Los significados y, por tanto, la relevancia que se le da a determinados acontecimientos, lo cual a su vez redunda en que sean evocados o no, son múltiples. Y es que intentar comprender la manera en que la gente percibe, experimenta y significa determinados fenómenos psicosociales, cuestiones vinculadas con ellos mismos, los otros y la comunidad en su conjunto, implica tomar en consideración las

---

[50] Que con frecuencia, sostiene Riessman, es confundido con el análisis categorial propuesto por la teoría fundamentada. En éste y otros métodos de análisis por categorías, a diferencia del análisis narrativo, se trabaja con pedazos de los relatos, que son editados y descontextualizados, pues se suelen eliminar los elementos secuenciales y estructurales de la narrativa, así como la voz del entrevistador. Todo con el propósito de producir enunciados generales a partir de los diferentes casos, dejando del lado la intención y agencia individual.

[51] Proceso al que se hace referencia más adelante.

[52] El lenguaje es visto más como un recurso que como un tema de investigación, como sucede en el caso del análisis estructural y el dialógico.

diferentes posiciones que ocupan al interior de ésta, así como en sus familias y otros grupos de referencia. Como sostienen Biglia y Bonet-Martí (2009), el esfuerzo del investigador debe centrarse en reconocer la complejidad, gracias a la apertura hacia agentes y territorios narrativos no homogeneizantes y en obtener una visión polimórfica de los fenómenos estudiados.

No obstante el predominio del análisis temático, también fue necesario considerar algunos relatos en sí mismos, es decir, analizar el modo en que fueron narrados. Esto a su vez implicó tomar en cuenta elementos como: la trama, las referencias, la entonación, así como el uso y énfasis en ciertas expresiones.

En lo que respecta a la *trama*, ésta puede ser entendida como el entretejido de conductas, creencias, intenciones y emociones que convierte una secuencia de eventos en una historia. Se trata de una configuración que no sólo nos remite a una temporalidad específica, sino también a un *punto de vista*, pues parte de la experiencia e interpretación particular del autor (Ochs y Capps, 1996).

En cuanto a las *referencias*, Daiute y Lightfoot (2004) hablan de cómo en la teoría narrativa se identifican fundamentalmente dos formas de "referenciar" en un relato: por un lado, se trata de significados que apuntan a objetos, como gente, eventos u otros fenómenos del mundo físico y, por el otro, de significados "evaluativos" que indican por qué las historia es narrada. Las autoras lo llaman "doble narratividad" y de alguna manera es equiparable a los "horizontes de acción" y "horizontes de conciencia" propuestos por Jerome Bruner y a los cuales se alude en capítulos subsecuentes.

Un aspecto de sumo interés vinculado con el tema de la referenciación, es que evidentemente los otros no sólo están presentes en la narración en tanto que se alude de manera explícita a ellos, sino que sus voces están incorporadas de manera permanente y más o menos consciente y distorsionada en nuestro discurso:

> ... la experiencia discursiva individual de cada persona se forma y se desarrolla en una constante interacción con los enunciados individuales ajenos. Esta experiencia puede ser caracterizada, en cierta medida, como proceso de *asimilación* (más o menos creativa) de palabras *ajenas* (y no de palabras de la lengua). Nuestro discurso, o sea todo nuestros enunciados (incluyendo obras literarias), están llenos de palabras ajenas de diferente grado

de "alteridad" o de asimilación, de diferente grado de concientización y de manifestación. Las palabras ajenas aportan su propia expresividad, su tono apreciativo que se asimila, se elabora, se reacentúa por nosotros (Bajtín, 2003, p. 279).

Así pues, en lo que la gente cuenta sobre su vida, lo que ha hecho, sentido y sobre las consecuencias de sus acciones, siempre, de alguna manera, aparecen los otros; no se habla desde un yo solitario o imparcial. La narrativa expresa la dimensión emotiva de la experiencia, la complejidad y singularidad de cada acción, a la vez que los vínculos con los otros.

En lo que toca a la *entonación*, y siguiendo con Bajtín, es un elemento que juega un papel fundamental en el momento expresivo[53], pues "establece una estrecha relación de la palabra con el contexto extraverbal: la entonación siempre se ubica sobre la frontera entre lo verbal y lo no verbal, de lo dicho y lo no dicho. En la entonación, la palabra se conecta con la vida. Y ante todo es en la entonación donde el hablante hace contacto con los oyentes: la entonación es social *par excellence*" (Volóshinov, 1926, citado en Bajtín, 2003, p. 292, 293). Asimismo, me parece fundamental no perder de vista que el sentido de una oración cambia dependiendo del tono en que sea pronunciada. Es uno de los ejemplos más contundentes acerca de cómo es que la forma del discurso nos puede decir más –desde el punto de vista interpretativo- que el contenido del mismo.

A la hora de analizar las narrativas también se tomaron en cuenta algunos elementos relevantes desde la perspectiva teatral o dramática: el papel del narrador y los personajes de la historia, además de las escenas[54] y escenarios implicados. Empecemos por hacer alusión al papel del narrador; éste construye un hilo conductor entre experiencias que ha vivido -sean lejanas o próximas en el tiempo- y que considera significativas. En virtud de que lo que se narra está anclado en la experiencia, implica una manera singular de interpretar los acontecimientos de la propia vida y responde a la vez a un determinado contexto sociocultural; inclusive si el narrador inserta

[53] Para Bajtín (2003, p. 274), "un enunciado absolutamente neutral es imposible"; siempre existe una actitud subjetiva y evaluadora, vinculada con las emociones del hablante, referente al contenido de su discurso. Se trata de un "momento expresivo" que determina la selección de recursos léxicos y gramaticales del enunciado: "... se puede decir que cualquier palabra existe para el hablante en sus tres aspectos: como palabra neutra de la lengua, que no pertenece a nadie; como palabra ajena, llena de ecos, que pertenecen a otras personas; y, finalmente, como mi palabra, porque, puesto que yo la uso en una situación determinada y con una intención discursiva determinada, la palabra está compenetrada de mi expresividad" (p. 278).

[54] Segmentos de la historia, situados temporal y espacialmente, en los que se despliega la acción; de acuerdo con Riessman (2008), cada escena cuenta con un final (al que la autora llama "coda") que "resuelve" un conflicto.

deliberadamente en su relato un suceso que no ocurrió, seguramente éste es posible en el contexto sociocultural en el que se posiciona (Lindón, 1999).

El narrador, por tanto, no puede ser concebido como un testigo pasivo de los acontecimientos, como mero depositario de un saber que simplemente nos entrega; por el contrario, es un actor capaz de construir un discurso sobre su sociedad y su vida dentro de esa sociedad. No podemos tampoco considerarlo "un banco" de datos que se abre y emite la información que estamos buscando. El narrador hace un verdadero "montaje" cuando narra y se construye a sí mismo como el personaje central. Ese montaje no debería ser entendido desde una intención de "engaño", de manipulación, sino que puede ser comprendido en la perspectiva de que al narrar su vida el individuo la vuelve a pensar, a su vez se repiensa así mismo y las motivaciones que tuvieron sus propias acciones. Esto nos remite, entonces, a la singularidad de cada narración, a la peculiar ilación de los acontecimientos que realiza un determinado sujeto.

> Todo relato tiene también una cara más subjetiva en la que aparece la reconstrucción, el montaje, e incluso la fabulación. Pero estos rasgos no la hacen menos valiosa para comprender la realidad social, puesto que se trata de montaje y ficción construidos dentro de una praxis social, y no en el mundo de la fantasía... La distorsión de la experiencia se puede entender como el ejercicio espontáneo y necesario que efectúa el narrador, con el fin de darle nueva forma a lo experiencial... Aquí, el concepto de fábula remite al relato que incorpora la imaginación en las prácticas sociales (Lindón, 1999, pp. 304, 305).

De esta manera, toda fabulación nos conduce, por un lado, al espacio social en el que ocurre su estructuración, a las relaciones entre los grupos sociales y actores que componen dicho espacio. Por el otro, a la imaginación que interpreta las experiencias y en ese proceso reconstruye la realidad social.

Desde la perspectiva de Lindón, las transformaciones que sufre la acción social ya realizada cuando es puesta en el circuito del lenguaje, se debe a varios factores: el primero de ellos es la concepción estética[55] del montaje del relato, es decir, la teatralización; el segundo, los procesos de la memoria que, inevitablemente, modifican su contenido, desde el momento del almacenaje hasta el de su

[55] La invitación a narrar impulsa una cierta motivación estética, lo que no debe confundirse con presentar un relato "bello", señala Lindón. Es en este último sentido de lo estético que los relatos de vida o narrativas autobiográficas, también pueden ser considerados productos literarios en los que se entreteje la ficción, pero una ficción que da cuenta de la realidad social.

recuperación; en tercer lugar, los procesos de socialización, mediante los cuales el individuo sigue siempre incorporando nuevo conocimiento de sentido común con el que interpreta al mundo y sedimentando experiencias; y, por último, se encuentra la distorsión entre la experiencia y su narración que deriva de la construcción de la identidad efectuada por el narrador.

Todos estos aspectos cobran importancia en el tercer tipo de narrativa sugerido por Riessman (2008) -el dialógico/performativo-, pues considerar la teatralidad de la acción implica necesariamente que el narrador de la historia toma en cuenta a su interlocutor y la situación en la cual debe desarrollar su actuación; para ello se vale de un cierto uso de los personajes y de la identidad asignada a los mismos, de las acciones que les adjudica, de la temporalidad de la historia y la manera en que hila los acontecimientos, de las características del inicio, el desarrollo y el desenlace, etc. Esta concepción de la narrativa nos remite, por supuesto, al enfoque dramatúrgico de Goffman (1994), esbozado en el capítulo previo, según el cual la interacción y la construcción de la identidad, son procesos centrados en la impresión que buscamos dar a los demás; como la misma Riessman lo señala, enfatizar la performativa no significa que las identidades sean inauténticas, sino simplemente que se encuentran situadas, responden a la presencia de una determinada audiencia, dependen de quién es el otro. Desde luego, en el contexto de una entrevista de investigación, ese otro es el investigador; de allí que desde la perspectiva dialógica/ preformativa, resulte fundamental analizar su papel en la construcción de las narrativas.

Si bien en el presente trabajo no se toma en cuenta la intervención del investigador en el análisis de cada una de las narrativas, en el apartado anterior se expusieron aspectos generales relacionados con ello, pues como señalé en su momento, coincido con Riessman en que no podemos perder de vista preguntas como para quién y para qué se producen los relatos de los participantes. Por otro lado, en buena parte de los extractos de las entrevistas, presentados en los capítulos subsecuentes, se incluyen las preguntas o comentarios realizados por el entrevistador[56],

[56] Como menciona Riessman, si no incluimos las intervenciones del investigador, queda la sensación de que las palabras del entrevistado "han caído del cielo", sin contexto alguno. En aquellos casos donde sólo aparece el discurso de este último es porque no hay una pregunta o comentario del entrevistador inmediatamente antes o porque el contenido de la narrativa es tan contundente, en términos de los motivos por los cuales ha sido seleccionada, que la voz del investigador resulta irrelevante y/o un distractor. Es cierto, entonces, que estos extractos de discurso, significativos en tanto que abordan algún tema en específico, se hallan más cercanos al material con que se trabaja en aproximaciones como la teoría fundamentada.

de tal suerte que el lector sepa a qué responde un determinado segmento del relato de los sujetos y a partir de ello realice sus propias interpretaciones.

2.2.3) *La construcción de narrativas como parte del proceso de investigación*

Antes de entrar de lleno a la manera concreta en que se llevó a cabo la operacionalización de la noción de narrativa en el presente trabajo, resulta pertinente hacer alusión a las cuatro grandes categorías a partir de las cuales se estructuró el análisis en su conjunto, después de varios intentos por acotar y sobre todo dar sentido al mismo, sin dejar de lado las preguntas de investigación. Dichas categorías son: la tierra/ el terreno, el espacio comunitario, los rituales festivos y la familia.

Todas ellas fueron creadas tomando en consideración los siguientes aspectos: en primer lugar, cada una engloba temáticas que de antemano me interesaban o me fueron interesando a lo largo del trabajo de campo[57] -a partir de la escucha de la gente-, dada su persistencia en el discurso de los entrevistados.

Por otro lado, me parece que se trata de cuatro pilares fundamentales –y pretextos a la vez- en la construcción de una aproximación comprensiva a la dinámica psicosocial en Santa María. Es decir, hay que voltear a ver la manera en que perciben y significan la tierra, el espacio-tiempo comunitario, sus rituales y la familia para entender mejor lo que ocurre en su interior. Son cuatro ejes que aglutinan una serie de experiencias, prácticas y significados producto y a la vez productores de las minucias de la vida cotidiana en Santa María.

Finalmente, la decisión de estructurar el análisis a partir de esos cuatro ejes, también tiene que ver con que son a su vez escenarios de los juegos vinculares, o bien, como en el caso de la familia, cuentan con un correlato espacial –la casa[58]- bastante definido; recordemos que dichos *lugares* –a diferencia de los espacios indeterminados o abstractos- se constituyen como tales justamente a partir de las relaciones que se dan en ellos y, por tanto, de los modos en que son habitados, de allí su importancia para el presente trabajo.

En lo que concierne a la mencionada operacionalización de la noción de narrativa, cabe señalar que desde luego puede realizarse de múltiples formas. De acuerdo con Riessman (2008), en un

[57] Es decir, que responden a inquietudes tanto de naturaleza teórica como empírica.
[58] Que resultó ser un tema de gran trascendencia para la gente de Santa María.

extremo del continuo tenemos la propuesta –bastante restrictiva- de la sociolingüística, para la cual la narrativa es una unidad discreta de discurso: la respuesta de un participante a una sola pregunta, centrada en un tópico y organizada temporalmente. En el otro polo se encuentran algunas aplicaciones de la antropología social y la historia, en las cuales la narrativa se puede referir a una historia de vida completa, elaborada a partir de entrevistas, observaciones y documentos. Por último, una opción intermedia la constituyen las definiciones dadas por algunas aproximaciones psicológicas y sociológicas. En éstas, la narrativa personal suele abarcar largos tramos de la charla; trozos de vida en contexto que se desarrollan a partir de una o varias entrevistas de investigación.

Como se verá en los siguientes capítulos, el tipo de narrativas producido en el presente trabajo tiene similitudes con el descrito en esta última, es decir, son extractos de discurso de los entrevistados sobre su propia vida y la comunidad, algunos extensos y otros más bien breves[59]. El criterio central para elegir dichos extractos fue que dijeran algo –tanto literal como metafóricamente- sobre los juegos vinculares, en el contexto de las cuatro categorías/escenarios mencionados.

Desde luego, la selección de las narrativas que formarían parte del cuerpo del texto no fue una tarea sencilla, y en repetidas ocasiones terminé incluyendo relatos que había "desechado" y viceversa.

Por otra parte, es importante mencionar que, a diferencia de lo que ocurre en ciertos tipos de análisis narrativo, en los que se trabaja con un solo caso, en la presente investigación se decidió trabajar con más de uno, como se mencionó al inicio del capítulo. Esta decisión implicó perder algo de profundidad y detalle en el análisis –especialmente en lo que toca al cómo se estructuraron las narrativas-, pero permitió recuperar una mayor multiplicidad de voces, al trabajar con relatos de personas pertenecientes a diferentes grupos y con posiciones sociales e historias de vida también distintas.

[59] En la experiencia de diferentes autores, una de las cuestiones más complicadas y menos definidas de antemano en el análisis narrativo es la delimitación de la extensión de las narrativas.

Esto último corresponde a lo que Biglia y Bonet-Martí (2009) llaman "técnica de las narrativas discontinuas"[60], es decir, narrativas centradas en algunos temas específicos y que provienen de diferentes voces que se identifican con claridad y mantienen su autonomía. De esta manera, se intenta no homogeneizarlas, no tratarlas como expresiones de un pensamiento único, aun cuando se trate de actores que pertenecen a un mismo grupo, por ejemplo, el de los nativos o el de los residentes. Es entonces la tensión entre lo similar y lo diferente, lo colectivo y lo singular, lo que se pone en juego cuando decidimos construir, de una manera y no de otra, una cierta narrativa.

En la lógica de esta discusión, para Biglia y Bonet-Martí introducir el nombre (seudónimo) de cada participante, tal como se hizo en el presente trabajo, si bien tiende a reducir la unidad del escrito, ayuda a no uniformar las distintas respuestas y a no homogeneizarlas en un conjunto ficticio, además de que permite reconocer más explícitamente la agencia de los participantes.

Ahora bien, en lo que se refiere a las transformaciones concretas que sufrió el material producido a través del trabajo de campo, en primer lugar es importante aclarar que prácticamente todas las entrevistas realizadas fueron audiograbadas[61]. Desde luego, el registro resultante –únicamente auditivo- implicó la pérdida de todas aquellas expresiones no verbales manifestadas por los entrevistados y que en ciertos momentos podrían haber sido relevantes para el proceso de análisis. Posteriormente, las grabaciones fueron transcritas y, por tanto, convertidas en un texto, proceso que de ninguna manera puede considerarse aséptico o ajeno a la interpretación, la cual siempre transforma algo en otra cosa (Iser, 2005); la puntuación[62], acotaciones, omisiones y demás formas de intervenir el texto lo convierten en un producto del investigador.

---

[60] Solamente en una ocasión –al abordar los cambios que ha sufrido el paisaje de Santa María a lo largo del tiempo y algunas de sus implicaciones- construí una narrativa colectiva en la que no se especifica la autoría de las diferentes voces; es lo que Biglia y Bonet-Martí (2009) llaman el "patchwork": encadenamiento de distintos extractos de discurso relacionados con un mismo tema, que produce una difuminación de la individualidad de quienes lo pronunciaron. "El no mencionar la autoría de cada afirmación individual permite crear una narrativa 'ficcional', que puede configurarse como expresión de un conocimiento colectivo. Además, la uniformidad que asume la narrativa, facilita fijar la atención en el discurso en lugar de hacer interpretaciones sobre los sujetos individuales que las han realizado. De esta manera, se reduce el efecto de representación de los sujetos típicos de las investigaciones sociales" (p. 41).

[61] Sólo en un caso preferí no sacar la grabadora, pues me dio la impresión de que frenaría el discurso del entrevistado.

[62] Todos los signos de puntuación y ortográficos que aparecen en las narrativas, así como las acotaciones que aluden a la entonación o lenguaje no verbal, fueron colocados con la intención de reproducir, de la manera más fiel posible, la ilación del discurso y las pausas expresadas por los entrevistados, teniendo cuidado de no alterar el sentido de las frases.

Evidentemente, desde que iba haciendo las observaciones y entrevistando a la gente, fui tomando nota de algunas cuestiones que me parecían relevantes para la investigación, sin embargo, este trabajo continuó mientras realizaba las transcripciones y durante la lectura detallada de las mismas[63]. La idea era identificar las temáticas, actores y escenarios que desde mi perspectiva estructurarían el análisis, sin perder de vista el tema del vínculo social. Como era de esperarse, la lectura y relectura del material, que en varias ocasiones me exigió volver a las grabaciones, dio como resultado la ubicación de tópicos en los cuales no había reparado antes y que guiaron la investigación por rumbos insospechados[64].

Para terminar con el tema de las operaciones específicas que formaron parte del proceso de narrativización, es importante aclarar que en ciertos casos tomé la decisión de eliminar algunas partes de las entrevistas, ya fueran intervenciones mías, del entrevistado o de ambos, lo cual obedeció básicamente a dos motivos: en primer lugar, no eran pertinentes -por supuesto, desde mi particular punto de vista-, en el contexto de la temática/ escenario en cuestión; en segundo, no se entendía con claridad aquello que el entrevistado había expresado por algún problema técnico de la grabación[65].

Todas estas acciones son un claro ejemplo de lo señalado líneas arriba con respecto a que la utilización de narrativas no tiene como finalidad representar la realidad, sino por el contrario, supone un proceso de construcción a cargo del investigador. Por esto es que Biglia y Bonet-Martí (2009) señalan que "la narrativización no consiste únicamente en maquillar el lenguaje oral para aumentar su legibilidad manteniendo consonancia con el registro verbal del interlocutor, sino en

---

[63] Las primeras transcripciones las hice yo y las subsiguientes otra persona.

[64] Sugiere Iser (2005) que toda transcripción y lectura de textos crea una diferencia que puede ser concebida como un "espacio liminal" entre el tema y el registro. Este último consiste en suposiciones y puntos de vista que dan el ángulo desde el cual se aborda el tema, pero al mismo tiempo delinea los parámetros a los cuales se va a traducir el tema en aras de la comprensión. Así, la traducción entendida en su sentido básico de transmitir o pasar de un lugar a otro, se convierte en una "transposición creativa". Y dado que existe siempre ese espacio liminal, esa brecha entre los sentidos que se producen en la investigación y las narrativas y argumentaciones escritas al respecto, todo proceso de interpretación debe declararse inconcluso; las narrativas producidas en el curso de la investigación pueden ser reanalizadas o tomadas como punto de partida para nuevos debates y trabajos. Por esto es que Biglia y Bonet-Martí (2009) hablan de "discursos polifónicos reelaborables".

[65] Estas omisiones aparecen simbolizadas en las narrativas con puntos suspensivos entre paréntesis: (...). En cambio, los puntos suspensivos que aparecen en las narrativas, pero no dentro de un paréntesis, representan pausas -más largas que las simbolizadas por la coma, el punto y coma, así como el punto y seguido- realizadas por los hablantes al momento de ir desarrollando su narración.

desarrollar un proceso de interpretación, en que hablante y narrativizador intervienen como sujetos productores de conocimiento" (p. 64). No se trata, entonces, de relatar las historias de otros, sino de narrativizar el diálogo que se ha producido en nuestras interacciones y favorecer que las narrativas propuestas puedan ser transformadas y/o subvertidas por otras subjetividades y colectividades.

Como puede apreciarse, la estrategia de análisis y la escritura implican una serie de movimientos que también tienen que ver con la violencia inherente a la investigación, pues el investigador/autor tiene el poder de incluir y excluir, no sólo a los participantes del estudio, sino también ciertos discursos, significados e historias que formarán o no parte del texto de investigación. Además, una producción textual es una producción de conocimiento, que es parte del nexo poder/saber planteado por Foucault, en tanto que la escritura produce y reproduce el criterio utilizado para legitimar y autorizar ciertos saberes en particular. En otras palabras, el objetivo de las prácticas de inclusión y exclusión de las que son parte los procesos de análisis y producción, es imponer un orden que sirva a los propósitos del autor/investigador, así como a los discursos y estructuras sociales en que se encuentran implicados (Redwood, 2008).

En este sentido, la finalidad de hacer referencia a las distintas decisiones tomadas en el largo camino de la investigación y sus motivaciones, tiene que ver con un intento por transparentar el proceso y hacerme cargo de sus consecuencias, de las marcas que han dejado sobre la cualidad de lo producido. Dice el mismo Redwood que estamos atrapados entre la particularidad de nuestra experiencia y la universalidad del lenguaje, pero necesitamos dar un salto y, en la *locura* de ese salto nos volvemos responsables. Hay, por tanto, una oportunidad de recordar las consecuencias éticas del análisis y tomar responsabilidad frente a la violencia derivada de "domesticar" la salvaje profusión de datos antes mencionada. Esto implica abrirse al futuro, a otros acontecimientos, en lugar de fijar una interpretación final, cerrando otras posibilidades; más que buscar acuerdos, conformidad e indiferencia, los investigadores deberíamos provocar la crítica.

A fin de cuentas, no queda más que arriesgarse a decir algo sobre el otro, un otro al que logramos acercarnos, pero nunca lo suficiente.

III. DE LOS JUGADORES

Si bien al interior de Santa María existen diversos grupos, a lo largo del presente trabajo aparecen de manera reiterada dos de ellos: los *nativos* o la *gente de Santa María* y los *residentes*. El papel preponderante de esta categorización, al lado de otras posibles, tiene que ver con que se trata de una diferenciación construida por la gente, que articula las tramas argumentales de muchas de las narrativas construidas y que repercute en acciones y situaciones muy concretas de la vida cotidiana. Como se irá viendo, la imagen que unos actores han construido acerca de los otros se ha alimentado de fuentes heterogéneas, de estereotipos y prejuicios en torno a la clase y el lugar de procedencia, así como de la experiencia cotidiana antes mencionada, pues a partir de ésta se confirman o no, desde la perspectiva de los actores, las características del otro y del vínculo imaginado.

El primer criterio que fundamenta la diferenciación entre dichos grupos, es el lugar de procedencia; en el caso de los *nativos*, no sólo son considerados como tales aquellas personas que nacieron en Santa María, sino también algunos inmigrantes que llegaron hace por lo menos dos o tres décadas a este lugar, que se sienten parte del mismo, que cuentan con un terreno y que comparten derechos y obligaciones con quienes sí nacieron allí. Por otra parte, entre la *gente de Santa María* se distinguen los emigrantes ("los que están del otro lado", en Estados Unidos).

En lo que toca a los *residentes*[66] (así se nombran ellos mismos y el resto de la gente), son inmigrantes, sobre todo provenientes del Distrito Federal, aunque no oriundos de este lugar; como se irá viendo, cuentan con una posición ambigua –están dentro y a la vez fuera- de Santa María. Varios compraron inicialmente su casa o terreno para ir sólo los fines de semana, pero al paso del tiempo, migraron de manera definitiva.

- ... Santa María ya se creció mucho, pero no todos son de acá, son de diferentes pueblos, son de Guerrero, están de Temixco, están otros de acá, de Tierra Fría.
- Entonces se han venido para acá...
- P'acá y muchos, ya que sean mujeres, que quedaron aquí como de nueras, otros ya quedaron como de yernos, y ahí se va agrandando la gente, se va agrandando, y a otros

[66] Denominación congruente con su situación, pues, como lo especifica el diccionario de la Real Academia Española (2001), *residir* hace referencia a la acción de establecerse en un lugar (sin ser oriundo del mismo).

pos les gustó mucho aquí, el clima, porque es más fresco. No es como México, tanta ruidera, tantas fábricas que hacen mucha humareda, está contaminado todo por tanta humareda que hay, y acá no, acá está muy silencio, muy pacífico, más fresco. *(Matías)*

- ... Y ha llegado gente de fuera ¿no?
- Sí, muchísima.
- ¿De dónde, de dónde llega la gente?
- Sabrá dios, porque de todas partes, de todas partes, pues ya hay mucha finca[67] y antes no, era campo, campo, campo. Incluso aquí pues era monte, yo me acuerdo que mi papá leñaba, hacia leña para vender y yo iba con él. *(Reina)*

Asimismo, como lo menciona don Matías, existen otros inmigrantes que proceden del interior de la república (especialmente de Veracruz, del Estado de México y Guerrero) o del mismo Morelos, que han llegado a Santa María más recientemente, en busca de mejores oportunidades de vida.

Lo que pasa es que en Veracruz para trabajar es mínimo, o sea, el sueldo es mínimo lo que se gana allá, ahí trabaja uno en el campo, maíz, fríjol, no sé, todo lo que es siembra, pero ahí el día lo pagan... ahorita cuando mucho estará como en sesenta pesos el día, y ya, este... mi tía se vino para acá, aquí se casó y ya nosotros este..., o sea, yo la primera vez que me vine de allá, me venía a México porque mi hermano estaba en México, pero mi tía estaba aquí; luego me vino a dejar aquí, llegando de allá pasamos a México y nos venimos para acá. *(Javier)*

AGN XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION ARCHIVO HISTORICO

A partir del acercamiento a Santa María me percaté de que es difícil que gente como Javier pierda su condición de extranjería -los nativos los reconocen como "la gente de fuera"-; de hecho, son los menos aceptados por ellos. Incluso, los oriundos de Santa María muestran mayor recelo hacia la gente que ha llegado de Veracruz, Guerrero y otros lugares del interior de la república, que hacia los residentes; esto resulta interesante porque en primera instancia podría pensarse que el hecho de compartir algunas características culturales y sociales generaría una mayor aceptación y

[67] La gente del pueblo nombra con este apelativo las casas de los residentes.

hospitalidad. Sin embargo, esto no sea así; por un lado, es posible que se deba a los prejuicios sobre el inmigrante que se hallan anclados en el imaginario colectivo y que van de la mano de la evocación de una lucha histórica con algunos pueblos vecinos de Santa María. Por el otro, me parece que en este momento el principal motivo por el que la gente de Santa María rechaza a algunos de los inmigrantes que vienen del interior de la república, es que estos últimos, justamente por vivir en condiciones de pobreza similares a los nativos, les representan una amenaza, en tanto que compiten con ellos por los empleos, espacios y los rudimentarios servicios que existen en algunas zonas de la comunidad.

Antes de abordar el siguiente criterio de categorización, resulta necesaria una breve digresión acerca de las dificultades implícitas en el uso de las categorías *nativo* e *inmigrante* (que previamente tuvo que haber sido *emigrante*). Como señala Delgado (2002), en realidad el "autóctono" o "nativo" no es más que un inmigrante más veterano; la raya imaginaria que separa a autóctonos e inmigrantes es puramente arbitraria y puede moverse en el plano social en función de los intereses de quien hace la separación. De igual forma, es necesario tomar en cuenta lo sugerido por De la Haba y Santamaría (2004), con respecto a que el estudio de las interacciones en condiciones de multiplicidad cultural debe evitar que el origen "étnico-cultural" devenga una verdadera categoría social e intelectual, que se convierta en un principio explicativo en lugar de aquello que debe ser explicado, favoreciendo una percepción o una categorización dicotómica (autóctonos/ migrantes) que, en el mejor de los casos, lleva sólo a focalizar la mirada sobre los problemas de cohabitación entre "comunidades". Esto a su vez impide captar la diversidad y complejidad de las situaciones estudiadas y comprender los envites, contradicciones y luchas heterogéneas que se desarrollan tanto al interior del campo "inmigrante" como "autóctono".

En este sentido, me interesa enfatizar que cuando hago referencia a los "nativos", no pienso en un grupo caracterizado por su pureza originaria y debido a ello único merecedor de ciertos derechos y dádivas, concepción que se encuentra detrás de posiciones xenófobas y racistas presentes en todo el mundo hoy en día, sino simplemente a aquellos que se sienten parte, autodefinen o son reconocidos como la "gente de Santa María".

Ahora bien, el lugar de procedencia se cruza con otra categoría que también determina la pertenencia a uno u otro grupo: la clase social. La gente nativa de Santa María es en general de

clase baja y vive con niveles variables de marginación, debido a la escasez de servicios básicos, la mala calidad de las viviendas, la falta de educación y el hacinamiento, en algunos casos. Además, a lo largo de las entrevistas realizadas me percaté de que se perciben y hacen referencia a sí mismos como "pobres", mientras que los residentes son vistos como la gente "de dinero", aunque en muchas ocasiones esto no sea así.

- Cuando tú dices "la gente de Santa María", ¿en quién piensas?
- Son pobres, con casas de cartón, casitas de vara. (*Rosa*)

Los residentes, son en su mayoría gente de clase media y media-alta que compró a los comuneros un terreno y construyó una casa grande –o finca- con todos los servicios. Muchos de ellos son profesionistas; algunos siguen trabajando, pero una buena parte son jubilados que se dedican a atender sus casas o ranchos, después de haber trabajado toda su vida. Como se verá más adelante, en muchos casos el residente es el patrón y el nativo el empleado.

Ahora bien, antes de cerrar este apartado, me gustaría enfatizar algunas cuestiones. En primer lugar, que la categorización presentada no presupone grupos cerrados o perfectamente delimitados, que anulen la singularidad de los sujetos. Y es que, como sugiere Redwood (2008), con bastante frecuencia los investigadores cedemos ante la tentación de reducir al otro a un "objeto pensable"[68], a una categoría, a una abstracción. De hecho, este es uno de los principales argumentos que, desde la perspectiva del autor, convierten a la investigación en una actividad inherentemente violenta; violencia que actúa a nivel simbólico o "metafísico".

Me parece que si bien la violencia ejercida por el investigador, en los términos planteados por Redwood, difícilmente puede ser erradicada, el simple hecho de tener conciencia de que las categorías con que trabajamos son artificiales, pues son creadas con fines analíticos y, en efecto, en función de intereses específicos, que son los del investigador, así como intentar discernir cómo es que esto influye sobre el proceso de investigación –tanto en el trabajo de campo como el análisis del material producido durante el mismo-, puede ayudar a operar de manera menos violenta.

[68] "Thinkable thing".

Por otra parte, tal como se discutió en el capítulo previo, me parece fundamental no perder de vista la singularidad constitutiva de los sujetos, sus diferentes formas de experimentar e interpretar el mundo, pese a compartir con otros un lugar de procedencia, la clase social o la edad. En este sentido, me parece que aquello que sugiere Esposito (2007: 32) en relación a la tensión entre totalidad y singularidad, implícita en la idea de comunidad, aplica de igual manera para los grupos que la conforman, en el sentido de que se encuentran compuestos "por sujetos finitos –recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su 'afuera'–. La exterioridad a la que asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse. Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande"[69]. Sin embargo, me parece que esto no tiene por qué negar la existencia de lo que Fernández (2002) llama el "plus grupal", es decir, la producción de fenómenos grupales particulares a partir de la interacción de quienes integran la colectividad; fenómenos que, a su vez, tienen un efecto sobre los sujetos y sus vínculos. Se trata pues, de sostener la tensión entre singularidad y colectividad, de pensar nuevas maneras de lo uno y lo múltiple.

Tampoco puede desdeñarse que en toda colectividad, además de una alteridad completa, externa -que se encarna en la figura del extranjero-, existe una alteridad interna, ya que lo social en buena medida puede ser pensado como un sistema de diferencias instituidas (Augé, 1996), del cual podemos llegar a formar parte. El género, la clase, la generación, etc. son criterios diferenciadores que componen la trama de lo social al interior de cada uno de los grupos mencionados –nativos y residentes- y que inciden de maneras distintas en la conformación de la subjetividad de los actores; esto es, la heterogeneidad proviene también de la filiación o pertenencia a diversas categorías, un sujeto de ninguna manera puede ser reducido a una de ellas.

Por último, con la finalidad de que los lectores conozcan el perfil de los participantes de la investigación[70] y, en consecuencia, cuenten con algunos elementos contextuales y puedan

[69] Tal como lo sostenían las teorías psicosociales de la *mente grupal*.

[70] Los primeros contactos con la gente de Santa María se dieron a través de Rosa, a quien yo conocía de tiempo atrás; posteriormente, un participante me fue presentando con otro(s) y así sucesivamente, hasta que consideré que tenía material suficiente. En el caso de los residentes, fue gracias a un pariente que vive en la zona que logré contactarlos.

identificarlos cuando se citen extractos de su discurso, se presenta la siguiente tabla con algunos datos sociodemográficos relevantes:

Seudónimo	Edad	Lugar de nacimiento	Años viviendo en Santa María	Desplazamientos	Situación familiar	Nivel de escolaridad/ profesión/ ocupación
Alberto	80 años	Morelos	32 años	Morelos – Distrito Federal – Sta. María	Vive con su esposa	Bachillerato/ Comerciante/ Ya no trabaja
Alicia	62 años	Sinaloa	Cuatro años y medio	Sinaloa – Distrito Federal- Sta. María	Vive sola	Licenciatura/ Jubilada, pero da clases en la universidad
Carmen	16 años	Morelos	Toda su vida	Ninguno	Vive con sus padres y familia extensa.	Secundaria/ Dejó la escuela y aún no trabaja
Celia	23 años	Morelos	Toda su vida	Ninguno	Vive con su esposo, un hermano y su hija	Secundaria/ Mesera en una fonda
Fermín	26 años	Morelos	15 años antes de emigrar a E.U (donde estuvo 11 años) y dos meses desde que regresó	Sta. María – Estados Unidos – Sta. María	Vive con su mamá, padrastro y hermanos.	Primaria/ Aún no tiene trabajo
Gloria	75 años	Distrito Federal	31 años	Distrito Federal – Sta. María	Vive con su esposo	Secundaria/ Ama de casa
Javier	25 años	Veracruz	Nueve años antes de irse a E.U. (donde estuvo dos años) y seis meses desde que regresó	Veracruz – Sta. María – Estados Unidos – Sta. María	Vive con su esposa	Primaria/ Velador y jardinero
Lety	45 años	Morelos	Toda su vida	Ninguno	Vive con su esposo, una hija y familia extensa de su marido; un hijo vive en Estados Unidos	Primaria/ Empleada doméstica
Martina	54 años	Morelos	Toda su vida	Ninguno	Vive con su esposo, hijos, nueras y nietos	No estudió/ Ama de casa

Seudónimo	Edad	Lugar de nacimiento	Años viviendo en Santa María	Desplazamientos	Situación familiar	Nivel de escolaridad/ profesión/ ocupación
Matías	85 años	Distrito Federal	80 años	Distrito Federal – Sta. María	Vive solo	No estudió/ Campesino/ Ya no trabaja
Nicolasa	35 años	Morelos	Toda su vida	Ninguno	Vive con cuatro hijos y su mamá; su esposo y un hijo viven en Estados Unidos	Primaria/ Ama de casa
Ramiro	65 años	Oaxaca	Tres años de manera definitiva; durante 20 años fue sólo los fines de semana	Oaxaca – Distrito Federal – Sta. María	Vive con su esposa	Preparatoria/ Comerciante/ Ya no trabaja
Reina	64 años	Estado de México	57 años	Estado de México – Sta. María	Vive con su esposo, algunos hijos, nueras/yernos y nietos	No estudió/ Ama de casa
Rosa	46 años	Morelos	Toda su vida	Ninguno	Vive con su esposo y cuatro hijos; uno más vive en E.U.	No estudió/ Empleada doméstica

3.1 La gente de Santa María

Si bien, como se acaba de argumentar en el apartado anterior, trabajé prioritariamente con la gente de Santa María y los residentes, los protagonistas de la presente investigación son quienes componen el primer grupo (los nativos y aquellas personas que no nacieron allí, pero que llegaron muchos años atrás y son considerados como tales). Por este motivo es que la vida de los residentes, previa a su llegada a la unidad de estudio, así como las características de sus familias en la actualidad, no jugaron un papel preponderante en la investigación; desde luego, esto no supone que no se hallen involucradas en la manera en que significan y experimentan el espacio y los vínculos desarrollados con la gente de Santa María y otros residentes, aspectos, éstos sí, de gran interés para el presente trabajo.

Desde que la investigación arrancó, teniendo como prioridad el fenómeno migratorio, el acento estuvo puesto en los nativos -pues finalmente son ellos quienes emigran hacia Estados Unidos-, y aunque al iniciar el trabajo de campo e irme encontrando otras cuestiones relacionadas con la dinámica comunitaria, resultó inevitable voltear a ver al resto de los actores, los protagonistas siguieron siendo la gente de Santa María. Asimismo, el interés por la familia[71], en tanto unidad de estudio continuó, dado que la naturaleza de los juegos vinculares que se dan en su interior no sólo tienen valor en sí mismos, sino que además tienen una importante resonancia en la cualidad de los vínculos que se establecen en otros ámbitos de la experiencia de los sujetos.

En otras palabras, no obstante que cada vez inmigra más gente a Santa María, lo cual da lugar a una continua recreación de los vínculos y a una complejización del espacio, los nativos siguen siendo pieza clave en el entendimiento de lo que allí ocurre, siguen siendo el corazón de la dinámica comunitaria. Sin sus relatos, sin sus historias -que nos remiten a una memoria colectiva que se nutre de los encuentros y desencuentros con la diferencia, con aquellos que han llegado y se han ido, con los ausentes y los presentes- sería imposible decir algo sobre las minucias de la vida social en Santa María, sobre los juegos vinculares y narrativos que le dan forma.

En virtud de lo anterior, me parece pertinente presentar algunas cuestiones relacionadas con el particular modo de vida de la gente de Santa María y con la manera en que se mira a sí misma, que le permitan al lector contar con más elementos para comprender las interpretaciones[72] posteriores sobre la naturaleza de los mencionados juegos vinculares que se dan tanto en la escena familiar como en la comunitaria.

El discurso de la gente de Santa María sobre sí misma –especialmente el de la gente mayor- se encuentra estructurado a partir de una tajante división temporal: continuamente contrastan aquello que desde su perspectiva *eran* (la gente de *antes*) con lo que actualmente *son* (la gente de *ahora*). De igual forma, contrastan pautas de interacción –tanto intergeneracionales como entre géneros- tradicionales y modernas. Lo interesante es que estas últimas parecen representar para los entrevistados un retroceso que afecta directamente la calidad del vínculo, pues implica la

[71] Ámbito de la experiencia que únicamente se analiza en el caso de la gente de Santa María y no en el de los residentes, por los motivos antes expuestos, es decir, por ser aquella la protagonista de la presente investigación.

[72] Como bien dice Beuchot (2005), el acto de interpretar no se puede pensar sin el de contextuar.

pérdida de valores tan básicos como el respeto y la confianza; aparece, incluso (sobre todo en el relato de Reina que se presenta a continuación), la figura del otro como amenaza a la propia integridad.

- ¿Qué cosas extraña del Santa María de antes?

- En sí extraño antes porque, mire, bueno, quién sabe cómo haya sido, pero yo me acuerdo pues que era más confianza con la gente, más confianza con la gente. Cuando trabajaba yo, yo le decía a cualquier hombre: 'no sea malo, ¿no me pasa de aquí a allá?', porque sí había peligro, sí había borrachos, pero a cualquier hombre se le decía 'señor, ¿no me pasa por favor de aquí a allá?', me pasaban, digo, sin ninguna..., bueno, sí tendrían pero a mí nunca me lo presentaron, nunca hubo que ya me violaron o que ya me jalaron o que como ora como anda, le digo ahora como hay eso, y yo digo, gracias a dios que en el tiempo que yo estuve soltera y joven, a mí no hubo nadie que me molestara ni nada.

- ¿O sea que era más seguro antes?

- Y ahora hay más inseguridad y a pesar de que se puede que entre la gente nos cuidáramos, entre la gente nos viéramos unos a otros, no, no. *(Reina)*

- ¿Y cómo se llevan aquí unos con otros, don Matías? Unas familias con otras o unas personas con otras, ¿cómo es?

- Pues están, digo, pues pueden ser bien y otras pueden ser mal y por eso digo que no, porque ya en esta época ya no hay respeto, ya no hay nada, ya todo se está perdiendo. Ya el respeto ya no hay nada casi, ya se perdió, antes era una clase, las señoras de antes, ya muy pocos; esa señora que vende aquí, que se llama doña Teodora, esa señora sí todavía es de ellos, de los de antes. Pues sí hay personas todavía de los de antes, pero a hoy ya no casi, ya no, ya todo es pura juventud, pura muchachada, sean hombres sea mujer ya no, pues de lo mismo digo yo que no. (...) Antes había puros señores nativos de Santa María que lo que ellos decían eso se hacía, no como ahora que lo que dicen los muchachos ya lo hacen y si no, no; antes lo que decían los señores: 'usted va hacer esto', 'que no, yo no puedo', 'que lo va hacer' (...) Las señoras eran

muy precavidas, muy serias. Ahora que tantito van con uno y al rato ya están con otro; no, antes eran precavidas las señoras, ni para chancearse, no, antes no, porque los maridos eran renuentes. *(Matías)*

También hay quien piensa que las cosas han cambiado en Santa María, pero no tanto.

Somos muy tradicionales, somos muy tradicionales porque somos de aquí. En cosas de ciudad fui muy ignorante, o sea, yo sentía que usar zapatilla alta no, no... para mí era como una cosa ridícula, cuando pues es para verse uno presentable, pero yo estaba muy cerrada, sí, cerrada, o sea, por qué voy a negar lo que era. *(Nicolasa)*

Otros entrevistados describen a la gente de Santa María a partir de sus experiencias cotidianas, sin hacer la comparación previamente señalada entre los de ahora y los de antes. Llama la atención cómo en los siguientes extractos de discurso los entrevistados hablan de la gente de Santa María en tercera persona, como si ellos no lo fueran, marcando así una clara distancia narrativa.

La gente de Santa María es muy egoísta, es muy grosera, le gustan los problemas; que se peleó con fulanito, que mira no sé qué... son chismosos, son chismosos, no son así que se queden callados *(Rosa)*.

La gente es sencilla y pues buena gente porque pues no con todo mundo se lleva uno a veces bien, pero pues uno trata de llevarse bien con todos. *(Celia)*

- Entonces sí extrañarías Santa María si te fueras a Estados Unidos...
- Sí mucho, mucho lo extrañaría por sus tradiciones porque aquí Santa María es muy fiestero, y por la gente, que claro, si uno se mete con la gente pues la gente obvio que tiene que meterse con uno, si uno es tranquilo no tienen por qué meterse con uno.
- ¿Y tú la llevas tranquila con la gente?
- Oh sí, trato de no ser muy metida con la gente para que no se metan conmigo, y aún así luego se mete la gente con uno.

- ¿Tú cómo dirías que es la gente de Santa María?

- Yo diría que son buenos, sí, son buenos, son amigables, son respetuosos en el aspecto de que a lo menos sabe uno respetar las casas, por ejemplo, yo me he ido a México y tal como dejo así llego a encontrar, habrá cositas que se desaparezcan porque... pero son cosas así muy insignificantes, pues juguetes de los niños, pelotas, qué se yo, lo que sí habrá cositas que se han llegado a desaparecer, pero son cosas que no muy... pero así que yo diga 'pues ya se perdió mi televisión' o cosas así, hasta ahorita no. *(Nicolasa)*

Sin embargo, más adelante la entrevistada narra lo siguiente:

- ¿Nunca has pensado en irte de Santa María?

- Sí, porque inclusive tuve problemas yo aquí, cómo le diré... me ven así y me saludan muchos, muchos me saludan... habrá uno que otro contrario que no le guste mi forma de ser porque inclusive me han dicho que soy una alzada, que soy una presumida, a lo mejor porque no me comparo como ellos a pesar de toda la situación que yo he pasado, porque aquí se trata de pelear a groserías, quieren todo arreglar a golpes, y no es la idea. *(Nicolasa)*

Por otro lado, esa falta de cuidado del otro, de respeto y de confianza de las que habla la gente mayor, así como la predisposición al conflicto de la que hablan otros, coexiste con la percepción de que en Santa María la gente sí es capaz de establecer lazos solidarios, los cuales no se limitan a la organización de las fiestas.

Cuando hay así problemas, tenemos que correr todos, juntarse todos los de la... ¿cómo le dicen?..., aquí del monasterio, a una asamblea se llama a todos los del grupo... se me olvidó el nombre[73], pero no importa... Si a alguno le pasa algo pues corremos, '¿pues qué te pasó?', 'pues que me pegaron'. *(Rosa)*

- ¿Cómo es la relación entre la gente aquí en Santa María?

Pues mire, aquí por ejemplo sí hay gente que tiene buena relación porque, por ejemplo, aquí la gente se ayuda mutuamente, porque aquí se divide por barrios. *(Lety)*

[73] Curiosamente, la palabra que la entrevistada no consigue evocar es *comunidad*, la cual logró recordar hasta más adelante.

> ... Esa muchacha siempre ha sido buena conmigo, me invita a comer allá o así, a veces me invita a comer, me da café, me da... ni modo de despreciarlo, tampoco no porque eso es que dios le mueve el corazón a esa persona para invitar a otra persona: 'vente, vamos a tomar tantito café' o 'ven, vamos a almorzar'. *(Matías)*

De igual forma, cuando visité la casa de Nicolasa, me comentó que en Santa María se puede contar con los demás cuando se trata de afrontar situaciones adversas. Me narró la ocasión en la que su casa se incendió y el pueblo le ayudó con comida, cobertores, leña, etc., así como la solidaridad recibida en el desafortunado momento en que falleció uno de sus hijos. De igual manera, ella comentó que procura apoyar a sus vecinos, sobre todo a aquellos que están solos y de mayor edad.

Pese a lo anterior, un punto interesante tiene que ver con que en las diferentes entrevistas, la gente de Santa María habla poco de sus amigos(as) y, menos aún de la amistad en sentido amplio. Las amigas de las mujeres son sus comadres, vecinas, compañeras de trabajo y familiares, y la convivencia se reduce a los encuentros espontáneos y que se dan en los lugares que de antemano comparten. En el caso de los hombres sucede algo similar, sin embargo, ellos sí cruzan las fronteras de la casa y el trabajo y se encuentran con otros hombres en las misceláneas de la zona para tomar cerveza y conversar, o bien, en los partidos de futbol que se juegan los fines de semana.

> Mis amigos que tenía, pues los dejé en la secundaria y como yo vivo por acá, si acaso me encuentro unos de la primaria, y pues sí los saludo, pero casi no, como toda la vida he convivido en la cocina, mis únicas amigas son las señoras que entran a trabajar allí. Y pues a veces yo digo que a la vez estuvo bien este trabajo porque si no, uno por los amigos agarra uno un mal camino, o no falta quién lo aconseje a uno mal y... por ejemplo, yo cuando iba a la secundaria me molestaba que no me dejaran ir a donde yo quería, pero pues ahora veo que gracias a eso, pues... uno no toma un mal camino, que se ponga uno a tomar o que pues hay varias muchachitas que se ven ahí mal. *(Celia)*

Existe la idea, entonces, incluso entre los más jóvenes como Celia, de que las amistades pueden tener un efecto nocivo en la persona. Esto, desde luego, tiene relación con la influencia de los adultos, y con la percepción negativa que se tiene en general de los jóvenes.

En el caso de los adolescentes, las amistades son básicamente compañeros(as) de la escuela y familiares; sin embargo, cuando dejan la escuela, es difícil que se mantenga la amistad con sus compañeros, a menos que también sean sus vecinos. En Santa María no existen espacios especialmente diseñados para los jóvenes, así que suelen salir a dar la vuelta y platicar por la zona y sólo en algunas ocasiones van a la ciudad de Cuernavaca, ya sea al centro o a algún evento especial[74]. A algunos varones les gusta pintar graffitis y consumir alcohol y otras sustancias –sobre todo inhalantes- con sus amigos.

Tanto en las narrativas de los adultos como en las de los jóvenes, aparece una y otra vez el tema del abuso de sustancias. Si bien son varios los entrevistados de mayor edad que reconocen que el alcoholismo ha estado presente en la comunidad desde años atrás, consideran que lo que es bastante más nuevo -y menos inocuo[75]- es el consumo de otro tipo de drogas.

> -¿Y ve algunos problemas aquí en Santa María entre los jóvenes?
>
> - Porque incluso antes no había esa cochinada de marihuana de esos que fuman ahora, y ahora hay muchos que usan eso, antes se emborracharía mi esposo pero pues con el pulque de Huitzilac. Mire, nosotros había un tiempo que... es muy rico el pulque, que bajaban con su pulque, que yo decía que no iba a tomar porque era en botas, como en botas de cuero de chivo que matan, lo lavaban muy bien y llenaban eso como puedes llenar una olla, y eso venía pegado en los animales (...)
>
> - ¿Entonces marihuana antes no había?
>
> - No había nada de eso, pero ahora ya ve cuánta cosa de esa. Sí, porque antes, digo, mi esposo pues se emborrachaba con el pulque, pero no cosas así, pero ahora ya veo

[74] Carmen, por ejemplo, en algún momento comentó que había ido con sus amigos a un concierto de Ex*a*, una estación de radio.

[75] En las narrativas de la gente se deja ver que el consumo de alcohol es una práctica cotidiana y aceptada socialmente, a pesar de que, como se verá más adelante, en los relatos de muchas mujeres aparecen una y otra vez las figuras del padre, el marido y el hijo ausentes, irresponsables o problemáticos, debido al consumo excesivo de alcohol.

tantas cosas de esas que ya hasta les perjudica el cerebro, los hacen locos, se hacen más groseros y pues eso es lo que no. *(Reina)*

Antes no había eso de que eran drogados, que le hacían al PVC, antes no había eso y ora hay cuánto; si en cada esquina que ve usted, son puros chamacos. *(Martina)*

- ¿Los chavos de tu edad le entran al alcohol y esas cosas?
- Pues varios de los que les hablo sí, toman mucho y unos hasta fuman marihuana, bueno, a ellos casi no les hablo, les hablo más porque ellos me hablan, no porque yo les hable. (...)
- ¿Y a ti qué te parece todo eso del alcohol y que le entren a la marihuana?
- Pues mal ¿no?, porque según dicen que por los problemas, pero pues los problemas siempre van a estar, aunque fumes o no fumes o eso, siempre van a estar esos problemas si no los enfrentas. *(Carmen)*

Desde luego, los lazos familiares se ven afectados por el uso de esas otras drogas a las que se hace alusión; una vez que la familia descubre lo que está sucediendo, aparecen los regaños y la interacción se torna conflictiva, entre otras cosas porque no saben cómo abordar esta situación. La ignorancia, la falta de recursos y de alternativas de atención hacen imposible la prevención y tratamiento de la problemática, la cual no es más que un síntoma de la pobreza y de las condiciones de vida de la gente de Santa María. Además de que cada vez existe una mejor distribución de la droga, a menores costos y con una mayor variedad de productos, el hecho de que los jóvenes recurran a otras sustancias, diferentes del alcohol, quizá tenga que ver con una mayor necesidad de evadir un mundo sin oportunidades ni lugar para ellos[76], en el que lo que resta es sobrevivir[77]. Pero no se trata del tipo de supervivencia que surge frente a la irrupción de un acontecimiento –una catástrofe- que mina la normalidad, sino que se trata de una supervivencia que, por el contrario, es parte misma de esa normalidad y que justamente por esto conlleva

[76] Como señala Quinteros (2000), quien realizó un estudio en la zona, la marginación y automarginación de los jóvenes es una de las características centrales de Santa María.
[77] Que no es lo mismo que sobreponerse a la adversidad y salir fortalecido de esa experiencia, como lo plantea el hoy en día multicitado concepto de *resiliencia*.

efectos mucho más perversos. Me parece, por tanto, que no se trata de subjetividades que se sacuden o se dislocan frente a la adversidad, lo cual en muchas ocasiones pudiera ser motor del cambio, sino que se han construido *en* la adversidad, a la que parecieran volverse resistentes, a la que se encuentran adaptados, en el sentido más clásico de la palabra. Podría pensarse, además, en un acomodo al presente que se restringe exclusivamente a éste, frenando la posibilidad de imaginar el futuro y mirar hacia un lugar distinto, hacia una forma de vida otra. En este sentido, drogarse puede ser visto como una estrategia de supervivencia, no sólo por el estado psíquico que produce, sino también porque posibilita la pertenencia a un grupo social con el cual se comparten algunos referentes identitarios y brinda cierta seguridad.

Por otra parte, en lo que al peso de la tradición[78] se refiere, en Santa María existen prácticas de antaño que tienen un valor simbólico y emocional para la gente, y que forman parte de los usos y costumbres de la comunidad. Sin embargo, esto no significa que dichos elementos culturales permanezcan estáticos a lo largo del tiempo; en Santa María, la gente de mayor edad resalta las transformaciones que ha sufrido la comunidad, no sólo en términos de infraestructura, sino también en relación a sus tradiciones.

Así pues, los adultos y ancianos entrevistados recuerdan con nostalgia modos de ser y rituales[79] de antaño que se han perdido y que en algunos casos han sido sustituidos por otros nuevos que, desde su perspectiva, representan a la "modernidad"; una modernidad que en general les resulta criticable y amenazante. De igual modo, existen elementos de la "antigüedad" añorada, que les son ajenos. Por ejemplo, en algunas narrativas se aprecia cómo uno de los símbolos más claros del

[78] De acuerdo con el Diccionario del español usual en México (Lara, 1996), la tradición puede definirse como la "comunicación de generación en generación de los miembros de una familia o comunidad, de ciertas maneras de comprender sus experiencias, sus hechos históricos, etc. y de sus costumbres, creencias, técnicas, reglas de conducta y formas lingüísticas, y conjunto de esos conocimientos". Por supuesto, no se trata de una transmisión mecánica –de una mera repetición narrativa-, pues si bien hay algo que permanece, cada generación va resignificando y produciendo nuevos sentidos a partir de aquello que le es comunicado. Como se verá a lo largo del presente apartado, la continuidad de algunas creencias y prácticas llevadas a cabo por la gente de Santa María, coexiste con cambios, tanto en su interpretación como en su operación. En palabras de Giddens (2003, p. 53), "es un mito pensar que las tradiciones son impermeables al cambio: se desarrollan en el tiempo, pero también pueden ser repentinamente alteradas o transformadas. Diría que son inventadas y reinventadas", no existen tradiciones puras.

[79] Los cuales, junto con la repetición, son las características definitorias de la tradición, de acuerdo con Giddens.

antes al que hacen referencia, es el uso del náhuatl[80], sin embargo, ninguno de los entrevistados lo habla, y sólo una mujer dice conocer a alguien que sí lo hace.

> Todas las calles están en mexicano, porque los de antes lo que hablaban era mexicano. *(Martina)*

> Yo no recuerdo que alguien hablara en náhuatl, pero inclusive por ejemplo aquí el nombre que tiene Santa María es náhuatl, Ahuacatitlán significa aguacate, por eso es lugar de arboleda de aguacate, ese es el significado de Santa María Ahuacatitlán.
> - Qué raro que nadie habla...
> - No, nadie habla ese idioma.
> - Se perdió en algún momento...
> - Se perdió totalmente, sí, sí, porque así con algunas otras gentes, por allá arriba donde vivimos subieron unas personas inclusive realizando una encuesta para saber si alguna persona hablaba en náhuatl, pero pues no, nosotros no le dimos ninguna razón porque no hemos visto ninguna persona que lo hable. *(Lety)*
> - Sí, que allá de las antiguas de antes, pero pues ahorita la antigüedad es la que ya se está acabando, pues sí, ya los modernos ya no (*risa*), los nuevos ya no. *(Reina)*

El uso del náhuatl se limita, entonces, a algunas palabras que hacen referencia a ciertos lugares y objetos de la vida cotidiana (sobre todo vinculados con la alimentación y costumbres en torno a la preparación de la comida), pero al parecer ya no es una fuente de identificación para la gente de Santa María. Asimismo, los entrevistados de mayor edad ubican otras costumbres y prácticas que han caído en desuso:

> ... Las señoras estaban duro y duro, para llenar de nixtamal, a metate duro y duro, y ahí estaba su clicuil[81] y acá su olla de café ya para hervir (...) Las señoras de antes se

[80] El náhuatl es por mucho la lengua indígena predominante en Morelos (la hablan 18,656 habitantes, seguida por el mixteco, la cual es hablada por 3,805 personas) (INEGI, 2001); sin embargo, Santa María ya no aparece como una de las localidades en las cuales se hable ni ésta ni ninguna otra lengua indígena (INALI, 2007).

[81] La palabra original, que viene del náhuatl, es *clecuil*. De acuerdo con Buenrostro y Barros (2002), se refiere a una plataforma cubierta de barro mezclado con ceniza sobre la que se hacen una o dos herraduras de cerca de 25 centímetros de alto, del mismo material. Sobre las herraduras se coloca un comal, debajo del cual se enciende el fuego; una se usa exclusivamente para la elaboración de tortillas y la otra para preparar otros alimentos.

vestían de manga larga, así, vestido largo todo, todo, ellas se hacían sus vestidos, cortaban sus géneros y los cosían a mano, el que tenía máquina con máquina, el que no, a mano cosía; las señoras cosían su ropa y no como ahora, que pues ya usan pantalón, antes no, antes con su vestidito largo y sus manguitas bien. Se usaba mucho un género que le decíamos de seda, de bonitos colores y es de pura seda, esos se usaban antes... Las señoras dónde se iban a sentar, bien recogiditos los pies, una niña pues igual, bien sentadita, bien recogidita, y eso que sus vestidos estaban hasta abajo, sus manguitas acá, de género de varios colores, digo, se iban a Cuernavaca, llevaban sus chiquihuititos[82] así de fruta, aguacate, guayaba o mandarinas o limón todo eso llevaba uno a Cuernavaca, iban a vender andando, no había carro como ahora. *(Matías)*

Los de antes usaban puro calzón de manta y sus camisas, yo me acuerdo que mi abuelito usaba sus enaguas con un holán hasta abajo, luego arriba su faja también con pretina, luego su camisa con mangas hasta acá y ahí andaba. *(Martina)*

Por su parte, una de las entrevistadas hace alusión a los cambios en las prácticas alimentarias y recuerda con intensidad la manera en que disfrutaba comidas y bebidas que ahora ya no existen debido en buena medida al abandono del campo.

Con mi cuñada María hacíamos unos quelites asados, unos bisteces asados, unos nopales y una salsa y el pulque, ¡cálmese, qué comida!, ¡ah, qué comida! Ya llegaba mi esposo con una jarra de pulque y aunque no tuviera ora sí que carne, nomás hacía uno un molcajete de chile, unos nopales asaditos y a hacer tacos con nopales y salsa y un jarro de pulque, ¿qué más pedíamos? ¿Que odiaba a mi viejo?, bueno, sí hubo un tiempo que sí decía yo que por andar de borracho pues no le daba yo gran cosa a mis hijos ¿no?, de otra comida, de otros alimentos, pero ya ahorita viéndolo bien, le digo, ¡ay dios, ahorita se me antojó un taco (risa)! Con unos nabos, unos nabos asados y una salsa con ajo y luego un pulque, sí que ahorita se me antoja y ya no lo hay, porque ya ni eso sale

[82] *Chiquihuite*: "canasto sin asas, de palma, de ixtle o de tiras de carrizo, que se usa para llevar o guardar alguna cosa, como las tortillas o la fruta; hay de diferentes tamaños y en algunos lugares se usa como unidad de peso o de medida de alguna cosa" (Lara, 1996).

por ahí, y antes en una milpa lo primero que se daba eran unos nabotes gordos, cañudos, sabrosos para hacerse asados, no, ya ni eso se consigue, ya nada, todo se acabó porque ya todo está habitado de casas bonitas y se acabó eso. *(Reina)*

A pesar de lo anterior, los platillos que suelen elaborarse en fechas especiales y de fiesta, en su mayoría se conservan[83], por ejemplo, la barbacoa de res, tamales de frijol y nopal, arroz, mole y frijoles.

En lo que respecta a la práctica religiosa, pese a que el INEGI (2002) señala que la población de cinco años y más es eminentemente católica (85%) y sólo 9% profesa alguna otra religión, los entrevistados, explícita o implícitamente, hacen referencia a un alejamiento de dicha religión; de igual forma, se aprecia que ésta ha sido desplazada por la entrada de otros cultos[84].

Yo creo en dios, que sí hay dios y todo; mire, yo creía cerradamente los ojos en la iglesia, en el santito que bajaba, yo creía en eso, pero hoy como ya se va leyendo la biblia y se va sabiendo otra cosa, como que ya no cree uno.

- Aquí la mayoría de la gente es católica ¿no?

- Bueno, hay de varias religiones, ahorita ya hay de muchas... de nuestra parte, yo soy católica, pero pues sí hay varios testigos, hay... ¿cómo se llama?... cristianos. *(Reina)*

- Cristianos, seguidores de Jesús. *(Lety)*

- ¿Y antes a poco había tanta variedad?

[83] En una de mis visitas a Santa María, por ejemplo, una de las entrevistadas me invitó a comer romeritos con mole, pues es el guisado que se prepara en las casas, año con año, para celebrar el miércoles de ceniza.

[84] Rosa me comentó al inicio del trabajo de campo que su hermano la había invitado a un grupo cristiano y ella había aceptado, después de años de negarse. Más adelante me dijo que ya había conocido el templo y al grupo, y que le había gustado el ambiente, pues sentía "muy bonito" cuando los "hermanos" la abrazaban y le brindaban apoyo. También le gustaba cantar y los "convivios" que se organizaban cada fin de semana. Sin embargo, su asistencia al templo le trajo conflictos con su familia, pues ésta continuamente le advertía que si seguía haciéndolo cambiaría su "forma de ser"; además, tendría que renunciar a las fiestas del pueblo, pues éstas son católicas. Después de unas semanas de indecisión, Rosa dejó de ir al templo cristiano argumentando, por un lado, que la mayoría de la gente de Santa María es católica, por lo que ser diferente y renunciar a las fiestas representaría un esfuerzo enorme y, por otro, porque en el templo le empezaron a cobrar una ofrenda de cien pesos a la semana, cantidad que ella no podía pagar. Esto significa que los vínculos preexistentes, la pertenencia al grupo y el factor económico terminaron pesando más que la necesidad de acudir a un lugar en el cual se pudieran compartir las penas y las alegrías a partir de la creación de nuevos lazos, teniendo así la oportunidad de socializar con otros de una manera distinta. También queda claro que la decisión de seguir practicando la religión católica tiene mucho más que ver con la amenaza de ser excluida de la familia y la comunidad, que con una convicción verdadera o fe católica.

- No, no, como que actualmente como que se está... como que la gente se está yendo más hacia otros lados, porque quizás a algunos ya no les convence van a otro lado, y dicen que sí hay mucha diferencia entre la iglesia y otras religiones. Más que nada, según la conducta que ven en uno, porque dicen que a unos, por ejemplo, les prohíben algunas cosas, que no pueden ir al baile, que no puedes tener... no pueden usar pantalón, en otras iglesias, y dicen que acá no nos dicen nada que hacemos lo que queremos, pero... (*Lety*)

- ¿En la católica?

- Sí, así dicen que es. (*Lety*)

- Pues ahora, pero antes ya ve que iba uno con su velo, tapada con su velo, yo llegué a usar mi reboso, llegué a usar mi velo porque nunca, digo, nunca íbamos a la iglesia sin tapar, pero ahora ya se hizo la gente más... (risa) Ya todos van así, sin taparse, sin nada, así. (*Reina*)

Los relatos de los nativos coinciden con lo que me comentó en entrevista informal uno de los residentes que lleva más tiempo viviendo en Santa María, con respecto a que "hay competencia entre religiones", y sobre todo ha crecido el número de testigos de Jehová. Sin embargo, él tiene sus propias teorías sobre los motivos por los cuales la gente cambia de religión y las consecuencias de esto. Desde su perspectiva, la gente lo hace por interés, porque son "convenencieros", pues al volverse seguidores de otra religión dejan de cooperar para las fiestas (aunque sí asistan) y otros eventos religiosos, y no acuden más a misa. Asimismo, con cierto enojo, hace énfasis en que esto redunda en una "indefinición", pues la gente piensa "ni tengo esto ni tengo lo otro", en realidad no son católicos, pero tampoco testigos de Jehová ni ninguna otra cosa. A su vez, la falta de identificación y compromiso con una sola religión genera, desde su perspectiva, que la gente de Santa María se "rezague" más. Esta interpretación nos habla de la imagen que han construido algunos residentes sobre los nativos, la cual, como se irá viendo, determina en buena medida la manera en que se vinculan.

Por otro lado, también en cuestiones relacionadas con el cuidado de la salud -que, por supuesto, implica una cierta concepción de ésta y de la enfermedad-, se aprecia que existe un cruce de

prácticas de antaño y nuevas, pues la gente recurre a la medicina alópata, pero también a la tradicional. En lo que respecta a esta última, hay ocasiones en las que asisten con el curandero, el huesero o la partera, o bien, recurren a la herbolaria. Además, prevalecen creencias ancestrales, como que las complicaciones del embarazo se hallan asociadas con los efectos de la luna o la temperatura ambiental, y aún echan mano de rituales curativos, que requieren de la participación de otros miembros de la comunidad, como el que se utiliza cuando un niño "quiere su niscotón"[85].

> Mi niño fue adelgazando y se me fue haciendo bien panzoncito, andaba muy malito... Para curarlo compras un pedazo de tela y le abres el cuellito, le pones listoncitos rojos, hartos, pegados o cosidos y le das de comer la tortuga hervida sin sal. Yo le arrimaba a mi hijo su plato de tortuga y ahí sentado en el sol comía bien; que a los ocho días se le va su niscotón y se pone el copal y brazas de carbón ahí donde está sentado el niño, ahí lo humean y le cortan los hilos y los queman, ya lo visten al niño, le compran huarachitos y lo bañan todo de dulces, y esos dulces le tienen que llegar a toda la gente de apoyo, a toda la gente que está con nosotros. Se hace mole, tamales y van unos que tocan guitarra y violín; le cantan sus mañanitas y empiezan a convivir, empiezan a bailar con el niño. Hasta el gabancito se le sacude y santo remedio, eso es un niscotón. Y se compuso. *(Rosa)*

También en relación con el tema de la salud, y particularmente con el derecho a la misma, es importante mencionar, pues nos habla de las condiciones en que vive la gente de Santa María, que ninguna de las personas entrevistadas tiene acceso a la seguridad social, llámese IMSS o ISSSTE[86]. Esta situación los obliga a acudir a servicios de salud particular, como las socorridas farmacias del "Dr. Simi", pues consideran que en éstas el servicio es más rápido, a veces hasta más barato y de mejor calidad que en los Centros de Salud que les corresponden.

El hecho de que buena parte de los habitantes de Santa María no cuente con IMSS o ISSSTE, nos remite directamente a otro aspecto fundamental para el entendimiento de su forma de vida: la situación de precariedad laboral que viven, la cual guarda estrecha relación con un fenómeno de

[85] Padecimiento cuyos síntomas coinciden claramente con los de la desnutrición y/o alguna enfermedad parasitaria.
[86] De acuerdo con el INEGI (2000) sólo el 39% de los habitantes de Santa María cuenta con derechohabiencia a algún servicio de salud.

gran trascendencia en la zona: el abandono del campo, tema frecuente en los relatos de los entrevistados de mayor edad, quienes, con nostalgia, recuerdan aquellos tiempos en que la economía de la gente y su forma de vida dependía de dicha actividad.

- ¿Aquí ya nadie se dedica a la agricultura?

- No, se ha perdido mucho la agricultura, antes sí había unos grandes sembradíos, había unas milpas grandísimas, buenas, tenían sus incolotes grandes... (*Lety*)

- Pero incluso los terrenos se han vendido, ya han vendido y ya no, el monte... pues el monte no produce por la sombra de los árboles y todo eso, no produce, y ya los terrenos que se sembraban pues ya están todos habitados ya. (*Reina*)

- He visto que algunas mujeres luego bajan, no sé, con chayotito o algo así, pero ya es poquito ¿no?

- Sólo que en su casa tenga una mata que dé eso, porque ya no, ya aquí no. (*Reina*)

- Y antes sí, ¿no?

- Antes sí, en si esa era la actividad de aquí, la agricultura, el comercio, era lo que más se veía porque no había fábricas, por ejemplo, cerámicas tampoco. (*Lety*)

- ¿Y ahora a qué se dedica la gente? (...)

- Mecánico, empleado en tiendas de autoservicio porque ya ve que ahorita también tantas tiendas, cuánto personal necesita una, por ejemplo, Aurrera, el Wall-Mart... Se está dejando el campo, inclusive yo sembraba, mi suegra sembraba, mi papá también sembraba, pero ya no hay lugar, se va urbanizando y todo eso se va perdiendo, yo creo precisamente en eso consiste que tanto hay alza de precios, porque ya no hay agricultura, y es más difícil la situación actualmente. (*Lety*)

Desde luego, este abandono del campo del que habla la gente de Santa María, no es un hecho aislado, por el contrario, se trata de un fenómeno que ha ocurrido a nivel nacional y que es en buena medida producto de la política económica adoptada por los gobiernos neoliberales. Como señala Bartra (2007), la crisis del campo y, concretamente la crisis del maíz, es saldo de más de 25 años de neoliberalismo y 15 de Tratado de Libre Comercio. Dicha crisis, entre otras cosas, produce que los pequeños centros poblados, al disminuir el empleo en las actividades primarias,

incrementen el empleo en actividades secundarias y terciarias, como lo muestran las cifras antes presentadas y el testimonio de la gente de Santa María.

Los reajustes económicos impuestos al sector agropecuario a raíz de las crisis agrarias y de los problemas más generales de la economía mexicana, se suman a los cambios relativamente nuevos, producto del proceso de globalización de la economía mundial y en la adopción de medidas económicas de corte neoliberal. Todo esto está detrás de la supuesta modernización agraria, la cual dejó a la economía familiar campesina en una posición secundaria, en el mejor de los casos (González y Salles, 1995).

Incluso, yendo más allá de las fronteras de México, vale la pena señalar que durante las últimas décadas del siglo XX, el medio rural latinoamericano sufrió transformaciones de gran relevancia. Menciona Rubio (2001) que "la agricultura dejó de ser la base de la industrialización; los productores rurales para el mercado interno enfrentaron un proceso de exclusión productiva manifiesto en la caída de sus ingresos y en la creciente incapacidad para abastecer la demanda nacional, con lo cual sobrevino la dependencia alimentaria de la región de los países desarrollados, esencialmente de Estados Unidos. Estos procesos trajeron consigo la pauperización y 'descampesinización' de un amplio grupo de campesinos" (p. 21, 22).

El abandono del campo[87] en Santa María impulsó a la gente a desempeñar varias actividades productivas a la vez, con la finalidad de subsistir. De acuerdo con Rubio (2001), esta "pluriactividad" es una de las principales consecuencias de la exclusión que sufre el campesino a raíz de las transformaciones del vínculo agricultura-industria, antes señaladas.

> Empecé a trabajar en la albañilería de ayudante de albañil y luego a los dos meses empecé a trabajar de albañil... Luego, como mi tío trabaja de... o sea, de todo un poco, de electricista, de plomería y todo eso, le estaba yo ayudando y él me enseñó un poco. Ahora estoy cuidando una quinta en Rancho Cortés y hago trabajos de jardinería. *(Javier)*

[87] En consonancia con esto, el INEGI (2000) reporta que únicamente el 4% de la población trabaja en el sector de ocupación primario; mientras que el preponderante es el terciario (65%), seguido por el secundario (28%). Asimismo, dos terceras partes de quienes se encuentran ocupados, son empleados u obreros, y una minoría (6%) jornaleros o peones. En cuanto al ingreso, puede apreciarse que el porcentaje más alto de la población (35%) apenas recibe de uno a dos salarios mínimos y una proporción muy similar (34%) percibe entre dos y cinco.

Yo sé trabajar en las milpas, vender, meterme por donde quiera, vender chilacayotes, ir a surcar las milpas, ir a lavar ropa ajena, ir a vender plantas, de todo sé, yo no soy atenida (...) Mis hermanas trabajan; una hermana trabaja de limpieza, ella entra a las diez y sale hasta las seis y la otra, Lucrecia, trabaja de planchar y lavar. *(Rosa)*

Todo el día no descanso, ando todo el día en la calle, me voy a traer planta para vender o cualquier cosa, el chiste es que no me esté yo en mi casa, ando de un lado para el otro, no descansa uno, pero pues así tiene uno pues aunque sea para comer y que no le falte nada a los muchachos (...)

- ¿Y ellos trabajan o qué hacen?

- Trabajan tres, trabajan en un inver... Ellos son albañiles, pero no les gusta la albañilería, trabajan en Tetela, en los invernaderos. *(Martina)*

Además de trabajar como empleados de diversos tipos (domésticos, albañiles, jardineros, meseros, veladores), los miembros de algunas familias han puesto una miscelánea en la zona, sin embargo, en los últimos meses han cerrado de manera definitiva por lo menos la mitad de las mismas, o bien, dan servicio solamente algunos días de la semana.

Más allá de las consecuencias económicas negativas de la precariedad laboral en que vive la gente de Santa María, es indudable que el abandono del campo y la diversificación de actividades, tiene implicaciones psicosociales de gran relevancia. La actividad económica predominante de un pueblo como Santa María es un referente ineludible de la identificación colectiva; asimismo, el trabajo que realizan quienes en ella participan, tiene repercusiones importantes en la constitución de la subjetividad. En este sentido, si el trabajo de la tierra está al borde de la desaparición, si los nativos de Santa María ya no se autonombran y reconocen como "campesinos", "agricultores" o "sembradores", ¿entonces desde qué lugar(es) se dan ahora los procesos identificatorios entre ellos? Esto me parece relevante porque Morelos y específicamente la zona de Santa María, como se dejó ver con anterioridad, fue la cabeza de movimientos sociales cuya causa fundamental era la tierra. Si ésta ha perdido buena parte de su significado, sobre todo entre los más jóvenes, habrá

entonces que indagar qué otras motivaciones tienen o tendrán el potencial de articular la lucha del pueblo por un cambio.

Por otro lado, como señala Lindón (2006), la experiencia de precariedad laboral y la variedad de trabajos que los sujetos deben desempeñar para subsistir, como sucede en Santa María, necesariamente tienen implicaciones en el sentido de sí del trabajador, pues éste se encuentra en un proceso de negociación constante; cada una de estas distintas situaciones de trabajo le implica al sujeto un nuevo posicionamiento frente a los otros y, en consecuencia, una reconstrucción permanente de su sí mismo. Además de esto, el sujeto debe lidiar con la inclusión de la inseguridad y el riesgo que derivan de la precariedad, como una constante de vida. En este sentido, un trabajo que se considera que ofrece cierta estabilidad, es valorado y es necesario cuidarlo a toda costa:

> - ¿Entonces tu hermano trabaja en el mismo lugar que tú?
> - Él nada más iba sábado y domingo al principio, ahorita ya va diario. Sí es poquito (lo que gana), pero le digo a mi mamá que aunque sea poquito pero es un trabajo seguro. Es seguro porque le digo, ahí pues es el restaurán, solamente un día que lo quieran cerrar es como se nos va acabar el trabajo, y mientras, toda la vida vas a tener trabajo, mientras aguantemos y pues hágamos como se deben de hacer las cosas. *(Celia)*

Ahora bien, las prácticas y experiencia laborales presentan importantes diferencias de género, no sólo por el tipo de actividad que se realiza (en las mujeres predomina el trabajo doméstico y en los hombres la albañilería, la producción de carbón y la jardinería), sino también por el tiempo que se le invierte y el significado que se le atribuye. Muchas mujeres laboran tanto fuera como dentro del hogar, de tal forma que no suelen tener momentos de ocio o recreación; esta situación en ocasiones las lleva a quejarse de la escasa contribución de sus maridos, no en las tareas domésticas, pues al parecer asumen que esas son exclusivamente de su incumbencia, pero sí al ingreso familiar, en virtud de que no les alcanza para la subsistencia y de que atenta contra lo esperado en términos genéricos: no cumplen con el rol de proveedores. A esto se suma que los varones, a diferencia de ellas, suelen departir con los amigos más a menudo y encontrarse con ellos en alguna de las misceláneas de la zona, donde consumen cerveza u otras bebidas alcohólicas, o bien, en los campos de futbol.

Yo de mi vida ha sido pues trabajando, trabajando para ayudarle a mis hijos, para ayudarles pues a que no les falte nada en la casa y que estemos bien ¿verdad?, y pues sacarlos adelante y pues le doy gracias a dios que estoy trabajando (...) Cuando mi esposo estaba bien, salía, a cada rato se paseaba, luego le decía yo 'ya pareces caballo lechero, entras y sales y no haces nada' y él (respondía): '¿pues qué quieres que yo haga?'. 'Pues ve a andarle para el monte, a ver qué haces, caballo lechero, yo chingándome aquí en el quehacer y tú ni me ayudas en nada'. *(Rosa)*

Para algunas mujeres, sobre todo las más jóvenes, el trabajo simboliza independencia, la posibilidad de trascender el ámbito privado y conocer gente. De igual forma, en algunos casos representa una opción que les permite alejarse de un hogar en el que son maltratadas y humilladas.

- ¿Ahorita dónde trabajas?
- Aquí en la fonda, ahí he trabajado mucho tiempo, desde que me vine de México mi mamá me llevó porque solicitaban una muchacha y me fui y ahí he trabajado toda la vida, ya llevo ocho años (...)
- ¿Y te gusta?
- A mí me gusta trabajar y los días que estoy en la casa a veces se me hacen largos y ya me quisiera ir a trabajar (...) vivir en la casa diario como que a uno también lo pone así hasta acá (*pasa la mano por arriba de la cabeza*), aunque uno tenga hijos, pero como que siempre distrae algo el trabajo. *(Celia)*

... Desde chica empecé a trabajar... Como a los doce años yo me metí a trabajar, a cuidar un bebé, pero yo me sentía que era como abusadilla porque donde yo trabajaba era en una fonda, pero mi trabajo nada más era cuidar al bebé, pero en lo que se dormía el bebé, me acomedía yo que a destapar el refresco a los clientes, que a limpiar las mesas, ganaba yo tiempo, veía yo trastes sucios y el bebé estaba durmiendo y a lavarlos rápido y le ganaba el sueño al bebé... Me decía doña Lupita 'eres muy inteligente a pesar de chiquilla' y todo, recuerdo que en aquel tiempo me daban un

peso con cincuenta centavos (risa), entonces todo eso se lo daba yo a mi mamá, tal y como lo ganaba. Ya después en mi segundo trabajo, pues ahí dilaté, pues ya el niño ya crecido el niñito y todo, entonces ya no, como que ya no quise estar yo ahí, y ya después me fui a trabajar en casa y después para que más que la verdad me trataron muy bien; los señores eran extranjeros, ellos me querían llevar, pero mi mamá no lo aceptó.

- ¿A dónde era?

- Ellos eran del norte de Carolina, me querían llevar pero mi mamá no lo aceptó, me dijo que cómo iba yo andar por allá sin conocer y sin familia ni nada.

- ¿Tú sí te hubieras ido?

- Sí, si entonces no quiso mi mamá, entonces se fueron los señores. Yo ahí ya era un poco ya más grande, entonces a los trece años yo me metí a trabajar en un restaurante donde van a dejar banquetes, entonces yo aprendí a guisar, a hacer diferentes banquetes, todo lo que yo ganaba iba y se lo daba a mi mamá, porque mi mamá yo veía que se tronaba sus dedos... Estuve ahí trabajando, pero como veía que había muchos problemas del sindicato, a cada rato iba a checar y todo eso, entonces me salí... La cosa es que yo nunca quería estar en mi casa, pensando en problemas de eso de lo de mi familia, pensando en que tenía que verle la cara a mi papá. No me gustó estar en mi casa y yo salí a buscar trabajo, topé con una persona, hombre, que me dijo: 'oye, ¿tú no sabes quién quiera trabajar?, se va a abrir un restaurán así y así' y le dije '¡yo!', y me pregunta '¿sabes guisar?', no, pues yo ya iba historiada y que le digo 'sí'... *(Nicolasa)*

Como se había mencionado párrafos arriba, el trabajo es un referente fundamental en la constitución del sí mismo, sobre todo si consideramos la temprana edad a la que empieza a laborar la gente de Santa María. La manera en que la entrevistada percibe que se desempeña en el trabajo determina, a su vez, la percepción que tiene de sí misma (en este caso positiva), lo cual se alimenta en buena medida de lo que los otros le reflejan.

En la narrativa de Nicolasa también se puede leer el peso del *ethos* tradicional, el cual, sostiene Leñero (1991 citado en Lindón, 2006), estipula que "el joven trabaja como pago de su crianza, en

beneficio de sus padres y familiares cercanos. Está obligado a ello". De hecho, como es de esperarse, es esta situación la que orilla a muchos jóvenes de Santa María a dejar la escuela[88]. Y es que, si bien existen algunos casos en que los niños y adolescentes estudian y trabajan simultáneamente, la realidad es que la mayoría deja la escuela al terminar la primaria o, a más tardar, la secundaria; sólo una de las entrevistadas mencionó que uno de sus hijos y su nuera estaban estudiado una carrera técnica. Por supuesto, también hay quienes nunca pusieron un pie en la escuela, lo cual es más común entre la gente adulta y anciana.

- ¿Fuiste a la escuela?

- Nunca fui a la escuela porque en lugar que mis papás me mandaran a la escuela, me mandaban que fuera a vender y a ir a dejarles la comida a las milpas (...) Quiero que mis hijos sigan estudiando para que se sepan defender, que tengan a lo mejor un trabajo, que no sean monteros (...) Mi hermana sacó al chamaco de trece años de la escuela porque no tenían para ayudarse. *(Rosa)*

... Ora sí que, gracias a dios, estudios no los tenemos, así con títulos ni nada de eso, pero a lo menos sabemos leer y escribir, mis dos hermanos los mayores ellos terminaron nada más las secundaria, pero por parte de ellos, porque trabajaban y estudiaban, y nosotros los más chicos, que es un hombre y yo de mujer, pues no, nada más hasta la primaria terminamos... Yo le dije a mi mamá, '¿sabe qué mamá?, yo veo que usted se apura mucho por la comida, pues yo voy a tratar de mejor ayudarle'... la escuela donde íbamos no era de paga, pero haga de cuenta que era de paga, porque ¡piden cada cooperación!.... *(Nicolasa)*

La escuela, como institución o agencia socializante, y lo que en ella ocurre pareciera no tener un rol determinante en la vida de los niños y adolescentes de Santa María. En algunas narrativas se identifican voces contradictorias con respecto al tema del estudio, por un lado, se escucha al *deber ser* cuando se habla de la importancia del mismo y de los beneficios de no suspenderlo,

[88] A este respecto, vale la pena señalar que de acuerdo con el INEGI (2000), el grado promedio de escolaridad en personas de 15 años y más es de 8.66 (es decir, entre segundo y tercero de secundaria) y 20% no cuenta con instrucción, o bien, no terminó la primaria. Asimismo, el 40% se halla en situación de rezago educativo.

pero, por el otro, se cuela la voz de la experiencia -de lo que *es*- cuando se habla de aquello que en la práctica obstaculiza que los jóvenes continúen estudiando y que en lugar de ello decidan trabajar.

> En un tiempo anduve muy mal en la escuela, por todo el quehacer, y no entendía nada; por ejemplo, yo entiendo a mis hermanitos, como que la escuela no se les da, porque había un tiempo en que no se me daba y, por ejemplo, prefería trabajar que estudiar. Y por eso digo que a lo mejor a ellos se les hace difícil y prefieren trabajar que estudiar, pero pues son loqueras, que estudien lo más que puedan. Luego me desespero y creo que nada más van a calentar la banca, porque así me dicen los maestros. *(Celia)*

> Le digo a mis hijos que al rato va a venir la ciudad más fuerte y ya no los van a dejar trabajar en los campos ni en el carbón, tumbando árboles, al rato ya no se va a poder, le digo a mis hijos que a lo mejor van a ser, así, licenciados o maestros o ahí otro trabajito, pero mejor, no quiero que anden aquí sufriendo[89]. *(Rosa)*

Asimismo, la deserción escolar tiene que ver con que, a diferencia de Rosa, hay adolescentes y padres que no alcanzan a ver los beneficios derivados del estudio, o bien, aunque puedan apreciarlos, como ella lo hace, y fantaseen con sus hijos convirtiéndose en profesionistas, los gastos que implica la asistencia a la escuela, el bajo rendimiento académico que muestran algunos y la insistencia de otros por dejarla, termina desanimando a los padres. Un ingrediente más es que algunos de los entrevistados o familiares de los mismos, no saben siquiera leer y escribir, lo cual dificulta que compartan con sus hijos el gusto por el conocimiento y por la lectura, que puedan ayudarlos en las tareas escolares y que en general propicien un ambiente adecuado para el estudio al interior del hogar. A todo esto se suma que los padres se convierten en un ejemplo de que se puede "salir adelante" sin educación:

> Mi esposo no sabe leer, pero hace unos trabajos muy, muy bonitos, con sus medidas que le pide el patrón... sabe hacer muchas cosas. *(Lety)*

[89] Pese a esto, los dos hijos de Rosa que cursaban primero de secundaria en el momento en que la entrevisté, desertaron y empezaron a trabajar. Uno de ellos es albañil y el otro lava trastes en un restaurante.

La asistencia a la escuela también queda en segundo término frente a eventos que tienen un peso social y simbólico importante, como las fiestas.

- ¿Por qué dejaste la escuela?
- Como fueron mis quince años no ahorramos para entrar a la escuela, y como estábamos pagando el dinero que pedimos prestado, pues ya no pudimos pagar la escuela, es que está bien caro (risa). Y por eso no estudié y, de hecho, tuve dos oportunidades, pero mi papá se enojó... Una, un señor donde trabaja mi mamá me prestaba el dinero para ir a estudiar, mi papá dijo que no porque no le quería deber a nadie, mi tía también me dijo lo mismo pero también dijo lo mismo mi papá (risa).
- ¿Y tus amigos de la secundaria siguieron estudiando o ya no?
- Nada más una.
- ¿Y los demás a qué se dedican?
- No sé (risa), no sé. *(Carmen)*

De no haber quedado embarazada, cosa que sucedió meses después del primer encuentro que sostuve con Carmen, y que representa una situación muy común entre las adolescentes de Santa María, lo que seguía es que buscara trabajo, muy probablemente de empleada doméstica, igual que su madre. Aunque ella me comentó, antes de saberse embarazada, que le gustaría regresar a la escuela en algún momento, cuando le pregunté por el futuro, permaneció en silencio. En general, los jóvenes se imaginan viviendo en Santa María y trabajando en algo similar a lo que hacen sus familiares, o bien, tienen deseos de migrar (algunos regresar, pues ya estuvieron allá) a Estados Unidos.

Aunque la educación formal no sea la única vía para el cambio social, la deserción escolar es un problema serio, en tanto que reduce de manera dramática la posibilidad de que el nivel de vida de los jóvenes de Santa María mejore y de que exista movilidad social. La educación contribuye al desarrollo de competencias que, cuando se emplean en actividades económicas, permiten a las personas obtener ingresos mayores a los que recibirían si no hubieran tenido acceso a la educación, lo cual, a su vez, les permite obtener beneficios no materiales fundamentales. Por otro lado, aunque la realidad es que dada la crisis económica, política y social que atraviesa nuestro

país, tener acceso a la educación superior no es garantía de movilidad social, la educación –incluso la más básica- contribuye al bienestar de las personas, a ampliar su capital cultural y aumenta la probabilidad de que cuestionen lo que sucede a su alrededor, de que conozcan sus derechos y, sobre todo, sean capaces de exigirlos cuando sea necesario.

El panorama trazado hasta el momento sobre Santa María -en concreto sobre el barrio de Joquitzingo-, nos permite ver que se trata de un lugar que, como muchos otros de nuestro país, ha padecido las consecuencias de una política económica y social que ha perpetuado la pobreza y el rezago. El "triunfo" de la revolución y la restitución de tierras dentro de un régimen comunal, prometían el desarrollo y repunte económico y social de un pueblo que tras sufrir los embates del sistema hacendario, había salido "vencedor", con destacados líderes oriundos de la región, como Genovevo de la O, al frente. Sin embargo, la revolución, como es bien sabido, no rindió los frutos esperados y a la larga, no sólo se extinguió la posibilidad de una mejoría en las condiciones de vida de la gente de Santa María, sino que éstas fueron empeorando. Con esto, desde luego, se encuentra estrechamente relacionado el abandono del campo y sus implicaciones en las dimensiones material, simbólica, vincular y efectiva.

La situación anterior ha dado como resultado, entre otras cosas, la conformación de un lugar de características un tanto indefinidas, pues ha dejado de ser un pueblo rural, pero tampoco se le puede considerar urbano; el desaparecido trabajo de la tierra ha sido sustituido por actividades laborales dispersas y muchas veces temporales, donde la gente, en su mayoría, se desempeña como empleada y con pocas posibilidades de ascenso; ha dejado de ser un lugar mayoritariamente habitado por gente nativa de Santa María (o cuando menos de algún otro lugar de Cuernavaca) y con poca movilidad de la misma, para convertirse en un lugar marcado por importantes procesos migratorios (tanto la inmigración de gente del Distrito Federal y otros lugares del interior de la república, como la emigración de los varones hacia Estados Unidos) y, en consecuencia, heterogéneo en cuanto a la procedencia, raza y clase social de quienes lo habitan.

Finalmente, todos estos elementos –de índole económica, política, social, demográfica- han engendrado, a la vez que se ven afectados, por una gran variedad de modalidades y vicisitudes del lazo social entre los actores de Santa María, tal como se verá en los capítulos subsecuentes.

IV. PRIMERA JUGADA

Espacios soñados, lazos forzados

Las vicisitudes del vínculo se aprecian con claridad en las narrativas de los participantes sobre Santa María, en tanto escenario de la vida comunitaria. Desde luego, lo que la gente dice sobre él, nos obliga a pensar en el espacio no solamente en su dimensión material, sino también imaginaria y simbólica. Por otro lado, cuando hablo de escenario, no me refiero a un lugar neutral o aséptico en el que ocurren los fenómenos colectivos y que podría ser fácilmente aislado de los mismos y de los actores, por el contrario, es inherente a la vida colectiva y a la experiencia cotidiana de la gente.

Y es que el espacio, desde la perspectiva del presente trabajo, tampoco se reduce a un concepto o entidad abstracta, estática y cerrada, por el contrario, el espacio, como sugiere Massey (2005, p. 105), es el producto de interrelaciones, una "esfera de posibilidad de la existencia de la multiplicidad" en la que coexisten diferentes trayectorias y que siempre está en proceso de formación, es abierto. Esta postura implica, por tanto, un compromiso con el antiesencialismo, que no lucha por identidades/entidades constituidas de antemano, sino en construcción constante, y que propone una concepción relacional del mundo. "El espacio, así, es el producto de las intrincaciones y complejidades, los entrecruzamientos y las desconexiones, de las relaciones, desde lo cósmico, inimaginable, hasta lo más íntimo y diminuto" (p. 119). Por esto es que el espacio siempre tiene algo de inesperado, imprevisible, caótico (aquello no prescrito por el sistema), producto del entrelazamiento de trayectorias distintas.

Como es bien sabido, con la finalidad de evidenciar la diferencia entre una concepción del espacio en tanto entidad abstracta y aquella que lo entiende como producto de la interacción y de la experiencia de quienes lo habitan/usan/viven[90] -la que interesa al presente trabajo-, es que diversos autores han hecho la distinción entre *espacio* y *lugar*, respectivamente.

---

[90] Como sugieren Lindón, Aguilar y Hiernaux (2006, p. 12), dentro de las distintas vertientes del concepto de espacio, existe una que representa de manera más clara el intento por separarse de una visión estática y únicamente material del mismo; se trata de la propuesta del espacio "vivido-concebido". En ésta el énfasis se encuentra en los significados del espacio, en los sentidos que se le otorgan, lo cual implica la recuperación de conceptos como experiencia y subjetividad. Los autores señalan que el tránsito del estudio del "espacio percibido" hacia el del "vivido" se da a partir

En este sentido, el *lugar* puede ser considerado una construcción social y una subjetivización que permite entender la forma en que el espacio, pensado como algo abstracto o genérico, se convierte en *lugar*, gracias a la experiencia y a la acción de los individuos que viviéndolo cotidianamente, lo humanizan y llenan de significados. Por esto es que el lugar puede convertirse en un referente importante de la identidad (Ortiz, 2006). Este planteamiento coincide con lo señalado por Augé (1993; 1996) cuando propone que el "lugar antropológico"[91] es un espacio que cuenta con tres características fundamentales: es identificatorio[92], relacional e histórico.

En virtud de lo anterior, es que resulta imposible disociar las vicisitudes del vínculo social, de la manera en que se imaginan, perciben, significan y viven los diferentes espacios que conforman Santa María.

4.1) De topofilias y vínculos distantes

Con la intención de contar con más elementos para comprender las diferentes maneras en que se articula el vínculo entre residentes, y entre éstos y los nativos, resulta necesario comenzar con una reflexión acerca de las motivaciones que guiaron la decisión de los primeros de migrar a Santa María y, de la mano de esto, acerca de los modos en que lo perciben, como lugar de vida.

Lo primero que habría que decir es que los motivos por los cuales los residentes decidieron asentarse en Santa María son muy distintos a los de la gente del interior de la república, que inmigró básicamente en busca de trabajo y de un lugar de bajo costo para establecerse. En las narrativas de los residentes aparece una y otra vez el deseo de vivir de una manera distinta a la de la ciudad, habitando un lugar también de características muy diferentes –en algunos casos opuestas- a las esta última. De igual forma, la trama argumental se teje en torno a la idea de que el campo es un paraíso y tiene como referentes materiales ciertos elementos del paisaje suburbano, como la apertura espacial y la extensión[93]; así pues, los residentes disfrutan amplios terrenos, con grandes construcciones –algunas de estilos muy particulares- y jardines.

---

de "un proceso de contraste entre los elementos materiales y las representaciones, esquemas mentales, ideas e imágenes con los que los individuos se vinculan con el mundo, que por otra parte son de carácter socio-cultural".

[91] En contraposición con el no-lugar, producto de la sobremodernidad, la cual se caracteriza por un exceso de espacio, tiempo e individualismo.

[92] En términos de que el lugar antropológico es una construcción tanto concreta como simbólica del espacio, a la cual se refieren todos aquellos que lo ocupan.

[93] Tal como lo sugiere Lindón (2006a) en su trabajo sobre las características de los suburbios.

- ¿Por qué decidieron venirse a radicar definitivamente por acá?

- Porque ya no aguantábamos México, qué terrible era vivir allá, y estamos hablando desde hace cuántos años ¿verdad? (...) Realmente lo que queríamos era esto, tener espacio, tener caballos, tener vacas, y así empezamos nosotros...

- ¿Eso fue hace treinta o treinta y un años?

- Bueno, a radicar de fijos sí, porque esto lo teníamos así como de fin de semana, pero las vacaciones completitas, cualquiera que hubiera, llámese semana santa, llámese de fin de año, de cualquier vacaciones, cualquier puente aquí estábamos, mis hijos decían que aquí es donde vivían y allá existían, porque allá es a fuerzas ir a la escuela, no y aquí eran felices, se sentían libres. *(Gloria)*

La narrativa de Gloria nos remite, a su vez, a uno de los atributos que se han asociado con mayor frecuencia a la apertura espacial y la extensión: la noción de libertad (Lindón, 2006a). Mientras que en la ciudad reina el sentimiento de inseguridad que orilla a la gente a restringir sus actividades a determinados límites y con ciertos cuidados[94], especialmente cuando se trata de los niños, la gente imagina que en lugares como Santa María dichos límites y restricciones pueden ser diluidos o eliminados, puesto que no hay amenazas a la seguridad, se cuenta con grandes espacios que disfrutar.

Otra de las cualidades de Santa María que aparecen en las narrativas de los residentes es la posibilidad de estar en contacto con la naturaleza. Como señala Lindón (2006a, p. 89), "la apertura espacial también permite concebir al suburbio como un territorio no transformado por el ser humano".

- ¿Por qué decidiste venirte a vivir a Cuernavaca?

- Porque ya estaba muy cansada del Distrito Federal y harta del tráfico, de los tumultos y me pareció que aquí en Cuernavaca, con la grandísima ventaja que está cerca del DF, donde están mis hijos, y es más factible podernos encontrar más seguido ¿no?, y como

[94] Por supuesto que el sentimiento de inseguridad, típicamente asociado con la Ciudad de México hasta hace poco tiempo, se ha extendido –incluso con mayor intensidad- a otros lugares del país, a raíz de la "guerra contra el narcotráfico", emprendida por Felipe Calderón.

me gusta mucho la vegetación, lo verde, y encontré esta casa que llenaba mucho mis expectativas, fue lo que me terminó de decidir de venirme acá...

- ¿O sea que fue Santa María mucho por esta casa?

- Sí, Santa María en especial porque aquí encontré la casa que de alguna manera yo tenía esa idea de casa aislada, porque yo no quería estar en una zona muy urbanizada; esta es muy rural y a la vez con la cercanía que ofrece el poder estar en centros comerciales o algo para mis necesidades, todas las necesidades las cubro acá ¿no?, de teléfono, de luz, de agua, de televisión, de internet, entonces la verdad pues aislada no estoy, y rodeada, cerquita del bosque, con mi jardín, así como que satisfacía mucho lo que yo tenía pensado o a lo que yo aspiraba.

- ¿Y sí es como pensabas?

- ¡Sí, cómo no!, es muy tranquilo, muy, muy tranquilo, muy rico, muy a gusto, muy agradable, la verdad muy grata la estancia aquí. (...)

- ¿Recomendarías Santa María para vivir?

- Sí, lo recomendaría para alguien que no tenga mayores pretensiones de... en cuanto a modernidad, de su... no sé cómo decirlo, alguien que quiera llevársela tranquila, a gusto, sería sensacional. (*Alicia*)

Resulta interesante que la relación topofílica de la entrevistada con Santa María, es decir, el sentido de bienestar y agrado por vivir en dicho espacio (Lindón, 2006a), está basado en buena medida en la idea de que se trata de una comunidad rural. No obstante que esta imagen también aparece en las narraciones de otros residentes, es importante señalar que coexiste con la idea de que Santa María es un lugar que ya cuenta con los servicios y comodidades de la ciudad, producto del proceso de urbanización que ellos mismos han encauzado y al cual se hará referencia más adelante. De esta forma, se crea lo que Lindón, retomando a Graham Rowles, llama una "fantasía geográfica", la cual representa la unión del atractivo de la vida rural –sobre todo su carácter natural- con el atractivo de la vida urbana.

Me parece que la existencia de esta fantasía geográfica o, mejor dicho, la amenaza de desaparición de la misma, es lo que motiva la molestia de algunos residentes, frente a la llegada de más y más

gente a Santa María, a lo cual también se hace alusión en los apartados siguientes. De igual forma, se vincula con el trastocamiento de otra de las características propias de la imagen paradisíaca de la vida en el campo: el espacio vacío, y, por tanto, una baja densidad poblacional. Ésta, a su vez, conlleva mayor tranquilidad y menos vida social, en oposición con la agitada vida de la ciudad (Lindón, 2006a).

De igual forma, la relación topofílica de los residentes con Santa María se aprecia en el deseo que manifiestan de permanecer en este lugar por el resto de sus días, idea también presente en la trama de las narrativas de buena parte de los nativos. Aunque reconocen la relevancia de su lugar de origen, ninguno de los residentes tiene entre sus planes volver a él, ni tampoco al Distrito Federal.

> Por nada nos vamos de aquí, sólo nos sacan con los pies por delante, vivimos muy a gusto, hemos disfrutado mucho este lugar, igual mis hijos y nietos. *(Gloria)*

> Mi tierra siempre será donde yo nací, aunque da tristeza porque la gente ha cambiado y mi gente ya no existe... Como México no hay dos, para mí el progreso fue el Distrito Federal. Pero el ocaso de mi vida es Santa María, lo que pude comprar para vivir tranquilamente, mi vida ya no es complicada. *(Ramiro)*

Si bien el arraigo de los nativos a Santa María tiene mucho que ver con los vínculos, da la impresión que en el caso de los residentes está más en función de las características del espacio, de su distanciamiento de lo urbano y las gratificaciones psicológicas implicadas (tranquilidad, seguridad). Esto no significa que la relación con los otros no tenga peso, simplemente es un aspecto menos importante para ellos en el proceso de echar raíces y permanecer. Asimismo, habría que señalar que con el tiempo la relevancia de los vínculos con los vecinos va creciendo, o cuando menos se aprecia que los residentes de mayor antigüedad tienen más interés por crearlos y cuidarlos; incluso, hay quienes se quejan de la poca disposición a la interacción de otros residentes, sobre todo los más nuevos.

- ¿Cómo te llevas con los otros residentes?

- El señor Fernández fue muy amable, muy dispuesto a ayudarme en lo que se me ofreciera; hasta los nuevos que llegaron, que recién construyeron, nos encontramos a las seis y media de la mañana cuando vamos a tirar la basura. De don Beto salió, y se presentó conmigo y me dijo 'lo que se le ofrezca señora, en la noche usted que está sola me echa un grito'. O sea, en ningún momento ha habido alguien que fuera agresivo o algo así (...) Con el doctor Pérez yo me presenté casi recién llegada, y me presenté porque además somos colegas, él es también biólogo, y sí, muy amable, yo lo saludo, pero ellos nunca han hecho el menor intento de acercase, pues allá ellos; por ejemplo, la otra vecina de enfrente, que es hermana del señor Fernández y que tienen los años, pues el domingo pasado vino a moler sus chiles aquí en la licuadora, ya hay un poquito más de confianza. *(Alicia)*

No tengo una relación cercana con residentes, no tengo amistad porque no son gentes que vinieron para convivir, y no quieren que se les pida nada. Hay gente que apenas saluda, pasan años y no sé ni cómo se llaman. Algunos residentes se sienten superiores a quien no sea de su círculo (...) Los que llegaron recientemente no saben cómo estaba el pueblo antes y lo que ha costado mejorarlo. *(Ramiro)*

Esta última narrativa nos hace pensar en cierta rivalidad entre residentes, que me parece tiene que ver con la inconformidad de algunos frente a la superficialidad del vínculo y el elitismo que desde su perspectiva los otros se encargan de fomentar. Sin embargo, también hay narrativas en las que figuran relaciones entre residentes no muy profundas, pero cordiales y hasta solidarias.

Así pues, en general puede decirse que los vínculos que se establecen entre residentes se caracterizan por lo que Lindón (2006) denomina "proximidad distante", puesto que no se han construido –o sólo de manera incipiente- significados compartidos y es difícil hablar de una memoria colectiva consolidada, como sucede con los nativos.

También es necesario tener en consideración que los vínculos que se desarrollan en la ciudad, y con más razón en una ciudad tan grande y heterogénea como la de México -de donde proviene la

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACIÓN

gran mayoría de los residentes-, suelen ser superficiales, inconsistentes, discontinuos; "*intercambios* materiales y simbólicos banales pero imprescindibles para la 'economía social' del lugar de vida", señalan De la Haba y Santamaría (2004, p. 8). Así pues, es difícil pensar que los residentes que se establecen en Santa María cambiarán de manera sustantiva y rápida esta forma de relacionarse con aquellos con quienes comparten el espacio.

Por otro lado, habría que cuestionarse si resulta necesariamente negativa esta manera de establecer vínculos con los otros, propia de los residentes. De la Haba y Santamaría sugieren, y coincido con ellos, que no todos los vínculos deben inscribirse en la lógica de la profundización y, por tanto, la superficialidad de los mismos no es necesariamente degradante o síntoma de una situación problemática. De hecho, la hospitalidad y la complementariedad no impiden necesariamente la categorización, la estigmatización o el distanciamiento de los otros; lo que hay que hacer notar es que, ciertamente, en determinadas circunstancias, el reconocimiento y la escucha del otro, entreabren la puerta a las negociaciones y a las reciprocidades y, luego, a las reformulaciones sociales y culturales.

4.2) De la indiferencia a la exaltación de la diferencia

En las entrevistas realizadas con los residentes se hizo evidente que perciben a los nativos como gente claramente diferente a ellos, como un grupo respecto del cual existe una distancia insalvable. Esto básicamente se halla fundamentado en la pertenencia a clases sociales distintas y en la existencia de creencias, usos y costumbres que no comparten. Desde luego, estas diferencias se traducen en el desarrollo de variadas modalidades del vínculo social entre unos y otros.

> La gente de Santa María no quiere cambiar, así han vivido siempre. No hay unión entre ellos y son como cangrejos, porque si alguien quiere progresar, lo jalan.
>
> - ¿Cómo es la gente de Santa María?
>
> - La gente es vengativa, por ejemplo, rayan los coches o las casas. (...) Seguido me piden dinero, pero sólo si es poco, diez o quince pesos, les doy, si es más, les pido algo a cambio, una garantía... así me hice de un terreno *(Ramiro)*

- ¿Cómo te recibió la gente de Santa María cuando llegaste?

- En un principio la gente era medio recelosa, como que no se dan o se abren así muy fácilmente, pero tampoco diría... rechazo en ningún momento sentí. Yo siempre he procurado tener una buena relación, los saludo, me saludan y como que eso les agrada.

- Eso fue al inicio, y ahorita ¿cómo te llevas con la gente?

- Ahorita, bien en general, sin que yo tenga mayor comunicación con ellos y ellos conmigo, pero cuando ha habido asuntos que arreglar los hemos solucionado tranquilamente (...) Son medio recelosos, pero cuando se acerca uno y los saluda no te niegan la palabra. Yo, por ejemplo, a veces que voy en el carro bajando y le doy aventón a alguna señora o a algún señor, platicamos muy bien y son amables en su plática; nos presentamos: '¿dónde vive?', aquí, acá; '¿dónde va?', etcétera, pero que de ellos salga acercarse o... no, cada quien se mantiene en su sitio. *(Alicia)*

- ¿Y ustedes cómo se llevan con la gente de aquí?

- Muy bien. Nosotros la llevamos muy bien con la gente... Saludo a todo el mundo, a todo mundo, todo mundo nos conoce, todo mundo nos respeta, como nos vinimos hace tantos años, entonces pues algunos son conocidos desde los abuelos, desde luego a las mamás y los hijos ¿no?, o sea, ya van tres o cuatro generaciones de gente que conocemos. Antes la gente fue exageradamente cerrada, no aceptaban a cualquier gente. (...)

- ¿Qué problemáticas o necesidades cree que tiene la gente de la comunidad?

- Pues mira, la verdad es que ya tiene escuela, les faltaría a lo mejor un mercado, pero pues no, no creo que lo aceptarían, tienen ya una secundaria, eso fue algo que lucharon muchísimo, el puente que se hizo... No creo que realmente haya algo muy específico que... se emborrachan de vez en cuando, pero sin mayor problema, sin mayores consecuencias, digamos, al contrario, la gente de aquí de Santa María se ayuda mucho. *(Gloria)*

Así pues, las imágenes construidas por los residentes sobre la gente de Santa María son diversas y contradictorias. Por un lado, Ramiro se encarga de subrayar, en tono de molestia, una serie de características negativas de los nativos, que son el corazón de la trama argumental que va construyendo, y que sostiene que todos los nativos son flojos, rezagados, inconscientes[95] y, por si fuera poco, vengativos. Desde luego, esta idea en buena medida está fundada en una serie de prejuicios, como que la gente del norte invariablemente es gente próspera y la del sur, por el contrario, atrasada[96]. Y es que, como sugiere Vila (2001), la trama argumental permite a los actores maniobrar con la realidad para que la misma se ajuste a sus historias, las cuales están llenas de mitos, prejuicios y en general de creencias muy arraigadas. Esta imagen de los nativos, esta identidad construida por algunos residentes, sienta las bases para el desarrollo de vínculos asimétricos, pues estos últimos, al sentirse ostentadores de una posición económica, educativa y cultural superior a la de los nativos, se creen con el derecho de manipularlos o imponer su verdad.

En contraparte, narraciones como la de Gloria, en que se describe a los nativos como gente tranquila y sin problemas, parecen tener detrás una imagen idealizada de Santa María, y quizá, en sentido más amplio, de la comunidad. Por otro lado, es probable que la percepción de que "todo está bien", tenga que ver con la existencia de ese vínculo superficial del que se ha venido hablando, en virtud del cual los residentes no conocen a profundidad la problemática y necesidades de los nativos. Incluso, pudiera pensarse que esta superficialidad también aparece veladamente en la trama narrativa de los residentes cuando reiteran una y otra vez que, en términos generales, la relación cotidiana con la gente de Santa María es positiva, cordial.

Un síntoma más de la "proximidad distante" entre residentes y nativos es que ambos aceptan el contrato tácito de que los primeros se limiten a dar su cooperación económica para las diferentes obras comunitarias, sin participar en otros niveles. Son pocos los residentes, por ejemplo, que tienen interés en acudir a las juntas de la comunidad, en las cuales se discuten ciertas problemáticas y se toman decisiones. Por su parte, la gente de Santa María ve esto como normal y

[95] En una de las pláticas informales que sostuve con él, me comentó que éstos eran unos "inconscientes y atrasados", entre otras cosas, porque seguían talando árboles. Sin embargo, poco después me dijo que él les compraba el carbón –producto de dicha tala- porque es de muy buena calidad. Algo similar se aprecia en la compra de terrenos.

[96] En algún momento de la entrevista, Ramiro comentó: "el progreso viene del norte, si una persona del norte trae el pantalón roto es porque se lo rompió, por gusto, en cambio alguien del sur es por necesidad, por el desgaste".

conveniente, tiene claro que en su caso asistir a las juntas es una obligación[97] y, en consecuencia, no hacerlo atenta contra la normatividad comunitaria, sin embargo, esto no aplica para los residentes, en virtud de que en este tipo de situaciones no son considerados, cuando menos por algunos de los nativos, como parte de la comunidad.

> Los comuneros dicen: 'júntense tal día' y ahí vamos, a que nos echen de habladas, ¡órale, vámonos! (...) Los residentes como mi patrona no tienen que pelear con la comunidad de acá, ora sí que apoyando, ella está muy aparte, ella compró aquí. *(Rosa)*

Otro aspecto a considerar, y que de alguna manera ya se dejaba ver en la última narrativa de Ramiro, es que el vínculo entre nativos y residentes se halla atravesado por cuestiones económicas. De alguna manera, los residentes, aprovechándose de las condiciones de vida de los nativos, compran el respeto y apoyo de los mismos. Por una parte, esto se convierte en una forma de ejercer el poder, pero, por otra, en un modo de protegerse de algunos actos de protesta de los nativos (por ejemplo, los graffitis en sus bardas). Además, existen diferentes estrategias en las que se utiliza el dinero como medio de control, protección y negociación: a través de préstamos, como se vio antes; de inversiones en obras o festejos de interés para la gente de Santa María; o bien, mediante la contratación de nativos para que desempeñen alguna labor en casa de los residentes.

> Yo tengo un lugar en el panteón de la Asunción. Aunque sólo es para la gente de Santa María, me lo quisieron dar porque le metí dinero y quedó muy bonito, cosa que es muy importante para el pueblo, por sus costumbres y tradiciones. Sin embargo, mucha gente deja abandonados a sus muertos, son pocos los que cooperan. (...) A mí no me pintan con graffiti mis paredes porque coopero con el pueblo. *(Ramiro)*

[97] Me parece que esta asistencia obligada a las reuniones, por parte de los nativos, así como la colaboración en las tareas comunitarias en su conjunto, vistas como un deber y no necesariamente como una ganancia para quien las desempeña, pero sí para quienes "representan" a la gente de Santa María -los comuneros-, nos remite a otra faceta de la participación. Cuando Esposito (2007, p. 37) analiza el término teológico koinonia –similar, pero no equivalente al de communitas- y su complejidad semántica, ofrece una reflexión sobre la participación, en la que plantea cómo ésta tiene una "inflexión donativa" con la que se pierde cualquier posibilidad de apropiación, es decir: "'tomar parte' significa todo menos 'tomar'; por el contrario, es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo, no la del señor".

...Cuando nos vinimos nosotros aquí, lo primero que hice como una labor social fue acercarme a la gente y ayudar, por ejemplo, habían hecho una escuela, pues no había ventanas, era para un lugar tropical, donde hay calor, pero aquí no, es todo lo contrario, entonces ya cuando nos vinimos, lo primero que nos pidieron fue una cooperación para poner puertas y ventanas. Otra fue que yo me di cuenta que no había barda, entonces la bardeamos, porque los perros estaban ahí adentro. (...) Hasta la fecha cooperamos para todo: que hay faena, que se murió don fulanito y vienen y hablan: 'buenas tardes, ¿sabe que se murió...?' y para las flores o para la caja o para las velas. También para las fiestas y cosas del pueblo. *(Gloria)*

De esta forma, la asimetría en los vínculos y el ejercicio del poder no siempre favorece a los residentes, la gente de Santa María también lo ejerce sobre éstos, sobre todo porque cuenta con el control de los recursos naturales y la tierra. Aunque las precarias condiciones de vida de buena parte de los nativos los colocan en una situación vulnerable, han encontrado la manera de resistir y negociar con los residentes. Esto también se manifiesta en el hecho de que hay ocasiones en que los nativos se limitan a recibir el dinero de los residentes, pero no los consideran cuando hacen propuestas o buscan intervenir en la toma de decisiones.

- ¿Y tú te sientes ya de Santa María o no?

- Pues sí, sí le tengo cierto aprecio, cómo no, porque pues dentro de todo he estado muy a gusto, así que en parte sí, pero yo me sigo sintiendo de Mazatlán.

- ¿Ni siquiera del DF?

- No, yo de Mazatlán, más que nada de Mazatlán.

- ¿Pero te sientes parte de la comunidad, digamos?

- De alguna manera me siento parte de Santa María, pero así que te diga cien por ciento...O sea, de haber algo, pues por supuesto que colaboraría ¿verdad?, no necesariamente que pasara algo malo, por ejemplo, si yo viera que ellos tienen realmente interés en mantener limpia toda esta parte, pues yo colaboraría organizando y viendo de qué manera podríamos hacerlo, pero pues no hay respuesta. (...) En una ocasión que estuve en una reunión del pueblo les decía de lo importante de la higiene,

que por qué no poníamos tambos de basura, y me decían que por ahí ponen cartones, pero llegan los muchachos y tiran todo, parece que lo hacen a propósito. Luego el montón de perros que hay por todos lados, muchos con sarna, que también yo les hacía ver que pues esa enfermedad la pueden contraer ellos, pero pues no, no les interesa, hasta yo les propuse que por qué no se hacían brigadas de limpieza, está tan agradable el lugar, que eso iba a beneficiarnos a todos, que nos cooperábamos y que a más de alguno pues le haría falta un dinerito; pero imposible, no hay manera de hacerlos entender, es difícil, hasta ahora yo no he visto cambio. *(Alicia)*

La participación[98] en las actividades comunitarias parece tener un peso importante en la conformación de un cierto sentido de pertenencia, que en el caso de Alicia se ve minado por la poca resonancia de sus sugerencias para lo que ella considera una mejoría en la calidad de la vida comunitaria. Asimismo, podría pensarse que esta escasa resonancia de sus propuestas se relaciona con el hecho de que los nativos tienen otras prioridades y perciben como relevantes otras acciones. Como sea, esta situación muestra cómo el hecho de no compartir necesidades, intereses y en general significados, así como la falta de diálogo para que cada parte exponga lo propio, contribuye a la perpetuación de vínculos no sólo superficiales, sino basados en la falta de escucha, incomprensión y, por tanto, escaso o nulo reconocimiento del otro.

- ... Hace unos años quisieron ampliar la calle, y tirarnos un cacho de barda, y que lo hiciéramos nosotros, ¡mira qué lindos! (*tono irónico*).
- ¿Y quién quería eso, la gente de aquí mismo?
- La gente de acá arriba, de allá adelante.
- ¿Y por qué la querían ampliar?
- Que porque es una calle angosta y que cuando se encuentran dos coches cuesta mucho trabajo pasar, entonces nosotros les dimos la idea buena: '¿y por qué no una calle de subida y otra de bajada?, a nosotros también nos va a costar el irnos en todo caso para allá', pero nos dijeron que no, que porque las rutas[99] y no sé qué más. Total

[98] Tanto en el sentido de *tomar parte* en los asuntos que conciernen a la colectividad, pero también en el de *comunicar*.
[99] "La ruta" es el transporte público (lo que en la ciudad de México llamamos "pesero").

que fuimos los únicos que nos opusimos a esto; al que casi le tiraban su casita es a don Güicho, el señor que vive aquí al lado. Querían que diéramos no sé cuántos metros, creo que veinte, y no, de ninguna manera, entonces ya habíamos construido todo esto nosotros. *(Gloria)*

En la narrativa anterior se aprecia con claridad la disputa por el espacio entre quienes habitan Santa María, la presión de los comuneros sobre los residentes para que cedieran espacio privado[100] en favor de lo que para los primeros, pero no para los segundos, representaba el bienestar común. Como señalaba con antelación, se trata de dos o más visiones enfrentadas de lo que significa este último, que no son realmente discutidas ni negociadas. Queda claro, además, que los residentes son capaces de ceder, siempre y cuando no estén en juego sus bienes más preciados, como es el caso de sus terrenos.

Por otro lado, vale la pena señalar que el hecho de que la presión de la gente del pueblo, de acuerdo con el relato de Gloria, no rindiera frutos, confirma el supuesto de que en la práctica la gente de Santa María ya no tiene control sobre los terrenos que vendió a los residentes, lo que refuerza el vínculo asimétrico entre aquellos que cuentan con los recursos económicos necesarios para hacerse de tierras y quienes las venden por necesidad.

Pero residentes y nativos no sólo tienen pugnas vinculadas con el tema del espacio, también existen diferencias, que algunas veces dificultan la creación y mantenimiento de los vínculos, en la manera en que unos y otros experimentan el tiempo. Para la gente de Santa María, el acento pareciera estar puesto en el presente, el tiempo no representa una presión –incluso es raro que usen reloj- y no tiene el carácter estructurador que pareciera tener en los residentes. Éstos, por tanto, suelen desesperarse y molestarse con la impuntualidad e informalidad de los nativos, les parece una falta de respeto, en tanto que atenta contra el uso de su preciado tiempo. Y es que como señala Hartog (2006a, p. 107), no hay un tiempo único, diversas son las experiencias y fabricaciones del tiempo, "según el acento sea puesto sobre el pasado, el futuro o el presente, el orden del tiempo no es el mismo". En este sentido, el modo en que se acercan o no las formas de temporalidad, su desfase o sincronía, incide en las vicisitudes del vínculo.

[100] Aunque en sentido estricto, como se había comentado, esto no debería existir, puesto que el régimen de propiedad de la tierra es comunal.

Para la gente de Santa María el tiempo o lo que es la puntualidad, pues no existe, diría yo, el tiempo sí, pero el de la mañana y la noche, pero las horas, un horario, no, difícilmente; quedan a las cuatro, pero anda ve tú a saber a qué hora van a llegar, es muy curioso cómo lo manejan ellos, no son esclavos del reloj, diría yo.

- ¿Y eso te cuesta trabajo?

- Pues sí, para muchas cosas sí, para algunas cosas claro que sí. Por más que les explicas lo importante de que lleguen a tiempo y les dices, a todo dicen sí, pero como el Son de la Negra, nomás que no dicen cuándo, ¿verdad? *(Alicia)*

Incluso, aunque es cierto que en las narraciones de nativos y residentes pueden leerse algunas similitudes en torno a la percepción y vivencia del tiempo, como es el caso del futuro representado por la idea de progreso, éste es concebido de diferentes formas por ambos grupos, como se verá más adelante. Por otra parte, y en consonancia con lo mencionado acerca de la relevancia del presente para los nativos, las referencias al futuro aparecen con mayor frecuencia en las narrativas de los residentes, sin embargo, no puede dejarse del lado que la emigración hacia a Estados Unidos ha reconfigurado la visión del futuro de muchos jóvenes de Santa María y ha acrecentado el peso de este último en la vivencia del presente: la migración marca tiempos y estructura la vida de una manera particular. No obstante lo anterior, es importante puntualizar que en el caso de aquellos nativos, más mujeres que hombres, que no piensan emigrar, esto no es así, tienen serias dificultades para imaginar un plan de vida, simplemente viven el día a día, toman decisiones sobre la marcha y repiten, en muchas ocasiones, esquemas de actuación de los padres[101].

Por último, cabe rescatar el punto que se mencionó superficialmente párrafos arriba, con respecto a que nativos y residentes también se vinculan a partir de que los primeros se convierten en empleados de los segundos, jugando así, roles claramente diferentes que los colocan en posiciones jerárquicamente disímiles. Incluso, pareciera que algunos residentes consideran que la gente de Santa María tiene la obligación de trabajar para ellos, de ser sus subalternos.

[101] En el caso de las mujeres adolescentes, por ejemplo, embarazarse y dedicarse a la casa y al cuidado de los hijos.

La gente del pueblo se ha ido descomponiendo, ya no quieren chambear, porque tienen sus necesidades resueltas y pierden interés en el trabajo y en el progreso. Antes pedían trabajo, ahora cuesta trabajo conseguir quién haga las cosas. *(Ramiro)*

Resulta interesante que desde la mirada de Ramiro, el hecho de que los nativos se rehúsen a trabajar con los residentes se debe a que se están "descomponiendo", como si lo adecuado, lo natural o lo sano fuera que la gente de Santa María trabajara para otros y en consecuencia progresara, lo cual es congruente con la trama argumental, antes señalada, que sostiene que los nativos son flojos, rezagados e inconscientes. De igual forma, pensando en el tema del vínculo, viene bien traer a colación una de las acepciones que da la RAE (2001) para el verbo *descomponer*: "indisponer los ánimos, hacer que se pierda la amistad, confianza o buena correspondencia". Y es que, el proceso de descomposición que, de acuerdo con Ramiro, los nativos están sufriendo, tiene también que ver con modificaciones en la manera en que se relacionan con los residentes. Quizá la "buena correspondencia" que, se infiere en su relato, existía antes entre unos y otros, tenía como fundamento la aceptación, por parte de la gente de Santa María, de su posición como subalternos de los residentes; sin embargo, es probable que la migración a Estados Unidos, las remesas y el hecho de que los nativos trabajan más a menudo fuera de la comunidad, hayan modificado esta situación que le genera incomodidad a Ramiro, pues lo descoloca de un lugar largamente ocupado y disminuye sus facultades en el ejercicio del poder.

Pese a lo anterior, son muchos los nativos que aún siguen trabajando para los residentes, y en las narrativas de ambos se distinguen las vicisitudes de este vínculo y la carga afectiva correspondiente; las historias sobre el tema están pobladas de hostilidades, desavenencias y falta de entendimiento, pero también de buenos momentos, agradecimiento y solidaridad.

- ¿Y cómo ha sido en general tu experiencia con la gente que has empleado aquí en tu casa y que es de Santa María?

- Bueno, he tenido dos empleadas; la que tuve cuando llegué me parece que era un poquito ventajosa, como para no variar ella tiene tres, cuatro hijos, los tenía que llevar a la escuela. Venía y estaba tres horas y se iba, y ese era todo su trabajo, y pues la verdad a mí no me resultaba muy favorable, entonces vino Lucía, que ya tiene conmigo

cuatro años y ha sido muy leal conmigo, muy buena, yo estoy muy contenta con ella, es muy trabajadora. Es una madre abnegada que mantiene al hombre, al marido, a los hijos y a quien se le ponga a un lado, el problema es que no sabe leer ni escribir.

- ¿Y hombres has empleado?

- Sí, pues desde los carpinteros. Los carpinteros de aquí de Santa María empezaron muy entusiasmados, pues como en muchos lados, en muchas tiendas y en muchos negocios, te ofrecen el cielo y la tierra ¿verdad?, y a la hora que ya les das el trabajo y todo, al final pues terminaron hasta molestos y yo no sé por qué, porque lo único que hice fue darles trabajo, pero bueno, pues cumplieron, se tardaron más de lo debido, para no variar, y hasta ahí. Y de plomeros, electricistas pues se quieren aprovechar de uno, sobre todo a mí que me ven mujer, yo sola... canijo el plomero me cobró carísimo, ahora me doy cuenta, el electricista pues no se diga; luego hablan y hablan y echan mucho rollo medio cantinflesco (...) Otro jardinero fue más o menos cumplido. Es que prometen mucho, pero poco cumplen o cumplen a medias, pero de una u otra manera cuando he tenido que hacer arreglos, pues han salido, pues yo creo que a base de estar yo sobre ellos, el viejo truco... *(Alicia)*

Trabajé tres años con el señor Fernández, con él tardé mucho trabajando, tuve mucho apoyo de él, me surtía de jitomates, de toda la despensa pa´ toda la semana de mis hijos. (...) Yo he tenido mucho apoyo de mi patrona de ahora, también porque me ha ayudado en algún problema que me pase... o que luego le pego a los niños, ella me dice 'no sabes lo que haces Rosa', y al momento sí me enojo, pero luego le digo '¿por qué me dice eso?'. Una vez le dije: 'ya me voy a ir de aquí, ya no quiero estar trabajando', así llorándole... Al otro día me dice mi hijo: 'dice la señora que vayas'. '¿Qué quiere señora?' le dije, 'quiero que me comprendas, tú y yo vamos a darnos la paz', me dijo.

- Pues es que en las relaciones también hay problemas ¿no?

- Sí, pues ya me aburrí, pero no puedo dejar a mi patrona, no la puedo dejar, no la puedo dejar porque ya me acostumbré, ya me acostumbré con ella y de vez en cuando

> me va regalando aunque sea teleritas, pues le doy gracias a dios, a diosito y a ella, sólo una madre, ella que me ha apoyado, que me ha ayudado mucho con mis hijos. (...) Yo le agradezco mucho a la señora que me va dando la medicinita, le digo a mi esposo: 'no seas egoísta, no seas orgulloso, tú tienes que ir a darle a la señora las gracias por esto o que por el otro, y mucho tienes que agradecerle a la señora'. Ella se preocupa de nosotros, siempre está preocupada y tengo más de mi patrona que de mi familia, porque mi familia no me da nada. *(Rosa)*

Lo anterior se vincula con que, si bien, como se ha visto, compartir un espacio de vida, como lo hacen residentes y nativos, conlleva el desarrollo de prácticas relacionales de distinción y distanciamiento, también es cierto que hay prácticas complementarias de reconocimiento, de conciliación, de negociación, de solidaridad; esto pese a la heterogeneidad de trayectorias sociales y de referentes culturales (De la Haba y Santamaría, 2004).

En suma, si bien la relación patrón-empleado se convierte en algunas ocasiones en una relación de dominación de los residentes sobre los nativos, también hay otras que dan lugar a un acercamiento entre ambos grupos, a una profundización del vínculo, lo cual a su vez genera una mayor escucha y que unos accedan más fácilmente a la forma de vida de los otros y viceversa. Alicia, por ejemplo, consciente de las condiciones de vida de la gente de Santa María, gracias al lazo que ha construido con su empleada doméstica, narra con tristeza y preocupación el modo en que, desde su perspectiva, dicha gente mira y experimenta la vida. De igual forma, pareciera sentirse desconcertada y sorprendida por enfrentarse a una realidad ajena a la propia, a la extrañeza de otros que, paradójicamente, ahora son sus compañeros de vida.

> A los niños con los que he tenido la oportunidad de convivir, los de la señora que me ayuda, los veo envueltos en un mundo muy chiquito, muy chiquito, su mundito de aquí de Santa María, para ellos no hay otra cosa porque no han tenido la oportunidad de ver otras cosas; sin embargo, no son muy curiosos. En una ocasión que los llevé al D.F., les decía: 'miren, vean cuántos carros', 'sí, sí' me decían, pero son tan inexpresivos que no sabes en realidad si les parece mucho o poco o les da igual. Pareciera mucho de indiferencia, pero pues tampoco me atrevería yo asegurarlo porque son muy

inexpresivos, pareciera que ya conocían el D.F. Cuando los llevé pensé 'no, pues estos ya deben conocer Hong Kong' (*tono irónico*). (...)

- ¿Nunca te había tocado a ti vivir cerca de gente con estas características?

- Nunca en un área así tan rural, no, entonces ahora me doy cuenta de tantas cosas que yo imaginaba, pero que no me había tocado vivirlas de cerca. (...) Es una pena por la educación de nivel tan bajo que reciben, de veras; ya ahorita están en secundaria, cuando ellos vinieron aquí iban en tercero o cuarto año de primaria y la verdad estaban como para mandarlos a primero de primaria, es una mala educación, ellos mismos no están motivados a cosas mejores.

- Y me decías que tienen una mamá analfabeta ¿no?

- Una mamá analfabeta, un padrastro flojo del cual se burlan porque lo consideran tonto, se burlan mucho de él, se han llegado a pelear con él los niños, entonces la verdad pues no... Es un futuro muy incierto para ellos, muy incierto en cuanto a que puedan buscar cosas mejores, muy incierto en que los ves que no quieren salir de acá, que no tienen otras oportunidades y sí sujetos a caer mucho en... a entrarle al tíner, que por lo que veo se da por acá, o a otro tipo de droga, la verdad que veo un futuro triste para ellos. *(Alicia)*

Resulta interesante que a Alicia le genere tanta inquietud el hecho de que a la gente de Santa María no le sorprenda conocer un mundo distinto al propio –y particularmente, el medio urbano del que ella procede- o que no lo manifieste de una determinada manera. Desde su propio esquema de referencia, esa sería la respuesta esperable: la sorpresa frente a lo desconocido, la apreciación y valoración de lo que no se posee. Habla de que los otros viven en un mundo diferente, pero no alcanza a ver que justamente por eso, ella no puede comprender lo que les genera conocer la ciudad de México ni el significado de su respuesta. Se evidencia así, el peso de la diferencia, de esa diferencia insalvable y radical que imposibilita ponerse en el lugar del otro. Sin embargo, esto no necesariamente implica la fragilización o disolución del vínculo, pues acoger al otro, tal como sostiene Derrida (en Le Monde, 1997: 1), no significa borrar la diferencia o tolerarla,

por el contrario, no puede haber hospitalidad, ni amistad, ni justicia, si no se tiene en cuenta la irreductible alteridad del otro. La cuestión es si residentes y nativos son capaces de hacerlo.

4.3) La invasión del paraíso. Tiempos y espacios en disputa

Como se mencionó en el capítulo anterior, el pueblo de Santa María ha estado sometido a un proceso de crecimiento acelerado, que genera especial molestia en los residentes, pues atenta contra esa imagen antes descrita del paraíso vacío, amplio y natural. Sin embargo, dicha molestia también parece estar asociada con el hecho de que, como mencionan De la Haba y Santamaría (2004), no cabe hablar de espacios hospitalarios o inhóspitos en sí, sino que habría que pensar en términos de ocupaciones y usos hospitalarios o inhóspitos del espacio. Y las condiciones de posibilidad de los usos hospitalarios y protectores radican prioritariamente en la capacidad política de control sobre los lugares y, por consiguiente, en la manera en que se dan los juegos vinculares –sobre todo las relaciones de poder- entre los diferentes actores. Señalan los mencionados autores que "en materia de *arte de habitar* tenemos que referirnos más a las exigencias políticas que a los criterios técnicos o estéticos" (p. 9). Pareciera que una de las ideas que atraviesa la trama argumental de las narrativas de algunos residentes es que cuanta más gente llegue a Santa María, más difícil será ejercer dicho control sobre el espacio y sobre los otros, lo cual comienza, como se verá más adelante, con la frustración generada por el hecho mismo de no poder controlar quién entra a la comunidad.

He decidido dividir la siguiente narrativa en cuatro partes, pues me parece interesante resaltar las principales escenas que desde mi perspectiva la estructuran. Se trata de un relato de exclusión, en el que el narrador intenta mostrar cómo es que el problema central de Santa María es que se ha ido poblando de extraños. La manera en que Don Alberto cuenta la historia es congruente con el contenido, ya que conforme ésta avanza –mientras Santa María va creciendo- él utiliza con mayor frecuencia, por un lado, un tono sarcástico, que se acompaña de la caricaturización de algunos eventos y, por el otro, un tono soberbio, adoptando la posición de dueño o monarca del lugar.

Primer acto: el hermetismo

> Hace cincuenta años o un poco más, que es el tiempo que tenemos de vivir aquí, cincuenta y cuatro años, esto era un lugar un poco hermético, esto es, no era común

que las gentes de México, las gentes de fuera, pudieran venir a asentarse aquí en Santa María.

Segundo acto: la incipiente apertura

Pero allá por el año del cuarenta y tantos surgió el monasterio, esto dio como resultado que viniera gente... hubo familias económicamente bastante poderosas que empezaron a venir a las misas del monasterio, era un paseo dominical muy agradable: '¡qué bonito lugar!, ¡qué paz se respira aquí y qué tranquilidad!'. Y empezaron a hablar con algunas personas de aquí, esto es comunal, empezaron a hablar con gente de aquí y empezaron a decir 'consígueme un terrenito, consígueme un lugar donde vivir, está muy bonito, quiero hacer una cabañita, quiero hacer una casita por aquí', y cuando empezaron a conseguírsele y veían que podían tener una superficie más o menos grande por una cantidad bastante pequeña de dinero, pues empezaron a comprar. A esta gente, como eran recomendados o la habían conocido en el monasterio, se les permitía pues más o menos el asentarse aquí; así fue pasando el tiempo y cuando venía aquel que ya hizo su casita con su jardincito, con su alberquita, empezaron a venir con sus visitas, porque basta que tengas casa en Cuernavaca para que vengan parientes y amigos a pasear, a nadar en tu alberca y a tomar las copas el domingo. Así empezó la cosa y se fue haciendo esa cosa más amplia, más grande, pero siempre más o menos controlada, pero se fue relajando más y más... así siguió mientras el monasterio duró.

Tercer acto: la invasión y la multiplicación de los extraños

Cuando el monasterio dejó de existir, digo, de existir como monasterio aquí[102], llegamos al año de 1985, y en el año 1985 hay, el diecinueve de septiembre, un terremoto, hay un terremoto en la ciudad de México; la gente se espanta y entonces empieza a haber una invasión de gente del Distrito Federal concretamente hacia Cuernavaca, llegan aquí con aquella presencia que ya estaba iniciada, de aquellas gentecitas. Pues aquello empezó a multiplicarse y venía gente y más gente... y hasta la fecha sigue viniendo gente y más gente. .. Eso fue en cuanto a la gente que podía hacer

[102] De acuerdo con el relato de otro de los residentes, el padre José Lemercier, polémico prior de un convento benedictino ubicado en Santa María, le regaló tierras a los nativos cuando cerró dicho convento; de allí que entre 1982 y 1985 comuneros de la zona vendieran terrenos, los cuales tuvieron mucha demanda, dada la llegada de la gente proveniente del D.F., tras el terremoto de 1985, como lo narra a continuación Don Alberto.

una casa, digámosle de azotea, casa de material, entonces surgió otro problema, no sólo ese de las gentes que tenían más o menos capacidad económica para llegar, pero también surgió que en el estado de Guerrero las condiciones eran todavía peores que las del estado de Morelos y empezó a haber una migración de gente del estado de Guerrero hacia acá, y como acá era la zona más próxima al Distrito Federal y que además había una posibilidad de trabajo como servidumbre en tanta casita, me estoy refiriendo principalmente a Santa María, entonces como hubo tanta demanda de servidumbre empezó a llegar gente de Guerrero, principalmente de Arcelia.

Cuarto acto: el ocaso del paraíso

Actualmente, gente de Santa María ya habemos muy pocos, hay más de Guerrero y hay más del Distrito Federal y de toda la república que ha podido comprar por acá.

Y esa es una síntesis más o menos breve de cómo ha sido precipitada la situación actual de la población, de la cosa demográfica en Santa María. Sigue viniendo gente, sigue la gente aprovechándose de la miseria de algunos comuneros que todavía venden; ya ahora tienen más noción de precios, ya no te dan por un tanto, sino que ya te piden por metro, ya oyeron que vale seiscientos, setecientos, mil pesos el metro y aquí tienen "n" metros, pues son "n" mil pesos ¿no?, esa es la situación actual. Los comuneros que venden, una vez que vendieron se convierten en paracaidistas y entonces van e invaden terrenos grandes que están más o menos sin trabajarse; los invaden y se los reparten, se los reparten entre ellos, los habitan ellos. Hay siempre un líder que por doscientos, trescientos pesos les vende un lote y se van más para allá, y así el corredor Chichinautzin ya está invadido, todo para allá arriba se ve que siguen yéndose, y mientras el gobierno siga dándoles servicios: agua, luz y pavimento, pues la cosa va más para allá y esto está provocando precisamente los problemas inherentes a una urbanización no planeada. Entonces hay una falta de servicios, el más importante de todos es la falta de agua, el agua que tenemos aquí en Santa María es exclusivamente del Tepeite, y el Tepeite se está agotando, porque claro, la gente que dije al principio quiere hacer su casita con su jardincito, con su alberquita, para que vengan sus amiguitos y se bañen y se asoleen en su casita o ellos mismos, y el resultado es que el

> jardincito necesita regarse y a la alberca no tienen la precaución de hacerle un sistema de filtración y de calentamiento. Yo tengo aquí una alberca, pero nuestra alberca tiene cuarenta y cinco años que no se le cambia el agua porque se filtra, se recicla, se trata, pero no la tiramos, en cambio las gentes que vienen pues vienen de lleno a disfrutar y dicen: 'luego le pongo su sistema de filtración y de todo eso', y no se lo ponen y cada ocho días que vienen sus amiguitos y que ya está verde el agua, pues ya fácil 'hay que tirarla', la tiran y el jardincito es peor que la alberca, porque requiere agüita diaria, diaria, diaria, mientras no llueva. Santa María era un lugar de privilegio, ahora es un lugar de sufrimiento precisamente por tanta, tanta gente. *(Alberto)*

Como puede apreciarse, la historia va del hermetismo a la apertura extrema de la comunidad, y el narrador hace referencia a un "nosotros" que, paradójicamente, se va diluyendo a la vez que se fortalece. Es decir, por un lado, el territorio en disputa se va "llenando" cada vez más de gente ajena a Santa María, gente que está materialmente dentro, pero simbólicamente fuera. Esto va mellando la supuesta pureza de la comunidad y dificultando la posibilidad de establecer quiénes constituyen el "ellos" y quiénes el "nosotros". Como señala Esposito (2007, p. 33), lo que se teme en el *munus*[103] hospitalario y a la vez hostil, es la pérdida de los límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia.

Frente a la amenaza externa, hay un "nosotros" que cohesiona, se rigidiza y deja en evidencia quiénes son los adversarios; éstos, desde luego, son percibidos como los responsables de problemas concretos de Santa María, como la explotación desmedida de los recursos naturales. El tratamiento de la alteridad es un juego de fronteras que tiende tanto a asimilar al otro y a producir la dinámica interna de la diferencia, como a expulsarlo para marcar los límites de la identidad; por consiguiente, a los extranjeros, considerados absolutamente otros, se les atribuyen algunas prácticas abominables[104] y antinaturales (Augé, 1996).

---

[103] Como se señaló con anterioridad, se trata de la raíz del término *communitas* que, de acuerdo con Esposito (2007) nos remite a un significado alternativo al canónico.

[104] A los ojos de algunos residentes, la gente de fuera no solamente es la responsable del crecimiento desmedido y la explotación de los recursos naturales, sino también de otros sucesos negativos, cuyo mejor ejemplo son los robos: "Los que roban no son de Santa María, son de fuera, el clásico chilango", señaló Ramiro en algún momento.

Vale la pena destacar que Don Alberto se asume como "gente de Santa María", aunque en otros momentos de su narración marca una diferencia respecto de la "gente del pueblo". Lo interesante es que este posicionamiento identitario surge en el momento en que habla de aquellos que han llegado a la zona después de él, cuando hace referencia a los otros, los de fuera, los invasores. Pareciera olvidar que él también llegó a Santa María y que compró, seguramente a un muy bajo costo, un terreno cuya extensión lo convierte en uno de los más grandes de la zona; además, a diferencia de la manera en que percibe el arribo de los demás, él no considera su propia llegada como una invasión, ni un atraco a los comuneros.

En el mismo sentido que Don Alberto, Gloria construye una narración excluyente; en tono jocoso, a la vez que enérgico, expresa la fantasía de implantar un control férreo de las fronteras –en sentido literal, no metafórico- de Santa María, para frenar la invasión de extraños:

> Lo que yo siento es que la gente se fue apoderando de este lugar que es realmente como un paraíso, porque le digo que esto fue un paraíso y desgraciadísimamente del 85 para acá... tú no sé si te has dado cuenta de que ya no hay terrenos ¿sí?, ya no hay terrenos, aquí nada menos esta esquina, este lugar, lo quieren hacer seis, ocho casitas, no se qué van a hacer (...) Cuando fue lo del temblor, la gente se angustió mucho de seguir allá y fue cuando vino la invasión, yo de broma les digo que hace muchos años decía yo: '¿saben qué? voy a poner una aduana, pero además que tengan visa, porque no cualquiera que pueda pasar y llegar a radicar a Cuernavaca'... Pero bueno, así fue creciendo, la civilización nos invadió. *(Gloria)*

Dice Bachelard (2000, p. 261), que en la dialéctica del afuera y el adentro, los límites invariablemente son barrera, pues no obstante que la puerta puede representarse abierta y, por tanto, como símbolo de comunicación, también podemos imaginar –e inclusive desear, como es el caso de Gloria- que permanezca cerrada, "con los cerrojos echados, encadenada". Esto daría lugar al aislamiento, fantasía que, como se mencionó en el apartado anterior, existe en el imaginario de algunos residentes que han huido de las aglomeraciones de la ciudad.

De cualquier forma, es indudable que ya sea en el afán de los nativos por obtener recursos para la subsistencia, o bien, por ganar dinero de manera fácil (como es el caso de algunos comuneros),

Santa María se ha ido abriendo a los extraños, ha dejado aquel momento de hermetismo señalado con anterioridad, y se ha convertido en un lugar en el que se manifiesta con toda claridad la heterogeneidad producto de las marcadas diferencias sociales, económicas y culturales, ya descritas, entre sus habitantes.

A pesar de lo anterior, cabe señalar que la posible fuerza cohesionadora de la creencia de que el mal está fuera y el bien dentro de la comunidad, no surte efecto sobre todos sus habitantes. Los residentes menos arraigados, quizá porque aún se autoperciben como parte de ese exterior que se rechaza, ponen en duda la pureza y benevolencia del interior:

- Ya se metieron a la casa una vez a robar.
- ¿Y nunca supiste quién fue?
- Nunca supe quién y, bueno, suponer pueden ser muchas las probabilidades.
- Y cuando le platicaste a la gente de la comunidad ¿qué dijo?
- Yo bajé de inmediato y lo hice público, pues se alertaron y ellos decían que no era gente de aquí, que es gente que viene de otro lado y se mete, pero yo tengo mis dudas, porque casi puedo asegurar que conocían a mis perros por sus nombres. *(Alicia)*

En lo que respecta a la visión de los nativos sobre la llegada de los residentes a Santa María, en sus narrativas no aparece la idea de que han sido invadidos, por el contrario, se trata en muchos casos de relatos incluyentes en los que muestran estar conscientes del crecimiento demográfico y de la necesidad de establecer normas de convivencia que regulen la forma en que se establece el vínculo, pero no dan señales de sentirse amenazados por dicho arribo[105]. Incluso, desde la perspectiva de algunos nativos, la pertenencia a la comunidad está en función de contar con un terreno en la zona, requisito con el que cumplen los residentes; esto implica que hay quienes significan al territorio compartido como referente identitario.

- Oiga don Matías, ahorita que decía del barrio de Joquitzingo, ¿de dónde a dónde va el barrio exactamente, usted sabe?

[105] Como se había señalado, la gente de Santa María no percibe como adversarios a los residentes –a diferencia de lo que ocurre con el resto de los inmigrantes- entre otras cosas porque estos últimos los emplean y cooperan económicamente con la comunidad.

- ...Es grande este barrio, es grande; por ejemplo, esta calle, toda esa, pa´ acá, pa´ arriba, todos pertenecemos a ese barrio de Joquitzingo, todos, todos, porque por ejemplo, si a usted le dicen que ese terreno pertenece al barrio de Joquitzingo, usted va a cooperar porque está usted en el terreno del barrio y ya lo reconocen a usted como ser del barrio, y en los días de la fiesta le avisan: 'pa´ tal día le esperamos en tal parte y así.... (...)

- ¿Cree que el que llegue gente de fuera afecta a Santa María?

- No, porque eso hace crecer más, nomás que sí haya un poco de respeto porque, por ejemplo, personas que pues no las conoce uno bien, tienen otro carácter y uno no va a hablar brutalmente con ellas, no. (*Matías*)

De igual forma, hay quien narra cómo haberse casado con alguien ajeno a la comunidad, procedente del Distrito Federal, impactó de manera positiva su vida cotidiana, sus costumbres y creencias.

- ...Mi esposo es de México, él sabe bailar muy bonito, sabe bailar así... esas de jaloncito.

- ¿Cumbia?

- La cumbia y salsa y eso, entons yo cuando mi esposo me dijo 'vamos a un baile', 'no', le dije, '¿qué voy a ir a hacer allá? Causar vergüenzas, yo no sé bailar'. Y no sabía, ahora parezco trompo, pero él me enseñó a bailar, me enseñó; 'tú olvida la pena', me decía. Es más yo no sabía usar shorts, no, cuando usé short la primera vez yo sentía que la gente no caminaba por verme (*risa*) que a mí me tomaban en cuenta. Cuando salí por primera vez me dice: '¿sabes qué? vamos a ir a un balneario'. Yo no tenía salidas, yo para mí, es más, ni el centro conocía (...) (Mi esposo) me enseñó a comer con cubiertos y muchas cosas, yo le agradezco a él porque si no hubiera yo conocido a esa persona no sería yo, sería yo otra persona, a lo mejor hubiese yo llegado a hablar vulgarmente con groserías, yo hubiera educado a mis hijos a mi modo, a lo mejor hasta con golpes, porque yo he sabido aquí de gente que le gusta golpear a las mujeres, a mí no me gusta, o sea, no me hubiera gustado que me hubieran golpeado a mí, o a lo mejor no

estuviera yo aquí, estuviera en la peni o en el hoyo porque si no me hubiera gustado golpear a lo mejor yo igual me defendería con algo, entons doy gracias a dios que no me tocó esa persona. *(Nicolasa)*

Esta historia de cambio, de progreso, que narra Nicolasa, nos habla de cómo la articulación de vínculos con gente diferente, ajena a la comunidad, significa la salida, cuando menos parcial, del mundo propio –conocido- y la entrada a uno distinto, lo cual tiene una fuerte incidencia sobre el tipo de persona que la narradora y coprotagonista de la historia dice ser hoy en día, es decir, sobre la identidad del personaje. Tal como sostiene Ricoeur (2006), la operación narrativa implica un concepto dinámico de la identidad, que pone a jugar a la mismidad y a la diversidad, que en la narrativa de Nicolasa se halla representada por su marido, personaje ajeno a la comunidad y, por ende, con características diferentes a los miembros de esta última, incluida la narradora.

Asimismo, es importante destacar que, como se irá viendo en los capítulos siguientes, los relatos de Nicolasa[106] suelen ser como el anterior, de progreso y superación, lo cual va de la mano de la construcción de una identidad de personaje que cuenta con las mismas características, es decir, una mujer tenaz, trabajadora y que ha luchado desde que era pequeña por mejorar su situación de vida. Y es que, como sugiere el mismo Ricoeur, la persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias; por el contrario, el relato –la identidad de la historia- construye la identidad del personaje.

4.4) El proceso de urbanización. El vínculo entre "rezagados" y "prósperos"

De la mano del abandono del trabajo de la tierra y del crecimiento demográfico de Santa María, en las narraciones tanto de los nativos como de los residentes que llegaron hace veinte o treinta años, se hace alusión a un inminente proceso de urbanización en la zona que ha tenido consecuencias no sólo en las características físicas de la comunidad, sino que también ha repercutido en la manera en que se establecen los vínculos, sobre todo entre residentes y nativos.

[106] Aunque no sólo los de ella, también ocurre en el caso de otros entrevistados, tanto nativos como residentes; quizá las narraciones de Ramiro representan el ejemplo más claro.

Dicho proceso de urbanización se ha venido dando desde hace aproximadamente tres décadas en la zona, en consonancia con lo ocurrido de manera generalizada en muchos otros pueblos de nuestro país, como de buena parte de Latinoamérica:

> Entre las muchas transformaciones que han atravesado las economías latinoamericanas a lo largo del siglo XX, el tránsito de una sociedad rural a otra urbana, es quizás la de más profundas consecuencias. Pasar de campesino, jornalero agrícola o peón, a vendedor ambulante, obrero, oficinista o maestro, es en efecto una mutación de extraordinaria envergadura. En la mayoría de nuestras sociedades este proceso tuvo su impulso más decisivo entre la cuarta y la séptima década del siglo XX, momento en el que se conformaron las conocidas estructuras urbanas polarizadas que aún perviven, y de las que México fue un ejemplo elocuente (Ariza, 2003, p. 2).

No obstante lo anterior, considero que Santa María –el barrio de Joquitzingo- no puede ser considerada en sentido estricto una localidad urbana. La tarea de definir qué entendemos por urbano y qué por rural nos llevaría a una discusión de larga trayectoria y múltiples derivaciones, tal como lo muestran los trabajos de Ariza (2003), Villalvazo, Corona y García (2002) y Barrios (1999), entre otros, por ello me limitaré a rescatar algunos elementos de dicha discusión que den luz sobre el contexto en que se desarrolla la vida en Santa María. Finalmente, la idea no es encasillarla o etiquetarla como uno u otro tipo de localidad, situación por sí misma infructuosa, sino que además me parece que uno de sus aspectos más interesantes es la dificultad para definirla, dada su heterogeneidad.

Existen algunas propuestas sobre los límites de lo urbano y lo rural que, como señala Barrios (1999), pueden ser consideradas como normativas o estadísticas y que no dicen mucho porque responden a criterios meramente operativos. En este sentido, si por ejemplo, nos apegáramos a los criterios de clasificación del INEGI (2002), Santa María Ahuacatitlán sería definida como una localidad urbana, pues cuenta con más de 2,500 habitantes, pero no así el barrio de Joquitzingo. Sin embargo, resulta evidente que tomar al número de habitantes como único criterio deja fuera elementos comunitarios fundamentales.

Como refieren Villalvazo, Corona y García (2002), han habido investigadores que han tomado en cuenta otras variables a la hora de definir un espacio como urbano o rural, por ejemplo, el

porcentaje de población económicamente activa dedicada a actividades no agrícolas, alfabetismo, educación, población asalariada y población que habla español, usa zapatos y vestidos no indígenas, etc. Pese a ser una definición que nos dice más sobre la localidad en cuestión, sigue teniendo como finalidad lograr establecer criterios, también numéricos, que determinen su pertenencia a la categoría de lo rural, o bien, de lo urbano.

Quizá el problema de fondo radica en considerar al espacio urbano y al rural como dos opciones únicas y antagónicas que presuponen la inexistencia de otras alternativas que den cuenta de la complejidad característica de muchos de los espacios en que la gente vive y se desarrolla hoy en día[107]. Por esto es que, como sugiere Barrios (1999), han surgido otras propuestas que intentan matizar la dicotomía urbano-rural, a partir del establecimiento de diferentes categorías intermedias, como la de los espacios "rururbanos", "semiurbanos", "semirurales", entre otros. Me parece que Santa María, y más concretamente el barrio de Joquitzingo, es un buen ejemplo de este tipo de lugares, especialmente de los semiurbanos, en tanto que el abandono del campo y la llegada de los servicios básicos son evidentes.

No obstante lo anterior, lo que resulta más relevante para la presente investigación es el modo en que los diferentes actores perciben a Santa María y cómo esto repercute en las vicisitudes del vínculo entre los mismos, lo cual, como se verá a continuación, está en función de sus historias, lugares de procedencia y otras circunstancias.

A pesar de que el origen atribuido a dicho proceso de urbanización, así como los significados del mismo difieren entre unos y otros entrevistados, las descripciones de los cambios en el paisaje y las condiciones materiales de la comunidad, así como de la "llegada" de los servicios básicos, coinciden en buena medida. Por ello es que me pareció pertinente construir una narrativa colectiva, a partir de extractos de varios relatos, cuyo protagonista es Santa María; como el acento está puesto en lo que se dice acerca de este lugar, no hago distinción entre las diferentes voces[108] o narradores.

> Santa María antes era uno y ahora es otro. No había las cosas como ahora las hay... De que me acuerdo Santa María sólo era un poblado muy chiquito, no era muy grande,

[107] Por otro lado, supone considerar al espacio como entidad estática, cerrada e independiente de las relaciones entre actores, concepción que, como ya se ha señalado, no se asume en el presente trabajo.

[108] Es lo que Biglia y Bonet-Martí (2009) llaman el *patchwork* y que se describe en el capítulo en que se presenta la estrategia de análisis del presente trabajo.

habían casitas que eran de tejamanil con teja o con lámina (...) Poco a poco Santa María fue subiendo, pero pues vendieron, los antepasados vendieron terrenos, ya ve que empezaron a fincar, ya ve que Santa María ya no es... y 'hora de lámina ya no hay nada, es puro residente... Las calles eran puros empedrados brutos, pura tierra, terracería, horrible que estaba (...) Había mucho baldío, ahora hay calles bien hechecitas... Había mucho monte y río... Santa María tenía muy poca gente, ahora ya no caben, hay muchísimas casas, antes no (...) Cuando llegamos sólo había una familia más a nuestro alrededor (...) Ahora hay mucha finca, antes sólo el monasterio (...) No era como 'ora que hay agua, antes no había, nos íbamos hasta la barranca a lavar, lejos está la barranca, nos metíamos tantito en el río a lavar. Había pilancones para lavar, lavaderos donde lavaban la ropa, ahí en la calle (...) Había vacas en la calle de Cerritos. Tenían marranos, pollos, los mantenían con puro maíz, los criaban con puro maíz. Ahora ya no fácilmente se pueden tener porque cualquier gente ya se queja que porque el marranito ya le fue a rascar o ya se comió sus plantas (...) Antes yo tenía quince, veinte puercos, se encontraba uno viborones porque no pasaba mucha gente, no se espantaban ni los animales (...) En este camino, me acuerdo bien, como si apenas fuera ayer, sólo cabía un burro. Yo iba a trabajar a la milpa. Ahora hay coches (...) Antes no había carros de que en éste me vengo y en éste me voy, no, durábamos ocho días para ir al mandado, cuando yo estaba recién casada, llegaba a Buena Vista el carro, de Buena Vista para acá caminábamos, con nuestras cosas cargando... antes era un cerro de tierra, como tepetate, de allí llegaban los carros y nos bajábamos. Ocho días durábamos con nuestro mandadito, tanteándonos, tanteándonos... Llegábamos a la tienda y comprábamos que nopalitos y esas cosas y allí nos echábamos un taquito con queso o lo que fuera porque no pronto regresábamos a comer a la casa. Y ahorita ya no, rápido va una a comprar, todo hay, rápido ya vengo, pero antes no. (...) Antes no había escuelas, no había nada, pero nos daban clases debajo de un árbol, de un capulín; después nos llevaron a una casita que estaba más arriba, ahí les prestaron una casita mientras empezaron a hacer la escuela que está ahorita, que es la escuela '5 de mayo'. De ahí nos llevaron para la iglesia, ahí nos empezaron a dar otra vez clases, así

anduvimos p'allá y p'acá, no teníamos escuela, ya después de ahí pues ya se inauguró la escuela (...) No había luz, ¿quién veía televisión?, nadie, porque no había luz, se alumbraba uno con puros candiles con petróleo.

En lo que respecta a la llegada de los servicios básicos, aparecen diferencias importantes en los relatos de residentes y nativos, sobre todo en cuanto a las motivaciones que los impulsaron a hacer lo pertinente para contar con dichos servicios. En el caso de los primeros, éstas tienen mucho más que ver con cuestiones funcionales o prácticas, de confort, y con la posibilidad de continuar con un estilo de vida (en lo que se refiere a servicios) similar al que tenían en la ciudad, como se señaló con anterioridad; sin embargo, en el caso de la gente de Santa María, que por años vivió sin gozar de muchos de los servicios que ahora tiene, el deseo de obtenerlos se encuentra también asociado con el mantenimiento de ciertos vínculos como, por ejemplo, contar con teléfono para estar en contacto con sus parientes en Estados Unidos, o con la posibilidad de llevar a cabo de mejor manera ciertos rituales que tienen un peso emocional y social importante en los miembros de la comunidad.

Tuvimos luz desde que mi hija cumplió quince años, comenzamos a hablar con los vecinos y les dije: 'le pienso hacer sus quince años a mi hija, ¿metemos la luz?', (y respondieron) 'nosotros le ayudamos' y todos nos echaron la mano a meter la luz y le hicimos sus quince años a mi hija, no como se hacen ahora, pero se vistió, se llevó a la iglesia, un bailecito con su papá, con mi marido bailó el vals, pues una fiestecita sencilla, pero ya con luz. Ya de ahí mi viejo vio que se veía bien y dijo 'no, pues ya metemos la luz'. Ya luego tratamos de ver por dónde nos iba a llegar el agua y metimos el agua y así... pues sí nos las vimos duras, porque ahorita son 2,000 ó 3,000 pesos, pero se consigue el dinero más fácil que antes. *(Reina)*

De esta última narrativa también vale la pena destacar el tema del vínculo solidario entre vecinos, al cual Reina hace un reconocimiento explícito; lo mismo ocurre en otros relatos de gente de Santa María en los que se hace alusión a la relevancia del trabajo conjunto, en la obtención de algún beneficio para la comunidad. En contraparte, los residentes que llevan mayor tiempo viviendo en

Santa María consideran que la introducción de los servicios básicos en la comunidad es un mérito propio que debería serles reconocido, pues ni el gobierno ni los nativos han hecho lo necesario para lograrlo. Desde su perspectiva, dicha introducción, además, representa el mejor indicador del progreso, un progreso que se impuso al atraso en que vivían los nativos, y podrían seguir viviendo, de no ser por su llegada.

> Ya el monasterio tenía teléfono, pero aquí no había teléfono y para que nosotros tuviéramos a través de una amiga que estuvo haciendo mil y un labores, porque el monasterio no quiso que nos conectáramos con ellos (...) Entonces pusimos la línea de teléfono, pero entonces ya no era exclusiva para nosotros, aunque la pagamos nosotros, esto era de teléfonos de México, entonces la gente se conectó ya para acá y así hicimos que mucha gente tuviera teléfono (...) y así estuvimos, y sí, fuimos los iniciadores. *(Gloria)*

> ... El progreso llegó (a Santa María) por los de afuera. (...) Me ha costado el progreso. (...) En Joquitzingo pasa el tiempo y siguen en las mismas condiciones. *(Ramiro)*

Estas frases de Ramiro nos hacen pensar en lo que Castro-Gómez (2002, p. 154) llama el "imaginario del progreso", de acuerdo con el cual "todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial". Y, en efecto, algunos residentes ejercen poder sobre los nativos teniendo como punto de partida la idea de que estos últimos viven en el atraso y que, por tanto, necesitan de alguien que los conduzca hacia la civilidad, característica central del último estadio del progreso humano, dentro del imaginario antes descrito. Algunos residentes plantean como una preocupación genuina la imposibilidad de lograr dicho progreso, sin embargo, como sugiere Lander (2002), tras una preocupación humanitaria existen muchas veces formas de control sutiles y refinadas que son puestas cotidianamente en operación.

Paradójicamente, hay residentes que se lamentan de algunos "logros" del proceso de urbanización; y es que, si bien les agrada contar con las comodidades de la ciudad, tampoco puede

perderse de vista que, como se refirió antes, migraron a este lugar buscando condiciones de vida diferentes a las de las grandes urbes. Por esto es que consideran que dicho proceso ha ocasionado que Santa María pierda parte de su encanto y no perciben como positivos ciertos cambios, por ejemplo, la llegada del transporte público.

> ...Y bueno, cuando llegamos aquí creo que éramos los señores Cruz González y nosotros, éramos nada más los que había, pero rutas y tiendas y cosas, no había nada, no, no, no existía, para nada; si a mí se me olvidaba traer algo de lo que íbamos a necesitar para estar aquí, había que ir a Buenavista y nada más, pero eso de una ruta o eso, ya nos entró con la civilización, desgraciadísimamente. *(Gloria)*

Desde luego, esto también se relaciona con el hecho de que para los residentes la entrada del transporte público no representa la satisfacción de una necesidad, dado que tienen los recursos económicos suficientes para contar con un medio de transporte propio, a diferencia de los nativos. Además, este punto tiene que ver con lo referido en el apartado anterior acerca de que uno de los elementos que se suele jugar en el conflicto entre unos y otros, es una percepción distinta de las necesidades y prioridades que deben ser atendidas por la comunidad. Así, mientras Gloria se queja de la entrada de la "ruta", algunos nativos, como Doña Martina, narran con orgullo los esfuerzos que tuvieron que hacer para contar con dicho servicio:

> - Oiga Doña Martina, ¿qué le gustaba más: el Santa María de aquel entonces o el de ahora?
>
> - Ah no, pues hora, porque 'ora (la ruta) me deja casi hasta acá, hasta mi casa, pues nos costó también ¿eh?, nos costó también meter la ruta porque no nomás así entraron, también nos costó ir a cargar tepetate. Nos tocó ir a cargar los carros de volteo para donde está el campo, rellenar todo lo que iban a ser las guarniciones, ya íbamos a cargar el carro, nos íbamos a descargar y ya emparejábamos para que echaran las banquetas ahí en el campo, para que la ruta llegara aquí a los ahuehuetes. *(Martina)*

De nuevo, lo que está en disputa es el espacio. Como señalan De la Haba y Santamaría (2004), en la medida en que éste se comparte, la regulación de las relaciones, no siempre intencionales, pero

obligadas, pasa por una adecuación de los diversos usos del espacio. El conflicto social muchas veces se traduce –turbia o soterradamente- en conflicto espacial[109].

> ... Todo era empedrado, por eso decían que eran áreas verdes entonces, pues sí, era puro empedrado, hasta apenas se empezó a pavimentar, porque la señora de Lemercier no dejaba que se pavimentara, porque dice que ya no serían áreas verdes, pero ahora ya, ya empezaron a pavimentar (...) se cansaron de rogarle a la señora de Lemercier para que pudieran pavimentar allá abajo... hasta que por fin y a fainas[110] y a todo se abrieron las calles. *(Martina)*

Y es que muchos residentes buscan la preservación de las áreas verdes y el mantenimiento de características que dan un toque rústico a la comunidad, como es el caso de los caminos empedrados, que se distinguen con claridad de las calles pavimentadas propias de la ciudad, pues recordemos que precisamente uno de los motivos por los cuales migraron a Santa María, es la posibilidad de estar en contacto con la naturaleza y en un lugar con paisajes no citadinos.

Tal como sugiere Contreras (2006), el paisaje está involucrado en la reproducción de las relaciones de poder entre los grupos culturales. Aquellos que detentan el poder[111] buscarán imponer sus propias versiones de la realidad -y en el caso que nos ocupa, la satisfacción de sus necesidades y gustos- a través de determinados usos y transformaciones del paisaje, erigiéndose como árbitros del buen gusto y la estética. Sin embargo, como también sostiene Contreras, los paisajes de poder no se imponen y aplastan o uniformizan las conciencias; en el caso que nos ocupa, los nativos echan mano de ciertas tácticas que les permiten resistir y negociar con los residentes, hasta alcanzar, cuando menos parcialmente, aquello que persiguen, como fue el caso de la pavimentación que facilitaría el acceso del transporte público.

---

[109] "En el espacio público, como lugar principal de la gestualidad social, se explora y ensaya la socialidad y la identificación, con todas sus posibles derivaciones culturales, políticas, etc. Pero, por otro lado, es un espacio socialmente determinado y, por ende, asimétrico y jerarquizado en su conocimiento, accesibilidad, movilidad y apropiación. El uso y control del espacio es, así, un atributo social minuciosamente estratificado" (De la Haba y Santamaría, 2004, p. 5).

[110] Como se mencionó, las faenas son las jornadas de trabajo comunitario.

[111] En el caso que nos ocupa, la señora Lemercier (Graciela Rumayor, viuda de Lemercier), a quien Reina hace referencia, cuenta con especial respeto por parte de los nativos porque, como se mencionó antes, su esposo tuvo un papel destacado en la zona.

De igual forma, en algunas narrativas de los residentes se aprecia que otro punto problemático y muchas veces favorecedor de desencuentros entre éstos y los nativos, son las cuestiones ecológicas. Mientras que para los primeros parece ser un tema relevante –no sólo por los daños generados al medio ambiente, sino por las consecuencias negativas que les afectan directamente-, para los segundos no lo es.

> ... Otro punto era el empedrado que estaba para subir acá, que estaba horrible; yo insistí, insistí, insistí y pues hasta hace seis meses ya se logró pavimentar un cacho; que la verdad hubiera sido mejor que hubieran empedrado bien para favorecer a los mantos freáticos, en vez de poner el cemento. *(Alicia)*

> La cosa es trágica para nosotros; nosotros traemos de tres kilómetros el agua, cuando nosotros nos vinimos para acá tratamos de hacer un pozo y otro, y nada más no tuvimos suerte de ninguna manera, entonces lo que se hizo fue una cooperación al pueblo para traer de tres kilómetros, o sea del Tepeite es de donde traemos el agua. *(Gloria)*

El tema del agua cobra especial importancia en Santa María no sólo por ser, como es bien sabido, un recurso natural estimadísimo hoy en día, sino también porque, a diferencia de lo que sucede con el resto de los servicios públicos, son los comuneros quienes se encargan de su transportación, distribución y administración, de manera completamente independiente del gobierno local.

> En una ocasión cuando estaba viendo lo del agua me hicieron asistir a la asamblea de comuneros que se hace los viernes, en donde se puso a la vista de todos mi caso, cuánto tenía que pagar; hubo algunos que decían '¿por qué va a pagar menos si nosotros pagamos más?'... Total que logré negociarlo y salió bien, no tuve mayor problema porque yo he cumplido con ellos siempre, no he quedado mal hasta ahora. *(Alicia)*

> Luego platico con mi patrona y le digo 'mire Lolita, que hay problemas de tu agua, tienes que ir a arreglarlo, ¿ya le hablaste al ayudante?', y me dice: 'no que...', 'pues háblele, porque va a haber problemas, y arréglelo antes de que se le vengan encima'. *(Rosa)*

> Toda la gente se une para ayudar con ramos de flores, con el pan de la iglesia, el vino... Es una cooperación que a todos les piden y a todos le exigen y si no, se les corta el agua. *(Reina)*

Finalmente, el control del agua se convierte en un recurso estratégico dentro de la negociación entre actores, ya sea entre nativos o entre éstos y los residentes; inclusive, como lo narra Reina, cortar su abastecimiento se utiliza como sanción frente al incumplimiento de los acuerdos comunitarios; además, el control del agua puede significar para la gente de Santa María, y más concretamente para quienes son reconocidos como los comuneros, una forma de resistencia frente a los intentos de algunos residentes por ejercer el poder.

V. SEGUNDA JUGADA

De la tierra al terreno y de Santa María a California; vicisitudes de la asimetría vincular

Para poder comprender la dinámica vincular en Santa María, resulta fundamental analizar el tema de la tierra; existen básicamente dos significados distintos de la misma –aunque en ambos casos se halla asociada con procesos identitarios-, en torno a los cuales se estructuran varias de las narrativas de la gente: por un lado, la tierra como propiedad –más privada que comunal- y fuente de trabajo y, por el otro, la tierra en tanto lugar de origen.

5.1 La tierra como propiedad

5.1.1 Sobre el régimen comunal

Con el objetivo de ubicar al lector, antes de entrar de lleno al análisis de las narrativas me parece importante brindarle algunos antecedentes sobre la propiedad comunal de la tierra, régimen bajo el que se encuentra el barrio de Joquitzingo[112].

El Artículo 27 de la Constitución (que data de 1917), en materia de propiedad de tierras y aguas (con sus sucesivas modificaciones, de las que sobresale la hecha en 1992), reconoce tres tipos de propiedad: pública, privada y social. La primera está sujeta a las disposiciones y usos que dicta el Estado; la segunda se transmite por derecho de la Nación a los particulares (lo que permite que los particulares la transmitan a su vez a otros particulares); y la tercera es el resultado de una evolución muy particular del país, cuyo origen se genera en las formas de tenencia y uso de la tierra en época prehispánica y que ha derivado en la propiedad comunal[113] y ejidal (Jiménez, 2005). En la actualidad, 52% de la superficie del país es propiedad social, 40% es privada y el resto nacional; la primera cuenta con una profunda raigambre en nuestro país, pues los ejidos y las comunidades tienen su origen en la combinación de antecedentes de tenencia de la tierra prehispánico (calpulli

[112] Hay otras zonas de Santa María Ahuacatitlán que, como se especificará más adelante, se encuentran bajo otros regímenes.

[113] A su vez, la posesión comunal puede ser individual -es decir, que le pertenece a determinada(s) familia(s) de la comunidad- o colectiva, lo cual implica el disfrute de todos los miembros de la comunidad por igual, como señala Ignacio (2007).

y altepetlalli) e hispánico (ejidos y bienes de propios) y fueron ratificados mediante el proceso del reparto de la tierra, desde 1915 hasta su culminación en 1992 (Rivera, 2003). Por esto es que, según el INEGI (2007, p. 53), la propiedad comunal o comunidad se entiende como "un núcleo de población conformado por el conjunto de tierras, bosques y aguas, que le fueron reconocidos o restituidos, y de los cuales ha tenido presuntamente la posesión por tiempo inmemorial, con costumbres y prácticas comunes"[114].

De manera específica, dentro del estado de Morelos, el municipio de Cuernavaca se puede dividir en 9,643 hectáreas de propiedad ejidal (57% del total), 3,747 de propiedad comunal (22%) y 3,500 de propiedad privada (21%) (SAGARPA, s.f.). Por su parte, en el caso de Santa María Ahuacatitlán, 3,525 hectáreas corresponden a bienes comunales y 5,671 a tierras ejidales, lo cual indica que constituyen una proporción importante del total de ejidos y comunidades del municipio[115] (Tapia, 2005).

De acuerdo con Jiménez (2005), los cambios significativos de que han sido objeto la organización de la propiedad y uso de la tierra en la historia de nuestro país, en ningún caso han implicado rupturas totales: primero existió la organización prehispánica basada en el calpulli, después la encomienda, la creación de repúblicas de indios, los latifundios y las haciendas. En todos estos momentos hubo un tipo de organización comunal en el acceso a la tierra, a pesar de los constantes conflictos existentes en cuestión de límites y posesiones territoriales que se modificaban constantemente a través de expropiaciones, oportunismos y decisiones de la corona mal fundamentadas.

Es a mediados del siglo XIX que el Estado-nación moderno mexicano, en la búsqueda de un sistema organizacional que permitiera la producción y que generara ganancias para sí mismo, no sólo replantea los sistemas administrativo y tributario, sino que además busca modificar las formas de concepción e interpretación de la tierra, rompiendo con la tradición de antaño de la propiedad comunal, como un nivel diferente de apropiación, cuyo actor principal es el indígena (Ignacio,

[114] El ejido, en cambio, puede ser definido como una "forma institucionalizada de posesión de la tierra que consiste en que el gobierno da en propiedad un terreno a un grupo de personas para que lo trabajen y obtengan los beneficios de su explotación. De acuerdo con la última modificación a la Constitución, el uso de estas tierras y su cambio de propietario deben ser supervisados y aprobados por el Estado" (Lara, 1996). Como puede apreciarse, la diferencia central entre la propiedad comunal y la ejidal es que en la primera el Estado no tiene injerencia alguna.

[115] Cabe aclarar que las delimitaciones mencionadas son producto de resoluciones presidenciales de 1929, 1933 y 1998 (Tapia, 2005).

2007). Las secuelas de esta ruptura, que ha promovido la injusticia social en materia agraria, perviven hasta nuestros días, de allí que la gente de Santa María, junto con la de otras comunidades de Morelos, estén constantemente alertas y hayan resistido los embates gubernamentales por "legalizar" o "regularizar" sus tierras, en otras palabras, por privatizarlas.

De igual manera, la gente de Santa María ha enfrentado a las autoridades cuando éstas han tratado de llevar a cabo proyectos en la zona, que -eufemísticamente- podríamos llamar de "urbanización". Ejemplo de esto es lo que ocurrió en enero de 2008, cuando alrededor de 600 ejidatarios y comuneros acordaron rechazar la construcción de un relleno sanitario y de un libramiento vial en sus tierras (Brito, 2008).

Sin embargo, como se verá con más detalle adelante, el adversario no siempre está "fuera", representado por el gobierno o empresas privadas. En un artículo de la prensa publicado apenas unos meses antes de que se organizara el movimiento de resistencia recién mencionado, se recupera el testimonio de un grupo de comuneros de Santa María, quienes acusan al presidente del Comisariado de ser el responsable directo del crecimiento de la mancha urbana en la zona considerada como parte del Corredor Biológico Ajusco Chichinautzin, al firmar actas de cesión de derechos por compraventa de terrenos, sin importarle que la invasión casi esté a punto de desaparecer lo que queda del riachuelo "Tepeite"[116]. En dicho artículo los comuneros también señalan que, a diferencia de lo que está ocurriendo, las autoridades de antaño apoyaban al campesino y éste respondía trabajando en las faenas; sin embargo, ahora solamente acuden si reciben algo a cambio, si les prometen ser beneficiados en el reparto de tierras (Romero, 2007).

Ahora bien, el régimen comunal de la tierra conlleva una organización particular, basada en *usos y costumbres*, entendidos éstos como sistemas normativos que existen en las comunidades y que han evolucionado desde los tiempos precoloniales (Carlsen, 1999). En dichos sistemas suele incluirse a las autoridades, mecanismos decisorios y formas de resolución de conflictos propios, así como normas jurídicas determinadas (Castro, 2004). Existen dos piezas clave en la organización de Santa María Ahuacatitlán: la Ayudantía Municipal y el Comisariado de Bienes Comunales. Tanto el presidente de esta última instancia como el Ayudante, son cargos de elección popular.

[116] El cual surte agua a buena parte de Santa María.

En entrevista con el Ayudante de Santa María, éste explicó que la Ayudantía tiene la función de "mediar" entre el municipio (el Ayuntamiento de Cuernavaca) y el pueblo de Santa María, es decir, que sirve y debe rendirle cuentas a ambos. La Ayudantía se encarga de resolver todo lo relacionado con servicios, obra pública y vigilancia. Además, es la primera instancia a la cual recurre la gente de la comunidad para resolver conflictos de diversa índole, por ejemplo, problemas con los animales de los vecinos, robos menores y en general altercados de cualquier tipo. En estos casos, la tarea del ayudante es escuchar a las partes involucradas y llegar a un acuerdo con el que éstas queden conformes. Si el conflicto en cuestión no se resuelve con la mediación de la Ayudantía, entonces los involucrados deben acudir a la procuraduría y levantar un acta; sin embargo, el Ayudante comentó que estos casos son muy raros, la gente suele llegar a acuerdos y acatarlos"[117].

En lo que se refiere a los servicios y obra pública, existen diferentes posibilidades de asociación entre el gobierno y la comunidad. Hay algunas obras, como la reciente pavimentación de un tramo de una de las calles principales de la zona, que financia y lleva a cabo enteramente el gobierno municipal. Hay otras en que este último contribuye con el material y la gente de Santa María realiza el trabajo durante las tradicionales faenas dominicales. Por último, hay obras y arreglos de los que se hace cargo completamente la comunidad, con el presupuesto derivado de las cooperaciones de nativos y residentes; en estos casos, quienes trabajan en las faenas mencionadas no aportan dinero, sólo su mano de obra. Además de la magnitud y el costo de la obra en cuestión, el Ayudante señala que quizá el criterio más importante para decidir quién se hace cargo de la misma, es qué tanta premura exista de parte de la comunidad para realizarla; si necesitan que el trabajo se lleve a cabo a la brevedad, el pueblo prefiere asumir la responsabilidad, pues el municipio suele tardarse en responder y hacer lo correspondiente.

En Santa María nunca se ve una patrulla y es que, como el Ayudante explica, dado que se trata de un poblado que se rige por usos y costumbres, la vigilancia corre por cuenta de la comunidad, pues los miembros de la misma que tienen la función de velar por el orden y la seguridad, conocen a la

[117] En una de mis visitas a Santa María, una de las participantes de la investigación –Rosa- me comentó que había tenido que ir a la Ayudantía porque una vecina había denunciado a uno de sus hijos por haberle robado unos zapatos y unas botellas. A su vez, ella denunció a su vecina por una madera que ésta le había pedido a su esposo y nunca le pagó. Como esto último no pudo demostrarse, pero el robo sí, acordaron, frente al Ayudante, que Rosa le pagaría a su vecina $250 por los tenis.

gente y no "agarran parejo", como lo haría la policía municipal. Por ejemplo, si hay gente ingiriendo bebidas alcohólicas en la calle, los policías la recogerían y se la llevarían, sin embargo, los vigilantes de Santa María, como saben de quién se trata y conocen su situación de vida, solamente le dan una "recomendación".

En las narraciones de la gente también aparece la figura del jefe de manzana, a quien suelen recurrir antes de acudir con el Ayudante. Aquél se encarga de recaudar las cooperaciones para el agua, las fiestas y lo que se necesite, además de convocar a las juntas y faenas.

Por otro lado, el Comisariado de Bienes Comunales[118] se ocupa de todo lo relacionado con la administración y asignación de tierras y la cesión de derechos de las mismas, pues como lo señala uno de los residentes:

> Como se trata de tierras comunales, la CORETT[119] no puede entrar, hay un doble decreto por el que esto quedó establecido. También tiene que ver que Genovevo de la O, lugarteniente de Zapata, era de la zona. *(Ramiro)*

En términos concretos, lo anterior significa que quien es dueño de un terreno en Santa María, no cuenta con escrituras notariadas, pues éste no se encuentra registrado en la CORETT, únicamente cuenta con un documento –conocido como "cesión de derechos"- que avala la propiedad del terreno frente a la autoridad comunal. Así pues, dado que las tierras de uso común no son susceptibles de llevarse al dominio pleno –propiedad privada-, todo lo sobre ellas construido, aún las viviendas de los miembros del propio núcleo agrario, no sólo no existen registralmente hablando, sino que pueden ser demandadas en restitución en cualquier momento (Farías, 2007).

Si bien la propiedad de la tierra, como dice Ignacio (2007), tiene gran importancia en la medida en que delimita el espacio de lo que se considera como "nuestro" territorio, en contraste con el territorio de los "otros", generando así identidad y deseos de defender su soberanía, no pueden hacerse de lado los intereses económicos subyacentes. Finalmente, los comuneros (y lo mismo sucede con los ejidatarios), salvo escasas excepciones, siguen tan pobres y desamparados como antes; sólo mudaron de explotador: ayer el hacendado, hoy sus propios compañeros, el gobierno o

---

[118] Cabe mencionar que en Santa María Ahuacatitlán también existe un Comisariado de Bienes Ejidales, pues, como se ha mencionado, hay otras zonas de dicho poblado en que la tierra está dividida en ejidos.

[119] Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra.

el inversionista (Farías, 2007). Y, como se comentaba párrafos arriba, esto es muy evidente en el caso de Santa María.

5.1.2 Vínculos de intercambio, poder y propiedad de la tierra

Como se señaló con antelación, el hecho de que Santa María se encuentre bajo un régimen comunal de la tierra, en teoría significa que los miembros de la comunidad son los únicos dueños de la misma. De esta forma, hasta hace algunas décadas, la gente se dedicaba de manera prioritaria al trabajo de su propia tierra, razón por la cual ésta jugaba un papel central en la vida personal, familiar y comunitaria. Y es que no sólo representaba un medio para la subsistencia, sino que aprender el oficio de la tierra implicaba que miembros de la misma comunidad y familiares compartieran su conocimiento con los más jóvenes, contribuyendo muchas veces a la formación de vínculos intergeneracionales estrechos.

> Yo me enseñé a uncir una yunta de bueyes, también sé barbechar y sé surcar, escarbar, segundar, pues le doy gracias a un padrino que tuve que fue de acá, pues desde el tiempo de la revolución.
>
> - ¿Y mucho tiempo se dedicó a eso don Matías, anduvo en el campo?
>
> - Sí, ahí me crié, en el campo. (...)
>
> - ¿Le gustaba más el Santa María de antes o el de ahora?
>
> - Por lo que se ve estaba más mejor antes porque había mucho trabajo, antes todos eran campesinos, sembradores, sembraban y todo, tenían ganado, tenían sus animalitos. Ahora ya ni animales quieren tener, ya hay muchas milpas que se están volviendo monte porque ya los bueyes no cultivan esas milpas, porque ya unos que son albañiles, otros que ya son choferes, y otros que tienen un negocio y que por ahí un changarrito... antes hasta las muchachas se prestaban para ir al campo y señoras también, pero ahora ya no, ya se perdió eso, ya no, ya se quedó todo abandonado, ahora pues unos ya vendieron sus terrenos, otros ya fincaron.... *(Matías)*

Pero el paso de los años, las crisis económicas y este abandono del campo del que habla don Matías, generaron no sólo que la tierra pasara de manos de la gente de Santa María a otras manos,

sino que la forma de organización comunal, como se mencionó en el apartado anterior, se pervirtiera. De esta manera, aunque de entrada podría pensarse que bajo un régimen comunal de la tierra, los vínculos entre la gente tienden a la horizontalidad, pues todos son -en teoría- dueños de la tierra, lo que puede apreciarse es que existe una asimetría encubierta, donde algunos cuantos -los *comuneros*- representan la autoridad que toma las decisiones y determina la distribución de las tierras. En sentido estricto, el término *comunero* "está indicado por la ley para identificar al sujeto individual que forma parte de una comunidad agraria, el cual tiene derecho a las tierras del repartimiento y a disfrutar de los bienes de uso común. La calidad de comunero se adquiere legalmente por ser miembro de un núcleo de población campesina, que de hecho o por derecho guarda el estado comunal" (INEGI, 2007, p. 53). Sin embargo, en el caso de Santa María no cualquier nativo es reconocido como comunero, se denomina así a aquellos miembros de la comunidad que prestan sus servicios al Comisariado de Bienes Comunales, a quienes organizan las juntas y tienen algún liderazgo. Además, resulta interesante que aunque hay mujeres que juegan un papel activo en las diligencias comunitarias y en la toma de decisiones, este apelativo –el de *comunero(s)*- es siempre usado en masculino, situación congruente con la inequidad de género prevaleciente en Santa María.

Resulta interesante que la mayoría de los nativos desconoce el significado de la propiedad comunal de la tierra, ignoran los motivos por los cuales son acreedores a un pedazo de la misma (sin costo alguno), prerrogativa que los distingue claramente de los residentes y de todo aquel que ha llegado a la comunidad, y que convierte a la propiedad de la tierra en fuente de identificación con otros nativos. Esta ignorancia contribuye en buena medida a la creación de los vínculos asimétricos antes señalados, pues la tierra –pensada como personaje de las narrativas construidas por los nativos- no juega ese papel idílico en virtud del cual el acceso a la misma se reconocía como un triunfo de la revolución, al cual todos tenían derecho por igual. Así pues, en las narrativas de los nativos se aprecia que han asumido que no tienen derecho a la elección del tamaño y ubicación del terreno, pues esta decisión está en manos de los comuneros, convirtiéndose así en uno de los mecanismos centrales del ejercicio –algunas veces abusivo- del poder por parte de estos últimos. Con fundamento en qué criterios se toma dicha decisión, nadie lo sabe, nadie pregunta y el margen de negociación entre unos y otros es exiguo. Pareciera entonces, que la tierra es vista

como un regalo (no como un derecho) de la comunidad, del pueblo –materializado en los comuneros- para la comunidad y, en tanto tal, hay que recibirlo (de manera pasiva), sin poner objeciones ni hacer cuestionamientos.

- ... Nosotros no tenemos problemas ahorita ¿verdad?, ni con nadie; sí, sí nos reconoce mucho el pueblo, nos conoce, nada menos pues incluso el terreno que tenemos nosotros es dado por el pueblo, ese terreno nos lo dio el pueblo, por eso nosotros tuvimos que habitarlo pronto para que... si no nos lo quitaban.
- ¿Y cómo le hacía uno para que le dieran un terreno?
- Mi esposo creció aquí en la Cruz de la Misión, ahí creció, entonces él, bueno, pues cuando nos casamos él se fue conmigo para allá, a Buena Vista, pero ya después él pues pensó también que ya teníamos tres niños y que pues dónde los íbamos a tener y vino y platicó con los del pueblo, con la ayudantía y todo eso y ahí le dijeron pues 'hay un terreno, ¿te quieres venir?, nada más que es de ya, ahora o nunca, porque si no, no falta quién esté pidiendo y a quién se le dé'. (*Reina*)

Siguiendo esta lógica, es decir, la de la tierra como regalo y como apoyo para la subsistencia de los miembros de la comunidad, los entrevistados sostienen que no puede ser vendida[120] y mucho menos a gente externa a la misma; sin embargo, en reiteradas ocasiones, y al parecer sin percatarse de la contradicción, señalan que ellos mismos, así como familiares y vecinos han vendido sus terrenos, lo cual explica la existencia de los llamados "residentes" en la zona y la necesaria creación de vínculos, de características particulares, entre estos últimos y la gente de Santa María. La venta de terrenos implica, a su vez, que la tierra sea vista como una mercancía que "cualquiera" puede poseer, pagando su respectivo valor, afectando así el sentido de pertenencia comunitario, las identificaciones que tenían como referente central la posesión de la tierra y, por consiguiente, los vínculos comunitarios.

... Yo tengo una hermana, la que nos viene a ayudar, ella vendió su terreno aquí arriba. Mi hermano le regaló casi quinientos metros, pues lo vendió y se juntó con un hombre

[120] Lo cual tiene que ver con que de ser así, los terrenos terminarían convirtiéndose en propiedad privada y perderían su carácter comunal, cosa que ya está sucediendo.

y ahora se fueron con el hombre y se acabaron el dinero, 'ora anda rentando, anda por Temixco. *(Rosa)*

- Aquí es comunal la propiedad, ¿verdad?
- Sí, sí es comunal, sí, del pueblo, sí hay comuneros, para lo de los terrenos son los puros comuneros.
- ¿Y ustedes pueden vender un terreno que les regalan, bueno, que les asignan ellos, o no se puede vender?
- No se puede vender un terreno comunal, no se puede vender. *(Lety)*
- Yo digo que sí se ha de vender, ya tanto tiempo nosotros tenemos papel, tenemos un papel que nos dio el ayudante y por lo del pueblo, el pueblo es el que pues yo digo pues que ya... . Yo digo que no porque yo tengo mis hijos y qué necesidad de meterles un vecino que al rato no se lleven o que al rato estén mal y digo por mis hijos, pero ya los hijos si ellos incluso lo quieran vender, no quieran vivir ahí porque piensen otra cosa, seguro que sí se puede vender. *(Reina)*

La tierra, entonces, si bien sigue representando la principal herencia entre generaciones (y, por tanto, contribuye al establecimiento de los límites imaginarios de la identidad familiar), no es debido a su potencial productivo y dependiente del trabajo colectivo, sino en su calidad de mercancía, lo cual, paradójicamente, implica una apertura o debilitamiento de dichos límites, no sólo los familiares, sino también los comunitarios, en tanto que, como se señalaba, la tierra puede ser vendida a *cualquier* persona.

Ahora bien, el poder de decisión que la gente cede a los comuneros no sólo es a cambio de que estos últimos les regalen un terreno, sino también se espera que les brinden apoyo para su resguardo.

> Así que te quieran quitar un terreno, los comuneros te apoyan, y 'ese terreno es de fulanito y a ver, enséñame tu papel', o que ya lo quiere agarrar otra persona, van contra la persona a echarle los policías, echarle los policías hasta que se lo lleven preso y ese terreno queda amparado de treinta años y no lo puede ni vender. *(Rosa)*

No obstante que esto podría ser interpretado como señal de la existencia de lazos solidarios entre los comuneros y el resto de la gente, también puede entenderse como una relación de intercambio, pues dicho apoyo condiciona la sumisión de aquellos que no forman parte del grupo de líderes frente a las decisiones que estos últimos toman. Y es que hablar de la modalidad del vínculo social denominada *intercambio*, apunta Mier (2004, p. 145), supone "la creación y la ratificación *simultáneas* de atributos de identidad y de prestigio, la génesis de ejes de relación jurídica previamente inexistentes, la firmeza de las obligaciones...". El intercambio marca identidades: quién da y quién recibe, quién habla y quién escucha, quién actúa y quién reacciona, quién solicita y quién responde. El donador –en el caso que nos ocupa, los comuneros-, es siempre, ineludiblemente, un ser ambiguo, pues comenta Mier que inaugura el circuito del don, se erige como el portador del bien, como una "generosidad corpórea", como si se tratara de un acto surgido de la gratuidad, y sin embargo, al mismo tiempo, no hace sino responder al imperativo de devolver alguna donación previa, en este caso realizada por el resto del pueblo.

Lo antes descrito tiene que ver, por tanto, con una concepción del don asociada a la diferenciación social y a relaciones de dominación, así como a la lógica del crédito y de la deuda, en contraposición con aquella que considera al sentido del don como exaltación de la generosidad, como la voluntad de desprenderse de algo propio, cuyas raíces son del orden de lo incalculable y que consiste entonces en "esa irrupción soberana del acto, de la negación de la posesión, como un acto singular, original, inmotivado, en el tiempo denso de la colectividad" (Mier, 1996, p. 342).

Esta doble vertiente del don también es planteada por Esposito (2007) cuando hace referencia al *munus*, al realizar el análisis de la etimología del término latino *communitas*. El *munus* es el don que se da porque se *debe* dar y *no se puede no* dar; se trata de "un tono del deber tan neto que modifica, y hasta interrumpe, la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe", implica, por tanto, pérdida. El *donum*, en cambio, puede ser entendido como un regalo potencialmente unilateral, que no requiere restitución o recompensa[121]. En suma, lo que

[121] Idea que el autor recupera de los planteamientos de Benveniste.

prevalece en el *munus* –a diferencia del uso del término más general *donum*- es la reciprocidad o mutualidad del dar que determina entre uno y otro un compromiso.

Este último ángulo de análisis, entonces, nos aleja de esa concepción idealizada –romántica- de la comunidad en la que sus miembros, al formar parte de un todo, comparten y reivindican una serie de atributos, teniendo como fundamento un vínculo solidario en el que nadie espera nada a cambio del otro. En Santa María, ambas partes –el pueblo y los comuneros- esperan algo a cambio del otro.

5.2 La tierra como lugar de origen

5.2.1 Sobre el fenómeno migratorio[122]

De acuerdo con el INEGI (2000b), casi una tercera parte de la población de cinco años y más residente en Santa María Ahuacatitlán nació en otras entidades de la república. Asimismo, al considerar la cantidad de inmigrantes y emigrantes de Morelos, queda claro que se caracteriza por ser un estado receptor, más que uno expulsor: a lo largo de las distintas décadas, el número de inmigrantes ha sido alrededor el doble del de emigrantes (INEGI, 2006).

El período en que Morelos recibió más inmigrantes fue entre 1985 y 1990, situación relacionada con el terremoto de 1985, gracias al cual una importante cantidad de capitalinos migraron a Morelos, tal como lo relataron algunos de los residentes entrevistados durante el trabajo de campo. Sin embargo, después de ese período, la inmigración disminuyó notablemente. En lo que se refiere a la emigración, resulta evidente que a partir del año 2000 hubo una disminución considerable de la misma (INEGI, 2006). Si contrastamos este dato con los que se presentarán a continuación acerca de la emigración específicamente a Estados Unidos, podría inferirse que dicha disminución se vincula con la emigración interna -a otras entidades de la república-, pues la que se da hacia el país vecino, por el contrario, ha ido en aumento.

Cuernavaca tiene un nivel bajo de intensidad migratoria hacia Estados Unidos, lo cual coincide con que, de acuerdo con lo señalado por la gente de Santa María, la emigración al país vecino es un

[122] La migración puede ser pensada como un flujo -un movimiento no sólo de personas, sino también de mensajes, bienes e información- que supone lugares abiertos y cambiantes, no cerrados y estáticos. Para Lash y Friedman, (en Morley, 2005: 134) puede hablarse de dos modos de circulación: uno centrado en la forma de los bienes simbólicos (por ejemplo, los canales de televisión, los discos, revistas, etc.) que circulan entre el público, y otro centrado en el entorno físico, "en el cual el público circula entre los bienes simbólicos".

fenómeno relativamente reciente en la zona. Por otro lado, y también en consonancia con lo narrado por los participantes de la presente investigación, la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte (EMIF) (SEGOB, et al, 2006) revela que el 97% de los migrantes de Morelos aduce haberlo hecho para trabajar.

Este último dato, que pudiera parecer obvio, se relaciona con lo que Massey (1994, citado en Morley, 2005) ha nombrado la "geometría del poder de la espacialidad posmoderna", en términos de quién tiene control sobre su movilidad y sus condiciones de vida en general. Es decir, no siempre las personas se desplazan o permanecen[123] en el mismo lugar en respuesta a un deseo o interés personal, en muchos casos se ven orillados –por motivos económicos, políticos y sociales- a hacerlo[124]. Los varones de Santa María, como los del resto de Morelos y el país, se ven obligados a buscar un trabajo en Estados Unidos con la finalidad de conseguir mejores ingresos para poder solventar las necesidades básicas de sus familias:

- O sea que has andado por varios lados ¿no?, de Veracruz a Santa María, de Santa María a Estados Unidos, de Estados Unidos a Santa María...
- Pues sí, un poquito de aquí para allá y de allá para acá.
- ¿Y te gusta eso de andar de un lado para otro?
- Pues la verdad no, o sea, uno quisiera estar en un solo lado, estar trabajando, no salir del lugar, pero a veces las circunstancias que tiene uno, lo obligan a uno a salir. *(Javier)*

- Yo me he encontrado que aquí hay muchos muchachos que se están yendo ¿no?
- Sí, mucha gente emigra precisamente porque no hay buenos salarios, pues la gente busca 'ora sí que otra manera de vivir, pero hay veces que nomás es como un sueño, porque dice mi hijo 'ya estando allá va uno al día también', dice, porque pues la renta. *(Lety)*

[123] No puede dejarse de lado que en Santa María la creciente emigración hacia Estados Unidos, antes referida, coexiste con un fuerte sentimiento de arraigo y permanencia de algunos miembros de la comunidad, situación que puede leerse en las narrativas que se analizarán en los siguientes apartados.

[124] Los "cosmopolitas involuntarios" (vs. los voluntarios) de Ulf Hannerz, o bien, los "vagabundos" (vs. los turistas de la posmodernidad) de Zygmunt Bauman (Morley, 2005, p. 139).

Por otro lado, el destino de los migrantes morelenses es variable, sin embargo, se ha podido observar que en su mayoría se dirigen a la región sudeste de Estados Unidos (38%) -principalmente a California (21.3%)- y a la costa oeste (32%) -sobre todo a Nueva York (11%) (COESPO, 2007). En el caso de Santa María, los entrevistados hacen referencia a California, Virginia y otros lugares cuyos nombres y ubicación desconocen los familiares que se quedan.

Como es bien sabido, en directa relación con las crecientes dificultades para ingresar a Estados Unidos de manera indocumentada, se asiste al traslado de los migrantes a puntos de cruce de mayor peligrosidad, pero con menores probabilidades de detección por parte de la patrulla fronteriza. En virtud de lo anterior, se observa un notorio incremento de la utilización de localidades ubicadas en el desierto de Sonora; en el caso concreto de Morelos, 50.6% de los migrantes temporales indocumentados cruzan por esta zona. Por otra parte, el 67.4% (en comparación con el 59% a nivel nacional), contrata los servicios de los "polleros" (SEGOB, et al, 2006), dato que también coincide con lo expresado por los migrantes y familiares de los mismos, entrevistados en Santa María, como se verá más adelante.

En lo que respecta a los migrantes de retorno, que en la unidad de estudio hay un buen número, la EMIF señala que si bien en el año 2000 regresaron 9,729 morelenses, año con año este número fue decreciendo hasta llegar a 5,634, en 2004 (último año de registro). Esto resulta especialmente interesante si se toma en cuenta que el número de mexicanos provenientes de Morelos que migraron hacia el país vecino se incrementó de manera importante entre el año 2000 (7,084) y el 2004 (10,495). En otras palabras, cuando menos hasta 2004, cada vez emigraban más morelenses a Estados Unidos, y regresaban menos[125].

5.2.2 *De vínculos, migraciones y arraigos*

Desde luego, la migración es un fenómeno relevante no sólo por sus implicaciones económicas, sino también porque la vida comunitaria y las relaciones familiares se modifican y, gradualmente, se deslizan nuevas significaciones sociales para otorgarle un peculiar sentido a las experiencias que rodean la migración. "Así, el cruce fronterizo ocupa un lugar central en los

[125] Situación que ha cambiado recientemente debido a la crisis económica, originada en Estados Unidos, y sufrida a nivel mundial desde finales del año 2007, en virtud de la cual un porcentaje considerable de migrantes mexicanos se ha visto en la necesidad de regresar ante la falta de empleo.

proyectos de vida, se crean utopías y, consecuentemente, lugares, tiempos y espacios simbólicamente sujetos a los vaivenes imaginarios de la migración" (Jacobo y Manero, 2006, p. 158).

Quizá el factor que facilita mayormente la partida de los varones de Santa María hacia el vecino país del norte, es la existencia de redes familiares y sociales, de tal suerte que quienes ya migraron impulsan y proveen del dinero necesario a aquellos que aún no lo han hecho. No obstante que esto nos habla de lazos solidarios de los primeros hacia los segundos, también es cierto que, de manera más velada, se relaciona con el hecho de que quienes ya viven en Estados Unidos echan de menos a su familia y les resulta de gran ayuda, emocionalmente hablando, que parte de ésta también migre y les haga compañía, convirtiéndose así, en una especie de intercambio.

De acuerdo con Canales y Zlolniski (2000), concebir la migración en términos de la configuración de comunidades transnacionales, implica asumir la existencia de redes sociales y comunitarias en espacios transnacionalizados. Estas redes dependen de vínculos y relaciones de parentesco, amistad y, sobre todo, de identidad comunitaria. Por tanto, sus bases son las relaciones de confianza, reciprocidad y solidaridad que signan el carácter de los vínculos en el seno de muchas comunidades.

- ¿Cómo fue que decidiste irte a Estados Unidos?
- Mi hermano me mandó a traer. Yo he trabajado en construcción, y mi hermano dice: 'si quieres darle yo te presto dinero', le dije 'sí, porque aquí pagan muy poquito' y me dijo 'sí, nomás necesitas venirte con tu tío', le dije 'sí'. Fue mi tío después, primero fueron mis primos, llegué allá y estuve allá. *(Fermín)*

Tengo otro hijo de veinticinco años y está en el norte, él se fue a Estados Unidos... Primero mi hermano se fue para allá y sus hijos también, entonces ellos lo animaron; cuando ellos vinieron y se volvieron a ir le dijeron que si quería se lo podían llevar, y se fue con ellos. *(Lety)*

Me dice mi hijo: 'mamá, yo me voy a ir para allá, para Estados Unidos', y le digo: 'mira hijo, no hay dinero, ¿cómo te vas a ir?'... Lo alborotó una madrina, los hijos de mi

madrina que vive aquí abajo, ellos lo embelecaron y se quisieron ir, y le digo 'pero no hay dinero' y dice mi sobrino: 'como va y viene de allá y trae, yo le voy a prestar dinero'. *(Rosa)*

Mis hermanos crecieron, se casaron unos y se fueron al extranjero, a Francisco, California y ahí se llevaron a mi esposo, él ahorita está allá. Se fue la primera vez y allá estuvo cuatro años con cinco meses y regresó y aquí estuvo conmigo dos años, y de ahí se volvió a ir, pero ya se llevó a mi otro niño, bueno, es un adolescente, tiene dieciséis años, y está estudiando la prepa (...) Mi hermano es como conecte de los guías, les busca gente y ellos se encargan de pasarlos. *(Nicolasa)*

Las redes sociales en torno a la migración, por tanto, no sólo están fundadas en la solidaridad y ayuda mutua, sino que hay miembros de la comunidad que buscan que otros migren porque obtienen ganancias económicas de ello, son parte de un negocio.

Ahora bien, comparado con lo que reportan otros estudios realizados en comunidades donde existe un alto índice de migración hacia Estados Unidos (Canales, 2005; Kandel y Massey, 2002; González y Salles, 1995; D'Aubeterre, 1995; entre muchos otros), las redes sociales existentes en Santa María, derivadas de dicho fenómeno, son aún precarias. Esto se ve reflejado en el hecho de que las remesas son utilizadas en provecho de cada familia, sin que redunden en beneficios para la comunidad en su conjunto. En las investigaciones antes señaladas se aprecia cómo los "migradólares" son empleados para mejorar los servicios básicos de la comunidad, construir iglesias o remodelarlas, mantener actividades rituales y contar con un fondo para diversos gastos de la comunidad. En Santa María esto no existe, ni siquiera de manera incipiente, pues cuando la gente habla de lo que imagina haría con el dinero ganado "del otro lado", nunca figura una inversión en la comunidad. Tal vez habría que esperar unos años para que esta situación cambie, pues ciertamente Santa María no es una comunidad con una afianzada tradición migratoria, como lo son muchas otras del país. Es decir, podríamos suponer que se encuentra en una primera fase en la que es necesario cubrir ciertas necesidades familiares, para luego pensar siquiera en aportar algo a la comunidad en su conjunto. Sin embargo, no compartir las remesas, no utilizarlas para

fines comunes desde un primer momento, también dice algo de las formas en que se establece el vínculo social en la comunidad y de la manera en que se significa la ganancia derivada del trabajo en Estados Unidos, así como lo que se hace con ésta. Si pensamos que, como se verá más adelante, una de las prioridades es la construcción de una casa que les brinde prestigio social, esto quiere decir que quizá pese más la competencia y sobresalir como familia, que los posibles logros en común. Por otro lado, ya existe una serie de cooperaciones económicas que la gente debe dar con cierta periodicidad, dirigidas a la comunidad.

En virtud de lo anterior, se comprende que las remesas no sólo no se utilicen para un fin comunitario, sino que el hecho de que ciertas familias las reciban y otras no, algunas veces genera conflictos en la comunidad, pues tener una mejor casa que los otros, usar ropa nueva o lucir un arreglo personal distinto, está dando lugar a una diferenciación social importante.

> Yo me gusta cuando salgo, me gusta arreglarme, cargar mi bolsita... pero me insultan: 'ay vieja payasa, tantito tiene y hasta pinturas trae'. Yo lo veo así porque inclusive hubo una ocasión que yo le dije a mis hijos 'báñense, nos bañamos, nos arreglamos y vamos al zócalo a zocalear'. Íbamos todos bien arreglados; mis hijos me gusta que vayan bien arreglados. Pues ya nos íbamos y ¡uy!, se subió a la ruta[126] una persona que dice: 'huele aquí bien feo', es que nos echamos todos locioncita. Dice: 'huele bien feo, desde que las gentes se alzan ya quieren opacar a la gente'. Yo entendí la indirecta, porque le dice al chofer: '¿cómo quiere que le pague, con dinero mexicano o con dólares?'. Me enojé y que le digo a mis hijos: 'espérenme, agarren mi bolsa tantito, hijos'. Que me paro y que le digo: '¿cómo quiere que le pague chofer, con carbón o con leña?'. Pues dije, si se trata de insultar, vamos a insultar, no soy de la idea de insultar si no me insultan, entons me entendió ella y que me dice: 'bueno, ¿qué te cargas hija de tal por cual?', me insultó. Le dije: 'mira, no quieres que te ofenda, no me ofendas, a lo menos yo conozco los dólares, ¿tú los conoces? Si tú los conoces, órale, yo no tengo la idea de andar vendiendo carbón ni leña ni tierra, no te insulto para que no me insultes, pero si tú me estás insultando, yo te insulto'. Y dice: 'no, pero que quién sabe qué, si te cayó la pedrada...', 'ira, espérame, ahorita no es momento, yo voy a llevar a mis hijos a pasear,

[126] Como se había señalado, se trata del transporte público.

no es momento de discutir, tú no te echas tu loción porque tú no quieres andar arreglada. Déjame vivir mi vida'. Si yo hubiera sido otra, ahí nos agarramos a golpes, pero no fue mi idea, yo agarré y la dejé ahí hablando como loca. (...) Y así hay gente que no me habla, menos ahora que ve que estoy reconstruyendo más la casa. *(Nicolasa)*

Volviendo al punto referente a la paulatina consolidación de Santa María como un lugar expulsor de personas, uno de los indicadores más claros del avance de este proceso es que los más jóvenes tienen contemplada la migración como una posibilidad para el futuro, y tiene mucho más peso que otras alternativas, como por ejemplo el estudio. De acuerdo con Kandel y Massey (2002) esto puede ser un indicio de que, como ya sucede en muchas comunidades mexicanas, a la larga migrar ya no será una opción, sino la norma, lo cual desemboca en que la gente joven -especialmente los hombres, para quienes muchas veces migrar es un símbolo de hombría- solamente mire como posibilidad vivir y trabajar en Estados Unidos[127].

Ahora bien, como se mencionó con antelación, no puede desconocerse que la creciente emigración en Santa María coexiste con un fuerte sentimiento de arraigo.

Decía mi abuelita: 'somos rata de un agujero, ¿dónde vamos a ir?' (...) Gracias a dios ninguno de mis hijos se ha ido de Santa María, los míos todos están aquí. *(Martina)*

Somos originarios de aquí, o sea, que también mi hijo de repente me dice 'se había de venir pa'acá a Estados Unidos', me dice que nos váyamos para allá con él, que allá nos juntamos la familia, pero pienso que no. *(Lety)*

De acuerdo con el Diccionario de la Lengua Española (2001), dos de las acepciones del verbo "arraigar" son: 1) "Echar o criar raíces" y 2) "establecerse de manera permanente en un lugar, vinculándose a personas y cosas". Aunque en Santa María, igual que en muchos otros lugares de la República, el aumento de la emigración hacia Estados Unidos ha venido a romper -cuando menos

[127] Sin embargo, me parece que este proceso de normalización de la migración en Santa María se está viendo truncado por la crisis económica y el aumento en el desempleo en Estados Unidos, en virtud de lo cual muchos migrantes se han quedado sin oportunidad de trabajar y han regresado. Esto a su vez genera que otros tantos que tenían entre sus planes migrar, suspendan la partida.

parcialmente- o a cambiar de forma esas raíces que dan lugar al arraigo, también es cierto que muchos nativos, sobre todo mujeres, optan por permanecer, aunque esto implique tener menos posibilidades de mejorar sus condiciones de vida. Hay quienes no sólo se han negado a migrar al norte, sino que no han visitado otros lugares de Morelos, ni siquiera del mismo municipio de Cuernavaca. Pareciera que únicamente el establecimiento de vínculos con la gente que llega de otros lugares (con la cual trabajan muchas veces), la comunicación con quienes viven en Estados Unidos y con quienes han regresado de este lugar, así como lo que ven en la televisión, les permite entrar en contacto, conocer e imaginar otras formas de vida.

Por otra parte, el enraizamiento de algunos habitantes de Santa María es de tal profundidad, que aseguran permanecerán en este lugar hasta el día de su muerte; quizá existan incertidumbres de otra índole, pero tienen la seguridad de que el fin de su propia historia ocurrirá en el lugar que los vio nacer, o bien, el que los vio llegar hace ya muchos años.

> He vivido aquí toda mi vida, y hasta que dios me recoja. *(Rosa)*

> Ahora sí que de mi parte, pues de mi casa al panteón (risa), ahí está enfrentito... Dicen mis hijos que si yo quiero recuperar el terreno de Zacualpan[128], pero qué voy hacer hasta por allá, todos mis hijos están crecidos aquí y todo. *(Reina)*

Si recuperamos la segunda acepción del *arraigo* y atendemos a las narrativas de Martina y Reina, resulta evidente que una de las motivaciones más importante para no migrar[129] tiene que ver con los vínculos establecidos, sobre todo los familiares. Lo que más se escucha en el relato de los entrevistados, como un impedimento para migrar a Estados Unidos, es la responsabilidad por el cuidado de los hijos y, en el caso de los adultos, también el de los padres. Dado que esta responsabilidad se concibe primordialmente como de las mujeres, se convierte en uno de los motivos por los cuales éstas emigran en mucho menor proporción que los hombres. Además, se espera –y muchas mujeres lo desean- que el vínculo entre la madre y sus hijos sea presencial, que

[128] Lugar donde nació la entrevistada.

[129] Como bien lo expone Bachelard (2000, p. 34): "Pero ¡cuántos problemas afines si queremos determinar la realidad profunda de cada uno de los matices de nuestro apego a un lugar de elección! Para un fenomenólogo el matiz debe tomarse como un fenómeno psicológico de primer brote. El matiz no es una coloración superficial suplementaria. Hay que decir, pues, cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con todas las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos, de día en día, en un 'rincón del mundo'".

implique el contacto piel a piel, cosa que obviamente sería imposible llevar a cabo si se marchara. Por esto es que pareciera existir una norma tácita que impide la partida de las mujeres, y más aún si tienen familia.

> De momento yo me quería ir a buscarlos (a los dos hijos que viven en Estados Unidos), pero me dijeron mis hijos y mi hija: 'mamá, no tienes por qué ir a buscarlos, ellos como hijos y usted como madre; ellos tienen que hablarle, no los puede ir a buscar, usted tiene que preocuparse de sus hijos que están aquí, no se tiene que ir', pero yo ya estaba por irme, ya me habían prestado el dinero para irme unas amiguitas de aquí del rancho, pero me enfermé. *(Rosa)*

> - ¿Tú nunca tuviste ganas de irte?
> - Sí lo pensé mucho, pero si yo me voy igual con quién se queda mi niña... que de hecho mi esposo, me comentó mi hijo, mi esposo no me ha dicho nada, pero me estaba diciendo mi hijo que quiere arreglar los papeles que para que yo me vaya para allá, pero él no quiere que sufra, o sea, cruzar. *(Nicolasa)*

> La mamá de mi nuera está aquí, mientras la mamá vive, pues digo yo, no sé si ella pues dejaría a su mamá para, por ver a su hijo y luego tiene uno allá y los otros que están aquí qué. *(Reina)*

Otro de los motivos por el que la gente de Santa María no se anima a migrar es el miedo a lo desconocido y a verse en la necesidad de crear nuevos vínculos.

> No me gustaría quedarme allá porque como quiera aquí ya tengo conocidos, o sea, voy así a cualquier lugar y no me extraña. Mi esposo una vez me cotorreó, porque me dice 'oye, aquí todos te conocen, vas a la calle y 'hola' y 'hola' y así, no, pues vete así con la mano (levantada) (risa)'. *(Nicolasa)*

Poquito o mucho aquí está uno tranquilo, tranquilo y pues si uno trata de ahorrar alcanza para varias cosas, si uno se limita también de muchas cosas, pues alcanza para otras cosas. *(Celia)*

Me dice mi hermano que si me voy para allá (a Estados Unidos), pero me gustaría ir a visitar, no a vivir; es que una cosa es ir a visitar y eso, y otra es ir a vivir... Aquí no hay problemas, no me quejo de nada, no, no me han pasado pues así... cosas feas y me gusta el lugar donde vivo. *(Carmen)*

Esta familiaridad, tan típica del mundo de la vida cotidiana[130], representa entonces un claro freno para el cambio, para el desplazamiento. Y aunque la vida en Santa María tiene sus dificultades, la gente sabe cómo enfrentarlas, lo cual conlleva una dosis significativa de comodidad. Esto se relaciona con el hecho de que la vida cotidiana, como sugieren Schutz y Luckmann (2001, p. 25, 28), se encuentra regida por la actitud del sentido común, es decir que todo lo que experimentamos es incuestionable, "aproblemático hasta nuevo aviso", cuando se vive una experiencia no clasificable, que interrumpe la sucesión de hechos familiares y que exige a la persona que "re-explicite" su experiencia.

De igual forma, existen narraciones de algunos entrevistados en las que recuperan manifiestamente los relatos de aquellos que ya han migrado o lo que han escuchado en los medios de comunicación, sobre los riesgos que correrían durante el viaje, sobre todo al cruzar la frontera, situación que también los anima a quedarse en Santa María.

- Hay diferentes lugares para pasar: hay desierto, bosque, cerros.
- ¿Y tu esposo y tú hijo por dónde pasaron?
- Mi esposo y mi hijo me comentan que pasaron casi por todo lo que le pronuncié, porque inclusive dice mi hijo: 'mamá, yo sentí como que nos engañaron, o a lo mejor fue por darnos ánimo, porque nos dijeron que en dos horas ya estábamos dentro, y

[130] La cual es definida por Schutz y Luckmann (2001, p. 25) como "el ámbito de la realidad, en el cual el hombre participa continuamente, en formas que son al mismo tiempo inevitables y pautadas. (...) las objetividades y sucesos que se encuentran ya en ese ámbito (incluyendo los actos y las acciones de otros hombres) limitan su libertad de acción. (...) Además, sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre".

cuál mamá, fue día y noche. En el día andábamos por desierto y en la noche fue por monte; para acabarla llueve y llueve, pero como quiera pasamos, fue una obra de dios que pasamos... para nosotros no había frío, lo que queríamos era pasar". *(Nicolasa)*

Mis hermanos me decían: 'si quieres te mando dinero y te vienes', sí, pero me ponía a ver en la tele lo que tiene que cruzar uno y me daba miedo, me daba miedo que algún hombre me fuera a hacer algo o me fuera a quedar en el monte y no, mejor no. *(Celia)*

La incertidumbre y el temor que generan situaciones como las narradas, no sólo ocasiona que las mujeres se nieguen a irse, también hay hombres que se resisten a hacerlo; sin embargo, así como en el caso de ellas está mal visto que emigren, en el de los hombres ocurre lo contrario: no querer hacerlo tiene un costo social alto. Esto tiene que ver con que la construcción social de ciertas masculinidades, en lugares como Santa María, está directamente relacionada con asumir riesgos y enfrentar peligros, como los implicados en el cruce fronterizo; admitir debilidad, flaqueza o temor frente a los mismos, conlleva no ser visto como un "verdadero" hombre[131] (Rosas, 2007).

...Al momento cuando mi hijo se iba a ir dice: 'yo ya no me quiero ir mamá'. Ya tenía el boleto del avión... y dice mi otro hijo: 'pues yo me voy madre, y tú (refiriéndose a su hermano) eres bien coyón, rajón', y él otro le dijo: 'no me quiero ir por mi madre'. *(Rosa)*

Por otra parte, el deseo de migrar se ve estimulado o frenado por la manera en que es imaginada la vida en Estados Unidos[132]. Si bien la gente cuenta que años atrás pensaba que la vida allá era más sencilla y que se conseguía trabajo sin dificultades, esto ha cambiado a raíz de que existe una mayor comunicación con los familiares que se encuentran del "otro lado" y porque cuentan con los testimonios de migrantes de retorno.

[131] En consonancia con esto, Kandel y Massey (2002) sugieren que en virtud de que la migración se convierte en muchos casos en un ritual de pasaje para los hombres, aquellos que se niegan a enfrentarlo son vistos como flojos, poco emprendedores y no deseables como parejas potenciales.

[132] Schutz (2003) señala que la imagen que quienes se quedan poseen acerca de aquellos que están lejos, suele estar fundamentada en estereotipos, pues no cuentan con una experiencia directa de la situación; de alguna manera el autor sugiere que por más empáticos que sean o deseen ser, los que permanecen jamás podrán entender del todo al otro distante.

Nos platican los que están allá, dicen: 'los que no han ido allá creen que nosotros llegamos, agarramos la escoba y a barrer dinero, a amontonarlo'. Dice 'no, allá están las jodas duras, allá hay veces que aunque sea domingo trabajamos, cuando aquí ya está oscuro o ya se metió el sol. *(Matías)*

- ¿Aquí mucha gente se va a Estados Unidos, Rosa?
- Sí se van, pus yo tengo un hermano que se fue y se vino y él se fue por hacer su casa, para hacer su casita y la hizo. Y luego se vino porque su niño se le enfermó, que le salieron hartos granitos, yagas hartas, como vejigas de quemadas y le estaban haciendo algo dice y lo curaron y ya no se volvió a ir, dice que ya no porque ahí está la vida dura, que paga renta, que paga teléfono, que tiene uno que salir a manejar con cuidado.
- Entonces no se vuelve a ir...
- Ya no se vuelve a ir, dice que no, sufrió mucho y que no pueden salir así a trabajar como quiera, no como aquí, aquí pues se va uno a trabajar y allá dice que no tienen amistades, no tienen con quien platicar, que se encierran. *(Rosa)*

Y en efecto, las narrativas de aquellos que han regresado, son en buena medida narrativas marcadas por el desencanto que produce el aislamiento y la dificultad para establecer nuevos vínculos. Y es que no sólo se transforman los lazos ya existentes por la pérdida del contacto cara a cara y en general la interacción cotidiana, sino que hay una imposibilidad, que descansa sobre todo en aspectos culturales y legales –como la diferencia de idiomas o el miedo a ser deportados-, de acercarse al otro.

La dificultad para establecer nuevas relaciones va de la mano de las restricciones espaciales y, por tanto, de su libertad de movimiento. Y es que, como señala Vergara (2006), el *lugar* se define, entre otras cosas[133], por una jerarquización interna, en virtud de que la especialización del espacio le otorga a los actores ciertas posibilidades y limitaciones de acceso y uso del mismo. En este

[133] Para Vergara (2001 citado en Vergara, 2006, p. 151), el lugar se caracteriza por "un lenguaje peculiar; una ritualización específica; un sistema o red imaginal-conceptual en el que se inserta y de él participa para tener sentido; una jerarquización interna; una demarcación; la afectividad, y, finalmente, condensan una biografía e historia".

sentido, los mexicanos indocumentados que viven en Estados Unidos sienten –y tienen- constreñidos sus movimientos y actividades, por su situación legal y el rechazo social al que aún se hallan expuestos, lo cual genera que sea recordado como un lugar amenazante, pero también aburrido y rutinario. Esta situación nos remite de inmediato a la noción de *desarraigo*, fenómeno asociado con una ausencia de significados de los lugares, con un trastocamiento del *sentido de lugar*, entendido este último como la identificación y territorialización personal en un espacio determinado[134] (Ortiz, 2006).

- ¿Y cómo fue vivir allá en Estado Unidos?

- Pues aquí, la diferencia de allá y aquí, aquí tiene uno libertades de salir cuando quiere uno a la calle, puede uno andar en la calle en la tarde solo, aquí no hay ningún problema, allá no, allá, este... oscureciéndose ya nadie tiene que andar en la calle o si sale uno a la calle nada más tiene uno que andar viendo que no lo vea a uno la migra, o sea es muy difícil. *(Javier)*

- ¿Qué extrañabas de México?

- Pues aquí porque aquí sale uno más y allá no, aquí puede salir uno para el centro, y allá no, allá nada más iba de compras uno y a la casa. Y aquí está más, está más bonito pues porque esta más libre uno.

- ¿Por qué allá no salías mucho?

- Es que pues no, nomás no nos gustaba, está muy aburrido allá, luego como cae nieve y luego se pone muy frió y muchos accidentes, luego se voltean los carros, todo eso. (...) Por el lado del dinero es que vale la pena estar allá, sí pues sí, aunque se extrañe a la familia. *(Fermín)*

Lo que llama la atención es que pese a las dificultades implicadas en el cruce fronterizo y los aspectos negativos de la forma de vida antes descrita, hay hombres que tienen planeado regresar a vivir a Estados Unidos. Desde luego, esto nos obliga a dirigir la mirada hacia el punto de inicio: la gente no emigra –o no solamente- por el simple deseo de hacerlo.

[134] Que por momentos se confunde con el *sentido de pertenencia,* el cual enfatiza los aspectos "espirituales" (sentimientos, emociones, memoria) que ligan a las personas a comunidades e identidades nacionales (Ortiz, 2006).

VI. TERCERA JUGADA

Los avatares de dar y recibir; dialéctica de la generosidad y la obligación

En las narrativas de la gente de Santa María, el tema de las fiestas insiste una y otra vez; hay quienes, con melancolía, recuerdan cómo desde temprana edad éstas empezaron a tener un peso significativo en sus vidas, por medio del proceso de socialización en el seno familiar. Los festejos nutren los vínculos familiares, y no sólo aquellos que se materializan en la vida cotidiana, sino también los vínculos imaginarios que tienen lugar entre vivos y muertos.

> En tiempo de muertos mi mamá nos impulsaba, son tradiciones y costumbres más que nada, o sea, no nos obligaba, sino que nos decía: '¿saben qué hijos?, vamos a tener que poner ofrenda por los abuelos, por nuestros padres, que llegan sus tíos de ustedes', y qué sé yo, familia ya difunta; entons pos sí acostumbraba mi mamá su veladora y sus flores. *(Nicolasa)*

> Fui creciendo y me fui dando cuenta, pues de cómo están las cosas, las tradiciones del pueblo, ya ve de los barrios[135].... *(Martina)*

Salvo en la celebración de la Asunción de la Santísima Virgen (en el mes de agosto), para la cual se unen todos los barrios de Santa María, el resto de los festejos, que son varios[136], son organizados por cada uno de ellos de manera independiente. En particular, la fiesta patronal de Joquitzingo se realiza en honor del Señor de la Caña, en la misma fecha en que se celebra el domingo de pascua.

> El santito que tenemos está en la iglesia, es el señor de la caña, está a la entrada... está sentadito y tiene su cañita así (entre las manos), agarrando, ese es el señor de la caña, ese es al que pertenecemos los de este barrio. *(Matías)*

Las fiestas tienen para los nativos un papel fundamental, sobre todo porque desde su perspectiva representan una forma de preservar la tradición, frente a los embates de la modernidad y la

[135] En este caso la palabra *barrio* se utiliza como sinónimo de fiesta, concretamente, de la fiesta patronal que cada comunidad celebra.
[136] Bien me señaló en una ocasión una entrevistada que "en Santa María se celebra hasta el día del perro".

entrada de lo nuevo. Los rituales tienen un importante papel social y psicológico, puesto que brindan cierta continuidad y forma a la vida colectiva e individual. Son, entonces, uno de los mecanismos vecinales más importantes para mantener la cohesión comunitaria. Inclusive quienes han migrado a Estados Unidos intentan reproducir allá ciertos rituales comunitarios:

- ¿Y tú cuando estabas con tus primos allá (en Estados Unidos) hacían fiestas?
- Sí hacemos fiestas; sí haces, así pues, asamos carne todo eso, sí, matamos un puerco, como aquí, estilo México.
- ¿Y les sabe igual o no?
- Pues sí, sabiéndole, sabiéndolo hacer sí hacemos barbacoa, hacíamos un hoyo y lo tapábamos y sabía igual que aquí. (*Fermín*)

A manera de paréntesis, pues nos desviaremos brevemente del tema de las fiestas, me parece interesante destacar el modo en que Fermín maneja los tiempos en su narración: algunas veces habla de su vida en Estados Unidos en pasado y otras en presente, como si todavía estuviera allá; esto puede deberse a que en el momento en que sostuvimos nuestro encuentro, acababa de llegar de dicho país y quizá aún no se sentía del todo en México. Otra posibilidad es que, dado que estaba entre sus planes regresar a Estados Unidos, estar en México representaba una especie de periodo vacacional y, por tanto, el país vecino seguía representando su lugar de vida. Esto nos habla de la ambigüedad que enfrentan aquellos que emigran, en términos de que distinguir el lugar de origen del de destino se vuelve una tarea complicada.

Volviendo al tema que nos ocupa mayormente en este momento, habría que mencionar que en Santa María los festejos constituyen uno de los pocos referentes de la identidad colectiva; pese a las transformaciones materiales, sociales y económicas debidas al proceso de urbanización y al abandono del campo, así como a los cambios psicosociales producto de las modificaciones en los juegos vinculares entre las diferentes generaciones de nativos y la entrada de gente ajena a la comunidad, las fiestas se mantienen como una práctica local sumamente valorada.

Tras observar la organización y asistir a algunos festejos en Santa María, así como escuchar lo que la gente dice sobre los mismos, me percaté de que son un escenario en el cual se reproducen roles conservadores y viejas formas de interacción; quizá el caso más claro lo representa las diferencias

que existen entre la actuación de las mujeres y la de los hombres, la cual se resume de la siguiente manera: ellas se dedican prácticamente todo el tiempo a trabajar –a preparar la comida, servir a los invitados, lavar trastes, etc.- y ellos a departir, comer y beber. Esto nos habla, entonces, de que en los rituales no sólo se preserva el sentido de pertenencia a la comunidad en su conjunto, sino también a grupos o categorías específicas, salvaguardándose creencias y prácticas que refuerzan atributos tradicionales –en este caso de los géneros- que contribuyen a la reproducción de vínculos asimétricos e inequitativos.

Por otro lado, a partir de las narrativas de algunas mujeres se entiende que el papel que desempeñan y las pautas de interacción que establecen a partir de éste, se hallan en buena medida en función de aquello que señalaba Goffman (1994): la impresión que se busca generar en los otros.

> - Cuando fui a la fiesta de tres años de tu hija, me llamó la atención que mientras las mujeres cocinaban, los hombres tomaban, ¿verdad?
> - Así es su costumbre de aquí de Santa María, si voy como ahora que hay una fiesta con su familia de mi esposo, yo tengo que ir a hacer el arroz, tengo que hacer las salsas, y ya que se va a llegar la hora de la comida pues hay que arreglar las mesas, hay que estar sirve y sirve platos. Aquí son las seis de la tarde y no se puede acabar y a veces sí se cansa uno, y los hombres chupe y chupe, y ora, si se sientan con mujeres, están cotorree y cotorree (...) Pos ya es la costumbre de uno, de tanto trabajo, ya es mi forma de tanto trabajo, ya no puedo estar sin trabajo, tengo que hacerlo, y si no voy a ayudar y nomás estoy sentada, qué dirá la gente: 'mírala, no hace quehacer' y eso es lo que yo a mi manera siento. *(Rosa)*

El final de esta narrativa nos hace pensar en cómo es que la mirada de los otros -o el solo hecho de imaginarla- y lo que los actores creen que se espera de su actuación en el contexto ritual y de su pertenencia a un determinado grupo –el de las mujeres, por ejemplo-, inciden directamente sobre la concepción que aquéllos tienen sobre sí mismos. El rito introduce la mediación de la pertenencia en la intersección de los ejes individual-colectivo y el sí mismo- otro (Augé, 1996).

Otro aspecto a resaltar en la narrativa de Rosa es el papel que juega el alcohol en la interacción que se da en las fiestas; éste es un elemento importante en buena parte de los rituales comunitarios, de allí que existan bebidas tradicionales como el pulque, el mezcal y el tepache.

> El día de entrega de los mayordomos, luego me daban que se acostumbra el tepache, hacen tepache y ya a la hora de la comida repartiendo tepache, mezcal. (...) En las fiestas todos, todos conviven bien, todos, nomás que a veces hay pleitos por la misma borrachera. *(Matías)*

> Pero también los de aquí luego hacen fiesta y ahí vamos con el regalito, ya nos llaman a comer y empieza el baile, que a bailar y al rato empieza el pleito, empiezan a pelearse entre amigos porque ya están borrachos, y ya pues órale a correrle, a defenderlos, a poner la paz. *(Rosa)*

Sin embargo, en un tono de ejemplaridad y presuntuoso, don Matías narra cómo es que se ha alejado del alcohol:

> Antes tomaba yo también, tomaba yo cuando rancheaba, pero después dije mero, mero, 'a mí no me van a abrir la boca pa´ darme la bebida, que me echen la bebida, no, si no quiero, no tomo'. Mero, mero, llevo ocho años de no probarle a usted una cerveza ni un mezcal y ahora ya hasta el cigarro también ya lo estoy aborreciendo, ya también ya lo estoy dejando (...) Le platico a algunos y dicen 'ay, Matías, tú sí fuistes de valor, tú sí lo dejaste por completo', le digo: 'sí, es que se emborracha uno y ya de borracho dice uno tarugadas y luego que si hay familia y no tiene uno ni vergüenza pa´ estar diciendo groserías, no'. Luego en un barrio[137] hartos niños o niñas por aquí andan, por aquí y por acá, y uno dice groserías y esos niños están oyendo, no, mejor no... Habemos personas que somos un poco precavidos y habemos personas que somos muy honestos; ¿honesto es decir uno groserías delante de una niña, de una señorita, una señora, una muchacha? No, porque ya está como el perro enyerbado, ya no tiene uno precaución

[137] De nuevo, *barrio* se refiere a la fiesta patronal.

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACIÓN
ARCHIVO HISTÓRICO

de nada y luego si se llega uno a caer se lastima, uno que ya se descalabró o que ya se desclonchó un pie o una mano, pero no hay necesidad de esto. *(Matías)*

Resulta interesante la manera en que Don Matías expresa cómo es que se percató que existía un margen de libertad para actuar de una manera distinta a la del grupo, de que había la posibilidad de desviarse de una norma tácita –que los varones consuman alcohol en exceso- y sentirse mejor con él mismo y los demás. Así pues, los motivos para dejar el alcohol son, al igual que aquellos para consumirlo, psicosociales.

En suma, puede apreciarse que el consumo de alcohol resulta una práctica con efectos paradójicos sobre la calidad del vínculo y la subjetividad: por una parte, posibilita el acercamiento, la interacción y la participación en una serie de prácticas compartidas, brindando seguridad y sentido de pertenencia a los sujetos; pero, por otra parte, se convierte en una amenaza para las formas sociales que implican prudencia y respeto por el otro, lo cual, además, genera temor ante el rechazo del grupo y atenta contra la percepción que el sujeto tiene de sí mismo .

Las fiestas también pueden pensarse como un recurso a partir del cual la comunidad se muestra a sí misma que aún es capaz de coordinar la acción colectiva, pues si bien la organización del festejo está en manos de un mayordomo[138], cuyo cargo dura un año, el pueblo en su conjunto colabora (una buena parte sólo con una cooperación económica[139]), a partir de la reproducción de vínculos aparentemente solidarios.

- ¿Este es el barrio de Joquitzingo?
- Sí, es el de Joquitzingo, también está el de San Ramos, el de San José, el de la Cruz, el de San Antonio, bueno, hay varios barrios, entonces cuando ya vienen las fiestas patronales es cuando la gente se ayuda mutuamente. *(Lety)*

---

[138] La mayordomía es una tradición que existe desde antes de la Colonia. Las fiestas patronales requieren amplios preparativos por lo menos un año antes y es el mayordomo el que patrocina y encabeza dichos festejos, recibe la encomienda y asume, públicamente, su responsabilidad en la coordinación de los trabajos preparatorios; al término de la fiesta, hace entrega de esta responsabilidad a su sucesor.

[139] A pesar de que el mayordomo cuenta con el apoyo de las cooperaciones mencionadas, Nicolasa, en entrevista informal, me comentó que ella no ha aceptado la organización del barrio porque tendría que invertir entre 35 y 40 mil pesos, razón por la que mucha gente le rehuye al cargo, además de que conlleva una fuerte responsabilidad. Sin embargo, rehusarse no es fácil, la misma entrevistada narra que en algunas ocasiones ha tenido que inventar excusas e incluso echar mano del sentido del humor para escapar de la responsabilidad; asimismo, le parece exagerado que se invierta tanto en las fiestas, ella prefiere invertir el dinero en su casa, por ejemplo.

Esas cooperaciones que andan pidiendo pues es para cooperar para barrios, para las posadas, que para que hagan una fiesta, pues según dicen que para que toda la comunidad vaya. *(Rosa)*

Las cooperaciones que hay las ponen; había de cien pesos, después subieron que a ciento cincuenta, ahora dicen que son doscientos pesos de cooperación, y esas cooperaciones hay una persona que a ese se le entrega el dinero, lo que sobre, porque la cooperación no es para, como luego dicen unos, que para el mole, que para la bebida, no, eso sale de la bolsa del mayordomo, compra todo lo que va a dar, bebida, comida (...) La cooperación se gasta pa' comprar unas tres o cuatro gruesas de flor de gladiola, comprar el vino para el padre, comprar las hostias, eso es todo. (...) Ahora, por ejemplo, si usted dice: 'miren señores, de mi propia voluntad voy a dar yo esto', usted dice 'yo voy a dar una botella de a litro de vino' o 'yo voy a dar las hostias', un ciento o dos cientos de hostias, y ahí le apuntan eso y ya. *(Matías)*

Señalaba párrafos arriba que a la organización de las fiestas subyace la articulación de vínculos *aparentemente* solidarios, porque en algunas narraciones se aprecia que se trata más bien de una participación obligada. Algo de esto se deja ver al inicio de la narrativa anterior, la de Don Matías, cuando habla de la imposición de cuotas –sin mayor explicación-, por parte de unos cuantos. De igual forma, la siguiente narrativa aborda el tema de la obligatoriedad de la participación:

- ¿Antes iba a las fiestas más que ahora?
- Bueno, la verdad luego me regañaba mi hijo, me decía que qué iba yo a hacer, que si no tenía qué comer en mi casa; luego decía: '¿qué dirán, que no tiene ni qué comer?'. 'Pues aquí frijoles tengo', le decía. Pero es que el problema es que uno tiene que ir a ayudar aquí en el barrio, es la ley de que usted tiene que ir a ayudar pa' convivir con ellos. *(Martina)*

La preservación del vínculo y de la pertenencia comunitaria, entonces, depende de la participación en las fiestas; ésta es la "ley" de la que habla Martina, ley de intercambio: hay que dar para poder

recibir. No se trata, por tanto, de vínculos basados en la generosidad y el desinterés, como sería el caso de los lazos solidarios, pues éstos, como sugiere Mier (2004), implican disponibilidad incondicional y un alejamiento de los imperativos y convenciones sociales.

La ley de intercambio también rige los juegos vinculares que se articulan en torno a las fiestas cuya organización no depende de la comunidad en su conjunto. Y es que en Santa María se realizan grandes festejos –sobre todo rituales de las crisis vitales[140]- como los bautizos, primera comunión, bodas, tres años, quince años, etc., cuya organización corre por cuenta de cada familia, y en las que el resto de la comunidad coopera a través de los padrinazgos. Se trata de una ayuda que demanda reciprocidad, pues quien no apoya a los demás, no recibirá apoyo cuando lo necesite.

- O sea que si a uno le toca ser madrina, sabe que luego al otro le va a tocar y así...
- Sí, nada más incluso mi nuera tiene un hija y ahorita pues también van a tener la boda ¿verdad?, y ya ahorita ya la vinieron a ver a ella, que 'a ver, ¿con qué les echamos la mano?'. Pues sí, unos a otros nos echamos la mano, nos ayudamos, así es pues, y con pastel porque no alcanzó ya para comprar el pastel, pues nos unimos unas dos o tres personas de familia y ya entre familia ya sacamos el compromiso, así lo hacemos aquí.
- Todos se van apoyando...
- Todos nos vamos apoyando porque pues todos tenemos nuestros hijos y pues solamente el que no quiera apoyar, pero pues también será contarse solo porque también para que lo apoyen... pues la gente no meten las manos; a querer o no tenemos que entrar. *(Reina)*

- ¿Y cómo los invitas a la fiesta?
- Pues haces las invitaciones y se las repartes a la gente que te va a ayudar en la fiesta, que unas personas te llevan refresco, otras servilletas o algo así, diferentes cosas.
- ¿Y esos son los padrinos?

[140] Entendiendo como ritual "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (Turner, 2007, p. 21). Por su parte, las crisis vitales son entendidas como puntos importantes en el desarrollo físico, social –y añadiría psicológico- de un individuo, como puede ser el nacimiento, la pubertad/adolescencia o la muerte. Así pues, se consideran rituales de las crisis vitales a las ceremonias de iniciación, las funerarias, las de presentación social y todas aquellas que tienen el propósito de marcar la transición de una fase de la vida a otra, o de un estatus social a otro.

- Ajá, padrinos, en mi fiesta eran muchos padrinos, eran como treinta y seis o algo así. *(Carmen)*

Cuando los niños hacen la primera comunión hay que ver los padrinos para que nos ayuden; que padrino de refresco, padrino de cerveza, que padrino de mesas, que padrino de macetas, que de grupo. Sí ayudan, pero después ya empiezan los problemas, empiezan a decir que qué me creo y que a mí no me cuesta y quién sabe qué, son egoístas... Ni modo, pues ya se acabó la fiesta, ya se acabó la fiesta. Ahorita va a tener una fiesta su suegro de Raquel, de esta semana a la otra va a hacer quince años la cuñada y dice el Joel: '¿le vamos a llevar dinero?', y le digo: 'no vamos a ayudar porque ahora no hay dinero' y dice: 'pero le tenemos que ayudar porque es mi hermano', 'yo no le voy a ayudar porque no tengo dinero', dice: 'pues a ver cómo le hacemos, cooperamos y ya'. Trabajando yo lo voy a sacar y me va a decir 'viejita, présteme doscientos pesos, vamos a llevar unos paquetes de refrescos y ya'. (...) Quiere uno quedar bien. *(Rosa)*

El final de esta última narrativa nos remite de nuevo al tema de la impresión que se busca dar a los demás como fundamento de la interacción social. Las fiestas que son iniciativa de las diferentes familias, se encuentran fuertemente asociadas con el prestigio y el reconocimiento social, por ello es que la gente ahorra durante ciertos periodos -sacrificando algunos satisfactores o actividades como la asistencia a la escuela que, como se aprecia, para Reina son lujos- y adquiere deudas, con tal de poder realizar el festejo como "debe ser", a lo grande. Por otra parte, no festejar a uno de los miembros de la familia en alguna fecha significativa –emocional y socialmente hablando-, por ejemplo, no llevar a cabo un rito de iniciación y presentación social, como sería el caso de los quince años, puede ser interpretado por la protagonista del mismo como falta de amor y apoyo familiar. Por todo esto es que endeudarse, vale la pena.

Pues sí se echan una droguita... supongamos que mi hijo y mi nuera que quisieron sus quince años de su niña, tienen que pagar y limitarse en cosas que no puede uno gastarse, vaya, pues para lujos (...) Va uno limitándose, mientras sale uno de esa

droguita, y ya después se hace otra (...) Porque pues ´ora dijera uno: 'ya no, pues no le hacemos la fiesta', entonces qué diría mi niña, 'ay, pues no me quieren porque no me van a hacer esto'; o les hacemos ver que 'mira hija, estudia mejor esto o gastamos esto para que tú...', pero no, ellos quieren su fiesta y como toda la gente también trae eso, le echa a uno la mano la gente, y ya le decimos: '¿no quiere ser madrina de mi hija para esto y para el otro?'. Ya van los papás, incluso la quinceañera, a hablar y todos tenemos ayuda de todo el pueblo como quien dice". *(Reina)*

- Entonces, ¿no hay mucho dinero, pero sí para fiestas?
- Sí hay para fiestas.
- ¿Y cómo le hacen?
- Pues ir ahorrando, como yo cuando hago fiestas, pues que se va a hacer la fiesta de tal día, pues hay que ir ahorrando, ir ahorrando, ir ahorrando y ya que se juntó el dinero, pues ya tiene uno para la res, pues órale, ya ve a unir harta gente... son para doscientas personas una res, pues órale, vamos a invitar gente para ayudar, que a limpiar las tripas, que limpiar todo, que lavar la carne. Y ya que se va a llegar la hora de la comida, pues hay que invitarlos, 'siéntense', vamos a arrimarles cervecita o arrimarles el refresquito, 'no se platiquen mientras nosotras estamos apuradas haciendo la comida' (risas). *(Rosa)*

Ahora bien, no puede perderse de vista que la repetición que caracteriza al ritual, no implica que no se actualice, tanto deliberada como involuntariamente, en función de los cambios contextuales, en los actores, en las necesidades e intereses de la colectividad a lo largo del tiempo y en la formas en que se articulan los vínculos. En Santa María, un caso clave lo representa el ritual del matrimonio.

Santa María tiene muchas tradiciones tan bonitas... antes las bodas eran mucho mejor que ahora... Porque antes las iban a pedir, después de que las iban a pedir les decían (a los novios) 'vienen tal día para saber el sí'. La tradición era de que tenía que llevar el novio doce botellas llenas de bebida, era para cuando ya le iban a dar

el sí... Después de decir 'pues ya pa´ tal día nos esperan', iban con el contento, llevaban para la novia un chiquihuitito por a'í así, iba rompope, pan de primera, plátano de primera, y en una servilleta le amarraban dinero y lo metían adentro del chiquihuitito, eso era para la novia, puro de primera. Ya para los papás eran unos chiquihuites que les decían panaderos, porque aquí se daba puro chiquihuite, ora ya no existe, que para cualquier cosa ora canasta o otra cosa, pero sí, antes era puro chiquihuite, cántaro de tepache, de esos jarros de seis litros de tepache y pulque, es lo que se llevaba. El contento eran sus dos chiquihuites con plátano y todo, y lo llevaban con música, y pasaban a enflorar cada cruz con flor de cempasúchil, ya con eso se sabe que hubo contento. Luego ya el día que era la boda, que antes eran domingos, no que ahora ya los casan sábados... el día sábado en la noche se iba a dejar el chintamal que le decían, eran unos tamalotes que hacían hasta por aquí, así de puro frijol, pa´ calentarlos los tenían que partir... les ponían la cola de la res por eso era chintamal, ya se iba y sus rajas de ocote, así como leña, ya los cargaban y unas rajas de leña de encino por acá así, en trocitos. Van cargando su cántaro de tepache, su jarro, su leña, su ocote y sus chiquihuites de esos panaderos para los papases, un guajolote pelado ya, mole verde, todos iban cargando, y ya con banda, porque van baile y baile en toda la calle. Me acuerdo yo que bailaban el bisbizahua, ahí se da el chintamal, eso es tradición de ellos, ajá, era la del pueblo que era de antes...

- ¿Y ya no?

- Ahora ya muy poco, ahora las muchachas se van (risas), ya no se aguantan. Se arrejuntan y luego se van, ya no se aguantan, y antes no, antes tenían que casarse bien casadas, por ejemplo, a don Víctor, el de aquí, le tocó con su primera esposa, así se casó, llevaron chintamal, contento, mataron chivos para la boda de civil. Le digo que eran otros tiempos, por eso le digo que fue cambiando, fue cambiando poco a poco y ya no es lo mismo. *(Martina)*

En la narrativa de Martina el personaje central no es la novia, el novio, la pareja o la consolidación del vínculo, sino el festejo del matrimonio de antaño, con cada uno de los detalles que lo componían. Existe, pues, añoranza por el ritual en sí mismo, más allá del motivo por el cual se llevaba a cabo. Sin embargo, resulta interesante que la entrevistada asocia la desaparición de dicho ritual con el comportamiento de las mujeres; y la manera en que Martina habla de esto, la risa que acompaña al discurso –cuando señala que "ya no se aguantan"- parece referirse de manera específica a la conducta sexual femenina en la actualidad, la cual, desde su perspectiva, refleja un menor control de los impulsos que subyacen a la misma. En contraparte, puede inferirse que las mujeres de antes eran capaces de refrenar el deseo sexual, hasta que el vínculo quedara formalizado, ritual de por medio.

Por otra parte, los cambios percibidos por Martina en el ritual del matrimonio se vinculan con el hecho de que muchos jóvenes de Santa María ya no se casan, sino que viven en unión libre. En general viven con la familia de origen de la mujer, lo cual suele deberse a embarazos no planeados. Así pues, la institucionalización del vínculo –en específico la mediación de la iglesia- y los rituales por los cuales ésta se lleva a cabo, han perdido fuerza en términos concretos; sería interesante indagar con mayor profundidad si este proceso ha afectado la naturaleza y vicisitudes del vínculo de pareja y en qué forma.

Paradójicamente, también es una realidad que, aunque no se lleve a la práctica cual *debe ser*, el ritual del matrimonio sigue teniendo un lugar relevante en el imaginario de la gente de Santa María, y aún cuenta con un peso simbólico y emocional de consideración, baste con ver que para quienes han emigrado a Estados Unidos, casarse "bien" –ritual religioso y festejo de por medio- es un motivo más para volver al pueblo.

> Para mí sí es importante casarme aquí porque yo pienso que estamos jugando pues con dios, cuando se casa uno va con dios (...) Allá (en Estados Unidos) no, allá no se casan como aquí, nomás van con el juez y ya, y no hacen fiesta y aquí sí hacen fiesta grande, no se casan bien allá y aquí sí se casan bien. *(Fermín)*

> Mi hijo y mi nuera apenas se casaron por el civil el dieciocho de junio. En un chico rato se casan por la iglesia, porque le digo que yo también no voy a vivir todo el tiempo, y

dejarlos así, pues no. Mi otra hija sí fue bien casada, se casó por lo civil y por la iglesia. *(Martina)*

Por otra parte, además del matrimonio, en Santa María existen otros rituales de antaño que hay para quienes ya no resultan significativos; tal es el caso del ritual fúnebre: la compañía del pueblo, pero sobre todo la presencia de los iconos religiosos, no atenúan el sentimiento de vacío y dolor generados por la irreparable pérdida del otro significativo, ni parecen contribuir en la elaboración del duelo.

- Entonces cuando pasa algo así, diferente digamos, el pueblo sí está a las vivas, como cuando hay un difunto...
- Sí, en todo está el pueblo. (*Lety*)
- Yo soy muy conocida aquí en las torres y en todo, todo... a mí me conoce mucho la gente de por aquí, entonces pues al momento que se sabe quién murió y todo y con los estandartes, que, qué pueden hacer los estandartes, eso digo a veces, que dios me perdone si pienso mal ¿verdad?, pero yo digo, qué pueden hacer los estandartes. Que todos ahí reunidos con un muerto, cuando usted tiene un dolor grande y todo eso, yo siento que a mí no me llenan los estandartes. (*Reina*)

Finalmente, vale la pena hacer referencia a las características de los vínculos que se articulan entre nativos y residentes, también alrededor de las fiestas. En primer lugar habría que decir que los residentes limitan su participación a la cooperación económica; no suelen asistir a los festejos y, cuando lo hacen, es en calidad de invitados, no como parte de la comunidad que los organiza. Aquellos que llevan más tiempo viviendo en Santa María son los que han ido con mayor frecuencia y sobre todo a las fiestas "particulares", más que a las patronales o comunitarias, e incluso en algunos casos son padrinos de bautizo de algunos niños del pueblo.

A los nativos les gusta que los residentes convivan con ellos, por eso voy a las fiestas, pero otros no lo hacen porque los ven inferiores o no tienen interés, sin embargo, al pueblo que fueres, haz lo que viereis. (...) Los nativos son muy astutos porque se las

arreglan para sacarle dinero a los residentes que llegan[141], por ejemplo, a uno que llegó hace poco le sacaron la música para un barrio. Como son muy argüenderos, los residentes nuevos no saben cómo tratarlos y conceden sin darse cuenta que se puede volver una exigencia. *(Ramiro)*

- ¿Cómo dirías que es la gente de Santa María?
- Pues a mí me invitan a todas las fiestas, será para que aporte la cuota, pero si yo voy, pues te reciben bien, no te reciben mal, tampoco diría que son muy afectuosos. (...)
- ¿Has ido a muchas fiestas?
- He ido a una fiesta, por compromiso, y no me gustó, no son fiestas bonitas, pintorescas, alegres. *(Alicia)*

Resulta interesante que el hecho de que los residentes concurran a las fiestas no tiene que ver con el deseo de hacerlo ni con la existencia de vínculos entre ellos y los nativos, en virtud de los cuales les resulte atractivo asistir, sino con una especie de complacencia derivada de la intención de cuidar la superficial, pero necesaria relación entre ambos. Por otro lado, en estas últimas narrativas se deja ver que los residentes tienen, uno la convicción y la otra la sospecha, de que la hospitalidad de los nativos obedece a la conveniencia de contar con su apoyo económico, pudiéndose convertir, incluso, en una relación donde estos últimos abusan de los primeros.

Estamos de nuevo frente a un vínculo de intercambio; pero ¿qué es lo que los residentes reciben de los nativos a cambio de su dinero? ¿Por qué "complacerlos"? Los residentes saben que no cuentan con la hospitalidad incondicional -acogida sin reserva ni cálculo, sugiere Derrida (1997)- de la gente de Santa María, es decir, continúan siendo extranjeros y en tanto tales, no sólo no son protegidos, sino que podrían ser atacados o vulnerados por la comunidad (robos, graffitis, problemas en el abastecimiento de agua, etc.). En consecuencia, lo que esperan recibir de los nativos es justamente protección, buscan sentirse tranquilos, sobre todo porque muchos de los

[141] Esto coincide con lo señalado por Nicolasa en una entrevista informal que sostuve con ella y en la cual me comentó que los organizadores de las fiestas son "avariciosos", pues piden mucho dinero y se aprovechan de los residentes, a quienes les suelen pedir una cantidad mayor.

residentes, como se ha visto, migraron a Santa María en el afán de huir de la inseguridad y el caos citadino.

Lo anterior nos hace suponer que en muchas ocasiones no existe un interés genuino por entablar un vínculo con el otro, el acercamiento a éste no es más que una estrategia para evitar el conflicto y las repercusiones del mismo; es, finalmente, interés por ellos mismos, por su propio bienestar, no por el del otro.

VII. CUARTA JUGADA

Metáforas de la ausencia[142]; vínculos parciales

Cuando se trata del tema de la familia, la gente de Santa María construye narraciones con tramas discursivas de muy diversa índole, que nos hablan a su vez de la complejidad de las tramas vinculares que se dan en el entorno familiar -pero que la trascienden[143]-, así como de la variedad de significados con que ésta cuenta, dadas las distintas emociones, ideas, prácticas y pautas de comportamiento que la familia involucra.

7.1 La casa[144]: escenario privilegiado de los vínculos familiares

La casa es el espacio-tiempo primordial de la articulación y desarticulación de los lazos familiares, de allí el interés por comenzar este apartado con el análisis de narrativas cuya trama aglutina sus múltiples significados y las distintas formas en que es habitada. Como señala Arfuch (2005, p. 245, 251), el mejor ejemplo de cómo el espacio físico o geográfico se transforma en espacio biográfico es el hogar, territorio en el que la intimidad se hace más evidente: "un plano de detalle puede comenzar por un objeto singular, la casa, espacio simbólico por excelencia, que condensa todas las coordenadas del lugar: casa natal, lugar de origen, hogar, cuna, amparo, abrigo, refugio, morada". La vivencia del hogar, añade la autora, se encuentra caracterizada por una peculiar e indisoluble relación entre espacio, tiempo e investidura afectiva que puede ser definida como un *cronotopos*.

---

[142] "¿La ausencia? ¿Cómo representarla puesto que la representación llena los vacíos de la ausencia? El signo, del cual se abusa, dice la ausencia –la existencia de los ausente designado- y la asigna" (Lefebvre, 1983, p. 257).

[143] Entre otras cosas porque –asuma la forma que asuma- la familia tiene un papel central en la naturaleza de los vínculos que se establecen fuera de la misma o al formar una "nueva", así como en la constitución de la subjetividad.

[144] Aunque se suele pensar que la noción de *casa* nos remite únicamente a su materialidad, mientras que la de *hogar* a la afectividad, a los vínculos que se establecen en su interior y al sentido de pertenencia, en el presente trabajo se hace alusión a la casa y al hogar de manera indistinta. Me parece importante no dejar de lado el significante *casa* porque es el que aparece en el discurso de los entrevistados, asociado a una gran variedad de significados, a los cuales se hará alusión en este apartado. En otras palabras, concibo a la casa (y al hogar) como un lugar de vida y vivido (no como un espacio inespecífico y ajeno a los vínculos y afectos que en él se juegan) que puede ser entendido y analizado en diferentes dimensiones. Dice Bachelard (2000, p. 34 y 35) que: "La casa es nuestro rincón en el mundo. Es –se ha dicho con frecuencia- nuestro primer universo. Es realmente un cosmos (...) Todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa".

El tema de la casa –en sus dimensiones material, simbólica, imaginaria y fenomenológica- aparece de manera recurrente en las narraciones de los entrevistados, tanto en las de quienes han permanecido toda -o prácticamente toda- su vida en Santa María, como en las de aquellos que han inmigrado más recientemente o quienes han emigrado a Estados Unidos.

Para empezar, en lo que respecta a su materialidad, habría que mencionar que los nativos narran –y corresponde con lo que puede observarse a simple vista- que el diseño, y en especial el tamaño de las viviendas, no suele anticiparse, esto es, el crecimiento de la familia implica el crecimiento de la casa. Por tanto, esta última sigue representando el punto de encuentro de varias generaciones, lo cual repercute en la naturaleza de los juegos vinculares que se establecen en su interior. Esto nos hace pensar que las características físicas de la casa dicen algo sobre la dinámica relacional que se da en su interior y, como se verá más adelante, sobre las personas que la habitan.

> - ¿Y usted siempre ha vivido ahí donde vive ahorita?
> - Vivíamos en el Ocote, junto al Ocote, ahí donde ahora vive Lupita, ahí vivíamos, pero como era de mi cuñado, vino y dijo que ya necesitaba el terreno. (...) Entonces nos venimos para acá, mis hijos hicieron la casita, empezaron con la casita de piedra con adobe, con tierra, le pusieron lámina y madera, hasta ahora son ellos los que han hecho las cosas poco a poco.
> - ¿Cuántos viven ahí doña Martina?
> - Ahí, en total, haciendo la cuenta, ya vivimos como veintitrés: nueras, nietos, ya tengo uno de diecisiete años, un nieto de diecisiete. *(Martina)*

En los relatos de la gente de Santa María, el paso del tiempo y particularmente el proceso de urbanización se ven reflejados en la casa. Aquélla que se tuvo[145] o se tiene, o bien, el proyecto de tenerla -lo cual nos remite a la casa imaginada- es una referencia temporal ineludible en la narración de los entrevistados. El hogar además representa un lugar en el que deja su huella el

[145] Dice Bachelard (2000, p. 35, 36) que "la casa no sólo se vive en su positividad, no es sólo ahora cuando se reconocen sus beneficios. Los verdaderos bienestares tienen un pasado. Todo un pasado viene a vivir por el sueño, en una nueva casa. (...) Así la casa no se vive solamente al día, al hilo de una historia, en el relato de nuestra historia. Por los sueños las diversas moradas de nuestra vida se compenetran y guardan los tesoros de los días antiguos".

progreso en los ámbitos personal, familiar y comunitario[146]; el tránsito de la casa de antes a la casa actual, simboliza el paso de la tradición a la modernidad, lo cual puede verificarse, de acuerdo con los entrevistados, en el hecho de que han dejado de existir ciertos tipos de construcción de antaño, como el chinamitl[147], para dar paso a materiales de construcción más resistentes y menos baratos.

> Antes estaban contaditas las casas, y no eran de pared, eran de chinámil[148], no tenían como ahora losa y tabicón; no, antes no... Estaban rendijudas... el que tenía casa de adobe, decían 'ése está rico', ni radio se usaba y el que lo tenía era rico. Ahora hasta televisiones tienen. *(Matías)*

> Mi casa siempre fue humildemente de cartón, mi papá nos hizo una cama de madera sin colchón. Yo no quería seguir en lo mismo, yo quería cambiar, yo quería levantarme, entonces hubo gente para la que no fue de su agrado... Construí una chozota, una casota, pero para mí que no había tenido se me hace bonita mi casa. *(Nicolasa)*

> Al principio llegamos con una casita de ramas, después la fuimos convirtiendo en otra, no había agua ni luz, eran puros candiles de petróleo, pero gracias a dios que me dio valor de estar allí, aguanté... sí sufrí mucho. *(Reina)*

Resulta interesante la imagen –la de la casa "rendijuda" o "de ramas"- como representación de los lugares del pasado: con huecos mediante los cuales se filtra la luz que viene de fuera, así como la mirada de los otros; donde "exterior" e "interior", vida pública y privada, estaban mucho más conectadas. A diferencia de las casas que simbolizan los lugares de la actualidad: de cemento, sin resquicios; construcciones sólidas que encierran aquello que sucede en su interior y que no

---

[146] Y es que la casa no es un lugar aislado, la manera en que se vive y se significa sólo puede ser entendida al considerar su relación con otros espacios de pertenencia; como apunta Morley (2005), es indudable que la comunidad, el pueblo o el país mismo, se encuentran presentes de diversas formas en el hogar, ya sea a través de las tradiciones, los mitos y otras producciones de la colectividad, o bien, de los medios de comunicación o de las políticas económicas y sociales del gobierno.

[147] De acuerdo con el Diccionario de la Lengua Nahuátl o Mexicana, *chinamitl* significa "cerca de cañas". Más adelante, se presenta la definición que da del término uno de los entrevistados.

[148] "Chinamitl es cuando la casa está construida de maderita o de lámina, antes se usaba el tejamanil que decimos, estaba chinanteado, cerraba, juntaba la madera y en partes se quedaba abierto y encima se ponía la lámina". *(Matías)*

resulta accesible al exterior, y viceversa. En el relato de Don Matías queda clara también la asociación entre la imagen de la casa "rendijuda" y la pobreza.

Ahora bien, como se había anticipado, en las narraciones de la gente las características de la casa dicen algo acerca de quienes que la habitan, lo cual repercute en la relación que se establece entre familias. La ubicación, tamaño, materiales de construcción y accesorios de la vivienda, la sitúan en lugares socialmente diferenciados, en posiciones de mayor o menor prestigio. La apariencia de la casa puede despertar envidias, conflictos y relaciones de competencia entre la gente de la comunidad, pues *poseer* una vivienda de ciertas características no sólo brinda un determinado estatus a su dueño y, por consiguiente, la posibilidad de integrarse a una estructura social, sino que, como sugiere Lindón (2005), también contribuye en la definición del sí mismo.

De todos los objetos que se pueden poseer, la casa constituye un caso muy particular por contar con un alto contenido simbólico y porque ha llegado a ser la expresión más acabada de la propiedad privada, convirtiéndose en un verdadero valor moderno que, de acuerdo con Lindón, en contextos de exclusión social deviene más fácilmente en un mito[149], el "mito de la casa propia".

> Yo le guardé muchos secretos a mi esposo, o sea, no secretos, sino que... o sea, del dinero que mandaba yo me limitaba, 'nos vamos a apretar una tripa porque vamos a hacer algo', y empecé a construir una casita a escondidas de él, no porque se fuera a enojar, yo le quería dar una sorpresa, yo quería quedar bien con él. Al paso del tiempo me dijo que en tal fecha venía para acá, arreglé la casa, no estaba bien terminada, a mitades casi, pero ya tenía cancelería, ya tenía todo, simplemente faltaba piso y unos aplanados. Me compré mis cortinas, me gusta adornar mi casa bien... Hubo ocasiones en que cuando empezaba a construir, dos o tres personas me molestaban porque yo de mi idea fue quererme levantar, porque yo no siempre quería estar viviendo así... A mí no me interesaban los vestuarios, ni los calzados, no me interesaba nada de lo mejor para mi persona, a mí lo que me interesaba era que mis hijos comieran, no tuvieran ya esa casa de lámina y cartón... últimamente que él se fue volví a reconstruir la casa y

[149] Definido por la autora como una "verdad construida dentro del mundo de la fantasía que goza de extraordinaria estima o valoración, que lleva una fuerte carga emotiva y que define una forma de vínculo con lo material y lo externo al sujeto" (Lindón, 2005, p. 7).

aún él no lo sabe... Si a mí me gusta lo bueno, obvio que yo voy a hacer algo por mi casa, tenerla arreglada, tengo mi lavadora, tengo estufa, televisor, juguetero, aparte de uno que había comprado, mi esposo me hizo un mueble para mis peluches, porque me fascinan. Me gusta tener todo arreglado, que mis cortinas luzcan a la calle, soy un poco presumida (risas). Eso es lo que le cala a la gente, ellos no hacen nada no sé por qué. Otra persona tiene a su esposo desde hace años en Estados Unidos y yo no veo que haga nada, lo que pasa es que le gusta mucho viajar, lucirse. Esa persona fue a visitarme y me dice: '¿No te gustaría irte a Acapulco con tus hijos?' Pero yo soy ambiciosa, ambiciosa para lo bueno, para mí, no ambicioneo lo que tiene otra, porque esa es una ambición mala, ambicioneo lo bueno para mí, y cuando se ambicionea lo bueno, llega. Desde antes que mi marido mandara dinero, ya sabía qué iba a hacer con él... Una persona me dijo 'ay Toña, se nota que hay dólares', pero le dije 'fíjate que no, suena así, pero mi esposo me manda para mi gasto y de ahí yo veo, porque a nadie le pido y sin comer no dejo a mis hijos, yo veo cómo le hago, estoy al pendiente de la escuela. Me sobran $200 o $300 del gasto y los deposito en material'... Esa mujer ya no me habla, y menos ahora que ve que estoy reconstruyendo mi casa, más porque a leguas se ve mi casa porque está en lo alto con cortinas, canceles, ventanal, puertas... me gusta tener lo mío, ahora tengo mi cocina colonial, mi esfuerzo me ha costado y su esfuerzo de mi esposo, entonces no sé cuál es su molestia... Hay otras casas, para qué me voy a hacer la muy acá, algunas un poquito mejor, pero porque sí hay apoyo de sus esposos porque ellos sí saben que hay construcción... Yo quiero que mis hijos puedan meter sin pena a su novia a la casa, si hay algo más que ofrecerles, mejor. *(Nicolasa)*

El relato anterior también nos hace pensar en eso que señala Lindón (2005) acerca de que el mito de la casa propia se entreteje en la subjetividad colectiva con la idea de progreso. La gente puede sostener que ha mejorado, no porque sus condiciones de vida sean superiores en sentido material, o porque acceda a una vida "más urbana", sino porque le fue posible acceder a un fragmento de territorio y construir un lugar que le otorga la condición social de "poseedor" de algo muy valorado, personal y socialmente.

Por otra parte, la narrativa de Nicolasa es de alguna manera una narrativa de sacrificio, en virtud de que no sólo expone las implicaciones subjetivas y sociales de *poseer* una casa, sino también la relevancia de *construirla*; hacerlo implica un esfuerzo considerable y requiere una adecuada organización y administración que no cualquiera es capaz de llevar a cabo. De este modo, construir la casa por cuenta propia es un reto y un acto digno de orgullo, pues contar con el dinero necesario es sólo el principio. Por otra parte, brinda la oportunidad de decidir, de realizar elecciones que quizá en otros aspectos de la vida cotidiana no pueden hacerse.

Lo que Nicolasa cuenta nos remite de diferentes maneras al tema del vínculo, con sus hijos, con el esposo y con los vecinos. La casa significa protección para los primeros, no sólo en términos de tener un techo, sino también de cuidar su imagen frente a los demás (y frente a ellos mismos). En segundo lugar, es una muestra fehaciente de un manejo adecuado y provechoso de los fondos familiares, proveídos por el marido; esto es relevante si consideramos que el éxito de la relación de pareja de Nicolasa, como la de muchas mujeres esposas de migrantes, se basa en buena medida en qué tan bien se compaginen los roles de proveedor y administradora. Por último, en el caso del vínculo con los vecinos y demás miembros de la comunidad, la casa, al encontrarse emparentada con el estatus social y el prestigio, como ya se mencionó, desata envidias y competencia.

Todo lo anterior nos ayuda a comprender por qué varios de los entrevistados manifestaron, directa o indirectamente, la creencia de que aquél que no invierte el dinero producto de su trabajo en Estados Unidos en una casa, lo está desperdiciando, está cometiendo un grave error. Una de las cuestiones más interesantes en Santa María es que la gente construye una casa, pero no invierte en mejorar sus condiciones de vida, más allá de las directamente asociadas con el hecho de vivir en un lugar con pisos, paredes y techo de cemento. Esto contraviene lo encontrado por algunos estudiosos de la emigración México-Estados Unidos, como Kandel y Massey (2002), en el sentido de que las remesas se convierten en una estrategia importante para acceder a la movilidad social.

En Santa María las remesas no son pensadas ni utilizadas para financiar la educación de los hijos, atender su salud o para poner un negocio, por dar algunos ejemplos, pareciera, como se ha dicho, que su único interés es la construcción de una casa. Y es que, además de lo señalado, el hogar simboliza para los emigrantes una posibilidad de *arraigo*, aunque diferida en el tiempo, posterior a

la vida lejos de la comunidad[150]. Como sugiere Schutz (2003: 109), el hogar es "tanto un punto de partida como un punto terminal. El punto de origen del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientarnos en él. (...) un modo peculiar de vida compuesto de elementos pequeños pero importantes, a los que se tiene afecto". Así pues, la construcción de una vivienda, en tanto que posibilita el arraigo futuro, es vista como una meta que orienta la acción, una motivación para enfrentar la vida en Estados Unidos y por esto es que en muchas ocasiones, una vez que los migrantes logran construirla, regresan, o bien, dejan de enviar dinero.

> Quiero hacer una casa ahorita y luego regresar a Estados Unidos otros dos años porque quiero echarle losa a mi casa, nada más por eso; y ya no vuelvo ir p'allá... También le voy a construir a mi hermano ahí donde esta mi tío, sí, ahí quiere mi hermano construir, en lo que viene. *(Fermín)*

> - ¿Aquí mucha gente se va a Estados Unidos, Rosa?
> - Aquí sí se van, pus yo tengo un hermano que se fue y se vino; él se fue por hacer su casa y la hizo (...) Yo iba a dejar a mi esposo y a mis hijos... Y dice mi esposo: '¿por qué te quieres ir?', 'pues quiero ganar dinero, a lo mejor hacemos otro poquito más grande la casita' y él dice 'no, no tienes por qué irte'... Luego me pongo a pensar y me platican las amigas: 'así como tú eres, buena para trabajar de todo, a lo mejor tú serías la mera, mera, para que hagas tu casota y a lo mejor hasta tendrías un carro' dice. (*Rosa*)

En muchos casos pareciera establecerse un contrato tácito entre el migrante y su familia, en virtud del cual, aquél tiene la obligación de enviar el dinero y su contraparte de cumplir con las exigencias de este último respecto a las características de la construcción (cosa que no sucede en el caso de Nicolasa); la familia se compromete, pues, a materializar la casa imaginada:

> Esa casa que tiene mi comadre Lina la hizo como está ahora, pero con el dinero de allá, de sus hijos que le mandan, ellos mandan y le dicen 'quiero que me haga la casa así, así

[150] Tampoco puede pasarse por alto que la necesidad de arraigo se potencia por el desarraigo que los migrantes viven en Estados Unidos, y del cual se habló en el quinto capítulo.

y así y ustedes allá busquen albañiles pa´ que lo hagan'. Pues ya hizo su buena casota.... *(Matías)*

Sin embargo, la meta no siempre se alcanza:

Pues hubo un tiempo que una señora vivía allá, por el depósito del agua que reparte a Santa María, y su hijo se fue a Estados Unidos, y resulta que su hijo le mandaba dinero que para que le pagara una casita, pero la señora se lo gastaba, se gastaba el dinero... No construyó nada y luego, cuando llegó su hijo, del coraje él se mató, se 'horcó. *(Martina)*

Mi hermano se fue para allá (a Estados Unidos) y sus hijos también; cuando vinieron ellos animaron a mi hijo y se fue con ellos. Se alocó que iba a hacer una casa acá con jacuzzi y con quién sabe qué tantas cosas (risas) y no ha hecho nada. *(Lety)*

Volviendo al tema de la casa como resguardo de la familia, existen varias narrativas cuya trama gira en torno a ello. El interés por tener una casa propia se debe a que ésta significa un patrimonio que garantiza permanencia y seguridad[151]. Como sugiere Lindón (2005), el sentido de riesgo permanente y la inseguridad que se halla presente en las sociedades contemporáneas, es aún más intensa en aquellos grupos sociales que viven en condiciones de pobreza y sufren alguna forma de exclusión social. Para esta gente, una de las maneras de paliar dicha inseguridad y resguardar a la familia, como ya se dijo, es poseer una casa propia. A esta idea se halla asociada la imagen de la casa como herencia, como inversión y solución ante las posibles complicaciones económicas del futuro.

- ... Ahí yo vivía antes, cuando era soltera, y ya después me casé y ya nos vinimos para acá, no creía mi esposo que me viniera porque el terreno no era sólido, pero yo quería lo mío, yo quería lo nuestro...
- Quería un lugar para estar con sus hijos...

[151] Comenta Bachelard (2000, p. 36, 37) que "si nos preguntaran cuál es el beneficio más precioso de la casa, diríamos: la casa alberga el ensueño, la casa protege al soñador, la casa nos permite soñar en paz (...) La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. (...) La vida empieza bien, empieza encerrada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa".

- Yo digo ¿no? yo quiero tener un... estar estable en un solo lugar para tener, y aquí en este lugar donde estoy pues qué lo voy a desperdiciar si aquí tengo para veinte hijos ¿no? No, no lo desperdicié, ahí están viviendo mis hijos. *(Reina)*

- Pensando en el futuro, ¿cómo te ves?, ¿qué quieres hacer?
- Pues pensamos, yo como le digo a mi marido, que uno no sabe qué va a pasar mañana, que uno no siempre va a estar joven, a veces siento que tengo unos pensamientos muy así, muy lejanos, pero no me puedo quitar esos pensamientos de que algún día pues ya no voy a poder trabajar o que me llegara a pasar algo, qué vamos hacer si no ahorramos y pues lo único que hemos pensado, por ejemplo, ahorita estoy pagando un terreno y le digo a él 'vamos a hacer una casita y rentarla o si no pues para mi hija porque como es mujer no quiero que de aquí a mañana tenga que soportar un hombre a lo que le dé'... Estamos pagando el terreno con trabajos, pero a'i vamos, hacer una casita y cuando uno sea grande pues vivir de la renta y hacer un ahorro... *(Celia)*

En lo que concierne propiamente a la casa vivida, a aquello que sucede en su interior -en la intimidad- y, por consiguiente, con los afectos y los vínculos que se establecen dentro de ella, para algunas de las mujeres entrevistadas, ser dueñas de la casa les brinda libertad para la implantación de determinadas normas que deben ser acatadas por quienes viven allí y por posibles huéspedes; esto representa no sólo una forma de resistirse al control por parte de otros, sino también la posibilidad de ejercer el poder.

No quiero irme de mi casa porque la gente me orienta y me dice que si me voy al terreno de mi marido, no me vaya a correr, o él me quiera manejar a su manera, y aquí en mi casa yo lo manejo. *(Rosa)*

Nosotros tenemos nuestro cuartito y tenemos la cocina, la salita, y el baño y todo, pues yo digo que está bien, le digo a mi hermanito 'mira hijo, tú estás bien, porque pues yo he vivido con otras personas, por ejemplo, allá en México pues yo no era libre así de

que si yo no quería pararme, no, yo me tenía que parar temprano, yo le digo, pues que irse por allá (a la ciudad de México) no es la gran vida y vivir con otras personas que pues no son nuestra familia tampoco, porque como dice el dicho 'el arrimado a los tres días apesta'... Mi hermano está contento porque yo en mi casa hice dos cuartitos, uno para mí y el otro iba a ser para mi niña, pero a él le dije 'tú aquí vas a estar en tu cuartito y así, pues aquí te vas a dormir tú y puedes meterle lo que tú quieras, siempre y cuando no empieces a hacer cosas que no, porque de repente, digo, no quiero que me empieces a rayonear, no quiero que me empieces a pintar acá, eso no, aquí puedes tener lo que tú quieras, pero pues hay reglas'. Y sí las ha respetado hasta ahorita. *(Celia)*

Sin embargo, a la casa vivida como lugar seguro y en el que se tiene el derecho a establecer las reglas del juego, se contraponen el temor, el enojo y la impotencia generados por la violencia vivida en su interior, así como otros conflictos vinculares que motivan el deseo de abandonarla. De esta forma, la casa y la familia no sólo acogen a sus miembros, también los expulsan.

A veces ya no quiero estar aquí en mi casa, no quiero saber de mi familia ni de los problemas, quiero vender mi terreno. *(Rosa)*

No me casé luego, luego, me junté, hora sí que nada más me fui a los quince años... a lo mejor no fue un matrimonio amoroso porque yo lo que quería era salir de la casa... Siento yo que él sufrió un poco conmigo porque hubo un grado donde yo le llegué a decir que no lo quería, o sea, yo lo había utilizado, yo lo que quería era salir de mi casa. *(Nicolasa)*

7.2 Los vínculos familiares de ayer y hoy; la familia de origen y destino

En Santa María la familia no se ha transformado –como sucede en el medio urbano- en lo que se ha denominado la *familia conyugal restringida*, en la que padres e hijos son propia y exclusivamente quienes integran este grupo social (Sánchez Azcona, 2008), por el contrario, la familia extensa sigue teniendo un peso relevante; en general, los hogares se encuentran

integrados por entre cinco y doce miembros. Esto coincide no sólo con lo que ocurre en muchas comunidades de México, sino también en Latinoamérica, y puede ser interpretado como una respuesta frente a la adversidad económica, pues cuantos más miembros haya, mayor es el ingreso familiar (Ariza y de Oliveira, 2001). En el caso de Santa María también tiene que ver con aprovechar al máximo los terrenos que les son brindados a las diferentes familias; de esta forma, en lugar de vivir cada familia nuclear en un terreno diferente, varias se agrupan para vivir en uno solo, lo cual les permite rentar o vender el o los terrenos sobrantes.

> Tengo familia por donde yo vivo y más aparte por donde está la secundaria, tengo un montón de familia, pues tengo hasta familia que ni conozco. *(Carmen)*

> En un solo terreno vivimos como diez familias. *(Reina)*

> Toda la mayoría es familia, tanto como de parte de los Ramírez, como parte de los Hernández, todo es familia, toda esta colonia. *(Martina)*

Algo que tampoco ha cambiado, o cuando menos no de manera notable, en Santa María, es la temprana edad en que la gente empieza a vivir en pareja y a tener hijos –entre los 15 y los 18 años-, sucesos que suelen coincidir temporalmente; de hecho, para ser más precisos, lo primero en muchas ocasiones es consecuencia de lo segundo. A pesar de esto, no puede ignorarse el hecho de que sí existen diferencias entre generaciones en lo que a planificación familiar se refiere; al parecer, antes era una práctica casi inexistente:

> Cuando mi niño mayor tuvo dos años, yo me casé de catorce años con el papá de mis otros hijos, tengo siete de él. (...) Luego me volví a casar con el papá de la niña. *(Rosa)*

> Yo no sabía pues de control, antes decían pues que los hijos que dios mandara y los abuelitos, los papás todos estaban en el mismo acuerdo, entonces yo tuve los hijos que dios me mandó... Tuve diez hijos que no me he arrepentido de ellos, pobrecitos de mis hijos, han sido muy buenas gentes. *(Reina)*

En contraposición con lo anterior, algunos jóvenes meditan la decisión de ser padres y el número de hijos que traerán al mundo, conscientes de las implicaciones que esto tiene sobre sus vidas; incluso hay quienes dudan si serán o no padres.

- ¿Hace cuánto te casaste, Celia?
- Cuatro años.
- ¿Y cuánto tiempo después nació Tania?
- Casi al año, ella nació en octubre y yo cumplía un año de casada en agosto (...)
- Oye, ¿y quisieras tener otro hijo?
- No, ahorita no, es que sí me gustan... porque luego ella me pide: 'mamá, ¿me compras un bebé como el de las primitas?', 'no, es que no sé dónde los venden', así le digo, pero no, es que ¡ay no!, son tantos gastos que tiene uno, y si yo me comprara otro hijo ya no podría trabajar, y no me siento a gusto sin trabajar, ya me acostumbré a trabajar (...)
- Aquí muchas son mamás jóvenes, ¿verdad?
- Sí, pues muchas muchachitas, pues sí, a veces no se casan ni se juntan, rápido tienen bebés y pues a la vez es una... ¿cómo le diré?... como que es una cosa que hacen sin pensar y después los niños son los que pagan la situación, porque a esa edad ninguna mujer está madura para tener un bebé y ninguna mujer sabe cómo mantener a un bebé y si está uno sola, pues menos. *(Celia)*

- ¿A qué edad te casaste?
- Me casé a los veinte, mi esposa tenía diecisiete. (...)
- ¿Tienes hijos?
- No.
- ¿Y sí quieres tener?
- Lo que pasa es que ahorita tener hijos es muy difícil, o sea, hay que dedicarles tiempo, hay que tener dinero para tenerlos, no es fácil. *(Javier)*

Ahora bien, tal como lo sugiere el título del apartado, uno de las cuestiones que aparece reiteradamente en las narrativas –sobre todo de gente mayor- tiene que ver con la asociación

entre tiempo y calidad de los vínculos familiares, ya que se estructuran a partir de la comparación entre los vínculos de *antes* –de los cuales se habla con añoranza- y los de *ahora* –a los que hacen referencia en tono de descontento y queja.

Antes las mujeres mandaban, no como ahora que ya mandan los hijos. *(Martina)*

- Oiga don Matías, y ¿usted cómo diría que es la gente de aquí de Santa María?
- Pues ahora ya no hay órdenes, ya no hay respeto, ya no hay nada, se pelean entre mamá e hijos. Ha habido hijos que matan a la mamá o al papá por cuestión de un terreno que le dan de herencia y no le gusta, él quiere uno más grande, 'pues no', le dicen, 'que te toca tanto a ti, y a ti tomar tanto' y así se reparte. Pues nomás por eso hay disputas en las que ha habido muertos. (...) Antes le decían a la mamá de usted, a la tía le hablaban de usted, al tío le hablaban de usted, ahora le dicen: '¿tío qué haces?', '¿tío o tía qué haces?', ya es un desbarajuste en esto, porque no hay respeto, no hay nada, ya se acabó todo eso y antes no, antes lo que decía el papá eso es lo que se hacía, lo que decía la mamá y eso se hacía, que no que lo que digan los hijos, no, antes se puede decir eran como un poco más cerrados. *(Matías)*

- ¿Y eso (el proceso de urbanización) ha traído cambios?
- Quisiera yo que volviera el cambio de antes, yo vivía en ese monte y mis papás, con perdón suyo, me pendejeaban: 'ay hija, ¡cómo fuiste pendeja!, ve dónde estás, dónde te viniste. *(Reina)*

El contraste entre las normas y las formas de relacionarse de antes y las de ahora, se expresa con nitidez en la manera en que se establecen los lazos intergeneracionales en el ámbito familiar. Concretamente, el tipo de vínculo que se establece entre padres e hijos refleja cómo la forma en que se ejerce el poder se ha modificado, pues los segundos ya no están bajo el dominio de los primeros e, incluso, desde la perspectiva de los entrevistados, los roles se han invertido.

Los cambios en las normas que rigen el vínculo dan lugar, entonces, a una especie de desorganización –"desbarajuste", dice don Matías- familiar y social, que demanda el

replanteamiento de las figuras paterna y filial, así como de la relación entre ambas. Los hijos, y los jóvenes en general, parecieran haberse convertido en una amenaza para los padres/ adultos. No podemos perder de vista que, como apunta Donati (1999), la *generación* es la relación entre la descendencia familiar y la edad social, el producto de la familia y de su posición en la esfera social. Así, la falta de entendimiento y los conflictos intergeneracionales que se viven actualmente en Santa María, vulneran los vínculos familiares y comunitarios, y no alcanzan a verse elementos que nos hablen de un posible pacto o alianza entre generaciones.

Lo anterior se relaciona con lo planteado por Quesnel y del Rey (2005) acerca de que, dada la transición demográfica que se ha vivido en nuestro país, las familias rurales se han visto afectadas básicamente por dos fenómenos que pueden apreciarse en Santa María; en primer lugar, en los últimos cincuenta años se ha producido un alargamiento de la descendencia y se ha intensificado la relación entre generaciones. En segundo, la organización y las condiciones de producción existentes no han permitido a los jóvenes en edad activa continuar ejerciendo la explotación agrícola, como lo hicieron sus padres y abuelos; incluso, como se señaló con anterioridad, a los jóvenes de Santa María el trabajo en el campo les parece ajeno y carente de significación. Esto se vincula con el primer punto, pues se convierte en un motivo más de conflicto entre las diferentes generaciones que coexisten al interior de la familia, dado que para los adultos, y sobre todo los ancianos, la tierra sigue teniendo un peso simbólico importante.

> - ¿Aquí ya nadie se dedica a la agricultura?
> - El monte no produce por la sombra de los árboles y ya los terrenos que se sembraban pues ya están todos habitados... Ya no quiere la gente, tampoco ya no van a querer andar entierrados... yo me ponía mi pantalón, una camisa larga de manga larga y ¡vámonos a trabajar la milpa!, pero ahorita ya mis hijos no quieren. *(Reina)*

Pese a que, desde la perspectiva de los participantes de mayor edad, en el balance de los vínculos de antes y de ahora, estos últimos salen perdiendo, también existen narrativas cuya finalidad es reivindicar y resaltar los valores que se promueven al interior de la familia, tales como la unión y la honestidad. En este contexto, en esta visión un tanto idílica de la familia, es gracias a los vínculos que se dan entre sus miembros, que los sujetos reciben contención y formación insustituibles.

- ¿Y cómo se llevan, oiga?

- Gracias a dios todos somos una familia unida, pa´ qué voy a decir que no, todos están unidos, y nada de que son bandoleros, que se van al baile o que ya los ve usted en la esquina tomando o que ya lo ve aquí, gracias a dios, no, gracias a dios ahí están unidos todos. *(Martina)*

Le doy gracias a dios, a mi mamá y a mi papá que nunca nos enseñaron a robar, a pesar de nuestra humildad, a pesar de nuestras pobrezas, a pesar de todo, nunca nos dijeron '¿saben qué hijos?, súbanse a una casa a robar o métanse', no, mi mamá nos decía: 'lo que tengan en sus manos lúzcanlo, porque van a sentirse tranquilos y orgullosos de salir a ponerse esa ropa, porque no la robaron, se las regalaron, cuando vayan a comerse una fruta o una galleta es porque ustedes lo ganaron o se lo regalaron, nada que lo tomaron, un dinero, nada, no tomen nada de lo ajeno'. Entons en ese aspecto mi mamá nos enseñó buenos hábitos. *(Nicolasa)*

Sin embargo, resulta interesante que en algunas narraciones, acerca de las bondades de la familia, se filtran elementos contradictorios, quiebres discursivos que contravienen dichas bondades, por ejemplo, los lazos solidarios y recíprocos:

Cuando mis hermanos no tienen dinerito pues corren conmigo, yo no soy mala con ellos. 'Carnala, préstame doscientos pesos, te lo doy tal día', pues órale, yo no me gusta ser egoísta con mi familia, pero ellos sí son canijos conmigo. No le digo que luego voy al súper, al mercado, yo les traigo los jitomatitos, que los chilitos... *(Rosa)*

Asociados con la reivindicación del papel de la familia antes planteada, en algunas narrativas los vínculos comunitarios o con gente externa a la misma, suelen quedar supeditados o por debajo –en orden de importancia- a los lazos familiares; la gente de Santa María relata ocuparse en primera instancia del bienestar de sus parientes[152]. Incluso, existe una norma tácita en virtud de la

[152] Esta especie de "egoísmo familiar" también tiene que ver con el tema antes expuesto de la repartición de terrenos y la herencia de los mismos, así como con el de la migración y en lo que invierten los que se quedan con el dinero que les envían quienes se fueron.

cual se rechaza la intervención de todo aquel que se perciba como ajeno a la familia[153], cuando se trata de enfrentar ciertas situaciones problemáticas y tomar las decisiones correspondientes. Así pues, aunque hay ocasiones en las que se da y recibe con agradecimiento el apoyo de la comunidad y de otras familias -en especial frente a emergencias o situaciones adversas que rebasan las posibilidades de acción de la familia-, hay otras en las que está mal visto que los otros intenten participar o siquiera dar su punto de vista. La familia, por tanto, se reserva cierto nivel de intimidad que caracteriza o da un toque distintivo a los vínculos al interior de la misma.

> Así cuando uno, por ejemplo, va a un baile, pues ve uno a los muchachitos ahí... pues drogándose, que a lo mejor no les dan un consejo o su mamá los ve y ya se acostumbró, ya no les dice nada, pero pues uno no les puede decir nada porque pues uno no es nadie para decirles nada, solamente que sean de nuestra familia. Por ejemplo, mi hermano que es de mi familia, pues sí, como dice mi mamá, hay que internarlo en algún lugar para que se regenere. *(Celia)*

De igual forma, llama la atención que hay familias tan endogámicas que si fallece algún miembro de la misma dejando viudo o viuda a alguien, alguno de los hermanos o primos del difunto puede contraer nupcias con aquel o aquella que se quedó en la viudez. Desde luego, esto no está bien visto por algunos miembros de la comunidad, pero da la impresión de que es algo común. Y no sólo esto, sino también las infidelidades con miembros de la misma familia.

> - Yo también se murió mi esposo y también[154] me volví a casar con otro de sus hermanos... *(Lety)*

La suegra de Lety continúa con el relato:

> - La gente nos juzgaba mucho, bueno, al menos yo era alcahueta, yo era... Fui y le platiqué al padre todo mi problema y me solucionó muy fácil mi problema, me quitó mucho pendiente, mucha cosa, yo le platiqué al padre y dice: 'hija, ¿tú en qué vives?, ¿estás en el mundo o estás en qué lugar? No hay problema'. Y ya les dieron pláticas,

[153] Lo cual coincide con la imagen de la casa que ya no se caracteriza por ser "rendijuda", permeable a la influencia del mundo exterior.
[154] Era la segunda vez que ocurría algo similar en la familia.

trajimos al padrino de bautizo de mi hijo, porque ¡uy! nos andaban acabando, a mí no había ojos con qué verme, y platíqueles y háblele y diga que esto y que el otro. *(Reina)*

- No nos permitían, pues (*Lety*).

- Pues ya hice una comida y invité a unos que dan pláticas y ya como que me lavaron la cabeza, y ya yo... mire, ya todo gracias a dios se solucionó, se casaron ellos otra vuelta, como primero lo hicimos. (*Reina*)

- Nos casamos por la iglesia y dijo el padre que no era ningún pecado porque él era libre, al morir mi esposo yo también era libre, no había ningún inconveniente. *(Lety)*

En otro orden de ideas, resulta interesante que, así como existen narrativas cuyas tramas se encuentran enfocadas en la reivindicación de la familia, existen otras que se ocupan concretamente de la reivindicación de la mujer. Antes de entrar de lleno al análisis de las mismas, vale la pena destacar, a manera de antecedente, que en Santa María son las mujeres quienes asumen las riendas de la vida familiar. A pesar de esto, resulta evidente que existe una marcada inequidad de género, a favor de los varones, que no perciben –ni ellos ni ellas- como tal. En coincidencia con lo que se espera de los roles tradicionales, las mujeres se dedican a servir a los otros; aunque realicen actividades remuneradas fuera del hogar, son enteramente responsables de las tareas domésticas, si acaso cuentan con la ayuda de las hijas.

De igual forma, se aprecia la existencia de una doble moral sexual en virtud de la cual las mujeres jóvenes tienen menos libertad que los hombres para salir solas, con amigos o con el novio –si es que se les permite tenerlo- y deben reservar el ejercicio de la sexualidad para el matrimonio. De la mano de esto, existe la creencia de que son ellas quienes deben guardar la prudencia al relacionarse con los hombres y poner límites; si éstos se propasan, es culpa de ellas, lo cual coincide con una visión animalizada de la sexualidad masculina, según la cual ellos no tienen control sobre sus impulsos, a menos que alguien –una mujer "decente"- haga el intento de frenarlos; de esta forma, además de dejar a las mujeres la responsabilidad exclusiva de consecuencias no deseadas del ejercicio de la sexualidad, como un embarazo, se justifica la violencia que algunos hombres ejercen contra ellas.

Lo interesante es que, simultáneamente, y dado que las mujeres de la comunidad suelen ser económicamente autosuficientes y en muchos casos las jefas del hogar, pues sus maridos murieron, las abandonaron, migraron a Estados Unidos o viven alcoholizados, ellas tienen la posibilidad de resistirse y tener el control de ciertas situaciones, dentro y fuera del ámbito familiar.

> Las líderes de aquí, al menos de esta comunidad, son mujeres y son bravas (...) Mi conclusión hasta el día de hoy es que la fuerza productiva de esta sección de Santa María son las mujeres, son las que veo yo que más trabajan, de una o de otra cosa; por ahí don Benito pues sí trabaja de siete a siete de la noche, es el único que sé que trabaja más en forma, alguno que otro por ahí... Los hombres de aquí son flojos, yo diría que son flojos porque las mujeres así los han acostumbrado, siento yo. Los ves aquí tomando la cerveza, etcétera (...) En las fiestas las mujeres están preparando todo, medio matándose para darles de comer y los hombres echándose su cheve, muy a gusto; tal vez en lo que participan es en pasar por la cuota, a lo mejor ellos consiguen a la banda o hacen otras actividades, pero lo fuerte de la fiesta lo hacen las mujeres. (*Alicia*)

> La mujer siempre está más alerta con los hijos y todo puede uno, sale uno a la calle con los hijos y con todo, pues la escuela y de todo, que ciertamente luego son trabajos infructuosos, porque luego hay veces que los niños no le echan ganas como uno quisiera... Una mujer le mete a todo, a todo, a todo. (*Reina*)

> - Oiga y ¿usted no tiene hijos que se hayan ido a Estados Unidos, por ejemplo?
> - Gracias a dios no, los míos todos están aquí.
> - Porque aquí muchos se han ido ¿no?
> - Una vez sí se me alocó uno que se iba, pero le digo: '¿a qué vas a Estados Unidos, a sufrir, a pasar hambre?, aquí aunque sea frijoles, no te falta tortilla, ¿qué vas a hacer allá?, ¿a que te cases allá y no regreses? No, prefiero mejor aquí te encuentro una piojosa, aquí en tu colonia'. Y gracias a dios, mire, ahí están, no se han ido. (*Martina*)

Estas últimas palabras de Martina son una contradicción respecto de lo que había señalado acerca de que las madres ya no mandan (quizá no hablaba de su propia experiencia, sino de la de otras mujeres), pues lo que relata –en tono de regaño y con gran convencimiento- muestra cómo es que el vínculo, cuando menos con uno de sus hijos, se encuentra marcado por la manera en que ella les impone lo que deben hacer. Esto coincide con lo planteado por Ariza y Oliveira (2001), cuando sostienen que en varios estudios con mujeres de los sectores campesino y urbano popular, se ha encontrado que ejercer control e influencia sobre los hijos y las nueras[155], intervenir en las decisiones de la pareja y afianzar la relación conyugal le proporciona a las madres gratificación emocional, ayuda material y compañía. Así pues, este control de los otros es para las mujeres uno de los principales significados asociados con la maternidad. Paradójicamente, en el imaginario de algunas personas de la comunidad, la madre cuenta con atributos de género estereotipados, como la abnegación y la entrega incondicional.

> Cuando una mamá va a tener a un niño, esa mamá da su vida por conocerlo, por tener un niño, para que después crezca ese niño y le pegue a la mamá, no, no está bien eso, porque por nuestra madre vivimos, que si no fuera por nuestra madre no viviéramos aquí, en este mundo, nuestra madre da su vida por un hijo. *(Matías)*

Ahora bien, que las mujeres sean quienes lleven las riendas del hogar no significa que se haya dado un proceso de autonomización y empoderamiento –en sus dimensiones social, familiar o personal[156]- que beneficie su modo de vida, les permita valorarse, exigir sus derechos y establecer

---

[155] Una situación que me parece ilustra muy bien este tipo de control por parte de las mujeres, se dio también en mi encuentro con Martina, quien acudió acompañada por una de sus nueras. Resultó muy interesante que cuando yo le hacía alguna pregunta a la joven, de inmediato Martina respondía por ella. Además, cuando habló de la boda de su hijo con aquella, dejó muy claro que ella era la que había decidido cuándo debía llevarse a cabo. Le pregunté a la nuera: "¿ya te casaste?" y Martina respondió al instante: "No, apenas se casaron por el civil el 18 de junio. Le digo que hasta después que se alivie se casa por la iglesia". Yo dirigí la mirada a la chica, invitándola a hablar, pero no añadió nada. Entonces le pregunté: "¿Y sí tienes ganas de casarte por la iglesia?". "Sí", fue lo único que obtuve por respuesta de ella, pero de nuevo, sin hacerse esperar, se oyó la voz de Martina: "en un chico rato se casan por la iglesia, porque le digo que yo también no voy a vivir todo el tiempo y dejarlos así, pues no. La otra sí fue bien casada, se casó por lo civil y por la iglesia".

[156] De acuerdo con Ariza y de Oliveira (2001, p. 25), el concepto de empoderamiento articula dimensiones sociales, familiares e individuales. "En el nivel social supone cambios en las leyes y en los valores e ideologías que legitiman las inequidades de género, así como en el control de los recursos materiales e intelectuales, la participación en las decisiones comunitarias y la capacidad de organizarse y luchar en forma colectiva por sus derechos. En los niveles individual y familiar involucra la toma de conciencia del carácter injusto y antinatural de las diferentes formas de

vínculos más equitativos con sus parejas. Tampoco significa que los varones hayan tomado conciencia de la asimetría característica de las relaciones entre géneros, más bien me parece que le han cedido espacios de poder a las mujeres porque muchos de ellos han optado por fugarse del escenario familiar, se encuentran afectiva y simbólicamente ausentes[157], en el sentido de que no conviven demasiado con los hijos, no participan directamente en su educación o en la toma de ciertas decisiones familiares y aportan poco o nada al ingreso familiar, dejándole la responsabilidad de todo esto a la mujer. Los casos más extremos de esta automarginación de la vida familiar y la dificultad para establecer y mantener vínculos al interior de la misma, se encuentra fuertemente asociada con el alcoholismo, problemática que, como se ha dejado ver en apartados previos, también tiene repercusiones importantes a nivel comunitario.

Se construyen así, narrativas de pérdida y dolor, que acarrean enojo, tristeza y/o resignación, pues no sólo la ausencia simbólica del esposo/ padre tiene por sí misma efectos psicológicos sobre los miembros de la familia y los vínculos que establecen entre ellos, también el alcoholismo y las conductas concretas producto del mismo -tanto las autodestructivas como las que atentan psicológica y físicamente contra los demás- dejan huella en la dinámica familiar y en la memoria de sus integrantes.

> El padre de mis hijos, fue borracho él, andaba puro alcohol, yo trabajaba para mantener mis hijos y él trabajaba para su vicio, él era albañil, era maestro, y nunca me hizo mi casa. Se murió de puro alcohol, yo lo metía cada dos meses a los alcohólicos (anónimos), salía, agarraba los alcoholes y por fin hasta que le pasó ese accidente, se cayó del árbol pa´bajo. Me dejó de tres meses de Juanito, embarazada. *(Rosa)*

> - ¿Usted fue a la escuela Doña Martina?
> - Antes estaban muy este... muy... estaban pobres pues, estaba uno muy pobre, no tenía nada, ¿cuánto ganaba uno en ese tiempo?, un peso, después subió a uno veinte, a uno veinticinco, pues ni lucía ¿no?, pero imagínese, lo que se ganaba no alcanzaba ni para que fuéramos a la escuela, la verdad no, y luego la suerte que le tocó a mi mamá,

---

ordenamiento social y de los derechos de igualdad, dignidad y justicia; la participación en las decisiones familiares; el cuestionamiento de las jerarquías existentes en la familia, y el control sobre la propia vida".

[157] Hay relatos de mujeres en los que el esposo no aparece nunca, o bien, sólo es un personaje circunstancial.

que le tocó un marido bien borracho[158]... no le daba dinero a mi mamá, mi mamá lavaba y planchaba todo el tiempo para mantenernos, sacarnos adelante, hasta que él se suicidó. (...) Cuando lo encontró colgado le dijo: "Hilario, Hilario ¿qué estás haciendo?, ¿estás vivo o estás muerto?', le dijo. La reata con que se colgó nomás rechinó las tres veces que mi mamá le habló... Lo único que él dijo fue: 'ora es la mía, para que se me quite esta borrachera para siempre'. *(Martina)*

La narración de Martina sobre el suicidio de su padre (de la cual sólo presento un extracto), fue una de las más elaboradas entre todas las que escuché en mis visitas a Santa María. Me relató dicho acontecimiento como si se tratara de un cuento o una historia ajena a su vida, escindiendo la afectividad y las palabras e hilvanando los sucesos de manera perfecta, sin dudar ni un segundo en lo que seguía, como si hubiera contado esa misma historia cientos de veces. Además, me da la impresión de que en el afán de generar un efecto de veracidad (Riessman, 2008), citaba los diálogos propios y de otros como si los recordara con absoluta precisión, al igual que las características del escenario y de los objetos implicados. Por otro lado, me parece muy interesante que la trama incluye detalles que rayan en lo mágico, pero que Martina expone con total convencimiento, como testigo fiel de los hechos. De igual forma, llama la atención que el relato conlleva una moraleja[159] que se expresa nítidamente en las últimas palabras del protagonista de la historia –su padre-, quien prefiere quitarse la vida antes que seguir consumiendo alcohol. Pareciera que Martina, al igual que otras mujeres de Santa María, ha encontrado al culpable de sus cuitas y del rompimiento de vínculos familiares y de pareja: el alcohol/ el alcoholismo/ la borrachera. De aquí se deriva que algunas mujeres relaten, con alegría y orgullo, que sus hijos no consumen alcohol o, cuando menos, que son capaces de mantenerse abstemios durante ciertos periodos.

- En cada tiendita yo veo señores tomando...

[158] Aunque Martina nunca lo menciona, es bien sabido en la comunidad que su marido es también un hombre alcohólico, que con bastante regularidad aparece tirado en mitad de la calle. Sin embargo, la omisión no se limita a este tema, Martina habla continuamente de su familia, pero no de su marido, lo cual nos hace pensar en la ausencia antes señalada.

[159] Como bien señala Bruner (2006, p. 67), "narrar una historia supone ineludiblemente adoptar una postura moral...".

- Ajá, ahí están, ahí tomando, ya se pelean... no, no, no. Yo gracias a dios mis hijos no, ninguno de ellos los ve usted ahí parados tomando, gracias a dios hasta eso que dios ha sido tan grande que mis hijos han sabido pensar. *(Martina)*

... Mis hijos también se ponen su castigo y dicen 'juro para tres años', 'juro para dos' o cualquiera, pero se ponen sus castigos ellos mismos y no tenemos problemas con ellos, que lleguen peleando o discutiendo. *(Reina)*

Por otro lado, cabe señalar que presenciar el suicidio del propio padre es una experiencia por demás traumática, y considero que la expresión y repetición de la narración construida por Martina en torno a ella, ha sido una vía para elaborar lo sucedido, para objetivarlo y de esta manera desproveerlo de emociones o sentimientos dolorosos. Resulta pertinente rescatar esto porque en muchas de las narrativas de las mujeres de Santa María se lee entre líneas un esfuerzo por sobrellevar la ausencia real –muerte, abandono, emigración- o simbólica de la figura masculina, sobre todo del padre o del esposo.

Pese a esta ausencia, o bien, pese a una presencia problemática, que afecta psicológica y físicamente a los miembros de la familia, muchas mujeres no logran romper el vínculo de pareja y, en cuanto son abandonadas o se quedan viudas, buscan una nueva relación. Por un lado, esto parece estar relacionado con cuestiones sociales, sobre todo con el hecho de que en Santa María está mal visto que una mujer viva sola, y con que existe la creencia de que tener un hijo en común es motivo suficiente para continuar la vida en pareja; por otro lado, hay quienes le temen a la soledad y creen que estar habituadas a la "compañía" de un hombre significa que lo aman.

- ¿Y sí quiere a su esposo o no?
- Joel me respalda con mis hijos, no me da mucho dinero, pero sí lo quiero, lo quiero. Y ora sí te diré, por alguna cosa que pase en la casa, pues él me va a apoyar, yo eso es mi idea, es mi idea que me apoye, ora que los niños van a la secundaria o que les llegue a pasar algo. ¿Será tan malo que me deje sola? Pues lo que espero es que no, porque hay mucha gente que me ha dicho que lo deje, pero para qué lo voy a dejar si es su padre de mi hija... ¿Por qué será que no lo puedo dejar?, porque lo quiero ¿no? *(Rosa)*

Tomando en cuenta lo anterior, habría que preguntarse ¿cuál es el sedimento del vínculo de pareja?, ¿qué motiva a la gente, si no a entablar, cuando menos a mantener este tipo de lazo?, ¿por qué mantener el vínculo con un otro ausente?; al parecer el amor no tiene un papel determinante, tampoco las cuestiones económicas. ¿Se trata, entonces, de una norma social más que hay que cumplir sin cuestionamientos de por medio? ¿Lo que importa es tener alguien al lado, un "apoyo", aunque éste sólo sea imaginario? Este tema nos recuerda el planteamiento de Giddens (2003) acerca de que en la familia tradicional el matrimonio era como un estado de la naturaleza, pues tanto para hombres como para mujeres estaba definido como una etapa de la vida que la gran mayoría tenía que vivir. A los que permanecían fuera de esta norma tácita se les miraba con cierto menosprecio, especialmente a las mujeres "solteronas".

Ahora bien, no podemos ignorar que también existen narrativas de ruptura y cambio en las cuales algunas mujeres jóvenes o adultas jóvenes describen cómo es que han logrado establecer relaciones de pareja en otros términos y hacen patente su deseo de formar una familia con características distintas a la de origen. Dicen buscar un cambio en sus condiciones de vida y guardar distancia de ciertas prácticas y patrones vinculares -de pareja y familiares- presentes en su infancia y adolescencia. En una lógica contraria a la de la gente mayor, se observan intentos por construir una familia más democrática, en la que todos los miembros tengan voz y voto.

- ¿En tu vida de casada cómo te va?

- Bien, gracias a dios pues me va bien, porque pues mi marido es buena gente, es trabajador, no es así que digamos borracho que se vaya de la casa, yo como el fin de semana pues no estoy en la casa, me voy a trabajar, pero él me va a traer o luego se me hace tarde y me lleva. (...) Hasta eso vamos bien porque pues platico con mi marido, hacemos planes de... o sea, a veces nos damos una razón uno a otro, planeamos qué vamos a hacer o qué no vamos a hacer o cómo le vamos a hacer.

- ¿Te estás cuidando para no embarazarte?

- Sí me estoy cuidando, me puse el dispositivo precisamente porque pues es que vi a mi mamá y cómo batalla y cómo sufre con los niños y pues desgraciadamente los hombres que le han tocado no le han dado buena vida y no quiero yo eso. Al principio que me

casé yo tenía miedo, ese miedo de que me fuera a pasar así y no quería así llenarme de hijos y vivir así como perros y gatos, y no llevarme bien con la pareja, pero no, gracias a dios no me tocó tan mala suerte.

- Pero también es que tú has hecho algo para que no sea así ¿no?

- Sí, es que de hecho cuando yo me embaracé de mi niña no quería, porque dije: 'ay no, ¿y si no me llevo bien con la pareja?' y un niño ya como que está uno más... bueno, yo decía: 'ay, si yo no aguanto, yo me voy, porque yo no voy a estar soportando un hombre que me maltrate o que no me de buena vida', pero mi mamá me decía: 'no, es que te casas y te tienes que aguantar' y yo le decía: 'no, es que yo no voy a aguantar eso', le digo: 'no, yo no voy a ser como usted, que va a aguantar al hombre que la esté maltratando' y dice: 'pues sí, pero cuando uno se casa es para siempre', 'pues sí, pero yo no, y por eso cuando me case dios quiera que todo salga bien' y... pues sí, porque yo por ejemplo quería vivir mas tiempo así (sin hijos), si veo que no, que no había buena dinámica, pues para qué vivir así, mejor cada quien por su lado, pero pues no. *(Celia)*

Mi marido ha sido una persona tan responsable, tan respetuosa hacia mi persona. Nunca me ha faltado al respeto, nunca he recibido un golpe de él, igual porque a mí no me gustaría que me golpearan ni nada, entons yo obedezco a lo que él me dice, como dice él 'tampoco eres mi esclava'... o sea, los dos nos tenemos que echar la mano, si puedo yo entrar a la cocina, entro a la cocina, o sea, nos entendemos los dos, entonces pues gracias a dios yo he llevado en ese aspecto una vida, pues digo que buena, el ha sido responsable hacia mis hijos, igual nunca les grita. Yo trato que lo que yo pasé no lo pasen mis hijos, o sea, en el aspecto de que cuando hay navidades pues yo veo qué les hago, pero les hago, a modo de que se sientan ellos contentos, o luego me dicen: 'mamá, ¿podemos ir a las posadas?', les digo 'vayan', no los tenemos encerrados como a nosotros nos tenían, trato de que lo que nosotros pasamos no lo pasen ellos. (...) Mi esposo no es así exigente, él es así tranquilo, hasta ni lo creo que sea mi esposo, o sea, no lo creo porque es tranquilo, nunca me lleva la contraria, o sea, si él dice 'se hace esto', se hace, si yo digo 'se hace esto', se hace, o sea, nada de que 'tú no tienes

> derecho de opinar', no, inclusive cuando nosotros nos juntamos a comer así, como familia, que estamos todos -papá, hijos y yo-, estamos comiendo y estamos platicando, dialogando, así de una cosa. Cuando terminamos de comer, todos tenemos derecho de opinar, hasta el más niño, y a mí me gusta porque yo recuerdo que cuando era niña yo no tenía derecho de opinar, a mí me decían 'tú cállate, tú no sabes, tú esto', como que me ignoraban, y no tan sólo a mí, como que a mis hermanos igual, a hoy no, como yo le digo a mis hijos 'ustedes tienen derecho de opinar porque a lo mejor una opinión de ustedes vale, vale en que si estamos más desorientados, porque también tenemos errores, hijos, como adultos igual tenemos errores, si ustedes nos orientan a lo mejor seguimos los pasos'. (...) A mí me gusta trabajar, pero mi esposo dice que no le gusta verme trabajando porque dice que se le hace feo, pero de hecho a mí me gusta trabajar, pero ya juntándome con él como que ya no quiso que yo trabajara, me sacó de trabajar y me dijo: 'yo me voy a dedicar a ti'. *(Nicolasa)*

Favorecer que entre padres e hijos se dé un diálogo abierto y tener la idea de que se trata de una relación entre iguales en la que cada parte tiene los mismos derechos y obligaciones, tiene que ver con la filtración –sería interesante saber por qué medio- del discurso de la democracia pública en la vida familiar. En los sistemas democráticos, en teoría, se busca sustituir al poder autoritario o al poder sedimentado de la tradición, por la discusión abierta de problemas. Dice Giddens (2003) que cuando se aplican estos principios –como ideales- a las relaciones, estamos hablando de la posible emergencia de una *democracia de las emociones* en la vida diaria, que debiera repercutir positivamente en la calidad de vida de quienes la practican. Lo anterior no significa que los padres no tengan autoridad sobre los niños, en interés de todos, pero sí que debieran presumir la igualdad como principio, la cual implica ser capaz de escucharlos y aceptar que tienen derecho de réplica.

De esta forma, si bien la democracia de las emociones no tiene por qué convertirse en falta de disciplina o ausencia de límites, es interesante que la gente de mayor edad de Santa María es así como lo interpreta y lo vive; basta con revisar la narrativa de don Matías páginas atrás, a quien,

por ejemplo, le parece intolerable que los hijos ya no le hablen de "usted" a los padres, clara marca del vínculo asimétrico entre generaciones.

La crítica a la familia de origen no sólo va de la mano del deseo de fomentar una comunicación más horizontal entre padres e hijos, sino que en las narrativas también aparece como vinculada con la necesidad de hablar sobre ciertos temas de interés para los hijos. Y es que la falta de escucha, la ignorancia y los tabúes sobre sexualidad, drogas, cuestiones de género y otras similares, han impedido que esto se lleve a cabo al interior de las familias. A su vez, esta falta de diálogo impide que se desarrolle la confianza –elemento esencial de la democracia emocional, de acuerdo con Giddens-, dando lugar a un círculo vicioso difícil de romper.

> - ¿Y ellos te hablan, tus papás te hablan de, no sé, de drogas o de cómo cuidarte? ¿O nunca tocan el tema?
> - Mis papás sólo me dicen, cuando estoy con mi amigo, me dicen: 'cuídate mucho' o algo así[160] y cuando... tengo un primo que fuma marihuana, luego me dicen que no le hable, pero también sería feo no hablarle. *(Carmen)*

> Mi mamá nunca me habló de cuidarme, yo nomás en la escuela, y si no pues de verdad que a veces era tan ignorante que no sabía ni cómo se llamaba una pastilla anticonceptiva ni una inyección, ni nada, nada más en la escuela lo que decían es que las niñas se deben de cuidar porque los hombres son niños y las niñas son niñas y pues así, pero así jamás conocíamos que era un preservativo o el dispositivo, no conocíamos nada de eso. Cuando me iba a casar me dieron una plática, entonces conocí cómo era el DIU. (...) Mi mamá tiene un carácter muy fuerte y de rápido se acelera y yo le digo que debe de cambiar, que así no, porque pues mis hermanos no pueden tenerle una confianza porque mi mamá no se presta para oírlos bien, siempre está gritándoles. *(Celia)*

Por otra parte, resulta interesante que si bien algunas entrevistadas narran sus intentos por romper con creencias tradicionales defendidas por la madre -como que el matrimonio es para

[160] Que mejor muestra de lo fallido de esta comunicación ambigua con los hijos, que el hecho de que Carmen, como dije antes, se embarazó poco después de haberme dado esta entrevista.

siempre-, así como con patrones de género estereotipados -por ejemplo, que es a la mujer a quien le corresponde "aguantar"-, cuando Celia, y también sucede de manera más sutil en el caso de Nicolasa, hablan de su pareja, no consideran que la eligieron, sino más bien le atribuyen al destino, a la suerte o a dios haberla encontrado y poder tener una relación de pareja diferente a la que tuvieron sus madres[161]. Esto nos habla de la existencia de una resistencia a asumirse del todo como sujetos activos en la construcción de una forma de vida diferente, capaces de tomar decisiones en su propio beneficio y modificar los vínculos que han construido. Los elementos discursivos que remiten a la idea de cambio en estos últimos, coexisten con otros, cuya base son creencias y prácticas tradicionales; Nicolasa, por ejemplo, habla de que debe obedecer a su marido o de que le gusta trabajar, pero no lo hace porque él no se lo permite. Y es que por más que cambie, una tradición ofrece un marco para la acción que, cuando menos en parte, permanece prácticamente incuestionable, dificultando la posibilidad de pensar en otras alternativas. A esto se suma que, cuando la tradición se deteriora, y prevalece la elección del estilo de vida, el sí mismo no es inmune y tiene que ser creado y recreado más activamente que antes, lo cual implica un desgaste para el sujeto (Giddens, 2003).

Los conflictos al interior de las familias narrados por los entrevistados son de diversa índole; existen algunos relacionados con cuestiones cotidianas, propiciados por malentendidos, chismes y disputas producto de la vecindad y el uso compartido del espacio.

> Como la familia de mi mamá vive así como en un tipo de vecindad, cualquier cosita, que la basura o por cualquier cosa se andan peleando, y por los chismes que se inventan y todo eso, pues hasta un tío mío ya casi no nos habla. (*Carmen*)

Se trata en algunos casos de narrativas cuya trama se focaliza en vínculos familiares marcados por la desconfianza y la deslealtad, y que coexisten con aquellas en que se intenta enfatizar las virtudes de la familia, tal como se señaló con anterioridad.

> Mi hermana me viene a ver, pero yo le digo: 'yo soy mujer y voy a trabajar, no puedo saber si mi marido te vaya a faltar un día al respeto', porque ahora ya no hay que tener confianza de nuestros maridos o de nuestros hijos... cuando yo mi marido me junté

[161] Esto también se aprecia cuando Celia habla de "los hombres que le han tocado" a su mamá.

con él, él me andaba engañando con su cuñada, con su propia hermana de su hermano... Y que llego y que toco la puerta y dice '¿quién es?', 'soy una señora, ¡abre la puerta!'. Que en eso la veo, 'Rosa, ¡¿qué haces aquí?!'. 'Yo nomás quería ver qué haces'. Pues no me la vas a creer, un cinturón de los que se amarran en el pantalón, que se lo quito y ¡órale! que le doy. A la cuñada la dejé por acá (la espalda) marcada. No es por pelearlo, no, que se dé a respetar, y a su mujer, que yo soy, y me tiene que dar el gusto a mí, y si no le paro el alto van a seguir haciendo lo mismo. (*Rosa*)

También se relatan conflictos más serios, que involucran agresión y cuyas secuelas tienen un fuerte impacto en la constitución de la subjetividad y en la calidad de los vínculos. La violencia familiar (física, psicológica y sexual) que, como apuntan Ariza y de Oliveira (2001), es la expresión más contundente de las asimetrías que encierra el mundo familiar, es un tema recurrente; se construyen relatos marcados por el dolor y la impotencia, que si bien dan cuenta de sucesos que ocurrieron en la infancia de sus narradoras, tienen efectos innegables en su vida actual.

Yo a mi papá, a lo mejor estoy en un error, yo como que no lo puedo ver a mi papá, en su tiempo, cuando yo era chiquilla, de unos diez o doce años, él intentó varias veces abusar de mí... no lo puedo ver. Entons se me quedó grabado y, más bien dicho, como que yo perdí mi confianza hacia los hombres, porque soy muy... no como quiera le tomo confianza a una persona que se acerque hacia mi hija, o sea, yo trato de que '¿sabes qué?, hazte p´acá'... Él lastimó mucho mi persona, entonces es por eso que yo no puedo ver a mi papá. (...) Lo que pasa es que mi mamá como que le daba mucho favor a mi papá, yo siempre he tenido una duda si yo verdaderamente seré hija de ellos, de ambos, de los dos, porque mi papá me mal-veía mucho, me decía cosas que a mí me ofendían... él decía que maldecía la hora en que yo nací. Cuando yo le decía: 'mamá, es que mi papá me ofende así y así', ella me decía: 'no, no lo creo' (...) A hoy, yo de casada, yo le digo a mi mamá: '¿por qué usted no hacía nada por mí?' y dice 'no, es que yo no iba a disponer que me golpeara mi esposo', así me dijo, entonces yo le dije: 'yo doy más preferencia a mi hija que al hombre, o sea, yo siempre daría más preferencia a mis hijos', y ella dice: 'no, pues en mi parte no' (...) Mi papá llegó a tener pistola y nos

amenazaba cada rato a todos, o sea, nosotros ya era un pavor que le teníamos a mi papá, entons a lo mejor yo siento que era eso, pero igual como yo le dije a mi mamá: 'por eso hay leyes, ¿por qué no hizo nada por mí o por mis hermanos para que ya no los golpeara?', porque los pateaba a mis hermanos, al más grande ya lo andaba matando a pura patada... Entonces, pues mi mamá dice que para que no dijera la gente cosas de ella, pero pues como yo le digo: 'mamá, quien estaba sufriendo era usted y nosotros, no la gente', y dice: 'total, pues igual la gente no nos ayudaba, es más aunque se enterara, a lo mejor éramos como una burla para ellos, o sea yo lo veía así, yo no quería que la gente hablara mal de mí, yo quería que pues aunque juntos y peleando y todo, pero que no me vieran sin una pareja o qué sé yo'. Yo le pido a dios que me borre todo eso, porque aún ya grande y todo lo que he pasado, ya como persona adulta que soy, pues he reaccionado y se me tiene que borrar eso, que aunque es difícil, porque es una cosa muy marcada que se queda en uno, pero ya doy gracias a dios que ya lo tomo como si fuera una plática así normal, pero antes inclusive yo llegué al grado de decirle a mi esposo, así molesta, enojada, a lo mejor hasta con fuerte carácter, le dije: 'el día que tú llegaras a hacerle algo a la niña, aunque me convierta yo en asesina o terminara en la cárcel, pero sí te hago algo, sí te destrozo. O sea, mi furia es contra los hombres, yo le tomé mucho odio a los hombres, yo no permito ver que un hombre esté abrazando una niña, no me gusta ver, yo siento que por algo es el abrazo. *(Nicolasa)*

- Yo me casé de catorce años, ¿de eso puedo platicar también?

- De lo que quiera...

- De catorce años me casé porque yo tuve mi mamá, mi papá, ellos mismos, mi mamá me vendió con unos albañiles que me dieron dinero para darle de comer a mi familia y entonces cuando yo fracasé de ese niño pues yo ni sabía cómo le iba hacer, y pues sí, en cambio cometí un error. Le doy gracias a dios que pues tengo un hijo y mi hijo pues está en el otro lado (...) Me vendió, ella me vendió, pues antes cincuenta pesos era mucho dinero, antes era mucho dinero, no como ahora que... Me vendió y me agarraron a la fuerza. De doce hermanos yo era la única mayora de todos, era la

mayora para darles de comer, ir a vender para sacarlos adelante y ahora me... yo ya no quiero saber de mi familia porque ellos no me apoyan, no me apoyan. Cuando mi mamá murió yo no le lloré, como que le guarda uno odio, un rencor que no quisiera uno saber de la mamá, y ni obtuve apoyo ni de la mamá ni del papá. De chica mi padre me quería también violar, mismo mi papá. Teníamos un cricuil[162], y el mismo cricuil yo rodeaba para que no me alcanzara. Yo nunca le dije a mi mamá porque sentía que mi mamá me iba a pegar o me iba a correr de la casa o me iba a matar, yo sentía esas cosas. Mi mamá hablaba puras majaderías, groserías, ora sí con perdón tuyo, me decía 'hija de la chingada'... nunca tuve ni un apoyo de mi mamá, que me comprara un Tang para hacer agua o un jarro de atole, nada, nos dio puras, puras cosas echadas a perder... Y ya pasó, nació el niño y a los dos días me mandó a vender chilacayote, un bote por detrás y otro por delante, y el niño se quedaba con ella, yo tenía que traerle de ley la carne especial para ella, nosotros comíamos plátanos podridos, manzanas echadas a perder, comíamos la esa rellena de marrano que venden ahí por.... *(Rosa)*

En otro momento de su relato, Rosa hace referencia a su familia actual y llama la atención que la manera en que interactúa con sus hijos nos hace pensar en la repetición de ciertos patrones de comportamiento, de maltrato.

Tengo muy alterados los nervios, por eso luego agarro y le alzo la oreja a la niña... porque es muy necia, es que se me alteran los nervios, pero no me arrepiento de que le jalo la oreja a la niña, ¿por qué será? (...) He sido así mala con mis hijos, aunque trato de cambiar... Porque no me obedecen, me entero qué andan haciendo en la calle, no le ponen atención a la escuela y en esa forma yo me enojo con mis hijos. Me dicen: 'mamá, no tienes por qué pegarnos, si Joel te hace enojar por qué nos vas a pegar, el problema es entre tú y él. *(Rosa)*

[162] Como se había señalado, la palabra original, que viene del náhuatl, es *clecuil*.

Si consideramos lo que sugiere Bruner (2006) acerca de que la gente cuando narra su historia construye un "paisaje dual", compuesto por el paisaje de la acción[163] y por el de la conciencia[164], resulta interesante cómo Rosa narra la manera en que reprende a su hija, en respuesta a un comportamiento que le molesta, pero deja ver que se siente incómoda por hacerlo, que está consciente de que maltratarla no es una respuesta adecuada y que, por tanto, debería sentirse arrepentida. Por otro lado, aunque lo plantea utilizando la voz de sus hijos, Rosa manifiesta la hipótesis de que descarga con éstos el enojo que siente por su marido, lo cual también implica cierta capacidad de autoobservación y reflexión. Un punto muy interesante lo constituye el hecho de que la discordancia entre el paisaje de la acción y el de la conciencia –cosa que ocurre en el relato de Rosa- le brinda "fuerza motriz" a la narración, tal como sugiere el mismo Bruner.

Lo anterior nos hace suponer que, si bien las marcas que la violencia familiar deja inscritas en la subjetividad son indelebles y pareciera que redundarán, de modo inevitable, en la reproducción de vínculos asimétricos, esto no necesariamente es así. Hay quienes empiezan a pensar –e incluso a actuar en consecuencia-, no en la manera de mantener la dinámica familiar de acuerdo a lo establecido y repetir patrones conocidos, sino en la creación de lazos que favorezcan un mejor desarrollo emocional de sus miembros. Rosa, cuando menos, duda de su proceder, de si la manera en que se está relacionando con sus hijos es la adecuada; cuestionamiento que está en la base –aunque no la garantice- de la búsqueda de vínculos de una naturaleza distinta. Quizá en algunas personas y familias de Santa María está iniciando un lento, pero indispensable, proceso de problematización[165] y desnaturalización de la violencia y de los lazos inequitativos que la acompañan. Esto es fundamental porque una comunidad no existe de manera independiente a los sujetos que la integran, por tanto, la actividad autorreflexiva de la misma depende esencialmente de la actividad autorreflexiva de dichos sujetos: "una política de la autonomía, si no queremos pecar de ingenuidad, no puede existir sin tener en cuenta la dimensión psíquica del ser humano" (Castoriadis, 1996, p. 112).

---

[163] Se centra en lo que el personaje hace en una determinada circunstancia.

[164] Se centra en lo que el protagonista y narrador siente y piensa acerca de dicha acción.

[165] Como sugiere Montero (2005), la problematización se entiende en el campo psicosocial como un proceso crítico del conocimiento, gracias al cual se desecha el carácter natural adjudicado a ciertos fenómenos -como la violencia-, lo que posibilita que se revelen sus contradicciones, así como su relación con intereses sociales o políticos determinados.

7.3 Vínculos familiares dislocados

Como señalan Ariza y de Oliveira (2001, p. 24), las crisis económicas y las tensiones generadas por la "transnacionalización-globalización" y la "fragmentación-unificación" propias de nuestro tiempo han dejado huella tanto en la estructura, como en la dinámica familiar[166]. Tal es el caso de lo sucedido en las familias en Santa María, en virtud de la emigración de los varones hacia a Estados Unidos.

El distanciamiento -cuando menos físico- entre los miembros de la familia, debido a la migración, genera nuevas modalidades del vínculo y desencadena emociones antes no vividas por sus miembros. Las narrativas de algunas madres revelan temor al abandono y la soledad, sumado a la tristeza por la pérdida y la angustia frente a los riesgos de la travesía.

- ¿Extrañó mucho a sus hijos cuando recién se fueron?

- Sí, cuando se fueron yo lloraba día y noche, yo ya decía que presentía, yo lloraba yo ya no trabajaba a gusto, no comía a gusto porque sentía una cosa... (...)

- ¿Y a sus otros hijos no les dan ganas de irse?

- El Antonio dice que cumpliendo sus dieciocho años se va, y le digo: 'tú no tienes por qué ir, aquí me tienes que cuidar, ya que los otros ya no ven por mí', y me dice: 'pero yo también quiero conocer, mamá' y le digo: 'porque tienes ideas'. Yo creo que quiere ir a conocer para que no lo engañen, ¿verdad?

- Entonces usted no quiere que se vaya...

- No, yo ya no, porque me van a olvidar, uno por uno se van a ir y me voy a quedar sin hijos y al momento me voy a sentir sola, ni quién me vea... el día que yo me llegue a morir quién va a ver por mí, quién siquiera me va a llorar, nadie, solamente nomás la comunidad[167] ¿Para qué?, ¿para qué tengo un montón de hijos?, para que estén conmigo, no para que se vayan p´allá. *(Rosa)*

---

[166] Entendida como "el conjunto de relaciones de cooperación, intercambio, poder y conflicto que hombres y mujeres de diferentes generaciones establecen en el seno de las familias en torno a los procesos de organización de la vida familiar (división del trabajo, toma de decisiones)" (Ariza y de Oliveira, 2001, p. 24).

[167] Resulta interesante que, a falta de la familia, es la comunidad –y de manera concreta los vínculos con algunos de sus miembros- la que provee un soporte y palia el abandono de los otros significativos más cercanos.

- ¿Extrañas a tu hijo, Lety?

- Sí, luego le lloramos, pero dice mi hijo: 'no, no quiero que llore, mamá, yo estoy bien acá' y dice que no estemos tristes, que él va a estar constantemente hablándonos, le digo 'bueno'.

- Así es esto de la separación ¿verdad?

- Sí, así es la separación de gente que se quiere tanto.

- Cuesta trabajo...

- Si cuando se fue en el avión, ay, se siente horrible (con lágrimas en los ojos). *(Lety)*

Sin embargo, pareciera que la partida de algunos miembros de la familia y las modificaciones que sufre la calidad del vínculo, están en proceso de normalización, pues existen relatos en que madres y esposas narran la partida de su hijo y/o marido como si se tratara de un episodio más de la vida familiar, inclusive son ellas quienes se encargan de impulsarlos para que lo hagan y quienes realizan el ritual de preparación para el viaje:

> A mí me dijo mi hermano: 'ya sabes cómo preparar a tu hijo porque ya te tocó preparar a mi papá y a Roberto'. Tienen que llevar ropas oscuras porque como pasan en la noche no se deben ver... no deben llevar anillos, collares, nada que brille, es más, ropas blancas nada, agujetas blancas nada, debe de llevar simplemente su ropa puesta, una ropa más de color y la oscura que es para pasar. *(Nicolasa)*

En lo que respecta a las narrativas sobre la familia, de quienes emigraron a Estados Unidos y están de regreso en Santa María, resulta interesante el caso de Fermín; si bien él narra su experiencia en el vecino país de una manera fría y distante, buena parte de la trama narrativa que produce se articula en torno a las distintas pérdidas implicadas en su partida y en concreto sobre lo doloroso de la separación de su familia. Por otro lado, da la impresión de que una manera de paliar la soledad es formar una familia allá, crear nuevos vínculos que también terminan fracturándose una vez que decide volver a México[168].

[168] Fermín vivió en unión libre con una mujer estadounidense y tuvo un hijo con ella; cuando volvió a México se puso en contacto con ellos vía telefónica, pero después de un tiempo dejó de hacerlo.

- ¿Entonces por el dinero es por lo que vale la pena estar en Estados Unidos, aunque se extrañe a la familia?

- Sí, pues cuando yo me fui, no pues, también me sentía mal allá, extrañaba mi familia, pues también fui agarrándole como aquí, sí pues, me fui imponiendo y ya.

- ¿Y por qué no te quedaste allá?

- Es que tenía que venir a visitar a mi familia, no tuviera familia sí me estuviera allá, pero ya tenía muchos años que no la veo. (...)

- ¿Tus tíos por qué se vinieron?

- Es que también extrañaban a su señora, ya tenían señora ellos aquí, y uno ya estaba esperando su bebé y por eso se vino también. (*Fermín*)

Desde luego, un cambio relevante en la naturaleza del vínculo familiar, debido a la migración, tiene que ver con la sustitución de la interacción cara a cara por la comunicación diferida, ya sea vía telefónica o por carta[169]. Como señala Schutz (2003, p. 113), al interrumpirse la comunidad de espacio y tiempo, tras la partida de algún miembro de la familia, se restringe el campo dentro del cual se manifiestan y se abren a la interpretación sus expresiones: "la personalidad del Otro ya no es accesible como unidad; ha quedado desmenuzada. Ya no se posee la experiencia total de la persona amada, de sus gestos, de su manera de caminar y de hablar, de escuchar y de hacer cosas; quedan recuerdos, una fotografía, algunas líneas manuscritas, etc. Hasta cierto punto, la situación de las personas separadas es la de los que mueren". Pero, en efecto, sólo *hasta cierto punto*, pues no se trata de una ausencia absoluta o una pérdida que deba asumirse y elaborarse, con la certeza de que no se volverá a estar frente o en contacto con el otro, se trata de una ausencia parcial, fundada en vínculos más bien virtuales.

[169] De igual forma, muchas veces quienes se quedan tienen noticias de sus familiares a partir de lo que les cuentan amigos o parientes que regresan de Estados Unidos o que se comunican más a menudo. Ninguno de los entrevistados habla del uso de Internet. Esto coincide con los datos que arroja el INEGI acerca de que en Santa María los aparatos electrónicos que se encuentran en un mayor porcentaje de viviendas (en el 90% y 86%, respectivamente) son la televisión y el radio, mientras que sólo un 13% reporta tener computadora. Además, a diferencia de lo que ocurre en otros pueblos, en el barrio de Joquitzingo y zonas aledañas no existen negocios en los que se renten computadoras e internet.

- ¿Sus hijos hicieron familia allá?

- Allá tienen su mujer, pero nunca me dieron explicaciones de presentarme por teléfono, de hablar con su mujer, nomás me mandó mi hijo el mayor fotos de su niño... su niño se parece igual al papá, de ojos verdes. *(Rosa)*

- ¿Y su hijo sí habla con ustedes?

- Cada quince días nos habla (...)

- ¿Nunca ha venido desde que se fue?

- Pues tiene cinco años que se fue, no, no ha venido, no, nomás lo único que le pido es que no pierda la comunicación, 'nunca te olvides de nosotros'. Y nos manda fotos, ahorita tiene un bebé de ocho meses. *(Lety)*

- ¿Y tu hija sí extraña a su papá?

- ¡Oh[170] sí!, inclusive una mañana mi hija despertó llorando, yo le dije '¿por qué lloras hija?', me dice 'es que soñé feo'. Le marqué a su papá para que nos regresara la llamada y por mala suerte no estaba el papá, estaba mi hijo, 'oye Gerardo, ¿no se encuentra por ahí tu papi?', 'no', 'cuando llegue dile que quiero que marque para acá'. Entonces al poco tiempo suena el teléfono, 'contesta, es tu padre'. Él dijo: 'no llores hija, yo estoy bien, te quiero mucho, tú vives en mi corazón' y le comenzó a platicar contento. Entons yo le dije: 'ya ves, no pasa nada malo'. *(Nicolasa)*

Sin embargo, el hecho de que desaparezca o se minimice el contacto cara a cara no significa que se esfumen sus referentes materiales. Es bien sabido que uno de los aspectos que marca los vínculos familiares a la distancia, son las remesas. Como señala Canales (2005), éstas tienen tiempos, ritmos y significados diferentes para cada grupo familiar. En el caso de Santa María, queda claro que en un primer momento los migrantes solteros envían dinero a sus madres periódicamente porque sienten la obligación de hacerlo; dicho envío está guiado por lo que

[170] Resulta muy curioso que cuando Nicolasa habla utiliza mucho este anglicismo, el cual, se puede inferir, ha hecho propio a partir de la comunicación telefónica con su esposo y su hijo. Esto nos habla de cómo los que se quedan se apropian de elementos culturales del país vecino, a partir del contacto con el migrante.

Serrano (2002, citado en Canales, 2005) llama la *reciprocidad diferida*: sobre los hijos cae la responsabilidad de compartir los beneficios de la migración en reciprocidad de los beneficios obtenidos durante su niñez. Se trata entonces, de saldar una deuda, completar un intercambio. No obstante, en el momento en que el migrante forma una familia en Estados Unidos, o bien, la madre viuda o soltera por otras causas vuelve a vivir en pareja, el envío de remesas se cancela o se reduce la cantidad que usualmente se mandaba. Hay quienes aceptan este cambio sin reparos, pues así es como se espera –socialmente hablando- que sean las cosas, pero hay quienes no quedan del todo conformes.

> Actualmente mi hijo no me manda dinero, antes sí me mandaba, pero como ya se casó... Ya él hizo su familia por allá, lo que queríamos era que hubiera quien lo ayude, quien lo vea, quien lo quiera, porque pues por allá anda en lugares solo, que no conoce y que no nada. *(Lety)*

> Cuando se fueron mis hijos, cada ocho días, cada ocho días me mandaban dinero... Desde que me casé con este muchacho, ya no me hablan y ya no me ayudan, desde que me casé con Joel. Cuando yo ya me iba a casar les hablé por teléfono, 'ya me voy a volver a casar m'ijos, ¿qué piensan?'. Me dijeron: 'ya estás grande, madre, ya sabes lo que haces, para qué nos estás diciendo, pero eso sí, si te vas a casar, ya no te vamos a apoyar' y así fue, dicho y hecho. (...) ¡Pa´ saber qué tanto le hacen a su dinero!, porque a mí me platican sus hijos de mi madrina, que mis hijos tienen harto dinero[171]. Si tienen harto dinero no son curiosos de decir 'hay que mandarle algo a mi mamá'; que me manden un dinero para sus hermanos, pero no, pero ahí se están dando cuenta los hermanos lo que hacen sus hermanos, al rato van a necesitar apoyo de sus hermanos y les van a decir '¿se acuerdan que cuando estábamos pequeños no nos echaron la mano? y ahora por qué nosotros los vamos a ayudar'. O que vengan sus hijos de allá y que les hagan aquí lo mismo ¿verdad? *(Rosa)*

[171] Aquí nuevamente se aprecia cómo es que quienes se quedan han construido una imagen sobre los migrantes, alimentada por la información que les llega por distintos canales. Qué tan apegada se encuentra dicha imagen a la "realidad" es difícil saberlo, sin embargo, en el caso concreto de Rosa, cuando uno de los hijos a los que se refiere regresó de Estados Unidos, no traía una cantidad de dinero considerable, ni siquiera pudo empezar la construcción de su casa o invertir en algo más y se gastó sus ahorros rápidamente.

Sin embargo, en un encuentro informal, Rosa me comentó que sus hijos, los que viven en Estados Unidos, le acababan de mandar dinero para navidad y el día de las madres, lo cual hace suponer que en este caso las remesas ya no son vistas como una ayuda obligada para solventar los gastos cotidianos, simbolizan –para quienes las mandan- un regalo, por lo que el ritmo de envío se encuentra asociado con fechas especiales.

En lo que se refiere a aquellos migrantes que envían el dinero a sus esposas, los entrevistados en ningún momento hablan de situaciones por las cuales hayan dejado de hacerlo, si acaso, el monto de la remesa se ve alterado en función del nivel de ingresos del migrante. En lo que sí se alcanzan a ver transformaciones es en el uso que le dan al dinero los que lo reciben, pues si bien en un inicio se ocupa básicamente para la subsistencia, hay quienes más adelante pueden acceder a otros satisfactores e incluso ahorrar para entonces ampliar, remodelar o construir una casa, que como se ha venido señalando, es una de las metas centrales de la migración.

Otro referente material del vínculo son las cosas que quienes se quedan envían a sus familiares, cuando algún otro miembro de la familia o la comunidad viaja a Estados Unidos. Por un lado, se trata de objetos, como las fotografías, mediante los cuales buscan hacerse presentes y ser re-conocidos; por el otro, quienes se quedan mandan artículos que no se consiguen en el país vecino y que además de un fin utilitario, tienen un peso afectivo. Rosa, por ejemplo, me comentó que había mandado a su hijo un jabón de hierbas y una pomada para tratar un problema de la piel, del que llevaba meses sin poder curarse. Más allá del uso concreto de estos artículos, me parece que enviarlos significó para Rosa la posibilidad de cuidar a su hijo, de -pese a la distancia- no abandonar del todo su rol materno, lo cual alimenta al vínculo o cuando menos contribuye a que no se debilite más.

La desaparición o notable disminución del contacto cara a cara parece potenciar o fortalecer no sólo la dimensión imaginaria del vínculo, sino también la simbólica. Esto se aprecia con claridad en el siguiente extracto del relato de Nicolasa[172]; resulta interesante cómo la figura del padre -en tanto autoridad, proveedor, protector y en general responsable del bienestar de la familia- es

[172] Al cual estaré haciendo referencia en lo sucesivo, ya que una buena parte del mismo giró en torno a las secuelas de la emigración de su marido en los lazos familiares y concretamente de pareja.

exaltada con la finalidad de paliar el sentimiento de abandono en los hijos y generar, por el contrario, seguridad en los mismos.

> La niña como que ahorita de tanto que yo le dije 'tu papá se fue por un esfuerzo, no creas que se distanció de mí por otra mujer o por andar de borracho o por desobligado, no, tu papá se fue por nosotros, por tenernos en lo bueno, porque si tu papá hubiera sido un desobligado, yo no tendría dinero para construir todo esto; yo no tengo dinero para comprarte unos zapatos buenos, yo no tengo dinero para comprarte tus antojos, entonces debes de valorar a tu papá, lo debes de entender. *(Nicolasa)*

En lo que concierne concretamente al vínculo de pareja, la migración genera en éste una serie de vicisitudes que se entrelazan con emociones y afectos nuevos. La narración de Nicolasa deja ver la ambivalencia –especialmente al inicio de su respuesta- que le generaba la partida de su marido, así como la incertidumbre que vivió cuando recién se separaron, producida por la idea de que la distancia posibilita el olvido y el establecimiento de nuevos lazos, lo cual va de la mano de la creencia de que el cambio de contexto y de las condiciones de vida modifica a su vez a las personas[173].

> - ¿Pero tú sí animaste a tu esposo para que se fuera?
> - Pues a la vez sí, a la mera hora pues ya le decía yo que no, pero pues ya teníamos el boleto comprado, pues sí se tenía que ir, que a la vez sí porque yo decía que sí porque nos la estábamos rifando, varios me decían que cambian, ven dinero y cambian, se olvidan de la mujer, allá encuentran mejores personas o a lo mejor se enamoran. Pero como dice mi marido: 'si yo fuera así, ya viendo dinero me olvido y sabiendo de que voy a mantener cuántos hijos y luego a ti, pues me olvidaría, no, mi ideal es ése, yo quise la responsabilidad y yo la voy a aceptar', me comentó en una carta. *(Nicolasa)*

Lo anterior tiene que ver con lo que se ha denominado *conyugalidad a distancia*, característica de una época en la que las migraciones son tan comunes:

[173] Sin embargo, también los que se van corren el riesgo de ser olvidados y sustituidos temporal o definitivamente por otros hombres; en uno de los encuentros con la misma Nicolasa, me comentó que cuando su hermano estuvo en el norte, durante tres años, su cuñada "anduvo con otros hombres" e incluso quedó embarazada, situación que "lastimó" mucho a su hermano.

> La provisión de afectos y bienes materiales, el cuidado de la prole, y el cultivo de obligaciones y sentimientos mutuos, ocurren sin que medie la interacción cara a cara. La potenciada importancia de la telefonía, las agencias de envíos multiplicadas en todo el país, el continuo trasiego de los que van y vienen, así como las visitas más o menos esporádicas, permitirían contrarrestar la presumible tendencia al debilitamiento del vínculo conyugal cuando, paradójicamente, las parejas deben vivir separadas para hacer viable un proyecto de vida en común. A esta experiencia singular de vida marital asociada a la migración masculina en hogares multisituados, llamamos conyugalidad a distancia (Ariza y D' Aubeterre, 2008, p. 2).

Por tanto, este tipo de conyugalidad supone un replanteamiento de las normas –muchas veces tácitas- que rigen el vínculo, pues pese a las dudas, el temor, el enojo y los celos, tanto los que se van como los que se quedan suelen terminar aceptando los cambios en la relación. Inclusive, aunque se resiente la partida del marido y se le eche de menos, llega un momento en que la persona se acostumbra a la vida conyugal a distancia. En el caso de Nicolasa, resulta interesante que cuando narró la partida de su marido y las experiencias relacionadas con este suceso, lo hizo con gran tranquilidad –a diferencia de lo que sucedió cuando relató otros episodios de su vida-, como si tuviera del todo asimilada la ausencia física de su cónyuge y su hijo. En suma, la naturaleza del vínculo se ve alterada: la pérdida del contacto y los cambios que se registran en la relación se vuelven parte de la normalidad. A este respecto, sugiere Schutz (2003), desde una perspectiva un tanto funcionalista de la familia, que aquellos que habitan el hogar y comparten la vida cotidiana conforman un grupo, un sistema que, si bien sufre cambios –en ciertas ocasiones dramáticos- tras la partida de alguno de sus miembros, tiene la posibilidad de transformarse, adaptarse a la nueva situación y seguir cubriendo las funciones correspondientes.

> Cuando él se fue, me sentí a la vez triste, como nunca me había yo separado de él... Lo que pasa ahora es que ya me acostumbré, claro que yo lo recibiría con mucho gusto, porque pues es mi pareja, papá de mis hijos... Pero sí lo extraño, más cuando tengo problemas, en el aspecto de que él me sabe entender, cuando tengo problemas él me orienta: '¿sabes qué?, tú no hagas caso a los problemas, tú llévalos tranquilos', me orienta, me dice inclusive así por teléfono 'no hagas corajes', como que me tiene muy

> consentida, me tiene muy consentida y trato yo de no abusar porque igual no lo quiero fastidiar y que de veras se vaya. (...) Estoy medio acostumbrada a vivir sola, porque la primera vez cuando él llegó yo estaba acostumbrada, ya estaba yo acostumbrada, y dije yo: 'volver a empezar...'. (*Nicolasa*)

Cuando Nicolasa dice: "no lo quiero fastidiar y que de veras se vaya" y "estoy medio acostumbrada a vivir sola", nos hace pensar en esa condición ambigua, de ausencia-presencia, característica de quien ha migrado, y en el impacto que esto tiene en la calidad del vínculo familiar y de pareja, así como en la subjetividad de los implicados. En un inicio, la situación que irrumpe en la cotidianidad es la ausencia del migrante, sin embargo, más adelante las cosas se invierten y la novedad está representada por su regreso, lo cual puede resultar tan fuerte –emocionalmente hablando-, incluso violento, que para Nicolasa implicó "volver a empezar". Esto se relaciona con lo que señalan Ariza y D' Aubeterre (2008, p. 5) con respecto a que, a diferencia de otras situaciones de ausencia, la especificidad que la migración imprime a la vivencia del distanciamiento espacial proviene del carácter inherentemente temporal con que se asume, de su "necesaria" transitoriedad. "Se propone así como una situación de excepción, más o menos prolongada, como un hiato que se abre con la finalidad expresa de maximizar las oportunidades laborales abiertas al grupo familiar, mismo que –al menos en principio- ha de cerrarse una vez se alcancen los objetivos perseguidos".

Así pues, dado que desde que el hijo/ esposo/ padre parte, se halla presente el fantasma de su regreso, los que se quedan, no sólo imaginan[174] cómo será esa persona al paso del tiempo, cómo le estará yendo o cómo será el lugar en que vive, sino que también fantasean acerca de cómo será el reencuentro. El extracto de la narrativa de Nicolasa que a continuación se presenta, se teje a partir de las expectativas y planes frente al regreso de su esposo –que relata con júbilo-, junto con lo que ella recuerda que "efectivamente" sucedió:

> Les dije a mis hijos 'ya va a llegar su papá'. Entonces preparé, inclusive le hice una comida americana. Fue una llegada del padre bonita, muy bonita para mí porque supuestamente estábamos planeando irlo a esperar al aeropuerto... Nos norteamos,

[174] Y es que, como bien sugiere Lefebvre (1983, p. 257), "la imagen trata de tener acceso a la presencia. Quiere sor-prender o re-tomar una presencia perdida, o sus-pender la ausencia".

como él se norteó como yo me norteé, o sea, ni él se imaginó ni yo, entonces yo le dije '¿vas a llegar aquí a Cuernavaca?', pues que sí, '¿qué ropa llevas?, pues para dar luego, luego contigo, yo no sé si hayas cambiado o no hayas cambiado, no sé'. Entons él me dijo: 'sí, fíjate que voy un poco gordito, voy así, pues a lo mejor sí cambié un poco' dice, 'ah bueno'. Entonces ya me dijo que ropa traía y todo, pero no fue esa la sorpresa, sino que la sorpresa fue de que estábamos almorzando, todavía no me bañaba yo, estábamos pues sucios, porque nosotros lo íbamos a esperar al aeropuerto, pero como hasta las seis de la tarde, siete de la tarde, que sabemos que llegan los aviones de allá. Estábamos almorzando como si nada, pero lo que es... como que a mí algo me avisaba... a mí nunca me gusta tener mi casa así sin ninguna comida, entons yo dije 'voy a guisar, porque así va a llegar la hora de bañarnos, arreglarnos y nos vamos a ir'. Me puse a guisar y le dije a mis hijos '¿saben qué?, nos vamos a bañar y aquí vemos la tele, qué sé yo, para ganar tiempo'. Nadie simplemente se había bañado, sólo mi mamá, todavía veía mi mamá, se había bañado mi mamá y el niño mayor, y los demás estábamos hechos un desastre (risa). Y cuando dice mi hijo: 'má se metió un señor a la casa'; '¡¿cómo?!', le digo. Entons yo abro así la cortina, yo vi que había cosas en el patio, pero no vi al señor, '¿quién será?', le digo, pero no, ni idea. ¿Quién vendría a dejar el recaudo? No, ni por aquí me pasaba. Y oigo que pegan así como un chiflido, así en la puerta de la casa, en la entrada, y le digo 'el chiflido es de tu papá', dice '¿sí má?', le digo 'sí'. Sale mi hija, pues no lo conocía, y me dice '¡se metió un viejo má!', así me dijo mi hija (risa). '¿Cómo es?', 'es gordo, tiene su pelo chinito y es así y así', dije: 'tu papá no es, no creo que sea porque nos va a hablar por teléfono'. Que me asomo y que dice mi esposo '¿qué hija, no me esperabas?', le digo '¡no!'. Yo estaba resucia, que agarro y que le digo 'no te esperaba' y me dice 'pues ya vine, hija'. Dice Sandra: '¿él es mi papá?', le digo: 'sí, él es tu papá, ya llegó'. Lo besó, lo abrazó, todos lo abrazamos, excepto un niño, no lo abrazó, lo vio como desconocido. Se metió a la casa, estuvo platicándonos como le fue por allá y pues yo le dije: 'espérame, me voy a bañar, estoy sucia', él dice 'no, no me interesa, o sea, yo vengo a verlos a ustedes, vengo con mucho amor desde lejos a ver a mi familia'. *(Nicolasa)*

Me parece que el relato de Nicolasa de nuevo está teñido por la ambivalencia, por la alegría y el desconcierto de reunirse con un ser querido que es, simultáneamente, un desconocido. Llegó a quien tanto se esperaba, que es a la vez alguien inesperado. La relación con el padre/ esposo/ hijo, desde luego, no vuelve a ser aquella que existía antes de la partida, tampoco la que se desarrolló durante su ausencia (física), ahora tendría que rearticularse. Dice Schutz (2003) que los cambios en la vida cotidiana de quienes integran el hogar, la imagen estereotipada acerca del migrante, las experiencias que éste ha vivido y la idea que ha creado acerca de aquellos que se quedaron en el hogar, dan como resultado que el reencuentro sea invariablemente algo diferente a lo imaginado. Un punto interesante en el relato de Nicolasa es que el extrañamiento respecto de aquel que es recibido se materializa en la identificación, por parte de quienes lo esperaban, de cambios corporales -como el color de la piel, pues dicen percibirlo más blanco[175]-, que no sólo lo alejan de la imagen que conservaban de él, sino también de sus raíces, de la comunidad, de México, emergiendo así la figura del extranjero; un extranjero con quien *deben* interactuar y reconstruir un lazo.

> Llegó de pelo cortito, él es chino, tiene su pelo chinito. Llegó gordito, lo vi más blanco, porque él no es moreno y no es blanco, o sea, yo sentí que cambió, y me dicen mis hijos: '¿él es mi papá?, no se parece al de la foto que usted nos enseñaba (risa), cambió mucho'. A él le dio mucho gusto ver a los niños ya grandes, a la nena, y dice: '¿a poco ella es la pelona?' porque mi hija nació pelona, 'sí, es la pelona'. *(Nicolasa)*

Hay miembros de la familia que pueden lidiar con la ambivalencia antes mencionada, y quizá el entusiasmo y la alegría terminan predominando. Se busca retomar aquello que quedó pendiente, cuidar y mostrarle afecto a quien estuvo lejos. Pero no siempre es así, darle cabida al que regresa en ocasiones no es más que una obligación. Hay hijos que rechazan a quien les dicen es su padre, pues no pueden dejar de considerarlo como ese extranjero con el que se dificulta la construcción de un vínculo íntimo.

---

[175] Llama la atención que también Rosa en algún momento mencionó, acerca del regreso de su hijo, que: "Francisco ya regresó de Estados Unidos y cambió mucho, vino más güero".

- ¿A ti te dio gusto ver a tu marido?

- Sí me dio mucho gusto que volviera, demasiado gusto que ahí fue donde lo empecé a querer más todavía. Yo sé que a él le fascinan las semillitas doradas, yo le hacía sus semillas, le hacía sus palomas acarameladas, les hago *jot queis*, les hago panecillos. Como yo aprendí a hacer mucho eso, entons le enseñé yo a él, yo le enseñé a hacer igual antojitos. Le dije: 'yo un día de estos te voy a hacer unos *cocteles* como yo los aprendí. (...) Yo he oído por otras personas que igual se van sus esposos, que ellas me dicen (con fastidio) 'ay, ya va a llegar', o sea, como que no lo reciben con gusto. Yo sí lo recibo con gusto, que claro, como le vuelvo a repetir, se acostumbra uno a estar solo, pero pues yo no tengo por qué decir 'ay, ya va a llegar' como con una desesperación o como que no me agrada, porque pues es que también a ellos les da gusto ver a su familia, y que uno no lo reciba con gusto como que ya sería crueldad (...) El más chico de mis hijos vio a su papá como un desconocido, como que no le agradó su llegada. No sé qué sentía, pues igual a lo mejor como nunca había visto un hombre entrar a la casa, igual a lo mejor sintió feo, yo me imagino que a lo mejor sería eso, o algo la distancia, no sé... Y ya él se le acercó y le dijo: 'me tienes que querer, bueno, no te voy a forzar, yo me voy a ganar tu cariño'. Si le hablaba al niño, o sea como que decías 'tampoco', se pasaba así de mudito; si le hablaba le respondía, pero nunca lo trato de papá, siempre le decía: '¿y usted cómo se la pasó por allá?', pero tampoco lo tuteó, o sea, tampoco lo trató por su nombre, pero tampoco le dijo de papá, siempre de usted. Inclusive llegó al grado que una vez estábamos, y yo sé que a mi esposo comiendo comida seca o calduda le gusta la cuchara, mucho la cuchara, entonces le dije a mi hijo: 'arrímale una cuchara a mi viejito', pues se atrevió a decirme: 'su viejito no me cae bien', así dijo, pero mi esposo no se enojó, no se molestó, lo único que él dijo fue: 'te voy a ganar, te voy a ganar, yo sé cómo me vas a llegar a querer, hijo'. Él es bien cariñoso con los niños, es muy cariñoso, entons dijo: 'yo te voy a ganar, en cualquier momento vas a estar aquí en mis brazos'. Nunca se le hizo[176]. *(Nicolasa)*

[176] Recordemos que el esposo de Nicolasa volvió a Estados Unidos y sigue allá, con su hijo mayor.

Por otro lado, no puede soslayarse que así que como existía la fantasía del regreso, una vez que esto ocurre, reaparece el fantasma de la partida, lo cual genera que el migrante de retorno no pueda ser visto sino como huésped, figura que implica una ambigüedad constitutiva, sugieren De la Haba y Santamaría (2004, p. 9): por un lado, las leyes de la hospitalidad impulsan, en este caso a la familia, a acogerlo sin despojarlo de su extrañeza; pero, por otro, "la permanencia en la condición de huésped implica que su extrañeza continúa en vigor de modo indefinido, a veces, imperativo, que certificamos en la insularidad de su diferencia, o que lo recluimos en lo que Simmel llamaba la interinidad del llegar y el marchar".

La reintegración de la familia, por tanto, en muchos casos no es otra cosa que una ilusión o un ideal que ayuda a la familia a vivir apartada, ya que la realidad es que los efectos de la ausencia son irreversibles[177]. De acuerdo con Schutz (2003, p. 115), la discrepancia de ideas y sentimientos entre el ausente y quienes lo esperan "es uno de los mayores obstáculos para el mutuo restablecimiento de las relaciones Nosotros interrumpidas" y – en un tono un tanto pesimista- añade: "la total solución de este problema seguirá siendo un ideal irrealizable", pues es "nada menos que el de la irreversibilidad del tiempo interior".

Por supuesto, el desconcierto que provoca el reencuentro no sólo impacta a quienes reciben al migrante, sino también a éste, pues intenta restablecer vínculos cuya naturaleza ha cambiado, lo cual supone el arribo a un lugar y a una familia que son, pero a la vez no, los mismos que él dejó.

> - Cuando recién llegué (de Estados Unidos) no me sentía muy bien... Ya me estoy hallando, no me hallaba antes, extrañaba a mi niño, ahorita me habla por teléfono de allá para acá.
>
> - A tus hermanos los dejaste de ver cuando estaban muy chiquitos, ¿no?

[177] A este respecto, resulta interesante que en un encuentro informal con Rosa, cuando su hijo recién llegó de Estados Unidos, me comentó que el gusto inicial por su llegada había desaparecido por varios motivos. En primer lugar, porque resultó ser irresponsable y "un poco tacaño". Por otro lado, la llegada de su hijo afectó negativamente la dinámica familiar y generó peleas porque sus hermanos lo rechazaban -incluso uno de ellos le decía, despectivamente, "el gabachín"-, ya que no sólo se "desentendió" del envío de dinero cuando estaba en Estados Unidos –rompiendo así el principio de reciprocidad diferida antes descrito- sino que ya estando en México, y pese a que trajo una buena cantidad de dólares, no cooperaba con los gastos de la casa como se esperaría. Sumado a esto, los conflictos aparecieron porque pese a su falta de responsabilidad y solidaridad con la familia, intentó imponer sus propias normas, darles órdenes y decirles cómo deben vivir.

- Sí, sí, ahorita ya crecieron, ya no los conocí cuando llegué. Ya todo cambió, ahí en el sector[178] ya hicieron un puente, le dije a mi tío: 'ya todo cambió aquí'. *(Fermín)*

[178] Así se le conoce a una zona de Santa María donde se encuentran oficinas del gobierno.

EL FIN DE LA PARTIDA (QUE NO DEL JUEGO)

Se juega dentro de determinados límites de tiempo y de espacio.
El juego agota su curso y su sentido dentro de sí mismo (...)
Comienza y, en determinado momento, ya se acabó.
Terminó el juego.
J. Huizinga

Llega a su final el proceso de investigación aquí relatado; sin embargo, albergo la esperanza de que no se trate de un cierre estéril o que clausure de manera definitiva esta historia y con ello la posibilidad de darle otros sentidos, por el contrario, espero que constituya un cierre fecundo, estímulo para nuevas reflexiones y narraciones, punto de partida de nuevos juegos.

Me parece pertinente empezar este último pasaje, recordando al lector que la presente investigación surgió de la inquietud por conocer y comprender ciertos fenómenos microsociales existentes al interior de una comunidad –Santa María- marcada por fuertes contrastes y una notoria heterogeneidad, en tanto que se halla conformada por actores que pertenecen a distintas clases sociales y culturas; que han nacido, vienen de y desean ir a lugares también diferentes; que residen en la unidad de estudio por motivos diversos[179]; y que tienen y han tenido modos de vida distantes, de características incluso opuestas. Desde luego, a esto habría que sumar los distintos significados que dichos actores han construido en torno a fenómenos y situaciones de la vida cotidiana, así como el modo en que miran y crean la imagen del otro.

El objetivo central de la presente investigación fue conocer y analizar las diversas formas en que el vínculo social se articula y desarticula entre quienes forman parte de Santa María –aun aquellos que han emigrado y no viven más en este lugar-, y sus resonancias en los niveles subjetivo y comunitario, a partir del análisis de una serie de narraciones construidas por los participantes, acerca de distintas temáticas relacionadas con su vida cotidiana y eventos –como la migración- que irrumpen en la misma.

[179] De entrada puede decirse que, en términos generales, los nativos viven en Santa María por una cuestión de arraigo en algunos casos, y de imposibilidad para emigrar, en otros. En cambio, los residentes han elegido vivir en Santa María por ser un lugar distinto de la ciudad y que les permite vivir con tranquilidad.

Con el fin de lograr dicho objetivo se desarrolló una estrategia metodológica y de análisis, apuntalada en un dispositivo de entrevista que dio lugar al despliegue de relatos que se convirtieron en la materia prima para la construcción de narrativas que fueron analizadas e interpretadas, teniendo como eje medular los juegos vinculares entre los actores. Desde luego, esto no significa que el trabajo de interpretación sólo haya sido realizado al final del proceso, como se evidencia en capítulos previos, estuvo presente durante toda la investigación, en cada una de las operaciones llevadas a cabo con la finalidad de alcanzar los propósitos planteados. El producto "final" se deriva, entonces, de un ejercicio permanente de lectura y escritura, del intento de hilvanar historias, significados, supuestos, conceptos, así como de poner a jugar dos tipos de discurso: aquel proveniente de manera más directa de la voz de los entrevistados –de sus experiencias de vida- y el que logré construir –argumentalmente- a partir de ello.

Ahora bien, ¿qué podemos decir sobre lo producido? Considero pertinente comenzar por los *juegos vinculares*[180] identificados y analizados en las cuatro categorías/escenas a partir de las cuales se estructuró la interpretación de las narrativas.

En primer lugar se analizó el tema del espacio comunitario, es decir, la manera en que éste es vivido y significado por los diferentes actores, así como su relación con el tiempo: con los cambios que narran ha sufrido al paso de los años y con las nociones que han construido de rezago y progreso. Y es que las distintas maneras en que la gente imagina el espacio y busca habitarlo, modificarlo y controlarlo, dan lugar a la creación de distintos tipos de vínculo entre los actores que habitan la unidad de estudio.

Contrario a lo que pudiera pensarse, son algunos de los residentes –y no los nativos- quienes defienden su territorio más férreamente; esto implica que ser inmigrantes y haber sido beneficiarios de la acogida de la gente de Santa María no es condición suficiente para que a su vez ellos la ofrezcan a otros. Al parecer, esta respuesta de los residentes tiene que ver con una imagen un tanto idílica de Santa María, motivo por el cual lo conciben como un espacio con virtudes que, al

[180] Como se señaló con antelación, el uso del término *juegos vinculares* obedece sobre todo a la necesidad de enfatizar el carácter dinámico e impredecible del lazo social, pero sin perder de vista que, en mayor o menor medida, se halla normado.

llegar nuevos habitantes, se han ido desdibujando. Asimismo, el uso que residentes y nativos pretenden darle al espacio es muy diferente, ya que sus necesidades e intereses también lo son.

Por otro lado, las acciones "modernizadoras" que dicen impulsar algunos residentes, no tienen detrás –o cuando menos no siempre- la intención deliberada de dominio o control de los nativos, más bien pareciera existir un sentimiento de omnipotencia que los lleva a menospreciarlos y a creer que les hacen un favor. Esta idea es parte de una de las tramas argumentales recurrentes en las narrativas de algunos residentes: los nativos están en deuda con ellos, en este caso, porque los han conducido por el camino del progreso. Esto, cuando menos en el imaginario de algunos residentes, da lugar a un vínculo desbalanceado –que desde luego repercute sobre la manera en que se da la relación cara a cara-, en el sentido de que ellos son los únicos que saben (que se puede vivir de otra forma y cómo lograrlo), los que tienen (los recursos económicos) y los que comparten (lo que saben y lo que tienen). Por añadidura, consideran que la gente de Santa María no es capaz de apreciar lo anterior y el anhelado progreso no llega por su falta de voluntad; es decir, los nativos no prosperan porque no tienen el deseo de hacerlo y porque no se esfuerzan lo suficiente, como si el sistema económico, social y político en que vivimos no tuviera injerencia alguna en la producción y perpetración de la pobreza, el rezago y todas las consecuencias asociadas a ello. Por supuesto que un cambio de vida depende en buena medida de aspectos psicológicos, tanto cognitivos como afectivos, así como de la disposición a la acción por parte del sujeto, sin embargo, estos factores están estrechamente relacionados con los del sistema y con la cultura.

En segundo lugar se encuentra el tema de la *tierra;* la resemantización de la misma –pues pasó de ser la base de la vida comunitaria a un objeto que se posee, lo cual en las narrativas de la gente coincide con la sustitución del significante "tierra" por el significante "terreno"-, el tipo de organización comunal prevaleciente y el fenómeno migratorio, parecen tener un efecto importante en la manera en que se articula y desarticula el vínculo social en Santa María.

Por otra parte, la resignificación de la tierra tiene un correlato material que afecta directamente la articulación de los vínculos, pues deja de ser el escenario del trabajo comunitario y familiar, al cual se respeta y aprecia; esto no sólo implica que las diferencias intergeneracionales e incluso intergenéricas no se diluyan o se pongan entre paréntesis en pos de la acción conjunta, sino que la

tierra se convierte en un bien en disputa que conduce a la fragilización de los lazos comunitarios y familiares.

La manera en que opera la propiedad comunal de la tierra en Santa María nos obliga a cuestionar la idea de que la prescindencia de las instituciones oficiales en la mediación de los vínculos comunitarios redunda en una mayor horizontalidad de los mismos; es decir, la supuesta autonomía comunitaria, fundamentada en usos y costumbres locales, no necesariamente contribuye a la creación de tales lazos. Quizá provee seguridad, confianza y la ilusión de una identidad colectiva, lo cual no deja de ser valioso en cierto sentido, pero en términos concretos surgen instituciones tan poco democráticas como las oficiales, que no generan conciencia sobre los derechos y obligaciones de los comuneros –en el sentido amplio de la palabra, es decir, de todos lo miembros de la comunidad-, y que no promueven la acción social necesaria para el mejoramiento de las condiciones de vida de la gente de Santa María. Todo esto, a su vez, conduce a la perpetuación de los vínculos asimétricos antes mencionados y a que no exista un cuestionamiento sobre otras posibles formas de vida. Y es que, como bien señala Castoriadis (1996), no se puede lograr la consolidación de una comunidad autónoma, si ésta no se contempla a sí misma, si no se interroga sobre sus motivaciones y sus razones para actuar.

En tercer lugar se analizaron las vicisitudes del vínculo en las narrativas que versan sobre los *rituales festivos*. Al tiempo que éstos representan para la gente de Santa María un momento para divertirse y convivir con los otros, contribuyen de manera importante a la reafirmación de una trastocada identidad colectiva, al recordarle al pueblo su capacidad para articular el lazo social, organizarse y repetir –desde luego, parcialmente- rituales de antaño. Sin embargo, no puede dejarse de lado que los festejos están cimentados y persisten gracias a la obligatoriedad del vínculo y a la reproducción de patrones vinculares asimétricos.

Por último, en lo que respecta al tema de la *familia*, habría que comenzar haciendo patente la imposibilidad de referirnos a *la* familia de Santa María, no sólo porque su estructura y composición son muy variadas, sino sobre todo porque los juegos vinculares que se dan en su interior son de múltiples tipos y se hallan asociados con factores de diversa índole. En primer término, podemos hablar del predominio de una familia en la que la dinámica vincular se caracteriza por una asimetría importante intergeneracional e intergenérica, pero que coexiste con un tipo de familia menos

tradicional, en la que algunos de sus miembros tienen el deseo de establecer vínculos más horizontales, en virtud de los cuales todos cuenten con la misma posibilidad de participar en ciertas decisiones familiares.

En términos más amplios, podríamos pensar en la existencia de narrativas dominantes, cuyas tramas argumentales suelen tejerse en torno a ideas conservadoras, puesto que reivindican valores tradicionales como la unidad familiar y comunitaria a costa, por supuesto, de la perpetuación de relaciones asimétricas; de igual forma, podemos hablar de relatos –cuyas narradoras suelen ser mujeres jóvenes- que se estructuran desde un lugar diferente, que intentan reivindicar el diálogo como camino hacia el establecimiento de vínculos más horizontales. Esto pasa por el cuestionamiento –y no añoranza, como ocurre en el caso de la gente mayor- de la naturaleza de las relaciones experimentadas en otro momento de la vida, por la narración de episodios de encono y dolor que generan el deseo de cambio.

Desde luego, lo anterior no significa que en Santa María existan familias claramente conservadoras y claramente democráticas, sino que en las narrativas de los entrevistados ambos tipos coexisten al interior de una misma familia; si bien en algunos casos, sobre todo en el de la gente mayor, no parece haber un cuestionamiento sobre las implicaciones de reproducir una dinámica familiar tradicional, entre la gente más joven sí lo hay.

Un ingrediente adicional para comprender los juegos vinculares al interior de las familias de Santa María es la reiterada ausencia –en sentido literal y metafórico- del varón/pareja/padre; por un lado, se encuentra la ausencia que se ha venido dando desde tiempo atrás, debido al alcoholismo y muerte prematura y, por el otro, la ausencia derivada de la emigración hacia Estados Unidos. Ausencias que posicionan a la mujer/pareja/madre en un lugar diferente al tradicional, dándole la posibilidad de tomar decisiones y establecer las reglas del juego de una manera también distinta, pero muchas veces con un alto costo emocional.

Al realizar un análisis transversal del contenido de las narrativas correspondientes a los cuatro ejes temáticos/escenas recorridos en los párrafos anteriores, se hace evidente que una de las características persistentes de los juegos vinculares es la asimetría, fundada en distintas cuestiones: el género, la clase, la propiedad de la tierra, el lugar que se ocupa en la familia o en la

organización comunitaria, entre otras. Sin embargo, el desbalance de poder rara vez es percibido como tal por los actores; la inequidad se halla naturalizada y, por tanto, no necesariamente es motivo de conflicto entre la gente de Santa María, ni entre ésta y los residentes. Tal es el caso del control que ejercen las madres sobre las vidas de sus hijos, aun cuando éstos ya se encuentran en la adultez y han formado su propia familia; el de los comuneros que velan por sus propios intereses, a costa del pueblo; el de los residentes que se aprovechan de la situación precaria de la gente de Santa María, empleándola a cambio de sueldos miserables; o el de los nativos que ejercen presión sobre los residentes y otros inmigrantes mediante el control de los recursos naturales, por mencionar algunos ejemplos.

El hecho de que sean escasas las situaciones de conflicto, cuando menos de manera abierta, entre nativos y residentes, me parece que puede deberse a una serie de negociaciones o acuerdos, muchas veces tácitos, que redundan en que la modalidad vincular más común sea el intercambio, lo cual tiende a ocultar, más que a resolver, la problemática generadora de conflicto, por ejemplo, la mencionada inequidad. Los intercambios en Santa María están fundados en buena medida en las diferencias existentes entre actores, asociadas a su pertenencia a distintas clases sociales: los residentes suelen aportar dinero a cambio de participar en la toma de ciertas decisiones, o bien, para lo contrario, es decir, para no ser importunados; también dan dinero para recibir un servicio en concreto, así como para asegurar su tranquilidad, al sentirse protegidos contra posibles represalias por no hacerlo, esto es, contra agresiones internas (de la misma gente de Santa María), pero también externas, lo cual cobra especial importancia hoy en día, dadas la violencia e inseguridad social imperantes en el país, y de las cuales el estado de Morelos y en particular Cuernavaca no se hallan exentos.

Así pues, este predominio de los intercambios que lleva operando un largo rato en Santa María y forma parte de la vida cotidiana, permite una coexistencia, cuando menos en apariencia, pacífica, sobre la que los actores difícilmente se cuestionan; por el contrario, pareciera que se limitan a responder en función de una serie de inferencias (relacionadas básicamente con la clase social) sobre la forma en que debe comportarse el otro. Solamente cuando estas inferencias no se cumplen y un residente, por ejemplo, se niega a pagar una cuota o busca tener una participación

en la toma de ciertas decisiones que no se espera le incumban, es decir, cuando rompe con lo establecido, es que se asoma el conflicto.

Quizá las situaciones que han sido explícitamente más conflictivas son aquellas relacionadas con el uso y control del espacio. Como se dejó ver en el quinto capítulo y en las líneas anteriores, si bien las significaciones asociadas a la tierra han cambiado de manera notable en los últimos tiempos entre la gente de Santa María, acercándose cada vez más a las de los residentes[181] y generando conflictos intra e inter familiares, la propiedad comunal sigue teniendo un peso relevante en términos de los derechos que cada uno de los grupos en cuestión –nativos y residentes- tiene sobre la tierra, dado que los primeros son los dueños "originarios" de la misma y, teóricamente, nunca dejan de serlo.

Aunque de manera más velada, las diferencias en torno a la experiencia del tiempo y, sobre todo, los modos distintos de gestionarlo, evidencian también los juegos de poder y resistencia, y se convierten en un detonador del conflicto entre la gente de Santa María y los residentes, ya que estos últimos valoran más el futuro y el "progreso" –mientras que los primeros el presente-, y estructuran su vida cotidiana a partir de un control temporal importante. Por su parte, los nativos no suelen estar sometidos a este control y la única planeación a la que aluden en su discurso es a la implicada en los festejos familiares y comunitarios. De acuerdo con lo narrado por los entrevistados, me da la impresión de que finalmente son estos últimos quienes terminan imponiendo sus tiempos sobre los residentes, de tal suerte que llegan a sus citas, realizan sus actividades y cumplen con sus responsabilidades cuando mejor les parece, según se van presentando las cosas durante el día. Y los residentes, con tal de recibir el servicio, lo aceptan.

Con respecto a lo que ocurre entre la gente de Santa María, vale la pena señalar que también en este caso se encuentran profundamente arraigadas algunas inferencias en torno a cómo deben actuar unas y otras personas en función de ciertos anclajes sociohistóricos y culturales; tal es el caso del género y la generación. Una de las pocas situaciones en las que los entrevistados parecieran percibir las relaciones de poder como inequitativas, dando lugar al conflicto (que no siempre se manifiesta), es la de las mujeres que, como se señaló con antelación, se resisten –de manera consciente- a repetir en sus familias actuales, con sus hijos, los abusos que sufrieron en sus

[181] En el sentido de que la tierra es concebida como una posesión individual o familiar, pero no comunitaria.

familias de origen, con sus propios padres. De igual forma, se cuestionan y resisten frente a las relaciones de pareja basadas en pautas de género estereotipadas, estableciendo algunos límites y decidiendo por cuenta propia asuntos vinculados con la casa y el cuidado de los hijos, así como laborando fuera del hogar.

En lo que se refiere al conflicto suscitado por la emigración de los varones a Estados Unidos, como ya se ha sugerido, éste se presenta tanto en el terreno de los vínculos familiares como en el de los comunitarios. En el primer caso, el conflicto emocional y cognitivo se origina en ese lugar ambiguo de ausencia-presencia que ocupa el padre/esposo y que conducen a una transformación o rearticulación del vínculo con la pareja/padre/hijo, pero no a su desaparición. De este modo, el conflicto suele enfrentarse con el replanteamiento de las normas y modos de interacción entre quienes se quedan y quienes se han ido (y algunas veces regresado), sin embargo, hay situaciones en que esto no es suficiente y el conflicto pervive, ya sea de manera latente o manifiesta.

Por otro lado, el conflicto que trasciende las fronteras de la familia, también asociado a la migración, es sobre todo producto de la diferenciación económica y social derivada de la llegada de remesas sólo a ciertos hogares. Este fenómeno tiene un peso simbólico y afectivo de gran trascendencia para la gente, ya que atenta contra uno de sus referentes identitarios clave: el hecho de vivir bajo las mismas condiciones socioeconómicas, vivir en situación de pobreza. La hostilidad y la envidia que genera la diferenciación social producto de la migración se ven reforzadas por el hecho de que aquellas mujeres que se ven beneficiadas económicamente por la llegada de remesas, no suelen invertir en obras de interés para la comunidad, únicamente se utilizan en beneficio personal y de la familia, lo cual también atenta contra la concepción idílica de comunidad, en virtud de la cual lo que es propiedad de uno pertenece a todos y viceversa.

Los entrevistados en ningún momento hablaron de cómo resolver este tipo de problemas desencadenados por la migración; da la impresión de que tras un desencuentro o enfrentamiento entre familias o personas de Santa María, no hay cabida para el diálogo y cada parte se queda con su irritación, soterrando el conflicto. Pese a esto, me parece que lo más grave de no escuchar al otro –y a uno mismo frente a ese otro- es que se frena la posibilidad de reflexionar sobre el trasfondo de los desencuentros: las condiciones de vida de la gente, la posibilidad de vivir de otro

modo, los posibles caminos para lograrlo y la trascendencia de la solidaridad y el desarrollo de otro tipo de vínculos para lograrlo.

En lo que a los juegos vinculares entre residentes se refiere, dada su naturaleza superficial y distante, es difícil pensar en que exista lugar para el conflicto. Esto no significa que no haya diferencias entre ellos (las cuales se infieren rápidamente a partir de la escucha de sus relatos) relacionadas con la forma en que viven y les gustaría vivir, así como respecto de su mirada sobre la gente de Santa María y la manera de vincularse con ella, lo que ocurre es que sus intercambios cotidianos son tan limitados y la comunicación tan escasa, que no hay posibilidad de que salgan a la luz dichas diferencias –como tampoco posibles coincidencias-, se suscite el conflicto y se vean en la necesidad de recurrir a estrategias de resolución del mismo. En consonancia con esto, los residentes entrevistados tampoco hicieron referencia implícita o explícita en ningún momento a una suerte de alianza entre ellos para resistirse a alguna de las medidas impuestas por la gente de Santa María. De hecho, es más fácil identificar dichas alianzas entre algunos nativos y ciertos residentes (sobre todo los que viven allí desde hace más tiempo).

De lo mencionado sobre el conflicto en los últimos párrafos puede deducirse que en Santa María, éste es en buena medida producto de la existencia de diferencias estructurales y culturales que contribuyen a la conformación de identidades colectivas distintas y, por tanto, a la creación de imágenes y expectativas sobre los otros que determinan el modo en que se vinculan los diferentes grupos. Sin embargo, en muchas ocasiones se trata de un conflicto velado o que busca ser subsanado con "soluciones" que tienden a mantener el orden instituido. Tras la escucha de los relatos de los participantes y después del análisis de los mismos sólo en pocas situaciones logré identificar una problematización o cuestionamiento de su situación de vida o de la de los otros, de la naturaleza de los vínculos existentes y sus implicaciones. En algunos casos pareciera existir un conflicto a nivel personal, que no es exteriorizado y, por tanto, no tiene eco en los niveles familiar y comunitario.

Paralelamente a lo anterior, no puede dejar de señalarse que los juegos vinculares producto de la interpretación de los relatos de la gente de Santa María, necesariamente se acompañan de *juegos narrativos*, los cuales emergen del análisis de la forma en que fueron expresados dichos

relatos. Cabría pensar, entonces, a las tramas narrativas como un correlato de las tramas vinculares y viceversa; en otras palabras, a partir de lo que los actores imaginan y de lo que narran, se perpetúan o transforman modalidades vinculares y formas de vida, y a la inversa. Así como las ideas, emociones, intenciones y demás elementos de la trama se relacionan de variadas formas en el contexto del relato, los actores también lo hacen, en espacios-tiempos determinados, como Santa María, dando lugar en ambos casos a la producción de sentidos en los que se pone en juego la tensión entre los niveles subjetivo y social, singular y normativo.

Creo pertinente recordar que es válido hacer uso del término *juegos narrativos,* en tanto que los relatos en sí mismos también están sujetos a una serie de reglas -desde las más básicas del lenguaje, esas que hacen inteligible la comunicación-, pero que son usadas y subvertidas de distintas formas por el narrador; esto redunda en que los modos en que se tejen y se expresan las tramas narrativas, muestren particularidades, vicisitudes, desvíos y, por tanto, diferencias entre actores.

Si consideramos estas diferencias en torno al *cómo* tejieron los distintos actores -pensados como grupos- sus relatos, vale la pena hacer mención de algunos elementos sobresalientes, tomando en cuenta que, como se verá a continuación, estas reflexiones atraviesan a nativos y residentes, así como las cuatro categorías/escenarios en torno a las cuales se estructuró el análisis.

Lo primero que habría que señalar es justamente la construcción de identidades narrativas, no sólo individuales, sino también colectivas, en los relatos de los entrevistados. Se trata de identidades situadas y, por tanto, cambiantes, de tal manera que al narrar algún episodio se habla desde una determinada pertenencia: al grupo de los de antes o de los de ahora, al de los comuneros o al pueblo, al de los residentes o al de los nativos[182], al de las mujeres o al de los hombres, y así sucesivamente. Cada una de estas pertenencias anticipa modos de ser y actuar de los actores, derechos y obligaciones y, desde luego, modalidades del vínculo al interior del grupo y con los miembros de los otros.

Lo anterior nos hace pensar en la imposibilidad de afirmar que Santa María es una comunidad o que no lo es, tema sobre el que se volverá más adelante, ya que para los narradores de los relatos analizados en la presente investigación, la identificación de atributos comunes con los otros y el

[182] Que a su vez implica otras subcategorías, por ejemplo, la de los pobres o la de los rezagados, que se contraponen a otras de los residentes: la de los ricos o de los modernos.

sentimiento de pertenencia a Santa María, están en función del suceso narrado, del papel que se asume en el mismo y de lo que se pone en juego como participantes de vínculos específicos. En otras palabras, la necesidad de apelar a la totalidad, a la comunidad, surge de situaciones singulares.

De esta forma, el sentido de lo *común* –que a su vez determina lo diferente y lo propio- puede estar dado por múltiples referentes: el lugar de nacimiento, la clase social, la raza, la cohabitación del mismo espacio, la asunción de ciertos derechos y obligaciones, la participación en ciertos eventos (como las faenas, las asambleas o las fiestas), las cooperaciones económicas, el tipo de convivencia con los otros, etc. La superposición de estos elementos da como resultado diferentes formas de imaginar, narrar y vivir la pertenencia a la comunidad, la cual, además, se experimenta con niveles variables de intensidad afectiva, pues no es lo mismo sentirse parte de por el simple hecho de ser vecinos o dar una cooperación económica, que por tener un compromiso moral o una larga historia compartida y una densa memoria colectiva. Esto a su vez repercute en el tipo de participación de los actores en la escena comunitaria y en la naturaleza de los vínculos que establecen.

En lo que respecta a las características que considero más sobresalientes de las narrativas de algunos grupos específicos, me gustaría iniciar haciendo referencia a las de los entrevistados de mayor edad, las cuales se distinguen en buena medida de otras por una marcada escisión del pasado y el presente, por un manejo temporal que da como resultado narrativas oscilantes, que se estructuran en un vaivén entre ambos tiempos. Se trata, por tanto, de tramas marcadas por el contraste entre *lo que fue* y *lo que es* –incluida, por supuesto, la contraposición entre los vínculos de antes y los de ahora-, por una idealización del pasado y un cierto desprecio por el presente, así como por la nostalgia[183] y la resignación con que narran el hecho de tener que vivir y adaptarse a una realidad diferente y, sobre todo, mucho menos gratificante –tanto a nivel personal como comunitario- que la de antaño.

Dicha nostalgia se aprecia con mayor claridad en los relatos de los nativos, quienes además reivindican –con gran convencimiento y en tono de ejemplaridad- ciertas prácticas y creencias

[183] Quizá la excepción, cuando menos la más notoria, son las narrativas de Ramiro, quien, en un tono más bien de enojo, se queja del atraso en que vivía –y aún vive- la gente de Santa María.

tradicionales. En consonancia con esto, echan mano, con mayor frecuencia que otros entrevistados, de vocablos provenientes de la lengua náhuatl y de expresiones en desuso.

Otro rasgo que distingue los relatos de la gente mayor y que en general es compartido por las mujeres (de cualquier edad), y en absoluto por los entrevistados más jóvenes, es la fluidez y prolijidad de la narración. Bastaba una pregunta o comentario para que desplegaran extensos y detallados relatos, con tramas y subtramas que se ramificaban una y otra vez. ¿A qué se le puede atribuir este fenómeno?: ¿A la necesidad de hablar? ¿Al valor asignado a la narración en tanto práctica social? ¿A la impresión que se buscaba generar en la investigadora?

Continuando con las narraciones de las mujeres, el segundo rasgo que las distingue es un mayor dramatismo y expresión emocional que en las de otros participantes. A diferencia de la mayoría de los hombres, en general, ellas no tenían empacho en mostrar sus sentimientos, tanto de alegría, como de tristeza o enojo, lo cual, desde luego, puede estar asociado con una cuestión de género. Su discurso estuvo acompañado de risas y lágrimas, nudos en la garganta y cambios en el volumen y tono de la voz. Daba la impresión de que las mujeres revivían los eventos narrados, citando diálogos –lo cual puede estar relacionado con la generación de un efecto de veracidad- y haciendo evidente el papel de los afectos involucrados.

En lo que toca a las narraciones de los más jóvenes, en general eran breves y versaban exclusivamente sobre aquello que les preguntaba, sumado a que no tenían, a diferencia de lo que ocurría con la gente mayor, una estructura narrativa de tipo histórico. Se trataba de relatos anclados al presente, en los que no aparecía, cuando menos no de manera espontánea, una mirada hacia el pasado y el futuro[184]. Considero que tendría que haber trabajado más en la generación de un dispositivo distinto al de la entrevista, que propiciara un mayor acercamiento a los jóvenes y, por tanto, el despliegue de un discurso que diera en mayor medida cuenta de sus experiencias, creencias, vínculos y, en general, de lo que les significa una serie de fenómenos. En este sentido, uno de los huecos de esta investigación y móvil de indagaciones futuras, es el trabajo con la voz de los jóvenes, bastante silenciada, a la vez que satanizada, en Santa María. También es cierto que la brevedad de sus narrativas puede ser interpretada como un modo de expresión que busca contraponerse al dominante –al de los adultos y gente mayor-, un tipo de narrativa alterno.

[184] Por supuesto, esto se relaciona con las condiciones, expectativas, posibilidades de vida –bastante sombrías- de los jóvenes de Santa María, descritas a lo largo de los capítulos previos.

Con relación a este último punto, con la construcción de narrativas alternativas, la resistencia y el cambio, me parece pertinente hacer una última reflexión sobre los actores, volviendo a las categorías de nativos y residentes, no sin tener presente que, como se ha venido señalando desde el inicio del trabajo, se trata de un ejercicio de síntesis que atenta contra la singularidad subyacente a las subjetividades que dan forma a estos dos grupos.

En el caso de los nativos, la imagen que he construido, tras acercarme a ellos y escucharlos, es la de sujetos sumidos en una especie de letargo, que contribuye de manera sustancial a la perpetuación, día a día, de sus condiciones y forma de vida. Esto de ninguna manera quiere decir que se trate de gente floja o negligente, por el contrario, se trata de gente que lucha todos los días, pero es una lucha que no parece trascender la supervivencia; asimismo, la naturaleza de los vínculos que establecen con los residentes, está en buena medida en función de esto.

Aunque por momentos me dio la impresión de que se trataba de sujetos cansados, sobre todo las mujeres, no escuché a la gente de Santa María renegar de su situación; por otro lado, a pesar de que hacen referencia a momentos familiares y comunitarios –no en soledad- de gozo y disfrute, tampoco los escuché expresarse con demasiada emoción y alegría sobre los mismos. Esto me hace pensar en la presencia de una cierta anestesia afectiva que, junto con algunos de los modos en que se establecen los vínculos y las condiciones estructurales de vida, no permiten que la gente contemple otras posibilidades. En este sentido, tampoco me pareció que la gente de Santa María se encuentre frustrada, ni siquiera eso, pues la frustración aparece cuando no podemos obtener algo que deseamos o esperamos, y una de las grandes interrogantes que me quedan tras la presente investigación es: ¿qué desea la gente de Santa María?, ¿cuáles son sus expectativas?, ¿qué la mueve más allá de la lucha por la supervivencia?

En el caso de los residentes, no puedo sino describirlos como prófugos de la ciudad que no buscan otra cosa que una vida tranquila, sin estruendos ni sobresaltos; me resulta inevitable evocar a esa clase media que ve por ella misma, por sus intereses, pero que –en el cumplimento del deber ser- siente la obligación de hacer algo por los que menos tienen. Por esto es que varios residentes creen que la solidaridad con los nativos pasa únicamente por emplearlos o darles las migajas de sus bienes, sin hacer el mínimo intento por escucharlos, conocerlos o entenderlos. Aunque no se puede negar que hay quienes parecen tener un deseo genuino de brindar apoyo a la gente de

Santa María, me da la impresión que también hay quienes sólo pretenden apaciguar su conciencia, no ser mal vistos y/o conservar la tan anhelada tranquilidad que los llevó a Santa María.

Y cabe preguntarse: ¿qué genera el encuentro de estos dos grupos? A riesgo de simplificar considerablemente los procesos psicosociales al interior de Santa María, podemos decir que se trata de un escenario constituido sobre todo por vínculos de intercambio, en el que prácticamente no hay cabida para esa hospitalidad genuina en la que se recibe al otro respetando su extrañeza y sin esperar nada a cambio. Existe, en dado caso, una hospitalidad condicionada, fundada en un interés por el otro, pero que no deja de llevar detrás –como una sombra- la inquietud por lo que ese otro querrá y estará en posibilidad de devolver.

Por otro lado, y como se ha visto, si bien el conflicto entre actores está presente en Santa María, se trata de un conflicto generalmente de fácil resolución –negociable sin grandes dificultades- y que da cabida a una coexistencia pacífica que allana el terreno para la reproducción, con pocas variantes, de las formas de vida de sus actores. Pensando en términos de los juegos vinculares, esto me hace recordar lo señalado en el primer capítulo acerca de que un juego deja de serlo cuando pierde su naturaleza impredecible, cuando, por ejemplo, los mismos jugadores ganan una y otra vez, como señala Fernández Christlieb (1994). Esta pérdida de la lúdica acarrea la pérdida de la emoción, que es suplantada por el aburrimiento, lo cual me remite a la apatía y aletargamiento de los nativos que comentaba con anterioridad, así como a las pocas alusiones que hicieron los entrevistados a los vínculos que establecen con los otros, por el simple placer de hacerlo.

Frente a este estado de cosas, emergen más interrogantes: ¿cómo recobrar la sorpresa y el interés por el juego, por la vida? ¿Cómo equilibrar las fuerzas al interior del juego? ¿Será suficiente con cambiar las reglas del juego? De ser así, ¿cómo lograrlo en el caso que nos ocupa? E incluso, antes que esto, ¿qué hacer para desnaturalizar la inequidad?, ¿es necesario salirse del juego y crear uno nuevo?, ¿o será que los cambios en el juego deben hacerse desde dentro del mismo, jugando?

Por último, en lo que respecta al tema de la comunidad, si como se ha venido señalando, el hecho de sentirse parte de Santa María está dado por múltiples referentes, lo cual implica un continuo contraste con lo otro, con lo que no se es, esto nos lleva a cuestionar –de la mano de los planteamientos de Esposito- los significados de lo común y de la comunidad. Lo que comparten los

actores no es una propiedad o pertenencia, por el contrario, lo que caracteriza lo común es lo otro, lo impropio[185], una falta, y justamente por esto es que se dificulta tanto determinar un principio de identificación exclusivo entre quienes viven en Santa María.

¿Es Santa María una comunidad? Me parece que responder esta pregunta con un sí o un no significa atentar contra su complejidad, en tanto que implica anular la tensión que se aloja en la raíz de su constitución (tanto en términos empíricos como conceptuales), es decir, la tensión entre totalidad y singularidad, identidad y diferencia, lo común y lo propio.

Ahora bien, si entendemos a la comunidad a la manera tradicional, apelando exclusivamente a lo común -a lo que une-, definitivamente Santa María no es una comunidad; sin embargo, ésta no es la postura que se asume en el presente trabajo, para el cual el peso de la diferencia, de lo propio, de la falta, de lo que separa, y sobre todo lo que puede producirse a partir de ello, resulta fundamental. ¿Y qué puede producirse? Un horizonte de acción –político-, un cierto sentido de pertenencia, la ilusión de lo común que aglutina de maneras provisionales a los actores. Desde esta perspectiva, Santa María puede ser entonces definida como una comunidad en potencia.

Desde luego, la pregunta que sigue es: ¿cómo construir ese horizonte político?[186] Considero que es aquí donde el vínculo social cobra un papel fundamental, pues sólo a través de las múltiples formas en que se articula y desarticula, y concretamente a partir de un constante proceso de comunicación y negociación con el otro y lo otro, es que podemos pensar en la superación de los intentos dispersos, que no logran articular las demandas particulares y de esta manera incidir en la escena política y en la transformación social, sin desgastar inútilmente a los actores (situación muchas veces favorecida por quienes detentan el poder).

Y es que, no obstante la fuerza creadora del vínculo[187], no pueden perderse de vista dos cuestiones que me parecen centrales después de haber trabajado en una unidad de estudio como Santa María: la primera tiene que ver con el enorme peso de los anclajes socioeconómicos y culturales que marcan la forma de vida y de ver el mundo de los sujetos (sujetados), así como el modo en que se relacionan con los otros. Es decir, es sumamente complicado pensar en la creación de vínculos -

[185] Situación que "inviste y descentra al sujeto, y lo fuerza a salir de sí mismo", sugiere Esposito (2007, p. 31).

[186] O, en otras palabras: ¿cómo "capitalizar" la falta? ¿Cómo articular el ser-en-común de una manera no sustancialista, que no lleve implícita la pretensión de borrar lo otro?, se pregunta Nancy en el prólogo a "Communitas. Origen y Destino de la Comunidad", de Esposito.

[187] Que desde luego no niega una fuerza antagónica o destructiva del mismo.

y a partir de ello de proyectos- que trasciendan, o mejor aún, que aprovechen esas diferencias estructurales sin que se traduzcan en asimetrías que atenten contra el vínculo mismo, en tanto que anulan al otro como interlocutor. En particular la diferencia de clase social, añejo tema de discusión, abre una brecha –en términos de la producción de sentido y actuar en el mundo- entre nativos y residentes, que por momentos me parece insalvable.

Otro límite importante del vínculo y las posibilidades que ofrece como motor de la dinámica social se relaciona con el hecho de que, como se señaló con antelación, puede generar movimiento –articularse y rearticularse una y otra vez- sin dar lugar a nada más que eso[188]. Esto puede ser consecuencia de una simulación, o bien, de la ingenuidad de los actores que contribuyen exclusivamente a los fines del poder y a la perpetuación de la norma, sin siquiera saberlo. Es necesario, por tanto, apelar a la idea de totalidad, a esa universalidad hegemónica de la que habla Laclau, en el sentido de que ninguna particularidad puede tornarse política si no se ha convertido en el lugar de consecuencias universalizantes.

Así pues, aunque en efecto hay que sospechar de los insistentes llamados a recuperar y defender a toda costa lo común y la unión, también creo que cuando se trata de construir un proyecto colectivo, el convencimiento mutuo, la concertación de voluntades y las diversas formas en que puede articularse el vínculo social, necesitan apelar a un *nosotros*, por volátil y cambiante que sea. En otras palabras, no se trata de echar por la borda a la comunidad –en tanto objeto teórico y empírico-, por el contrario, me parece que una tarea urgente es imaginar caminos para construir comunidades en la diferencia, con cabida para la multiplicidad, el cruce de trayectorias y subjetividades; construir y ensayar formas de hacer que redunden en una sociedad más justa.

[188] "Mucho ruido y pocas nueces" advierte sabiamente el famoso dicho popular.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, N. (1985) *Sociología de la comunidad urbana. Una perspectiva mundial*, México: FCE.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Argentina: FCE-Trilce.

Arfuch, L. (2005) Cronotopías de la intimidad. En L. Arfuch (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Paidós.

Ariza, M. (2003) La Urbanización en México en el Último Cuarto del Siglo XX, *Working Paper Series 02*, Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries, Project Second Meeting, Uruguay. Recuperado el 20 de mayo de 2008, de: http://www.prc.utexas.edu/urbancenter/documents/wp0315a.pdf

Ariza, M. y D' Aubettere, M. A. (2008) Contigo a la distancia..... Dimensiones de la conyugalidad en migrantes mexicanos internos e internacionales. Ponencia presentada en el *III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población*, Córdoba, Argentina, 24-26 de septiembre. Recuperado el 1 de octubre de 2009, de:http://www.alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2008_FINAL_277.pdf

Ariza, M. y de Oliveira O. (2001) Familias en transición y marcos conceptuales en redefinición, *Papeles de Población*, No. 28, CIEAP/UAEM, pp. 9-39.

Augé, M. (1996). *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós Básica.

_____ (1993). *Los "no lugares". Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

Bachelard, G. (2000) *La poética del espacio*. México: FCE.

Ayuntamiento de Cuernavaca (s.f.) Historia de Cuernavaca. Recuperado el 17 de agosto de 2007, de: http://mac.cuernavaca.gob.mx/new/secciones/historia/index.php

Bajtín, M. M. (2003). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.

Barrios, C. (1999). De rural a rururbano: transformaciones territoriales y construcción de lugares al sudoeste del área metropolitana de Buenos Aires, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, N° 45 (51), 1 de agosto. Recuperado el 17 de junio de 2009, de: http://www.ub.es/geocrit/sn-45-52.htm

Bartra, A. (2007) México: la crisis del maíz, saldo de 25 años de neoliberalismo y 13 de TLCAN, *La Jornada*, 17 de febrero.

Bateson, G. (2006). *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires: Amorrortu.

Baz, M. (2006). "Narcisismo y grupalidad: las encrucijadas del vínculo", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, No. 26, pp. 69- 84.

Berenstein, I. (2007). *Del ser al hacer. Curso sobre vincularidad*, Buenos Aires: Paidós.

_____ (2001). *El sujeto y el otro. De la ausencia a la presencia*, Buenos Aires: Paidós.

Bernard, R. (1994). *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Cuantitative Approaches.* E. U.: Altamira Pr.

Beuchot, M. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.* México: UNAM/Ítaca.

Biglia, B. & Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida [73 párrafos]. *Forum: Qualitative Social Research,* 10(1), Art. 8. Recuperado de: http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090183.

Bolívar, A. y Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum: Qualitative Social Research, 7(4).* Recuperado de: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0604125.

Brito, J. L. (2008) "Acuerdan ejidatarios impedir relleno sanitario y libramiento", Periódico *La Jornada,* Sección Estados, lunes 14 de enero.

Bruner, J. (2006) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva,* Madrid: Alianza Editorial.

Buenrostro, M. y Barros, C. (2002) Las cocinas del estado de Morelos, Periódico *La Jornada,* Cultura, martes 2 de abril.

Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia,* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2004) Reescinificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingencia, Hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda,* Buenos Aires: FCE.

Butler, J., Laclau E. y Zizek, S. (2004) *Contingencia, Hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda,* Buenos Aires: FCE.

Cabruja, T., Iñiguez, L. y Vázquez, F. (2000). "Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad", *Anàlisi,* No. 25, pp. 61-94.

Canales, A. (2005) El papel de las remesas en la configuración de relaciones familiares transnacionales. *Papeles de Población,* abril-junio, No. 44, UAEM, México, pp. 149-171.

Canales, A. y Zlolniski, Ch. (2000) Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización. Ponencia presentada en el *Simposio sobre Migración Internacional en las Américas.* San José, Costa Rica. Recuperado el 21 de mayo de 2009 de: http://www.comminit.com/en/node/149699/37

Carlsen, L. (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres. La innovación de la tradición, *Revista Chiapas,* No. 7. Recuperado el 19 de junio de 2009, de: http://www.indigenas.bioetica.org/Carlsen.pdf

Castoriadis, C. (1996). Imaginario e imaginación en la encrucijada. En Figuras de lo pensable, Buenos Aires: FCE, 2001.

Castro, I. (2004). La sociedad civil en tierras indígenas. Género, derechos y usos y costumbres en Petalcingo, Chiapas. En E. Rodríguez (Ed.), *Serie HAINA IV: Mujeres, ciudadanía y participación política en México,* Göteborg: Red HAINA/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.

Castro-Gómez (2002). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas: FACES/ IESALC.

Creus, A., Larraín V. y Campañá, L. (2007). La representación de las voces en la investigación narrativa: consideraciones éticas, *IV Jornadas Universitarias: La investigación como un Proceso de Formación*, Universidad de Vic. Recuperado el 26 de marzo de 2009, de: http://www.uvic.cat/fe/_fitxers/Tdoctorat-ji4.pdf

Contreras, C. (2006). Paisaje y poder político: la formación de representaciones sociales y la construcción de un puente en la ciudad de Monterrey. En A. Lindón, M. A. Aguilar & D. Hiernaux (Coords.), *Lugares e imaginarios en la Metrópolis*, Barcelona: Anthropos/ UAM-I.

COESPO (2007) "La migración a Estados Unidos en el estado de Morelos", suplemento mensual *Cultura Sociodemográfica en Morelos*, Año 1, No. 5, diciembre.

D' Aubeterre M. E. (1995). Tiempos de espera, emigración masculina, ciclo doméstico y situación de las mujeres en San Miguel de Acuexcomac. En S. González y V. Salles (Coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. México: El Colegio de México.

Daiute, C. y Lightfoot, C. (2004). Theory and craft in narrative inquiry. En C. Daiute y C. Lightfoot (Eds.), *Narrative Analysis. Studying the Development of individuals in society*, California: Sage.

De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana.

De la Haba, J. y Santamaría, E. (2004). De la distancia y la hospitalidad: consideraciones sobre la razón espacial. *Athenea Digital*, 5. Recuperado el 20 de septiembre de 2008, de: http://antalaya.uab.es/athenea/num5/delahaba.pdf

Delgado, M. (2002). ¿Quién puede ser 'inmigrante' en la ciudad? En Delgado, et al. (2002), *Exclusión social y diversidad cultural.* San Sebastián: Centro de Estudios y Documentación sobre Racismo y Xenofobia.

Derrida, J. (1998) "El oído de Heidegger" en *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta.

_____ (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona: Paidós Básica.

Donati, P. (1999). Familias y generaciones, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, No. 2, recuperado el 18 de septiembre de 2007, de: http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/Ini.html

Enciclopedia de la los Municipios de México (2005). *Estado de Morelos*. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Morelos.

Esposito, R. (2007). *Comunitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Farías, L. (2007). Cihuacóatl. *En Avenir. Tierra sin caminos.* Recuperado el 19 de junio de 2009, de: http://www.avenir.com.mx/article.php/20070817104421954/print

Fernández, A. M. (2002) *El campo grupal. Notas para una genealogía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Fernández Christlieb, P. (2004) La afectividad colectiva y su geometría política. Recuperado el 15 de agosto de 2009, de: http://s3.amazonaws.com/lcp/arrima/myfiles/afectividad%20colectiva%20y%20geometria%20politica.doc

_____ (1999). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.

_____ (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. México: Taurus/ El Colegio de Michoacán.

Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*, México: FCE.

Freud, S. (1921/ 1976). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu.

Geertz, C. (1997). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.

Giddens, A. (2003) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestros días*. México: Taurus.

Goffman, E. (1994). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.

Gómez Arnau, R. y Trigueros, P. (2001). "Comunidades transnacionales e iniciativas para fortalecer las relaciones con las comunidades mexicanas en los Estados Unidos". México: CONAPO/ UNAM/ UAM. Recuperado el 15 de agosto de 2009, de: http://www.conapo.gob.mx/migracion_int/principal.htm

González Rey, F. (1994). Personalidad, sujeto y psicología social. En M. Montero (Coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos/ Universidad Central de Venezuela.

González, S. y Vania S. (1995). Mujeres que se quedan, mujeres que se van... continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales. En S. González y V. Salles (Coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*. México: El Colegio de México.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Gupta, A. y Ferguson, J. (1992). "Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference", *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1, pp. 6-23.

Hannerz, U. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.

Hartog, F. (2006) "Historias universales y regímenes de historicidad" en *Memorias del Coloquio los Historiadores y la Historia para el siglo XXI*, México: ENAH.

_____ (2006a) "¿El historiador en un mundo presentista? en *Memorias del Coloquio los Historiadores y la Historia para el siglo XXI*, México: ENAH.

Honneth, A. (1999) "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, No. 20, pp. 5-15. Recuperado el 31 de enero de 2008, de: http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/89/89

Huizinga, J. (2005) *Homo Ludens. El Juego y la Cultura*, México: FCE.

Ignacio, C. (2007) Propiedad individual de la tierra y la consolidación del Estado mexicano. 1856, *Gaveta de la memoria*, Revista electrónica de la Facultad de Historia, UMSNH, No. 1, marzo, recuperado el 18 de febrero de 2008, de: http://cceh.historia.umich.mx/Revista/01/Art01.html

INALI (2007) "Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas", en Sitio oficial del INALI, recuperado el 20 de mayo de 2008, de: http://www.inali.gob.mx/catalogo2007/

INEGI (2007) *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio. Morelos*, Procede, abril de 1992 hasta el 31 de diciembre de 2006.

_____ (2006) "Población de 5 años y más por municipio de residencia actual y lugar de residencia en octubre de 2000 según sexo". *II Conteo de Población y Vivienda 2005*, México.

_____ (2002) "Glosario". *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México.

_____ (2001) "Tabulados básicos". XII Censo General de Población y Vivienda 2000, México.

_____ (2000) "Mapa 9. Estratificación de los municipios según porcentaje de población de 5 y más años de edad residente en otra entidad o país en 1995". *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México.

_____ (2000a) "SCINCE por colonias. Cuernavaca. Santa María Ahuacatitlán". *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México.

Iser, W. (2005) *Rutas de la interpretación*. México: FCE.

Izquierdo, M. J. (1996). "El vínculo social: una lectura sociológica de Freud". *Papers*, No. 50, pp. 165-207. Recuperado el 20 de septiembre de 2008, de: http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n50p165.pdf

Innerarity, D. (2005) "¿Quiénes somos nosotros?: preliminares para una política de la identidad", *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales*, No. 3, pp. 33-44.

Jacobo, M. L. y Manero, R. (2006) La migración: algunas significaciones imaginarias. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, No. 24, UAM-X, pp. 157-178.

Jiménez, A. (2005) Impacto de la tenencia de la tierra en el patrimonio, en Sitio del Colegio de Michoacán. Recuperado el 15 de marzo de 2008, de: http://www.colmich.edu.mx/proyectos/curutaran/publicaciones/Tenencia%20de%20la%20tierra%20y%20patrimonio.pdf

Juárez, M. (1996) "La comunidad: el mito de la memoria densa", *Anuario de Investigación, 1996*, México: UAM-X, pp. 509-520.

Kandel, W. y Massey, D. (2002) The Culture of Mexican Migration: A Theoretical and Empirical Analysis, *Social Forces*, 80 (3), pp. 981-1004.

Laclau, E. (2004) *Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas.* En J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingencia, Hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE.

Lander, E. (2002). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas: FACES/ IESALC.

Lara, L. (1996). *Diccionario del español usual en México*. Edición digital basada en la edición de México, El Colegio de México, Centro de Estudios Linguísticos y Literarios. Recuperado el 18 de junio de 2009, de: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35716130101359941976613/p0000011.htm#I_28_

Le Monde (1997). "El principio de hospitalidad", entrevista realizada por Dominique Dhombres. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano. Recuperado el 19 de junio de 2008, de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad_principio.htm

Lefebvre, H. (1983). *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México: FCE.

Lindón, A. (2006) Cotidianidad y especialidad: la experiencia de la precariedad laboral. En C. Contreras y A. Narváez (2006), *La experiencia de la ciudad y el trabajo como espacios de vida*, México: El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Nuevo León, Plaza y Valdés Editores.

_____ (2006a) Del suburbio como paraíso a la especialidad periférica del miedo. En A. Lindón, M. A. Aguilar & D. Hiernaux (Coords.), *Lugares e imaginarios en la Metrópolis*, Barcelona: Anthropos/ UAM-I.

_____ (2005) El mito de la casa propia y las formas de habitar, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Vol. IX, núm. 194 (20), pp. Recuperado el 25 de septiembre de 2009, de: http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-194-20.htm

_____ (1999) Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. II, No. 6, pp. 295-310.

Lins Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Gedisa.

Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias.* Buenos Aires: Paidós.

Mier, R. (2004). "Calidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, No. 21, pp. 123-151.

_____ (1996). Semiótica e intercambio: las tensiones en movimiento. Una lectura del ensayo sobre el don de Marcel Mauss, *Anuario de Investigación*, UAM-X, México.

Morillas, C. (1990) Huizinga-Caillois: Variaciones sobre una visión antropológica del juego, Revista *Enrahonar*, No. 16, p.p. 11-39, recuperado el 31 de diciembre de 2009, de: http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn16p11.pdf

Morley, D. (2005). "Pertenencias. Lugar, espacio e identidad en un mundo mediatizado". En L. Arfuch (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias.* Buenos Aires: Paidós.

Montero, M. (2005). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Paidós.

_____ (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*, Buenos Aires: Paidós.

Ochs, E. y Capps, L. (1996). Narrating the self, *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 19-43.

Ortiz, A. (2006). Uso de los espacios públicos y construcción del sentido de pertenencia de sus habitantes en Barcelona. En A. Lindón, M. A. Aguilar & D. Hiernaux (Coords.), *Lugares e imaginarios en la Metrópolis*, Barcelona: Anthropos/ UAM-I.

Pichón-Riviere, E. (2001). *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Quesnel, A. y del Rey, A. (2005) La construcción de una economía familiar de archipiélago. Movilidad y recomposición de las relaciones intergeneracionales en el medio rural mexicano, *Estudios Demográficos y Urbanos*, mayo-agosto, año/vol. 20, No. 002, El Colegio de México, pp. 197-228.

Quinteros, S. G. (2000) La quinta dimensión: un sistema de actividades educativas. En L. Del Río, *Ampliando el entorno educativo del niño*, México: UAM.

Ramos, E. M. (2006) Los militares revolucionarios: un mosaico de reivindicaciones y de oportunismo, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Volumen 16, documento 206, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Real Academia Española (2001) *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa Calpe.

Redwood, S. (2008). Research Less Violent? Or the Ethics of Performative Social Science, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9(2), Art. 60. Recuperado el 18 de marzo de 2009, de: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0802608

Reguillo, R. (2000). Anclajes y mediaciones del sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo, *Revista Universidad de Guadalajara, Dossier: Investigación cualitativa en salud*, Universidad de Guadalajara, No. 17/ Invierno.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.

_____ (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico.* México: Siglo XXI.

Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Newbury Park, California: Sage.

Rivera, I. (2003). Tenencia de la tierra y derechos agrarios, en Sitio oficial de SAGARPA. Recuperado el 18 de febrero de 2008, de: http://www.sagarpa.gob.mx/desarrollorural/publicaciones/memoria-eventos/seminario/1_eirr_sra.pdf

Romero, R. (2007). Acusan de vende tierras al Comisariado de Santa María, *El Sol de Cuernavaca*, 22 de junio de 2007.

Rosas, C. A. (2007) "El desafío de ser hombre y no migrar. Estudio de caso en una comunidad del centro de Veracruz". En Amuchástegui, A. y Szasz I. (Eds.) (en prensa), *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y experiencias de hombres y masculinidades en México*, El Colegio de México, México.

Rubio, B. (2001) La exclusión de los campesinos y las nuevas corrientes teóricas de interpretación. *Nueva Sociedad*, 182, pp. 21-33. Recuperado el 15 de mayo de 2009, de: http://www.nuso.org/upload/articulos/3085_1.pdf

SAGARPA (s.f.) "Distritos de desarrollo rural", en Sitio oficial de SAGARPA, recuperado el 18 de febrero de 2008, de: http://www.sagarpa.gob.mx/dlg/morelos/ddr/uso%20actual.htm

Salazar, C. (2004). "Kaes: aparato psíquico y significación en los colectivos", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, No. 21, pp. 179- 199.

Sánchez Azcona, J. (2008). *Familia y Sociedad*. México: Porrúa.

Sánchez, V. H. (2006). Ejidos urbanizados de Cuernavaca. Recuperado el 29 de febrero de 2008, de: http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/sanchez.htm

Santamarina C. y Marinas, J. M. (1999). Historias de vida e historia oral. En Delgado, J. M. y Gutiérrez, J., *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis Psicología.

Schutz, A. (2003) La vuelta al hogar. En *Estudios sobre teoría social. Escritos II.* Buenos Aires: Amorrortu.

Schutz, A. y Luckmann, T. (2001) *Las estructuras del mundo de la vida.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

SEGOB, et al. (2006) "Encuesta Nacional sobre Migración en la Frontera Norte. Serie anualizada 1995 y 1999-2004", Secretaría de Gobernación, Consejo Nacional de Población, Instituto Nacional de Migración, Secretaría de Relaciones Exteriores, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, Colegio de la Frontera Norte, México.

Sotelo, J. (1979). Semblanza del General Genovevo de la O. Recuperado el 12 de junio de 2009, de: http://www.bibliotecas.tv/zapata/zapatistas/genovevodelao1.html

Tapia, M. (2005) Responsabilidad ciudadana y de gobierno de barrancas y bosques de Cuernavaca, San Antón y Huitzilac, trabajo presentado en el Seminario Internacional: Capital Social, Ética y Desarrollo Sustentable, Brasil, recuperado el 7 de febrero de 2008, de: http://www.iadb.org/Etica/Sp4321/DocHjt.cfm?DocIndex=2229

Tomlinson, J. (2001). *Globalización y cultura*, México: Oxford.

Torricella, P. (2007) Dilemas de la investigación frente a la construcción narrativa de las identidades políticas. Recuperado el 9 de julio de 2009, de: http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%209%20Epistemologias%20Metodologias/Ponencias/TORRICELLA,%20Paula.pdf

Vergara, A. (2006) Espacio, lugar y ciudad: etnografía de un parque. En A. Lindón, M. A. Aguilar & D. Hiernaux (Coords.), *Lugares e imaginarios en la Metrópolis*, Barcelona: Anthropos/ UAM-I.

Vila, P. (2001) "Construcción de identidades sociales en contextos transnacionales: el caso de la frontera entre México y los Estados Unidos", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, No. 159.

Villalvazo, P, Corona, J. P. y García, S. (2002) Urbano-rural, constante búsqueda de fronteras conceptuales. *Notas. Revista de información y análisis*, No. 20. Recuperado el 25 de mayo de 2009, de:

http://www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/contenidos/articulos/sociodemograficas/urbano03.pdf

Villoro, L. (2001) *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE.

Virno, P. (2002) *Gramática de la multitud. Para un Análisis de las Formas de Vida Contemporáneas*, Argentina. Recuperado el 28 de junio de 2008 de: http://www.rebelion.org/libros/030907_gramatica.pdf

ANEXO

Algo más sobre la historia[189] de Santa María Ahuacatitlán

Durante la conquista española, para ser precisos, el 12 de abril de 1521, los guerreros texcocanos, quienes protegían Cuauhnáhuac, fueron masacrados por los invasores españoles, ante esto, los pobladores aterrados huyeron a refugiarse en Ahuacatitlán. Una vez sometida la capital Cuauhnáhuac, el valle entero se doblegó ante el invasor, y Hernán Cortés tomó la decisión de convertir en feudo personal aquellas tierras de valles floridos y montañas recias. De acuerdo con el códice municipal de Cuernavaca, gracias a ello Cortés tuvo el campo abierto para emprender con éxito la toma de México-Tenochtitlán, el 13 de agosto de 1521 (Ayuntamiento de Cuernavaca, s.f.).

En lo que respecta a la historia reciente de Santa María, cabe mencionar que a pocos años de la constitución política del Estado Libre y Soberano de Morelos, en 1869, se inicia la llamada "paz porfiriana", durante este período las condiciones de vida y trabajo a través del sistema de haciendas fueron similares, propiciando -a excepción de los pueblos ubicados en la zona montañosa del norte, como Santa María[190]-, una singular homogenización en las formas y estilos de vida de los campesinos de origen náhuatl asentados en los valles y sujetos a las plantaciones azucareras. Sin embargo, esta homogenización se generalizó durante el movimiento revolucionario, ya que éste involucró a todos los habitantes del estado, aunque los hechos de mayor trascendencia ocurrieron en las haciendas localizadas en los valles (Enciclopedia de los Municipios de México, 2005).

Y es que, como es bien sabido, el estado de Morelos fue uno de los principales escenarios de la revolución mexicana, tierra natal de una de las figuras más importantes de la misma: Emiliano

[189] La intención de este apartado es simplemente ofrecer algunas pinceladas de la historia de Santa María; asumo que se trata de un recorrido lineal, parcial y sin un análisis o problematización a mayor profundidad porque el propósito de incluirlo es únicamente que el lector cuente con un panorama general de algunos eventos relevantes ocurridos en la unidad de estudio, especialmente del período revolucionario a la fecha. Esto debido a que algunas de las características centrales de Santa María –por ejemplo, la propiedad comunal de la tierra- se relacionan directamente con lo ocurrido durante dicho período. Asimismo, la manera en que los actores perciben hoy en día su comunidad tiene que ver con lo que recuerdan, les han contado e imaginan, en suma, con lo que han construido en torno a dicho período que, sin duda, ocupa un lugar fundamental en la memoria colectiva.

[190] Donde continuaron siendo productores de árboles frutales y maíz en pequeña escala, manteniendo su tecnología tradicional hasta épocas recientes.

Zapata. Sobre todo tras el asesinato de Francisco I. Madero y el ascenso al poder de Victoriano Huerta, la lucha armada se exacerbó y Zapata consolidó su liderazgo, al tiempo que introdujo importantes reformas en Morelos.

En los primeros meses de 1914, Zapata –al frente del Ejército Libertador del Sur- tomó Jonacatepec y Chilpancingo, y ese mismo año su ejército constaba ya de 27,000 hombres, por lo que para abril ya había controlado el estado de Morelos y algunos lugares de Guerrero; poco después conquistó Cuernavaca. En el mes de septiembre del mismo año, Zapata, desde su cuartel general de Cuernavaca, promulgó la entrega de tierras a los pueblos (Enciclopedia de los Municipios de México, 2005).

Uno de los jefes más persistentes y representativos del movimiento zapatista fue el General Genovevo de la O., oriundo de Santa María Ahuacatitlán, quien desde niño vivió los despojos que de las tierras comunales realizaba la hacienda de Temixco. La vida de De la O fue similar en mucho a la de Zapata, pues las duras circunstancias en que se hallaban sus pueblos, bajo la dictadura porfirista, eran semejantes (Sotelo, 1979).

Aunque no participó en la promulgación del Plan de Ayala, De la O acató sus principios y los sostuvo firmemente aplicándolos a la restitución de tierras de su pueblo. Siguió paralelamente la lucha de Zapata, apoyándola en el rumbo oeste de Morelos, la cual duró de 1911 a 1919. El general De la O -igual que otros fieles zapatistas- continuó en rebeldía incluso después de muerto Zapata (el 10 de abril de 1919), pero desaparecido Obregón, a quien había apoyado, declinó su influencia personal y no consiguió que se le diese una comisión oficial. En 1940, junto con Parrés, Fortino Ayaquica y Adrián Castrejón, fundaron el Frente Zapatista, como baluarte de la vieja guardia combatiente y trinchera para movimientos nuevos. Más tarde, De la O participó en la creación de la Federación de Partidos del Pueblo. Alternó sus últimos años entre labores del campo y los asuntos públicos del pueblo; pero al final fue atacada su autoridad y le cuestionaron la posesión de sus tierras. El 12 de junio de 1952 murió a los setenta y seis años y quedó sepultado en Santa María. Fue uno de los pocos militantes zapatistas que alcanzaron a ver el logro de su lucha (Sotelo, 1979).

La relevancia de De la O en la historia de Santa María, radica sobre todo en que fue el principal líder en la defensa de los derechos comunales de su pueblo, arrebatados por las haciendas que lo rodeaban. Por otra parte, señala Ramos (2006) que Santa María vivía esencialmente de la

explotación del carbón de madera que extraía de dichos bosques y vendía a los ingenios azucareros de la región. El general De la O se encontraba directamente involucrado en esto, ya que repartía el carbón entre Santa María y los pueblos vecinos; de manera especial, se hallaba en conflicto permanente con Huitzilac, y se convirtió en encarnecido enemigo de Francisco Pacheco, dirigente de este último pueblo, y a quien De la O terminó ejecutando. Así fue como en 1930, éste monopolizaba el comercio de carbón en el antiguo pueblo enemigo. Aunque Santa María dejó de contar con este monopolio, la producción de carbón sigue siendo una actividad importante para algunas familias de Joquitzingo.

En lo que respecta al periodo posrevolucionario, si bien los zapatistas fueron derrotados militarmente, el nuevo régimen tuvo que hacer una reforma agraria parcial, en virtud de la cual se le dio la tierra a los campesinos, pero no la libertad política. A pesar de ello, durante algunos años hubo un renacimiento de la economía campesina. Se reconocieron como tierras comunales los territorios que no habían sido absorbidos por las haciendas y se realizó su reparto (Sánchez, 2006). El renacimiento de la economía campesina permitía una autosuficiencia alimentaria de la familia. Los excedentes de las huertas y la producción comercial de las tierras de labor, se comerciaban en los mercados cercanos. Este acceso al mercado le permitía a los habitantes de los pueblos obtener los recursos monetarios necesarios para acceder a ciertos bienes, como ropa, útiles escolares o de labranza y alimentos no producidos familiarmente. Esta relativa autosuficiencia, sumada a los recuerdos de la gesta zapatista y a la rica tradición cultural de la región, eran parte importante de la identidad colectiva; además, la vida campesina era altamente valorada (Sánchez, 2006).

La Revolución le dotó a los habitantes de los pueblos una conciencia social que expresaba una clara diferenciación social con los ricos y los citadinos –"los rotos"-, llegando a la confrontación. También existía, menciona Sánchez, una valoración del territorio -"puro Morelos"- y de la cultura campesina frente a la urbana. Puede inferirse que es de este periodo de auge de la cultura campesina de donde se nutre la nostalgia de un tiempo pasado mejor, narrado por la gente mayor de Santa María.

Pero no todo fue miel sobre hojuelas. A pesar de los logros de la revolución, es decir, de la desaparición del sistema de haciendas y el fortalecimiento de los pueblos como espacios sociales y productivos, es decir, de que en el estado de Morelos, sugiere Sánchez, se haya realizado la más

radical de las revoluciones sociales, el gobierno federal y los grandes poderes económicos instrumentaron un manejo del territorio y de los recursos contrario a los intereses de los pueblos. Por principio, no se cumplió la demanda zapatista de restitución de las tierras de los pueblos, las cuales, en algunas ocasiones, se poseían desde antes de la colonización española. Por el contrario, se dotó a los pueblos de ejidos, donde el dueño original de la tierra es la "Nación", representada por diferentes instituciones de gobierno y sus prohombres, como gustaban ser llamados, añade Sánchez. Sin embargo, en la mentalidad de los campesinos, este ejido dotado no se diferenciaba de sus tierras ancestrales y en ellas se reprodujo la tradición, según la cual las parcelas son individuales pero sometidas a obligaciones comunitarias. A pesar de la derrota militar y política de los ejércitos campesinos, la inmensa mayoría de los terrenos de las haciendas en Morelos fueron repartidos entre los pueblos.

Pero esta transformación radical del régimen de propiedad y de distribución del poder, no fue del agrado de los ganadores de la Revolución: el grupo ligado a Álvaro Obregón, afincado en la ciudad de México, siempre pensó en un desarrollo capitalista del campo, sustentado en empresas que impulsaran la productividad y los cultivos de exportación. En la mente de este grupo nunca se contempló la autosuficiencia y el desarrollo de una economía campesina (Sánchez, 2006).

De esta forma, se impulsaron desarrollos turísticos, despojando de tierras y aguas a las comunidades. Cuernavaca, por lo benigno de su clima, fue asiento de las élites, por lo que existió una presión inmobiliaria sobre las tierras de los pueblos y barrios, ya fuera con compras de común acuerdo (pero irregulares) o mediante despojos y engaños.

Pero lo que vino a cambiar radicalmente el paisaje, señala Sánchez, fue la construcción de la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC), instalada en el vecino municipio de Jiutepec. La zona industrial atrajo a miles de migrantes pobres de los estados vecinos -principalmente Guerrero-, que buscaban un lugar donde vivir e inauguró una época de constantes invasiones y ocupaciones ilegales de terrenos ejidales y comunales de los pueblos del valle de Cuernavaca. Pero también las necesidades de vivienda de los sectores medios y altos, que vinieron a trabajar a la industria, dieron lugar a un creciente mercado inmobiliario que presionó sobre las tierras agrícolas. Otro factor importante en el retroceso de los espacios agrícolas fue la contaminación de las aguas. Ello se debió, por un lado, al aumento de la población asentada en la ciudad, sin que a ello

correspondiera una modernización de la infraestructura urbana, lo que generó que las casas habitacionales descargaran sus residuos en barrancas, ríos y apantles; y, por otro, a la contaminación de la industria misma.

Los ejidos empezaron a resentir el impacto de una creciente urbanización; también las huertas en los antiguos pueblos fueron adquiridas por "los fuereños", como sucedió en Santa María, mientras los pueblerinos originarios se desplazaron a zonas ejidales de cultivo, transformándolas en zonas habitacionales (Sánchez, 2006).

Por otro lado, la modernidad que se impulsó a partir del régimen alemanista marcó una nueva forma de crecimiento en Cuernavaca. La construcción de las autopistas a principios de la década de los cincuenta, acercó a las ciudades de México y Cuernavaca así como al nuevo centro vacacional de moda: Acapulco. Aparejado a lo anterior, con la difusión de la cultura del automóvil, la clase media se volcó hacia Morelos y Cuernavaca, aunque fuera de paso. Posteriormente la construcción y modernización de balnearios en los años sesenta (Oaxtepec, Aguahedionda, Palo Bolero) junto con la masificación del transporte de autobuses, atrajo un turismo popular.

Este crecimiento urbano, este proceso de metropolitización, provocó que los intereses locales de la élite, se emparejaran con los proyectos federales. De esta forma, la especulación inmobiliaria asentó sus raíces, en concordancia con los proyectos de industrialización del Estado, como producto de la descentralización de la ciudad de México.

La creciente monetarización de la vida campesina, el impacto de los medios de comunicación, pero sobre todo los cambios en la expectativa de vida (consumo, trabajo, estudios, etc.), impulsaron un proceso de modificación de la formas de vida de los pueblerinos. Aunado a ello, el intercambio desigual entre los productos de la ciudad y campo -y la descapitalización que sufrió este último-, provocaron un creciente empobrecimiento y un radical cambio negativo en las condiciones de vida de los pueblos (Sánchez, 2006).

La comparación entre pobres de la ciudad y pobres del campo fue cada vez menos favorable para los segundos; la distancia entre clases medias y campesinos se volvió un abismo. La identidad de los pobladores locales, sugiere Sánchez, se fue deteriorando en la medida en que se perdía autosuficiencia alimentaria y económica, y se veían forzados a recurrir cada vez más a los trabajos asalariados, mal remunerados y poco valorados (albañiles, choferes, etc.). La distancia subjetiva

con sus hijos se ahondó, ya que éstos buscaron "mejorar" su estilo de vida, ante la desvalorización del mundo cultural campesino. Sucesos que siguen ocurriendo en Santa María.

Menciona Sánchez que un mecanismo para obtener recursos monetarios fue el desprendimiento de la tierra, primeramente en forma de renta y más tarde mediante su venta, lo que le permitió al campesino tener recursos inmediatos para reorientar la economía familiar y hacer frente a las dificultades económicas, situación que se aprecia con toda claridad en Santa María.