

T

1338

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION  
ARCHIVO HISTORICO

133723

133723



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

---

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones

**Octava generación 2008-2010**

**Las diferentes significaciones sobre la  
discapacidad en el Morro Mazatán**

**TESIS**

Para obtener el título de  
**Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones**  
Presenta

**Ángel Raymundo Meza Rivera**

Directora: Dra. Adriana Soto

MÉXICO, D.F.

ABRIL DEL 2012



Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades



Maestría en Psicología Social de  
Grupos e Instituciones

**Nombre de la tesis: Las diferentes significaciones sobre la discapacidad en  
el Morro Mazatán**

**Síntesis:** Esta es una investigación que da cuenta de los procesos institucionales que han derivado en diversas nociones y prácticas en torno a la discapacidad en el pueblo indígena-rural Morro Mazatán, Oaxaca. Se trata de reflexionar acerca de la compleja trama institucional por la que atraviesa la discapacidad en el Morro Mazatán, a la luz de algunas nociones clave como son las instituciones de reciprocidad apuntaladas con algunos conceptos castoridianos como son las significaciones imaginarias sociales, lo social instituido y lo social instituyente; y la creación sociohistórica. Apuntalado a esto, se ponen a discusión las implicaciones intrínsecas entre los sujetos que construyen investigación, como los virajes de sentido que cruzan los diferentes procesos del hacer investigación-intervención al utilizar recursos estéticos como la fotografía y el Teatro Playback.

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de reflexión habría sido imposible de existir sin la participación amena, cariñosa y apasionada de muchas personas. De todo corazón, me doy cuenta de que somos mucha la gente que soñamos por otras formas de vivir y de relacionarnos como humanos. Que pensamos que el “ser diferentes” puede ser una vida llena de colores, imaginación, sonidos y sentimientos de dignidad, respeto, reconocimiento entre otros; y, sobretodo, una vida dotada de mucho amor.

Realmente deseo que estas páginas colaboren en la vida de todos aquellos con quien las escribí. De alguna forma aquí están sus perspectivas, sus anécdotas y una esencia muy viva de sus historias.

Muchísimas gracias a todos los habitantes del Morro Mazatán, por cobijarme y volverme parte de su vida cotidiana. A doña Alejandrina, Lupe, Don Miguel, Doña María Elena, Soel, Doña Aracely, Diana Karen, Don Amado, Doña Catí, Doña Imelda, el May, Benito. En gran medida esta investigación es por y para ustedes.

También muchas gracias a todo el equipo de Piña Palmera que me permitió conocer su forma de trabajar con las comunidades, con quienes arduamente se empeñan en mejorar las condiciones de vida de las personas con discapacidad y sus familias. También muchas gracias porque fue ahí, junto con ustedes, donde comenzaron a cocinarse las preguntas de esta investigación. Gracias por albergarme y ser pacientes a mis dudas. Gracias a Flavia Anau, Pilar, Moisés, Bety, Chelino, Paty, Lalo, Pepe, Rebeca, Ray, José, Iván (Tiburón), Alfredo, Mariano, Malena, Ismael.

Por parte de mis co-pensadores un agradecimiento muy especial a la Dra. Adriana Soto, quien dirigió con mucho empeño y corazón estas reflexiones. También a la Dra. Leticia Merino por compartirme su luz y pasión por la investigación. Al Dr. Rafael Reygadas por su escucha y gran convicción en la esperanza. Al Dr. Carlos Pérez por sus atinados comentarios. A la Dra. Mireya Pérez por su apoyo en la lectura nutricia.

Al igual quiero agradecer a la compañía de Teatro Playback Chuhcan por compartir esta travesía y hacerle honor a su nombre “Lugar donde se actúa”. Gracias a Tata Rafa, Leticia Paz, Anita, Mario, Analisse, Rodolfo, Ruth y Maye.

También gracias amorosas a mi familia, por creer en las cosas que para mí son importantes. Su cariño jamás lo voy a dejar de agradecer.

Y por último, un agradecimiento con el corazón en la mano a mi compañera de vida, que desde un principio ha sufrido conmigo los vaivenes de este viaje y me suministró paciencia y entusiasmo cuando más lo necesité. Maye, muchísimas gracias por ayudarme a que salga el sol cada día.

Ya para terminar, a usted mi amable lector, muchas gracias por leer estas líneas y darle vida a estas reflexiones. Espero que podamos platicar sobre sus impresiones. Para eso dejo mi correo electrónico, por si le interesa [angelmezarivera@gmail.com](mailto:angelmezarivera@gmail.com)

## ÍNDICE

|                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Presentación.....                                                                           | 6   |
| Capítulo 1 ¿Desde dónde pensamos la discapacidad?.....                                      | 20  |
| 1.1 Un relato personal.....                                                                 | 21  |
| 1.2 Performando el concepto de discapacidad: Algunos eventos analizadores.....              | 23  |
| 1.3 Demanda y Encomienda social en el trabajo de Piña Palmera.....                          | 31  |
| 1.4 Revirando ¿Cómo llegué a Morro Mazatán? .....                                           | 34  |
| 1.5 ¿Cómo ha sido significada la discapacidad en el Morro Mazatán? .....                    | 35  |
| Capítulo 2 Dispositivos de investigación-intervención y otros menesteres metodológicos..... | 37  |
| 2.1 Construyendo miradas: el Dispositivo de Investigación-Intervención.....                 | 41  |
| 2.2 ¿Ser o no ser?: Reflexionando sobre la implicación.....                                 | 44  |
| 2.3 La intervención como un acto estético.....                                              | 46  |
| 2.4 Estrategias co-creativas: Etnografía, Fotografía y Teatro Playback.....                 | 51  |
| 2.4.1 Etnografía: camino para pensar la reciprocidad.....                                   | 52  |
| 2.4.2 Un ver viéndonos: la fotografía.....                                                  | 54  |
| 2.4.3 De Teatro Playback y otras historias.....                                             | 86  |
| Construyendo la experiencia "Playback" en el Morro Mazatán.....                             | 88  |
| En sus marcas, listos, a compartir historias... ..                                          | 91  |
| Lo primero que hicimos fue el ritual.....                                                   | 92  |
| Conducir significa ser intermediario... ..                                                  | 93  |
| La serpiente.....                                                                           | 95  |
| Lo que buscaba estaba más cerca de lo que quería pensar .....                               | 96  |
| Improvisación: la diferencia de lenguajes.....                                              | 99  |
| Improvisación: hace falta paciencia.....                                                    | 100 |
| La caja de música y los títeres.....                                                        | 102 |
| Los efectos analizadores del Teatro Playback.....                                           | 104 |
| Capítulo 3 La discapacidad problematizada desde tensiones sociohistóricas.....              | 106 |
| 3.1 Instituciones religiosas y de prescindencia.....                                        | 118 |
| 3.2 La institución médica y la rehabilitación.....                                          | 120 |
| 3.3 La institución de la normalidad y la relación del asistencialismo con la                |     |

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| discapacidad.....                                                                                                        | 124 |
| 3.4 El modelo social y el trabajo de Piña Palmera.....                                                                   | 127 |
| 3.4.1 Piña Palmera y la Rehabilitación Basada en, con y a través de la Comunidad.....                                    | 129 |
| 3.5 El marco de Derechos de la discapacidad.....                                                                         | 133 |
| Capítulo 4 Significaciones de la discapacidad en el Morro Mazatán: la reciprocidad como significación del otro.....      | 136 |
| 4.1 Para comprender al Morro Mazatán, la historia de la región Chontal.....                                              | 139 |
| 4.2 El grupo indígena Chontal.....                                                                                       | 143 |
| 4.2.1 Ubicación geográfica Chontal de la Costa.....                                                                      | 144 |
| 4.2.2 Sistemas y relaciones políticos.....                                                                               | 145 |
| 4.2.3 La migración y sus efectos.....                                                                                    | 147 |
| 4.2.4 La opción de ser istmeños.....                                                                                     | 150 |
| 4.3 Lo social histórico en el pueblo indígena rural Morro Mazatán.....                                                   | 151 |
| 4.4 La costumbre del grupo indígena en tanto institución fundante.....                                                   | 158 |
| 4.5 ¿Qué mantiene unido al Morro Mazatán? Las Instituciones de Reciprocidad como creadoras de iguales y desiguales. .... | 166 |
| 4.5.1 Fundación del ejido Morro Mazatán como institución del bien común. ....                                            | 168 |
| 4.5.2 Familia y parentela.....                                                                                           | 171 |
| 4.5.3 La creación de la clínica rural en el Morro Mazatán y la significación imaginaria de “enfermedad” .....            | 177 |
| 4.5.4 Rol de la persona con discapacidad y su cuidado.....                                                               | 180 |
| 4.5.5 Mitos y Creencias en relación a la enfermedad.....                                                                 | 182 |
| 4.5.6 La escuela primaria Tierra y Libertad como un lugar de resignificación de la discapacidad.....                     | 183 |
| 4.5.6.1 Fundación de la primera escuela.....                                                                             | 186 |
| ¿Un Morro Mazatán incluyente? A manera de epílogo.....                                                                   | 190 |
| Bibliografía.....                                                                                                        | 196 |
| Anexos.....                                                                                                              | 203 |

## PRESENTACIÓN

### Ráa núu béeu

Tíi dxii cáa binni yóo yendáa cáa ráa núu béeu. Bizáa cáa tíi yáaga nagáapi bigáanda guibáa. Xcáadxi binni láa núubichíña stíi yáaga náazesaa, xcáadxi bindíibi cáa yáaga bíaa lúu luguíaa quée née ziguzáa cáa bée yáaga nagáapi quée. Guiráa cáa bée bichíina cáa bée yúuxhi núucha guíiu née guíee cáa níi gáaca née cuíi tíi yóo huíini ráa núu béeu quée.

Bidxii déeche cáa bée dxíiña quée tíi níi rizáana xcúuba cáa bée bixháaga dxée née máa quíi níi náa ñúuni dxíiña.

### En la luna

Una vez los juchitecos llegaron a la luna. Construyeron una escalera que llegaba hasta el cielo; unos hombres pusieron un andamio enorme, otros amarraron los maderos de arriba y así hicieron la escalera. Entre todos llevaron la mezcla para construir una casita allá en la luna.

Desistieron de su intento porque el que les llevaba el pozol (masa de maíz que se toma como bebida refrescante antes de la comida) se cansó mucho y ya no siguió trabajando.

Macario Matus

Alguna vez imaginé terminar este texto con una sensación de tranquilidad y victoria. Sin embargo me encuentro con muchos tapujos, ya que después de muchísimas lunas me doy cuenta que realmente lo estaba inacabando. Tal cual “telar de Penélope”, el tejido de esta investigación era hilado y deshebrado constantemente. Tal vez me resistía a la idea de que el entramado realmente estaba vivo, y por lo tanto era un tejido orgánico, con sus propios tiempos y cadencias. Tan vivo que en incontables ocasiones se transformó en algo que me obligaba a tomarme tiempo para comprenderlo. Y que ahora me encuentro en la incertidumbre de si está lo suficientemente listo. Sin embargo, el proceso de madurar el mismo proceso me quiere comunicar que esto ya se está pasando de tueste. Así que ya hay que sacarlo del fogón.

En este momento me propongo a comunicar un trabajo de investigación-intervención que dé cuenta de los procesos institucionales que han creado varias nociones y prácticas alrededor del

sujeto con discapacidad en el pueblo indígena-rural Morro Mazatán, ubicado en el sureste de Oaxaca, México. Este trabajo de tesis forma parte de un proyecto de psicología social preocupada por los procesos institucionales y grupales.

El acercamiento epistemológico al que nos abocamos, está construido por un engranaje de saberes que quizá en otros terrenos se imaginan si no opuestos sí distantes. En este proceso, la reflexión y el estudio de los procesos colectivos, así como sus efectos en la singularidad del sujeto, es un eje estructurante de nuestro campo de estudios. El campo del psicoanálisis propone en la temática de lo grupal y lo colectivo un eje fundamental en la reflexión sobre el psiquismo. Por su parte la sociología, como la antropología, profundizan en la génesis social de esos procesos colectivos como productos históricos. Nociones como subjetividad, campo social, alteridad, grupo como campo de estudio e intervención, e institución cobran sentido como problematización de nuestro saber especializado. (Manero, 2009)

El trabajo de investigación-intervención comprendió una experiencia de mes y medio en el Morro Mazatán (agosto y septiembre del 2009), que atraviesa complejos procesos de organización, y hasta cierto punto, de supervivencia. En ese lugar conviví con familiares de personas con discapacidad; las personas con discapacidad y yo nos tomamos muchas fotos, y también se tomaron fotos entre ellos; se llevó a cabo una función de Teatro Playback con la compañía Chuhcan; tuve entrevistas con algunos maestros y con la directora de la primaria *Tierra y Libertad*, al igual que me dejaron trabajar con el grupo de segundo y tercero, en donde asisten niños y niñas con discapacidad auditiva; pude estar presente en las reuniones bimestrales que se llevan a cabo en la clínica de la comunidad, y entrevisté a los asistentes sobre lo que para ellos es la discapacidad; conocí el proceso de lucha para la formación del ejido Morro Mazatán. En resumidas cuentas, estuve de lleno preguntando, viviendo y observando lo que las personas de la comunidad entienden como “discapacidad” y sus formas de vivir y organizarse en torno a las diferentes problemáticas que ésta suscita, articuladas con las otras problemáticas de corte más general: no solamente la discapacidad, sino los problemas políticos, económicos y sociales que vive todo el pueblo. El material trabajado comprende: 1300 fotos, cuatro videos, más de 25 horas de grabaciones de audio y mi diario de campo con notas, observaciones y angustias.

## ¿Qué hacer con todo esto?

Siguiendo a Ardoino en su texto *La multirreferencialidad entorno a los problemas de investigación*, leemos que no vamos al terreno a “traer” los datos sino que definimos un espacio de producción en el que la relación entre los diferentes sujetos implicados en la investigación es siempre una relación en movimiento, una relación productora de sentidos. Entonces vale la pena preguntarnos ¿por qué el Morro? ¿porqué fotos y no dibujos? O sea ¿qué sentido tuvo estar en el Morro Mazatán mes y medio? y ¿a partir de qué metodología intervine? Además ¿con qué lentes voy a interpretar la información? ¿cómo darle profundidad y relevancia a las insistencias de terreno?

Aunado a los procesos del Morro Mazatán, también tenemos que mirar el eje de análisis que representa el Centro de Atención Infantil Piña Palmera A. C., que es una asociación que trabaja con personas con discapacidad y sin discapacidad en el marco de los derechos humanos. A manera de síntesis, Piña Palmera trabaja bajo el paradigma del modelo social de la discapacidad, donde ésta se mira como construcción social, escapando del enfoque individualista. Y donde la intervención y la mejora de las condiciones de vida de la persona con discapacidad, no es solamente un acto de caridad o de asistencia, sino una cuestión, como ya lo hemos mencionado, de derechos humanos estipulados en la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de diciembre de 2006 y que entró en vigor el 3 de mayo de 2008.

Piña Palmera está situada en Zipolite, Oaxaca, y trabaja con comunidades de los municipios de Pochutla, Puerto Escondido, Santo Domingo Tehuantepec, entre otras que van demandado su intervención con el programa Rehabilitación Basada en y con la Comunidad (RBC).

Cada uno de los capítulos de esta tesis, pretende tener un sustento teórico y una aportación tanto para la reflexión académica, como para las personas que estén actuando frente a las problemáticas, no sólo de las personas con discapacidad, sino para el respeto de las diferencias en una sociedad que pretende ser incluyente y democrática. Sin embargo, a la par que se imaginan soluciones y nuevas formas de relacionarnos para subsanar nuestra existencia, otras formas de violencia, exclusión y discriminación van afectando nuestros vínculos y nuestras formas de estar en

el mundo. Fervientemente deseo que la primera siempre esté a la delantera de la segunda.

En el primer capítulo **¿Desde dónde pensamos la discapacidad?** escribo sobre uno de los lugares centrales de esta investigación: la discapacidad, pero sobretudo acerca de los virajes que el terreno montó para que formulara la pregunta eje de este trabajo **¿qué procesos institucionales dotan de diferentes significaciones al sujeto con discapacidad en el pueblo indígena-rural Morro Mazatán?** Al igual trata de explicitar las diferencias entre la discapacidad de la zona urbana y la zona indígena-rural, que es el caso del Morro Mazatán.

En el segundo capítulo **Dispositivos de investigación-intervención y otros menesteres metodológicos**, voy construyendo la óptica del cómo y para qué de mi trabajo de investigación-intervención. Reflexionando en el quehacer del investigador junto con el sujeto investigado para la creación de saberes entorno a lo que yo llamo: la intervención como un acto estético, en la cual pienso en cómo el arte genera estrategias para establecer el diálogo sobre el devenir de las problemáticas que atraviesan en tanto sujetos, y que a su vez construye conocimiento. Lugar donde se puede dar cabida al reconocimiento de la diferencia de lenguajes, de formas de pensar, y en particular, a las diferentes formas de ser.

En el tercer capítulo **La discapacidad problematizada desde tensiones socio históricas**, retomo la discusión que diferentes autores han construido en torno a los modelos sobre la discapacidad, para sopesarla a la luz de lo socio histórico, concepto trabajado desde Cornelius Castoriadis. Quiero decir que tomar como referencia a este autor para trabajar el problema de la discapacidad es crucial para comprender uno de los temas vertebrales de esta investigación: la trama institucional y las significaciones imaginarias sociales.

Esto nos aporta suficiente profundidad para abordar de forma multirreferencial lo relacionado con lo indígena-rural, bajo las lecturas antropológicas de Alicia Barabás, Arturo Warman, Guillermo Bonfil, entre otros; y tomar el tema de la costumbre indígena y las Instituciones de Reciprocidad como mis categorías de análisis privilegiadas para comprender las diferentes significaciones que se tejen alrededor de la discapacidad en el Morro Mazatán. Estos menesteres los trabajo en el cuarto capítulo **Significaciones de la discapacidad en el Morro**

## **Mazatán: la reciprocidad como significación del otro.**

Como ya lo he mencionado, este trabajo de investigación-intervención está encaminado a generar una comunicación abierta con las otras personas y sus diferentes puntos de vista. Así que invito al lector a incluirse en este ejercicio de reflexión sobre la sorpresa, lo desconocido y la pluralidad.

Por lo tanto, en éste trabajo la mirada del otro, sus perspectivas y maneras de ser son muy importantes para comprender los procesos subjetivos de las personas del Morro Mazatán en relación con la discapacidad. Mi preocupación por incluir al otro en su diferencia me ha parecido imprescindible. Y es por eso que les presento a las personas que han sido mis interlocutores en este tiempo.

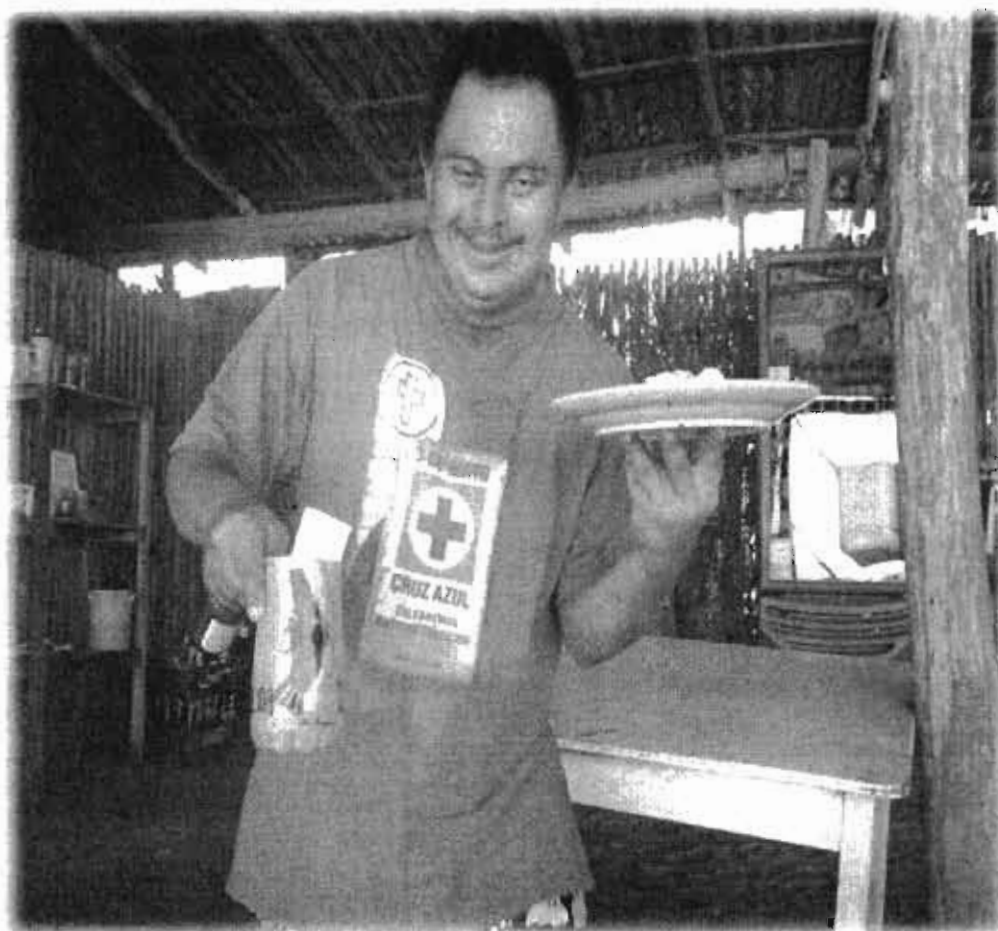
Él es Nery, un niño de 8 años que me llevaba a jugar beisbol con sus cuates. Los dos nos dirigíamos al campo manejando un triciclo tamalero. También tendría que hablar de su historia personal. Que al nacer casi muere, y que su vida desde el primer respiro está inevitablemente ligada a los médicos. Y no sólo él, sino también su mamá, doña María Elena. Y sus dos hermanos mayores, y su papá también. A Nery se le dificulta caminar, pero no defenderse de sus amigos cuando se quieren burlar de él. Les presento a Nery.



También tengo que hablar de Lupe, Lupón, Lupito o Lupona, como le dice todo el pueblo que lo conoce. Lupe era el más famoso, todos lo conocían. Tal vez por eso la gente me conoció. Lupe fue algo así como mi guía o mi lazarillo ante la gente del pueblo. Si estaba a su lado significaba que era de fiar. Lupe tiene 33 años y le encanta el fútbol. Lo podemos juzgar de villamelón, porque un día le va al América, otro al Cruz Azul, el siguiente a las Chivas, y no tiene miedo de ponerse una playera de los Pumas. Es un irremediable apasionado del soccer. Le gusta el caldo de res, y le llama mucho la atención cómo matan al ganado. Lupe es el último hijo de ocho que tuvo doña Alejandrina, su madre. Y también se me haría injusto omitir la ternura que yo sentía cuando por las noches Lupe le preguntaba a su madre por el sentido de las cosas. Algo así como pidiéndole que le explicara el mundo. Lupe tiene síndrome de Down. Lo que más me divertía era jugar a adivinar lo que me quería decir. Lupe es un gran actor: lo que no le entendía lo transformaba en mímica para que pudiéramos charlar. También le agradecía que antes de dormir se preocupara por arroparme y darme las buenas noches. El tiempo que estuve en el Morro Mazatán, la casa de Lupe fue mi casa. Y el árbol de mango mi techo para dormir. Dormíamos doña Alejandrina, Lupe y yo en el patio,

escuchando las ranas y sintiendo el “norte”: viento soplador que viene de esa dirección. También corrimos una noche a resguardarnos cuando nos sorprendió la lluvia, la primera gran tormenta de la temporada de verano. Lluvia que relajó a los campesinos angustiados de que no se les diera la milpa.

Él es Lupe en la enramada de su tía Imelda, en Playa Cangrejo, la playa de Morro Mazatán.



Quien está en esta proximidad también es Diana Karen. Mi gran maestra en lenguaje de señas. En ese entonces tenía diez años, y obtuvo el primer lugar en reconocimiento escolar. Iba en tercero de primaria, de una primaria regular, y nadie sabe cómo aprendió a leer y a contar. Son de esas historias que se quedan en el anonimato. Qué lamentable.

Presentarles a Diana Karen es hablar también de su mamá Aracely y su sopa de crema y queso que me compartió mientras platicábamos de sus viajes a la ciudad de México para continuar con los planes para operar a Diana Karen. Ya que al parecer le pueden reconstruir sus orejas, porque nació sin ellas debido a una mutación genética. Esa fue la explicación que le dio el genetista. Sin

embargo, su mamá Aracely es una de las personas que le ha ayudado a darle un sentido al futuro de Diana Karen: crecerá, y un día será una adolescente y conocerá a algunos chicos. Para cuando llegue este momento, Diana Karen estará preparada porque la escuela Tierra y Libertad, los maestros, la directora y las otras niñas y niños la acompañan en su crecimiento. Aunque en ocasiones tampoco sepan muy bien cómo hacerlo. La primaria Tierra y Libertad está cerca del campo donde jugué beisbol con Nery y sus amigos, que a la vez son amigos de clase de Diana Karen. Diana Karen es la mejor estudiante. Nery no se halló en el ritmo escolar. No puedo hablar de uno sin hablar de los otros y sus diferencias.

Son niñas yendo a la escuela Tierra y Libertad. La que va en la bici es Diana Karen y su mamá la empuja.



También tengo que presentarles a don Miguel. Él tiene varios roles o "cargos" dentro del Morro Mazatán. Por un lado es líder de una organización campesina que se llama "Cajín, cajas de ahorro

indígenas". La mayoría de las familias del Morro Mazarán se relacionan con esta caja de ahorros, la cual es parte de Comunidades Campesinas en Camino (CCC). Principal proyecto cultural, económico y político independiente de los partidos políticos. Buscan el respeto a la forma de trabajo indígena campesino de la región del Istmo de Tehuantepec.<sup>1</sup> A partir de la agricultura y ganadería orgánica cuidan la vida de su tierra, y logran mantenerse en el mercado sin necesidad de recurrir a los "coyotes" o intermediarios que malbaratan los productos. Bajo este contexto no es de extrañarse que una de las principales cabezas de la organización sea el sacerdote Joel.

Por otra parte, don Miguel tuvo el cargo de tesorero de la administración 2006-2009 de la agencia municipal. En el Morro Mazatán compiten tres partidos políticos: PAN, PRI y PRD. Los cuales enarbolan la división y desorganización política del pueblo. En junio del 2009 se llevaron a cabo las elecciones para agente municipal. El presidente que salía era del PRI, y alrededor de él se tejían toda clase de narrativas: que tenía una casa bien "humilde" pero después tuvo una casota; que se robó las "aportaciones" de la cervecera Corona, que nada ayudó al pueblo, que sólo se enriqueció con lo que le pertenecía al pueblo.

Se hicieron las votaciones y el que salió triunfante fue nuevamente el del PRI. Los candidatos de los otros partidos exigían al vencedor que realizara una auditoría a la administración que salía, ya que hubo "muchas irregularidades" en el manejo de los dineros. El nuevo agente no hizo nada. Así que los adherentes al PAN y PRD, lo desconocieron, llamándole "presidente ratero". Y autonombraron al abanderado del PAN "presidente legítimo". Por lo tanto, había dos presidentes: uno "ratero" pero que había ganado los votos, y otro "legítimo" que defendía lo que les pertenecía a todos. Y en este contexto había un enojo generalizado entre la comunidad. Los "legítimos" tomaron la agencia municipal. El que "ganó" trabajaba desde su casa, llamando a la concordia y explicando que no estaba en su "competencia" hacer ese tipo de juicios. Que para eso estaba la cabecera municipal, que es Tehuantepec, y que ellos tenían que resolverlo. Por parte de Tehuantepec no hay ningún tipo de apoyo para resolver el conflicto. Ni apoyo político ni económico. Lo que me explicaba don Miguel es que el dinero que saca la agencia municipal son "aportaciones" que dan las cerveceras Corona, Modelo, la refresquera Coca-cola y Pepsi: ciento cincuenta mil pesos anuales. Pero que no todas dan al mismo tiempo. Unas se atrasan.

---

1 Favor de visitar la página [http://www.ccc-ecotierra.org/quienes\\_somos.html](http://www.ccc-ecotierra.org/quienes_somos.html)

Con esas cifras y esos tejemanejes partidistas, comprendo el coraje de la gente. Tanto dinero para un pueblo que no tiene biblioteca. Sólo tiene una calle pavimentada. No hay medios de entretenimiento. La migración es muy fuerte y las drogas corren por el sector juvenil. Por la misma pelea partidaria no se hacen festivales o fiestas donde participe todo el pueblo. Además de que Morro Mazatán no era la única comunidad donde había este tipo de problemas partidistas, sino que en ese tiempo también en San Pedro Huamelula había una toma de la agencia municipal porque la mesa directiva rompió con la presidenta municipal. Esto me lo relató el policía que resguardaba la agencia en mi visita por San Pedro Huamelula.

Este es don Miguel en una de las reuniones que tenían los del CCC. Los que están a su alrededor son campesinos de diferentes regiones del Istmo. Don Miguel es el que está sentado con camisa blanca y gorra azul en la orilla izquierda.



Pero la historia de don Miguel no termina ahí. Don Miguel y tía Juanita tienen cuatro hijos. El más chico se llama Carlos Soel. Sus papás le dicen Carlos, sus amigos Soel. Yo lo llamaba Soel. En el 2009 tenía 19 años y era muy tímido con gente que no conoce. Como parte de su proyecto de

crecimiento e independencia, Piña Palmera le propuso ir a trabajar a una tienda de abarrotes que estaba a la vuelta de su casa. A unas pocas cuadras. Platicando con la dueña de la tienda, me decía que solamente fue dos veces. Lo estuvo esperando pero como no lo llevaban sus papás, pues Soel no volvió a ir. Soel tiene algo que llaman "discapacidad intelectual". Pero lo que encierra ese adjetivo es una historia de abuso sexual que sus padres jamás denunciaron. La gente me contó que un vecino abusó sexualmente de Soel y quien denunció fue la hermana mayor de Soel. El vecino se fue del pueblo. Y don Miguel y tía Juanita, papá y mamá de Soel, nunca hablan de lo ocurrido. Quien está a cargo de llevar a Soel a su trabajo de rehabilitación de Piña Palmera es don Miguel. Pero de eso a que hable "públicamente" de Soel hay una distancia enorme. Soel tiene trabajo en casa, cuidar a las gallinas es su principal tarea. Y así me lo demostró con sus fotos.



Con Lupe visitaba la casa de Soel. Y en el trayecto pasábamos enfrente de la Clínica del Morro Mazatán, donde doña Cati trabaja como enfermera desde 1985. En este lugar es donde ocurría algo que me llamó mucho la atención: la gente se reúne para hacer tequio a favor de la clínica. Las diferencias partidistas, las rivalidades cotidianas se dejan a un lado para atender una "obligación": cada mes ciertas personas tienen que ir a deshierbar el terreno de la clínica, echarle agua a las

plantas, barrer las hojas que se caen. Hacer trabajo para la clínica. También ahí es donde se hacen las pláticas mensuales de prevención de las enfermedades, como parte del programa Oportunidades. El cual contempla que el médico pasante dé dicha plática. Doña Cati les da suplementos alimenticios a las mamás que tienen hijos menores de 12 años. Y un chequeo mensual a las mujeres o los adultos mayores de 60 años, que es: toma de presión, peso, papanicolaou para las mujeres, toma de niveles de azúcar. Además, dentro del programa Oportunidades, la asistencia tanto a la plática como al chequeo es obligatorio ya que además les dan un monto en dinero que varía según las personas de la familia que asistan a la escuela, y el grado escolar. Si faltan a la plática les descuentan la mitad. Si faltan al chequeo les descuentan la otra mitad.

En ese espacio fue donde pude platicar con tres grupos ya casi al final de mi estancia en Morro Mazatán. El papel de la clínica va a ser de mucha importancia para la problemática de la discapacidad que tratamos de mirar.

Ella es doña Cati



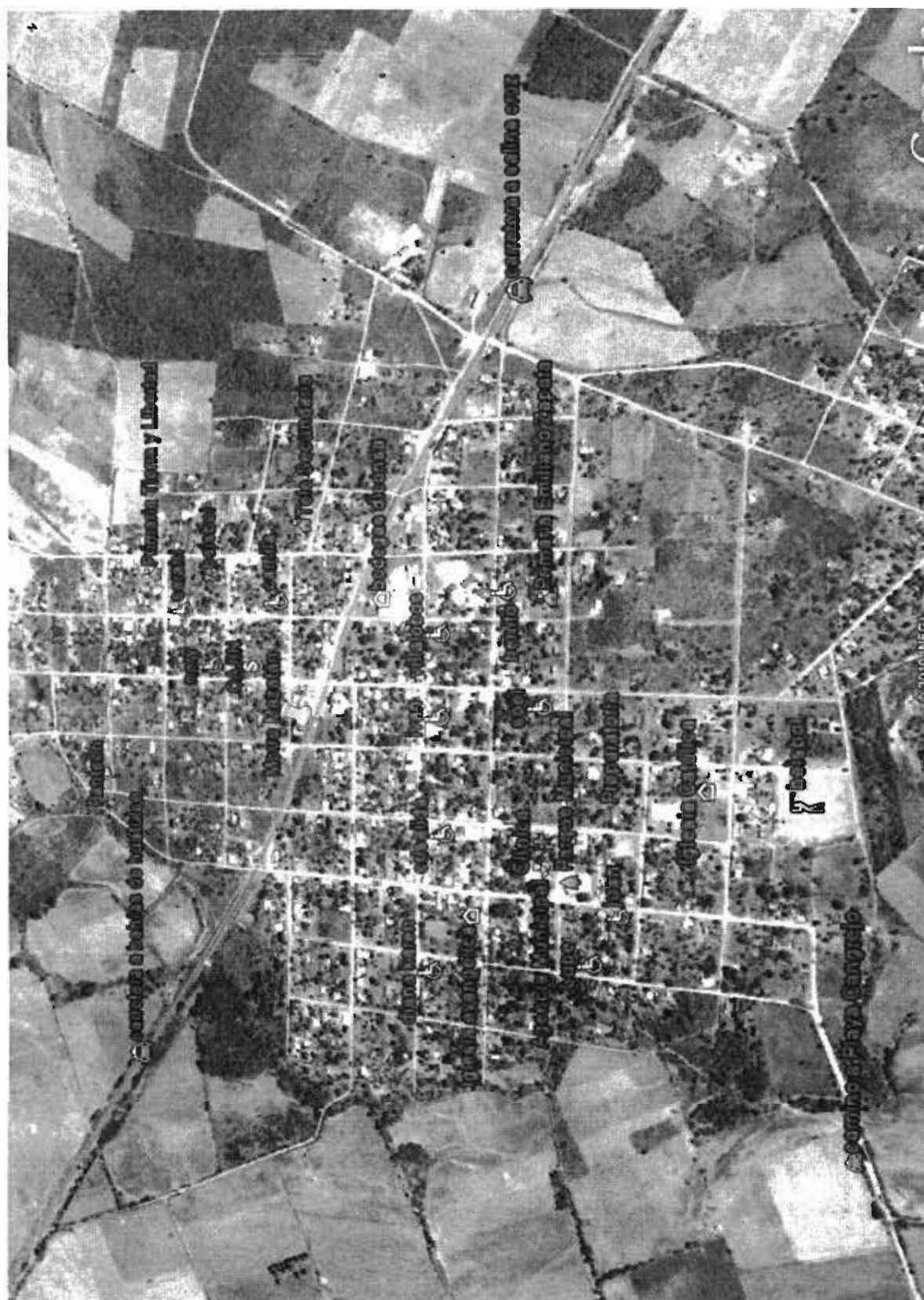
Doña Cati es tía de Lupe, hermana de doña Alejandrina y de doña Imelda. Ellas tienen un papá que es don Amado. Tiene 90 años y por decisión propia nació el 13 de septiembre de 1920, día de los Niños Héroes y pre-revolucionario. Don Amado tuvo el primer cargo de comisariado en 1940, cuando se fundó el ejido Morro Mazatán, después de cuatro años de lucha. Don Amado participó en el movimiento armado en tiempo de la reforma agraria cardenista. En la actualidad es la única persona del Morro Mazatán que cuenta la historia. Hay otro señor con los mismos años y que también participó en el movimiento, pero me dijeron que ya no cuenta bien las cosas. A mí no me quedó duda de la lucidez de don Amado. Sólo que lo primero que me platicó fue de religión. La primera pregunta que me hizo fue ¿tú qué religión profesas? Y la última charla que tuvimos, justo dos días antes de mi regreso, fue acerca de la fundación del Morro Mazatán. Platicamos en su casa que está justo enfrente de Playa Cangrejo.

Él es don Amado, abuelito de Lupe.



Este mapa lo reconstruí a partir de mi trabajo etnográfico. De manera también general, trato de dar una vista panorámica de la comunidad Morro Mazatán y las casas donde viven personas con

discapacidad.



## I. ¿DESDE DÓNDE PENSAMOS LA DISCAPACIDAD?

Lo primero que se me ocurre es comenzar a preguntar por lo que entendemos por discapacidad. Así desde su experiencia cotidiana y personal ¿ha vivido de cerca o se ha topado alguna vez con una persona con discapacidad? ¿Cómo fue su experiencia?

Me gusta la idea de comenzar el diálogo preguntándole desde su vida personal lo que entiende por “discapacidad”. Ya que, lo que quiero comenzar a decir es que no toda la gente comprende lo mismo por la discapacidad. Para hacer más claro este ejercicio, le voy a preguntar por otras cosas, por ejemplo lo que entiende por la navidad, o por los rockanroleros, o por las trajineras de Xochimilco. Estoy casi seguro que lo que podemos pensar usted y yo, al respecto, va a ser distinto. Aunque haya puntos de convergencia, va a haber diferencias. Ya que cada uno tiene perspectivas distintas frente al rock, la navidad o las trajineras. Y las tenemos porque hemos tenido diferentes experiencias, si es que profesamos la misma religión, somos contemporáneos, o hemos visitado Xochimilco. Pero si le pregunto ¿usted cómo vivió la cosecha del ajonjolí del año pasado? Tal vez es difícil que me responda a la primera, estimando que usted vive en algún lugar urbano. A lo mejor puede saber lo que es “la cosecha del ajonjolí” porque ha visitado la sierra sur de Oaxaca, o es campesino, o tiene algún tipo de práctica que lo vincule con tal contexto. O puede que usted haya leído algún artículo en alguna revista o internet acerca de tal cosecha. Si es así, entonces usted sabe a partir de algún periodista, o conocedor del tema. Pero sabe a partir de lo que el otro le cuenta.

Menudo lío es al que me enfrento al explicitar lo que para mí es relevante ¿cómo entienden la discapacidad las personas que viven en la comunidad rural Morro Mazatán, en el sur de Oaxaca? ¿Significará lo mismo para ellos que para usted, o para mí? A manera ráfaga, podemos intentar pronunciar (siguiendo los ejemplos de más arriba, y también nuestra primera metáfora) que como cada uno tiene experiencias diferentes, entonces podemos acercarnos a que cada experiencia tiene un sentido diferente entorno a la discapacidad: cada sociedad crea su propio sentido del mundo.

Hasta este momento hay una serie de discusiones alrededor de la discapacidad que tratan de ir la problematizando desde varias perspectivas. Por ejemplo, existen quienes han tenido una labor a partir del día a día, ya sea en una organización no gubernamental o una asociación civil. Hay quienes son familiares de una persona con discapacidad, y buscan formas de atender, apoyar,

cuidar o acompañar su proceso de vida. Hay otras personas que se han acercado a la discapacidad por medio del ejercicio académico, apoyando con investigaciones, informes o material que documente cosas que les resultan importantes. Pero también están las propias personas con discapacidad que han luchado y dado voz a una serie de protestas, demandas y requerimientos que hoy día han creado un movimiento en la lucha por el reconocimiento de sus derechos humanos.

Pero ¿qué es la discapacidad? Comprender la transformación histórica de las diferentes concepciones sobre la discapacidad nos permite posicionarnos en una perspectiva que nos pueda ir acercando a la noción de lo social histórico (noción que retomaré desde Castoriadis y que ampliaré más adelante). Lo cual implica diferentes formas de comprenderla y de actuar frente a las personas que son llamadas “impedidos”, “discapacitados”, “anormales”, “embruados”, o “diferentes”. A su vez, nos permitirá mirar los cambios, continuidades y tensiones entre *lo social instituida de la discapacidad* y *lo social instituyente de la discapacidad*. Llamo así a las formas canónicas en que han sido entendidas e intervenidas las personas con diferencias/alteraciones físico/orgánicas, así como las nuevas creaciones de sentido que han empujado otras formas de referirse e intervenir las problemáticas de la discapacidad. No solamente a las personas que se les imputa el adjetivo, sino la transformación de diferentes significaciones imaginarias sociales que sirven como soporte en las prácticas y discursos que permean a cierta sociedad en particular.

### **1.1 Un relato personal**

---

Antes de comenzar con la revisión histórica-conceptual sobre la discapacidad, me parece pertinente hablar de mi acercamiento hacia la discapacidad ¿Y yo cómo llegué aquí? La vía que me fue marcando el camino fue mi primo Josué, apenas mayor que yo por siete meses. En el momento de nacer, Josué tuvo poca oxigenación en el cerebro, lo cual le causó daños a nivel sistema nervioso, aparejándole una discapacidad que es llamada “retraso mental”. Y yo crecí con mi primo que me hacía señas y emitía sonidos con la voz. En ese momento yo no le hacía caso a lo que me decían los adultos: “está malito”. Lo único que a mí me importaba era que podíamos jugar fútbol con la pelota que le traían los reyes magos. Que era cada año porque se ponchaba con facilidad. Me gustaba jugar con Josué y entenderle a lo que me decía. Era como si habláramos un lenguaje en común que nadie entendía. Eso me divertía. Ya cuando fui creciendo, las diferencias se

comenzaron a notar. Yo ya no quería jugar al fútbol. Quería ir a las maquinitas o al centro comercial. Josué quería seguir jugando al fútbol. También sus gustos fueron cambiando: le gustaba cuando Zague, el delantero americanista, anotaba goles. También se emocionaba cuando escuchaba a los mariachis. Pero a mí me gustaba el rock ¿Qué me unía a Josué? Sí, éramos primos, pero ya muy distintos.

Por otra parte, pero no muy lejos, está mi tía, la mamá de Josué. En ese entonces tenía algo que le llamaban “mala de los nervios”. Yo veía que lloraba mucho, y que mi mamá le ayudaba a hacer la comida y cuidar a las hermanitas de Josué. Había días que mi mamá llevaba a Josué a la escuela, una que decían se llamaba “educación especial”. Y yo miraba todo eso y escuchaba a mi mamá. Cuando fui creciendo mi tía me contaba lo triste y desesperada que a veces se sentía.

En ocasiones, cuando yo iba a la primaria, mis tíos pasaban por mí. Las hermanitas de Josué también estudiaban ahí, así que pasaban por todos y me dejaban en mi casa. Vivíamos muy cerca. Y mis compañeros de clase se le quedaban viendo “raro” a Josué. Me preguntaban ¿qué le pasó? ¿qué tiene? Yo me enojaba. No entendía el por qué de sus reacciones. Josué era mi primo y así estaba bien. Trataba de darles alguna explicación: dicen que está malito de nacimiento, o cualquier cosa que se me ocurriera. Pero era mi primo y lo defendía.

Y así pasó el tiempo, hasta que al terminar la licenciatura en julio del 2006, hice mi servicio social en una asociación civil que se llama La Pirinola. Me venía muy bien el proyecto que traían, porque trabajaban con personas con discapacidad utilizando el arte como medio de socialización y expresión. Cuando llegué a La Pirinola, no me acordaba de mi relación con mi primo Josué. A mí me atraía el arte como alternativa de conocer al otro. Como forma de jugar con los materiales para crear cosas nuevas. Y “quién sabe porqué” me conecté muy fuerte con las personas con discapacidad de La Pirinola. Y fue hasta ese momento cuando comencé a mirar las diferentes problemáticas en las que la discapacidad está atravesada. Había un hilo conductor afectivo muy fuerte que me unía a esas problemáticas. Sólo que ahora el panorama era mucho más amplio. Ya no era sólo mi relación con Josué la que estaba en juego, sino toda una serie de creencias, ideas, prácticas, formas de tratar a la persona con discapacidad envuelta por historias singulares de cada familia, pero también girando alrededor de un universo en común: la discapacidad entendida, valorada, historizada y comprendida bajo una perspectiva en particular: la zona sur de la ciudad de México. Con sus instituciones que habían nacido para educar, prevenir, normalizar, reparar, desviar, y hasta santificar algo que era llamado “discapacidad”.

Es decir, era todo un maremoto de prácticas y creencias con las que me enfrentaba en mi trabajo como psicólogo que acompañaba, escuchaba y actuaba frente, no sólo a las personas con discapacidad, sino también con sus familiares. Que si la clínica tal para curarle tal cosa; que si tal escuela para que lo eduque; que si tal terapia física para la rehabilitación de una parte de su cuerpo; que si tal organización para que les enseñen manualidades; que en tal iglesia si les dan la comunión; que si es su cumpleaños hay que organizarle la fiesta; que fulanito ya se enamoró de menganito y mira que sus papás no quieren; etc, etc, etc...

Me di cuenta que la discapacidad está aparejada a todas las problemáticas que cruzan por el espectro humano: sexualidad, trabajo, educación, salud, religiosidad, entretenimiento, crecimiento, mortalidad, y las que se me puedan escapar. Y esos espacios cruzados por algo que en cierta medida los permeaba: la discriminación, el ninguneo, la exclusión y el estigma que les acarreaaba "haber nacido así". Eran "niños eternos", o eran "angelitos", o estaban "malitos" (como mi primo Josué) y ese adjetivo les daba un carácter "extra social", un lugar aparte de todos los demás que no son así: los llamados "normales".

Siguiendo a Patricia Brogna:

"La discapacidad es irreductible a una sola mirada. Sus significados y representaciones son múltiples y cambiantes. Hasta hace no muchos años, y todavía en ciertos grupos sociales, la discapacidad fue entendida como un problema individual asociado a un estado deficitario de salud. Esta visión sostenía prácticas y discursos de cura, rehabilitación, educación o asistencia con acciones realizadas por "especialistas", generalmente en espacio segregados" (Brogna, 2009: 15).

Las formas en las que nombraban a las personas con discapacidad me hablaban de algo: decían algo pero escondían otro algo ¿A qué se referían con "niños eternos", "angelitos", o "malitos"? Como decía más arriba, la discapacidad no sólo es un concepto, o una práctica entre sujetos que escape a la historia y al contexto. A lo largo del tiempo ha habido diferentes formas de llamar a las personas con discapacidad. Como sostiene Brogna: sus significados y representaciones son múltiples y cambiantes.

### ***1.2 Performando el concepto de discapacidad: Algunos eventos analizadores***

---

Desde que esta investigación comenzó a gestarse, en enero de 2008 para ser preciso, buscaba conocer formas de intervención con organizaciones o grupos que se alejaran o se distanciaran del

abordaje médico en relación a la discapacidad, ya que en la actualidad, el modelo médico<sup>2</sup> ha influenciado predominantemente la problemática de la discapacidad tanto en sus definiciones profesionales como las de sentido común. Esta visión impone una presunción de inferioridad biológica o fisiológica de las personas con discapacidad (Barton, 1998:21).

Este modelo médico destaca la pérdida o las discapacidades personales, con lo que contribuye al modelo de dependencia de la discapacidad. Etiquetas como “inválido”, “tullido”, “tarado”, “impedido” o “retrasado” significan, todas ellas, tanto una pérdida funcional como una carencia de valor. Con este tipo de denominaciones se ha acostumbrado a legitimar las visiones individuales médicas y negativas de la discapacidad, en detrimento de otros planteamientos, en particular de los propios de las personas con discapacidad.

Por otra parte, el modelo social nos dice que la discapacidad es una categoría social y política en cuanto que implica prácticas que regulan la lucha por la posibilidad de elección, la potenciación y los derechos de las personas con discapacidad. Por lo tanto, la discapacidad surge del fracaso de un entorno social estructurado a la hora de ajustarse a las necesidades y las aspiraciones de los ciudadanos con carencias, *más que* de la incapacidad de los individuos discapacitados para adaptarse a las exigencias de la sociedad (Barton 1998).

“Ser *discapacitado* [sic] supone experimentar la discriminación, la vulnerabilidad y los asaltos abusivos a la propia identidad y estima. Por tanto, la discapacidad es una forma de opresión que implica situaciones de aislamiento y restricciones sociales. En las sociedades modernas, es una causa importante de diferenciación social” (Abberley, 2008:39).

En el año 2008 conocí el Centro de Atención Infantil Piña Palmera A. C.<sup>3</sup> Ubicado en Zipolite, Oaxaca y pude platicar con cada uno de los integrantes de esta organización, desde los trabajadores, usuarios y personas de la administración. Me compartieron su experiencia como organización vertida en un texto llamado *La experiencia del Programa de Rehabilitación Basada en*

---

2 El estudio histórico sobre la discapacidad nos permite identificar diferentes formas de intervención y significación en torno a la discapacidad. El modelo de prescindencia, el modelo médico y el modelo social, son conjuntos de prácticas y lenguajes sociales y culturales que han permeado las formas de construir las diferentes miradas hacia las personas con discapacidad. Sin ser divididas por etapas que dan paso a la siguiente, cada modelo se va entramando con otro dependiendo de los cambios que suscite esa misma sociedad. En el capítulo “La discapacidad problematizada desde tensiones sociohistóricas” hablaré más sobre el tema.

3 Pueden visitar [www.pinapalmera.org](http://www.pinapalmera.org)

y con la Comunidad (RBC) en el estado de Oaxaca. Las comunidades que participan en dicho programa son la zapoteca, chatina y chontal de la Costa Sur.

El programa de Rehabilitación Basado en y con la Comunidad (RBC) contempla la participación de la comunidad como condición necesaria para la rehabilitación e integración social de las personas con discapacidad a diferencia de programas que se han centrado en brindar una rehabilitación institucional en las comunidades centrada sólo en el paciente. Una de sus principales labores es la promoción de los derechos humanos para las Personas Con Discapacidad (PCD).

“En Piña Palmera trabajamos con el programa Rehabilitación Basada en y con la Comunidad (RBC) usando una metodología de intervención comunitaria en la que los diferentes actores o líderes de cada localidad juegan un papel protagónico en el proceso de rehabilitación junto con la persona con discapacidad (PCD) y su familia. Nosotros percibimos el trabajo de RBC como un proceso en el cual participa un equipo multidisciplinario y multicultural, y en donde convergen integrantes de la zona, estudiantes de preparatorias y universidades nacionales, profesionistas y voluntarios nacionales e internacionales. Esta interrelación e intercambio ha permitido que hoy contemos con una alternativa que promueva la defensa de los derechos humanos de las PCD y sus familias, en el ámbito rural e indígena” (Anau & Castro Alejo, 2009:235).

En esta visita hubo dos situaciones que me permitieron ver más allá de lo evidente. Fueron de los primeros acontecimientos que comenzaron a moverme de lugar, y a partir de ello propongo hablar de lo que llamo “*descentramiento de la discapacidad*”. Es decir, estos eventos, que se pueden tomar como un analizador, movieron los referentes que yo tenía sobre la discapacidad.

Los eventos analizadores fueron decisivos en los diferentes movimientos que fueron modelando, como con un cincel, el proceso de investigación-intervención. El concepto de analizador tiene un estatuto particular: es a la vez un concepto descriptivo y operatorio. Es un concepto descriptivo cuando hablamos de analizador social o analizador histórico: por ello entendemos fenómenos sociales que producen por su efecto un análisis de alguna situación donde emergen las contradicciones o contrafuerzas instituidas. Pero el analizador también es un concepto

operatorio. En situaciones microsociales, el Análisis Institucional está especialmente atento a la acción de grupos o categorías, a eventos y sucesos que develan las tensiones de una serie de acciones que tejen una situación. En tanto concepto operatorio el analizador construido se distingue del analizador natural.

Para Lourau, el analizador va a hacer hablar a las fuerzas contrarias de la institución, donde el problema del poder, del dinero y la ideología es algo ineludible. Así como la institución<sup>4</sup>, todo analizador es un analizador social: interroga simultáneamente al saber (la palabra, la escritura) y al poder (Lourau, 2008:149).

Con la información y la intervención mezcladas, el analizador devela tanto nuestro deseo de saber como nuestra posición en el seno de las relaciones sociales. La información producida tiene valor, ante todo, por las modalidades de la producción; es decir, de nuestro lugar en las relaciones sociales en el momento en que recibo la información (Lourau, 2008:148).

El postulado sobre el que reposa toda la teoría de los analizadores es que en cualquier situación dada, su producción es la condición indispensable de la percepción de esta situación por parte de los actores. El analizador irrumpe en la supuesta neutralidad de lo inerte, del instituido cosificado y sin vida, para penetrar en las relaciones sociales reales de los sujetos. Esta penetración, que tiene lugar casi por fractura, posibilita visibilizar lo que anteriormente no podía ni debía plantear un problema (Lourau 2008).

Es decir, el analizador emerge desde las fuerzas de la institución. Desde la aparente “normalidad” el analizador deja ver las contradicciones y los ejercicios del poder: dejan ver las significaciones, las cuales tornan sentido cuando se las analiza.

En Piña Palmera participan personas con discapacidad en proceso de rehabilitación (en su

---

<sup>4</sup> Es buen momento para explicitar que cuando hablamos de “institución” no nos estamos refiriendo a un establecimiento, una organización o un organismo público o privado, sino que comenzamos a hacer referencia a las normatividades y significaciones establecidas y creadas por una cierta sociedad. Pienso que hacer esta distinción es importante porque los eventos a los que hago referencia estarían en todo caso analizando la institución de la discapacidad, más que la organización Piña Palmera, ya que Piña Palmera es una organización creada por sujetos que le dan sentido a sus acciones a través de sus diferentes instituciones, entre ellas la discapacidad. Más adelante trataré de ir dilucidando esto.

gran mayoría discapacidad física); trabajadores y voluntarios o prestadores de servicio social de diferentes nacionalidades. Hay una sección llamada “cuidados especiales”, donde estaban, en el momento de mi trabajo de campo, cinco personas con discapacidad intelectual y física profunda. A esto me refiero que necesitan total atención para vivir: bañarlos, darles de comer, cambiarles el pañal. Están en completa dependencia. Y quien se encarga de atenderlos son los voluntarios, además de que tienen a una cuidadora por las noches.

El clima en la organización era difícil por diferencias que confrontaban a personas de la administración, con un grupo de estudiantes de psicología de la UAM Xochimilco que prestaban su servicio social. Y tales diferencias se centraban en el trato y el cuidado que los estudiantes pensaban que la organización debería de hacer hacia las personas que están en cuidados especiales. Lo que ocurrió fue que un día, José, persona con autismo profundo y que es parte de cuidados especiales, comenzó a vomitar por un espacio de cinco horas. Y las personas que estuvieron al tanto de José, y también las que se encargaron de avisarle a la administración fue el grupo de la UAM Xochimilco. Yo me entero de todo esto porque una voluntaria, integrante del grupo mencionado, le pregunta a los voluntarios si alguien sabe manejar. Alzo la mano y llevamos a José al hospital. Este evento movilizó a todos los voluntarios, quienes se rolaban para cuidar a José en el hospital, por cuatro días. Por otra parte, los trabajadores, las personas con discapacidad que están en su proceso de rehabilitación, y parte de la administración estuvieron más a la distancia.

Lo que pude mirar fue que la “atención” hacia las personas con discapacidad tuvo diferentes significados para las personas inmiscuidas en dicha problemática. Lo que para mí y los estudiantes resultó ser una “emergencia” que tendría que ser atendida urgentemente, para otros no fue así. En esta ocasión, a partir de mi propia historia de vida, la discapacidad significaba atender y cuidar al otro que no puede hacerse cargo de sí mismo. Y justo lo que me hace reflexionar sobre mi manera de ver a la discapacidad es la diferencia de significados ¿porqué no todos hicieron lo mismo que yo? ¿acaso tendrían que hacerlo? Lo que yo pude ver es que para las personas de Piña Palmera la discapacidad no estaba centrada en el cuidado, al menos no el que yo creía “correcto”. Sino que ellos tuvieron y tienen una forma de entender a la discapacidad diferente a la mía ¿por qué? Porque su contexto social es diferente al mío.

Este acontecimiento tuvo dos cosas muy favorables: la primera es que a mí me descentró,

me movió de lugar y me alentó para seguir preguntando ¿cómo se constituye en esos terrenos la discapacidad? y la segunda es que José se curó de la obstrucción intestinal que lo agobiaba.

El segundo evento analizador que les quiero compartir, tuvo una gran importancia en mi acercamiento a la discapacidad y en la construcción teórico-metodológica del dispositivo de intervención-investigación. Este evento me llevó a pensar en *la construcción social de la discapacidad*. Resulta que en mi segunda visita a Piña Palmera yo estaba escribiendo en el área de voluntarios. Este lugar es otra sección dentro de la organización donde hay habitaciones alrededor de una palapa donde pueden cocinar y comer los voluntarios. Entonces, estaba sentado frente a una mesa larga con mi lap top y escuchando música con mi teléfono celular. Y de repente llega un chavo a sentarse a mi lado. Yo nunca lo había visto, y al parecer él tampoco a mí. Yo estaba muy nervioso, ya que me despertaba “mala vibra”. Y en el transcurso de preguntas y respuestas forzadas, el joven me pregunta que si podemos ir a *coger* (tener una experiencia sexual) a uno de los cuartos. Yo niego y el joven me pide mi celular. También se lo niego y trato de preguntar otras cosas para tratar de manejar la situación. Hasta que una persona con discapacidad visual, con la que llevo muy buena amistad, se acerca a donde estábamos y el joven se va. Me quedo estupefacto por lo ocurrido y busco a una persona de la administración de Piña Palmera para contarle lo vivido. Después de relatarle el intento de prostitución me contesta lo que sigue: ese joven es un adolescente de 13 años con discapacidad intelectual, el cual está inmiscuido en bandas en pugna por el control del territorio, el alcohol y la droga. Y también me comenta de otro chico de 14 años que también está en los mismos problemas, quienes son abusados sexualmente por los integrantes de esas bandas. Me dice que han buscado platicar el problema con los familiares de estos chavos pero que la única respuesta que tienen es que “como son enfermitos nada pueden hacer”.

En ese instante me di cuenta de la invisibilización de la violencia y las formas jerárquicas de organización social, metidas en una frase “pues aquí así son las cosas”. Este evento analizador me permitió ver que los sujetos con discapacidad no escapan a las formas agresivas de relacionarse con los otros. Que también ellos están implicados en los diferentes usos de violencia. Y esto queda tolerado por su condición de enfermito. Me parece que son situaciones que no son aisladas ni mucho menos accidentales, sino que se inscriben en una densa red de reproducción de sentido. Ya

que en Zipolite circundan diferentes situaciones de violencia, exclusión y venta de drogas.<sup>5</sup>

Estos dos momentos fueron claves no sólo para el proceso de investigación, sino como experiencias muy fuertes y de mucho aprendizaje para mí. Trascendieron o desbordaron mi papel como “investigador” y pusieron en entre dicho los lentes y las formas en las que me quería posicionar como sujeto que quiere ir a preguntar. Ya no era yo el que intervenía solamente, sino que el campo ya me estaba interviniendo.

En todo caso, era yo con mis significaciones<sup>6</sup> y ellos con las suyas. Fue un momento de tensión entre diversos puntos de vista de lo que debería de ser y de hacerse ¿la discapacidad será la misma en todos lados? ¿Y de qué formas podemos ir acercándonos a esas concepciones? A partir de estas experiencias comprendí el siguiente dato: en las comunidades con las que trabaja Piña Palmera es ajena la palabra “discapacidad” y la noción de “rehabilitación”. En lugar de la palabra “discapacidad” se usa la palabra “enfermitos”, ó “malitos”. Pero no es solamente en las comunidades, sino que al interior de la propia organización Piña Palmera también hay una concepción distinta de la práctica con la discapacidad. Como escribe Ana María Fernández:

“Los procesos de nominación son piezas claves en las construcciones que realizan los actores sociales para producir sus “representaciones” de la realidad socio-histórica en que viven ¿Por qué les llaman de esta forma y no de otra? ¿Tendrá esto algo que ver con la forma en que se relacionan con ellos?” (Fernández 1989:25).

Estos eventos analizadores hicieron preguntarme una cosa fundamental ¿qué sujeto con discapacidad me hace ver el joven que se acerca para ofrecerme comercio sexual? ¿Cómo estaba pensando al sujeto de investigación? Pero sobre todo ¿qué hacer cuando ese otro te cuestiona de una manera tan contundente y violenta? La frase de Lourau “No veo sino lo que quiero escribir”, en su texto *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*, me fue

<sup>5</sup> Zipolite en la década de 1960 y 1970 era un destino turístico casi obligado para viajeros europeos y chilangos que buscaban tener mayor contacto con “la naturaleza y el espíritu”, llevando en su ideología hippie el uso de diferentes drogas y el establecimiento de Zipolite como playa nudista. A la fecha, creció su fama de destino paradisiaco, sumando densas problemáticas de violencia, exclusión y venta de drogas.

<sup>6</sup> Muy sucintamente, las significaciones sociales construyen los modos de representación, orientan las acciones y determinan los afectos. En el capítulo “Significaciones de la discapacidad en el Morro Mazatán: la reciprocidad como significación del otro”, abordaré con más detalle este concepto.

confrontada con mucha potencia, y el terreno de investigación me hizo voltear hacia otro lado, uno al que no quería hacerle caso: el sujeto con discapacidad, lejos de ser pasivo, es un sujeto activo que en ocasiones, poco tiene que ver con el lugar de la víctima. También éste crea sentido y es capaz de cuestionar al que interviene ¿en qué momentos y situaciones es activo/pasivo, víctima/agresor? En todo caso, el joven me estaba hablando de la forma en que su contexto social le ha permitido vincularse con el otro. Tornando en tensión casi extrema la relación entre investigador y su “objeto” de investigación. El investigador no solamente interviene su campo, sino que el campo también interviene al investigador.

En esta primera aproximación salieron algunas virutas que apuntalaban el análisis:

- El “objeto” de investigación se transformó en sujeto de investigación, con una historia creada por instituciones que organizan su vida en colectivo, basándose en significaciones imaginarias sociales que le dan un sentido a los vínculos y su quehacer.
- La discapacidad es una construcción social más que una situación individual que hay que corregir. Ya que no sólo acomete al aspecto médico, sino también a la educación, el trabajo, afectividad, credo, esparcimiento, arte, etc. Por lo tanto el medio social participa invariablemente en la configuración de la persona con discapacidad. La cual se tendría que pensar como una persona activa y constructora, más que pasiva y receptora.

Pero esta manera de significar a la discapacidad no ha sido la misma a pesar de los tiempos ni ha sido generalizada, y Piña Palmera se enfrenta a las complejas problemáticas de las comunidades con quienes trabaja. Comunidades que han vivido densas problemáticas de transformación de sentido, dislocadas en gran parte por la intervención del Estado a través de sus diferentes instituciones, las cuales resignifican sus normatividades, dejando como forma de alteridad todo aquello que escape de sus sentidos instituidos.

Hasta tiempos no muy lejanos, la mirada hacia la discapacidad partía desde una concepción caritativa, que no llegaba a comprender la complejidad social de este fenómeno. Ello sin duda es el resultado de una historia de persecución, exclusión, y menosprecio a la que las personas con discapacidad se vieron sometidas desde tiempos muy lejanos. (Palacios, 2008:25)

Como podrá entenderse, estas diferentes situaciones comenzaron a abrir la problemática para realizar esta investigación. Las preguntas que comenzaron a asomarse fueron ¿cómo se acerca Piña Palmera a las comunidades? ¿y cómo le hace para confabular los distintos lenguajes sobre la discapacidad? Por esto, me parece muy pertinente acercarnos hacia la demanda y encomienda social en el trabajo de Piña Palmera, conceptos que estarían muy implicados en mi trabajo de investigación-intervención.

### ***1.3 Demanda y Encomienda social en el trabajo de Piña Palmera***

---

Entre los conceptos descriptivos del Análisis Institucional hay que evocar brevemente los conceptos de génesis social y génesis teórica, así como dentro de los conceptos operatorios el de encomienda<sup>7</sup> social y demanda social. En lo concerniente a la génesis social, se trata de las condiciones de posibilidad social y política que permiten que una práctica social se invente y se institucionalice. Es decir, las condiciones sociales que permiten la emergencia de que ciertas cosas se puedan preguntar y hacer.

Por otra parte, la génesis teórica trata ya concretamente de cómo las prácticas científicas pueden ser inventadas, por ejemplo métodos de observación que no son precisamente emergentes de ese lugar en especial, sino que son armados o mejor dicho, contruidos desde otros referentes, pero que pueden dar cuenta de ciertos fenómenos sociales.

De acuerdo a Savoye, los conceptos de encomienda social y demanda social, no sólo son conceptos descriptivos, sino operatorios. A partir de analizar la encomienda, se podrán distinguir cuáles son las demandas que subyacen, demandas de las personas que formularon la encomienda.

---

<sup>7</sup> En el texto "Introducción al análisis institucional", Roberto Manero entona la diferencia entre encargo y encomienda, haciendo referencia que ésta última es una traducción del vocablo francés *commande*. Esta palabra se utiliza para ordenar, mandar, encargar algo. Utilizado en sociología de las organizaciones, en economía, en psicología, significa el encargo que se le hace a un especialista de intervenir en situaciones específicas. Roberto Manero prefiere el término encomienda a encargo, ya que permite articular este concepto en el análisis del campo de implicación del analista. En mi caso, me parece pertinente utilizar el concepto encomienda ya que problematiza los diferentes sitios que ocupé durante mi estancia en el Morro Mazatán. Lugares que tensionaban mi proyecto de investigación con las miradas, tratos y significados que la gente del Morro Mazatán me depositaba.

Pero también demandas complementarias y a veces contradictorias que provocaron la encomienda.

El Análisis Institucional concibe que la demanda es siempre primero o antes que la encomienda, y que está provocada por una o varias demandas y su formulación es una desviación de las mismas. Ya que hubo varias demandas que no se consideraron lo suficientemente importantes para ser formuladas, frente a otras que fueron privilegiadas por el grupo que encomienda al interviniente a realizar tales cosas, tal vez, a favor de los intereses del grupo demandante. Es interesante observar cómo se van re-formulando las encomiendas cuando llegan a oídos del “staff” que interviene, ya que su trabajo es mirar qué demandas son las que están implícitas. Por eso su importancia en la articulación con la implicación.

Retomo estos conceptos porque problematizan el trabajo que realiza Piña Palmera con el programa Rehabilitación Basada en, con y a través de la Comunidad (RBC). En junio del 2009 volví a visitar Piña Palmera para conocer las diferentes comunidades con las que trabaja. En este viaje platicué con el denominado “Equipo de terapia” que es el encargado de salir a las comunidades, y entre sus integrantes se encuentran terapistas físicos, terapeutas del lenguaje, una psicóloga, y profesores en educación especial. Con ellos fue con quien tuve mayor interlocución y a quienes acompañé en su trabajo en cuatro comunidades: Santo Domingo, Puerto Escondido, Candelaria y Morro Mazatán. También van a una comunidad que se llama Cozuhaltepec, pero ahí el trabajo apenas va comenzando y no pude conocerla porque no coincidimos en fechas.

De manera muy rápida voy a narrar el trabajo que realiza el Equipo de terapia. Piña Palmera trabaja con el programa Rehabilitación Basado en y con la Comunidad (RBC) usando una metodología de intervención comunitaria en la que los diferentes actores o líderes de cada localidad juegan un papel protagónico en el proceso de rehabilitación junto con la persona con discapacidad y su familia. (Anau y Castro, 2009:235)

Si para las personas de las comunidades indígenas, la palabra “discapacidad” y “rehabilitación” es ajena a su lenguaje, y por tanto las prácticas que éstas aparejan, es porque dentro de su historia comunitaria, las instituciones de salud o de asistencia han promovido un tipo

de sujeto que necesita ser curado, o asistido mediante programas estatales, predominantemente paternalistas. De ahí la forma de referirse al enfermito, o al malito. Aunado a las instituciones religiosas que vinculan las diferentes discapacidades con alguna penitencia que los padres están pagando por haber cometido pecado, u ofendido a Dios. Escondiendo a la persona con discapacidad por la vergüenza que ésta acarrea para la familia.

Cuando Piña Palmera se acerca a alguna comunidad se encuentra con este tipo de situaciones. Si bien hay una problemática relacionada con los “malitos” o “enfermitos”, Piña Palmera no interviene desde los mismos “paradigmas” o proyectos que las instituciones mencionadas. Sino que lleva el RBC que se basa en la promoción y defensa de los derechos humanos para las personas con discapacidad. Es decir, teóricamente tiene otro surgimiento y una práctica diferente que estar dando dispensas ó pretender curar a la gente con pastillas ó evangelizar a los pecadores. Pese a esto, a Piña Palmera le demandan medicinas y dinero como trato para las personas con discapacidad. Entonces Piña Palmera tiene que desviar esas demandas, y tiene que instituir a un sujeto con discapacidad que escape de la visión individualista ó médica, ó religiosa ó asistencial. Y es a partir que las familias van comprendiendo que su familiar tiene una discapacidad que surge de las condiciones sociales y las restricciones que la comunidad les impone en cuestión de salud, educación, trabajo, alimentación y socialización, el trabajo de Piña Palmera comienza a articularse con la vida comunitaria del pueblo donde se encuentre.

A decir de Anau y Castro (2009), para que Piña Palmera pueda ir a una comunidad para trabajar el programa RBC es indispensable que algunas familias de esa comunidad se organicen y le pidan a Piña Palmera su intervención. Y a cambio Piña Palmera pide dos cosas: por una parte que los diferentes sectores de la comunidad participen y se interesen por el RBC; y como sustento material, la gasolina para la camioneta, y la comida para el equipo de terapia. Si las familias acceden, entonces Piña Palmera comienza a vincularse con las autoridades de la comunidad, y con diferentes instancias dentro de la comunidad, ya que el trabajo que desarrollan contempla 5 áreas: terapia física, de lenguaje y aprendizaje; terapia ocupacional; integración social y educativa; y el empoderamiento de las personas con discapacidad para convertirse en promotores comunitarios. Y para lograr la “rehabilitación social” hacen un diagnóstico comunitario; talleres de sensibilización y concientización; y la conformación de una red comunitaria de apoyo tanto con personal médico,

con las autoridades civiles y religiosas, con los estudiantes y con la comunidad en general.

Este trabajo lleva su tiempo, ya que en un principio sólo van una vez al mes a la comunidad, para después irlo graduando hasta ir cada dos semanas. Por ejemplo, en Candelaria ya llevan 20 años de trabajo con la comunidad, lo que se refleja en la organización de las familias y en el apoyo de las autoridades. A Puerto Escondido van cada 15 días y a Morro Mazatán también, aunque en esta última sólo llevan cinco años. En cambio a Cozuhaltepec apenas están yendo una vez al mes; y en Santo Domingo cerraron el programa de rehabilitación por falta de participación de las familias.

Como dije anteriormente, el trabajo de RBC contempla distintas estrategias, entre ellas la de compartir información sobre los derechos humanos para las Personas con discapacidad, para ayudar a cambiar las maneras de concebir la discapacidad y las circunstancias que atraviesan las Personas Con Discapacidad (PCD), tomando en cuenta la idiosincrasia y la cultura de cada comunidad.

Específicamente, cuando toca el día de la visita, trabajan en un mismo espacio con las personas con discapacidad y sus familiares algunos juegos de socialización, para posteriormente dividir al grupo ya sea en lenguaje de señas para las personas con discapacidad auditiva; terapia física para los que lo requieran; terapia de aprendizaje para otros; y un grupo de autoayuda dirigido a los familiares. Lo que hace Piña Palmera es trabajar con cada sub-grupo dependiendo de las necesidades de las personas.

#### ***1.4 Revirando ¿Cómo llegué a Morra Mazatán?***

---

Después de discutir las propias características de cada comunidad, ya que pude ver que son muy distintas, el Equipo de Terapia junto con Flavia Anau, me proponen hacer el trabajo de investigación en Morro Mazatán, ya que la quieren conocer más de cerca. Porque, a pesar de que llevan cinco años de intervención, la distancia geográfica ha complicado tener una estancia significativa que les permita conocer diferentes procesos de las personas que la habitan. El tiempo de traslado entre Zipolite y el Morro Mazatán es de entre 2 horas y media y tres horas.

De parte del Equipo de Terapia, surgen preguntas como: ¿Cuál es la historia de la

comunidad? ¿Cuál es la organización socio-económica de la comunidad? ¿Qué intereses tienen las familias del Morro Mazatán? ¿De qué forma ha afectado el trabajo de RBC a la comunidad y cómo ha apoyado a las PCD y sus familias? ¿Qué nuevas estrategias se pueden plantear para hacer un plan a mediano-largo plazo que sume personas clave del Morro Mazatán al RBC? ¿Cuáles son los lugares más importantes dentro de la vida comunitaria?

Las preguntas iban centradas en la preocupación de Piña Palmera para lograr iniciativas y proyectos en beneficio de las familias y las personas con discapacidad, apoyándose en las riquezas, soportes y avances que han logrado con el RBC. Creo que este punto es un lugar importante de las próximas reflexiones ¿qué encomiendas me está haciendo Piña Palmera? Estas interrogantes me van abriendo el panorama en torno a las maneras en que viven las personas que están alrededor de la discapacidad y las formas de ser significada. Así que les propongo tener una estancia lo suficientemente significativa en tiempo (que al final resultó ser de mes y medio) en la comunidad para poder conocer a las familias en su vida cotidiana.

Esta propuesta fue muy bien aceptada por parte de Piña Palmera y comenzaron a organizar a las familias de Morro Mazatán para que pudieran facilitarme la estancia y la comida. Tengo que mencionar que en un principio me angustió de sobremanera el estar enfrente y en medio de la comunidad, ya que era la primera vez en mi vida que vivía dichas circunstancias. Mi vida siempre había girado en torno al ritmo urbano de la ciudad. Ahora iba a compartir el estilo de vida de campesinos, las altas temperaturas del Istmo de Tehuantepec, y el dormir en hamacas debajo de grandes árboles de mangos. Si bien esto lo había imaginado, no es lo mismo sentirlo “en carne propia”. La maquinaria de la implicación daba un nuevo vuelco.

### ***1.5 ¿Cómo ha sido significada la discapacidad en el Morro Mazatán?***

---

La reflexión de los sucesos anteriores me fueron situando en la necesidad de establecer una pregunta eje que fuera un punto de anclaje ante el extenso universo de experiencias que me fueron presentadas por un terreno para mí cada vez más nuevo y densamente complejo. Ante la seducción de la extrañeza, me parecía que podía yo jalar hacia cualquier lado. Como dice el dicho “había mucha tela de donde cortar”. Empero, una pregunta fue la que más me punzaba en la cabeza, y que al parecer entretejía las encomiendas de Piña Palmera: la gente de aquí ¿cómo

entiende la discapacidad?

Y tomando en cuenta la génesis académica de esta investigación donde son de suma importancia los fenómenos grupales e institucionales, así como la producción de subjetividad, las formas de subjetivación y las modalidades de investigación-intervención centradas en dimensiones inconscientes, así como en los abordajes de orden cualitativo que conllevan un minucioso análisis del campo implicacional del investigador (Baz, 1997) y que nos evocan a la tarea de analizar las formas en que las problemáticas se enmarcan en coordenadas espacio-temporales específicas, me llevan a plantear la pregunta eje de la investigación:

**¿Qué procesos institucionales dotan de diferentes significaciones al sujeto con discapacidad en el pueblo indígena-rural Morro Mazatán?**

Esta pregunta eje la voy a ir trabajando a partir de tres propuestas interpretativas:

- Mi trabajo de investigación-intervención: el *acto estético* como forma de establecer un diálogo con los otros.
- Lo social histórico de la discapacidad: tensión y relación entre los diferentes referentes institucionales que le dan un sentido a la discapacidad, en tanto alteridad.
- La costumbre y las Instituciones de Reciprocidad como marcos normativos que significan las relaciones entre iguales y diferentes.

## 2. DISPOSITIVOS DE INVESTIGACIÓN-INTERVENCIÓN Y OTROS MENESTERES METODOLÓGICOS

“Dado que sólo el tipo de teoría que uno emplea determina si un fenómeno dado se convertirá en dato para una ciencia más que para otra, es necesario examinar los procedimientos que vuelven dato de la ciencia del comportamiento un hecho relativo a un organismo vivo. En la investigación de la ciencia del comportamiento, el principal de estos procedimientos es el que define la posición del observador en la situación a que se hace producir datos de la ciencia del comportamiento”.

George Devereux

“Reflexionar, pensar sobre el mundo, ha sido también intrínsecamente pensar sobre si mismo; actuar sobre el mundo ha sido desde el primer instante actuar simultáneamente sobre si mismo y, como en un juego equívoco y tortuoso de analogías truncadas e imágenes viciadas, actuar sobre si mismo y sobre las categorías y figuras de la propia identidad ha sido una manera reticente y a veces inconfesada de actuar sobre el mundo”.

Raymundo Mier

La reflexión sobre los “instrumentos” de intervención no es solamente con fines justificativos, dado que éstos son, ante todo, fuente de construcción de una problemática con sus subsecuentes motivos para argumentarla, sostenerla y, a posteriori, producir análisis.

Como bien describe Devereux (1977), el investigador, “el hombre de ciencia”, va con algo más que un portafolio, cinta métrica y escalpelo. Quien se jacta de científico se acerca al “objeto” de investigación con algo más que su teoría y bien elaborada cognición. A lado del microscopio esconde sus angustias y pesares; sus amores y fantasías: sus ganas de saber(se), de transformar(se) y de vincular(se) con ese otro sujeto investigado.

¿Cómo hacer investigación en las Ciencias Sociales? ¿Para qué hacerla? No sé si sería redundante decir que esta investigación se incluye dentro de los métodos cualitativos que hacen énfasis en el estudio de procesos sociales. El supuesto ontológico fundamental de este método, es que la realidad se construye socialmente y que, por lo tanto, no es independiente de los individuos. A diferencia de los métodos cuantitativos, que se concentran en el estudio “objetivo” de fenómenos externos a los individuos, los métodos cualitativos privilegian el estudio “interpretativo” de la subjetividad de los individuos, y de los productos que resultan de su interacción (Castro, 2002).

Nosotros, en tanto que sujetos, siempre estamos interactuando con una serie de problemáticas que, como quien dice, nos van dando muchos hilos de donde hilvanar: la injusticia, el cambio social, los diferentes aparatos del Estado, el abuso de poder, la violencia, la ansiedad social, etc. Fuerzas que nos implican como actores sociales que de alguna forma correspondemos ante y frente a esas fuerzas: algunos trabajando en ONG's, otros escribiendo artículos, ya sea ejerciendo la academia, o haciendo trabajos de investigación-intervención, etc. Huelgue decir, que los motivos son tan heterogéneos como las pasiones que nos impulsan a la acción.

“Toda investigación [o acción profesional o de oficio] es autopertinente en el nivel del inconsciente, por muy alejado de la personalidad que se halle el objeto de estudio en el nivel manifiesto. Esto lo demuestra cabalmente el análisis de los determinantes inconscientes de la elección de profesión” (Deveraux, 1977:190).

Dentro de las Ciencias Sociales existen diferentes modos de hacer trabajo de investigación para producir conocimiento; de construir problemáticas, en donde la posición del investigador (junto con sus pasiones) juega un lugar fundamental. Me es pertinente hacer una mención sucinta de algunas de ellas, más derivadas desde la antropología, que pueden ser muy favorecedoras para ir esclareciendo el lugar, o tal vez los lugares, que atraviesan los cómo y por qué de esta investigación:

- investigación descolonizada
- investigación-acción
- investigación colaborativa o investigación emancipadora.

Las cuales tienen sus momentos específicos de acuerdo a la disciplina desde la cual se practique,

todas dentro de las Ciencias Sociales. Sin embargo, creo que a pesar de sus diferencias, hay algunos puntos donde éstas pueden dialogar: el vínculo activo del investigador con el sujeto investigado.

Por ejemplo Hale (2004), dentro de la investigación descolonizada, se pregunta ¿conocimiento para qué y para quién? Y ¿qué tipos de relaciones sociales llevamos, cuando producimos conocimiento? Y esto lo saca a colación por los diversos intentos de montar una liberación indígena desde la antropología, sin antes preguntarle al “cautivo” qué era lo que necesitaba, o si lo necesitaba como antropólogo. Haciendo énfasis en las **inevitables tensiones** que resultan de esta “descolonización del saber”, que, como hemos insistido, el investigador también tiene un género, una cultura y perspectiva política. El investigador es un actor social posicionado con sensibilidades políticas propias que no se deben [ni en última instancia se pueden] suprimir (Hale, 2004:5).

Por otra parte, Aída Hernández Castillo (2003) hace una crítica hacia aquellos que toman una actitud rescatista o liberacionista. Y, aunque hace mayor énfasis entre las diferencias culturales inherentes entre investigador y sujeto de investigación, propone una antropología dialógica crítica, que a diferencia de la investigación co-participativa no se propone transformar la realidad en base a un método o una teoría que se considere infalible, sino reflexionar y deconstruir junto con los actores sociales con quienes trabajamos, problemáticas de una realidad social compartida. Para, a partir de estos diálogos, elaborar conjuntamente una agenda de investigación que haga nuestro conocimiento relevante para los actores sociales con quienes trabajamos. Me parece importante resaltar este tipo de “aproximación” hacia la investigación, ya que es una propuesta para reconocer las relaciones de poder que se dan en el proceso de investigación. Resultando una búsqueda metodológica y política por romper las dicotomías de investigador-investigado, yo y el otro, y construir conjuntamente un “nosotros” basado en la articulación de las diferencias. Posteriormente, quisiera volver con este punto.

Mike Oliver (1998) propone una metodología emancipadora donde la importancia estriba en establecer un diálogo entre quienes buscan producir la investigación y las personas de base con las que trabajan, para descubrir y asumir las necesidades prácticas y culturales de las personas investigadas. Desde esta propuesta, la investigación se convierte en un proceso donde se incluyen la

educación y la acción política. En este caso, se enfoca más a los tipos de investigación que se han hecho sobre la discapacidad, criticando que muy pocas veces integran a las personas con discapacidad dentro del proceso como agentes activos, y por tanto la investigación se vuelve poco relevante para sus vidas. A diferencia de los enfoques más tradicionalistas, los métodos emancipadores se preocupan tanto de conceptualizar como de crear un nuevo juego, en el que nadie esté excluido de antemano.

Como podemos observar, solamente al mencionar la palabra “investigación” ya estamos atañendo a una serie de problemáticas: el que investiga y el que es investigado ¿cómo se inicia una investigación? ¿para qué y para quiénes?

Comencemos a hablar del abordaje metodológico de nuestro problema de investigación ¿qué herramientas se necesitan para construir una investigación que sea pertinente tanto para las ciencias académicas desde donde es abordada, tanto para las personas que son investigadas? ¿Cómo ir elucidando esa maraña de deseos, de fantasmas, de normatividades, de limitaciones, de imaginaciones?

Si bien en las líneas anteriores hemos descrito diferentes propuestas metodológicas, las cuales tienen en sí misma una lógica y un conjunto de nociones articuladas de forma coherente con referencia a los horizontes ideológicos que las han sostenido o inspirado de manera más o menos explícita. Ardoino (1981:21) advierte que lo que especifica un método en relación con las técnicas que emplea es *la definición del objeto al cual se va a aplicar*. Esto implica ya una toma de partido con respecto a la ciencia y a los modelos de referencia. Pero, en segundo grado, el método se revela como producto de ideologías y de filosofías subyacentes. En este caso en particular, se trata de mirar a la discapacidad en tanto constructo social, donde las acciones de los sujetos implicados tienen una estrecha relación con un conglomerado de significaciones imaginarias sociales, que están apuntaladas y sostenidas por instituciones que las animan. Es decir, el sujeto con discapacidad no existe en tanto ser aislado de sus circunstancias sociales. Todo esto derivado de mi intervención en terreno, donde las personas con discapacidad tuvieron un papel activo, propositivo, y en más de una ocasión, decisivo para mis reflexiones posteriores.

## **2.1 Construyendo miradas: el Dispositivo de Investigación-Intervención**

¿Cuáles son las relaciones entre la noción de dispositivo, el de investigación e intervención, y cuál es su pertinencia para las Ciencias Sociales? Retomaré una propuesta de Roberto Manero:

“El diseño de un dispositivo de análisis estructura un campo de mirada y escucha, organiza de alguna manera la realidad para poder ser estudiada. La idea de un dispositivo está muy cercana a la de una máquina, que supone algunos automatismos y un funcionamiento tal que es previsible su resultado. Dispositivos reveladores, dispositivos que organizan un campo de visibilidad, dispositivos que promueven el desarrollo de procesos de acuerdo a ciertos ritmos y secuencias, son algunos de los elementos que se toman en cuenta en tanto desarrollos epistemológicos, metodológicos e incluso técnicos.

“La idea de un dispositivo de intervención, sin embargo, plantea también su negación, en la aparición de lo impensado, de lo sorpresivo, de lo inesperado, en una negatividad del sujeto que perturba al propio dispositivo” (Manero, 2009).

Tal pareciera que un dispositivo es una artificialidad diseñada desde ciertos gérmenes epistemológicos, personales, contextuales, y en últimas instancias, institucionales. Los dispositivos no son una aparición fortuita, ni mucho menos errónea. Sino que nos hablan de toda una intencionalidad de parte de los que los crean o se apegan a ellos. En tanto instrumento artificial propone una serie de movimientos, de diálogos, de propuestas por parte, en este caso, del investigador. En tanto que foráneos, los dispositivos también enrarecen “el aire” al cuestionar a los otros por sus formas de vivir o de significar ciertas cosas. En su doble intencionalidad: proponer-preguntar, vincular-violentar, el dispositivo es co-construido o re-construido por el poder de resistencia, de contestación (en la acepción de contestatario) por parte del investigado.

¿Pero investigar es lo mismo que intervenir? El investigador construye una problemática a partir de ciertas nociones que le parecen relevantes e importantes indagar, preguntar e incluso resolver mediante una investigación. Por medio de una madeja de intereses personales-académico-sociales, el investigador cree que lo que él piensa importante investigar lo es para ese otro

investigado. Sin embargo, esta problemática la podemos dimensionar a la luz de la implicación y de la demanda y encomienda social, ya que éstos van a darle una especificidad en la relación investigador-investigado, problematizándola y dándole ciertos matices.

Para el Análisis Institucional, nos dice Ardoino (1981:26) la intervención tendrá como objeto y como efecto poner a la luz procesos informales que actúan más o menos clandestinamente al margen de las estructuras formales. Se halle o no explicitado en el enunciado metodológico, así como en la práctica, la intervención se caracteriza siempre más o menos por armar dispositivos analizadores contruidos o por la utilización de lo que puede ser un analizador natural. Toda metodología definida de intervención constituye ya, en sí misma, un dispositivo analizador.

Refiriéndome al texto de Rafael Reygadas y Mariana Robles (2006), *Sobre la construcción de dispositivos de investigación-intervención*, que abordan de una manera muy clara esta problemática. Ellos retoman la visión de Foucault, desarrollada por Deleuze (1990) al hablar de que un dispositivo pone en escena una serie de mecanismos, relaciones, discursos, instituciones, leyes, etc., que tejidas a manera de madeja, constituyen una maquinaria de manipulación de las relaciones sociales. Foucault dirá también que los dispositivos son “máquinas para hacer ver y para hacer hablar”, no sólo delimitan el espacio de lo posible, sino que construyen lo visible:

“La visibilidad no se refiere a una luz general que iluminará objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que forman figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo tiene un régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y **lo invisible**, al hacer nacer o desaparecer el objetivo que no existe sin ella [...] si hay una historicidad de los dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz, pero es también la de los regímenes de enunciación” (Deleuze, 1990:155).

Asimismo, esta noción de dispositivo permite mover las fronteras disciplinarias en las ciencias sociales al privilegiar las condiciones de la realidad del campo y la postura del investigador frente a ese instante de lo histórico-social, por encima de vanguardias metodológicas o instrumentos de aproximación al campo de lo social, que pretenden encuadrar las investigaciones en campos disciplinarios cerrados. Este punto es muy importante retomarlo, ya que el investigador puede

pretender hacer ciertas cosas en el terreno pre-manufacturadas, mas al sumarle al dispositivo la noción “hueca de contenido estable” (Salazar, 2005:292) permite la construcción creativa de las maquinarias metodológicas pertinentes para cada investigación y deja abierta la puerta, de manera permanente, a lo imprevisible, lo inesperado e incontrolable del campo social, dando lugar a la incertidumbre pero también a la sorpresa y la fascinación que produce el encuentro con el otro.

Este reconocimiento del otro y la instauración de un diálogo implica necesariamente la apertura a la experiencia del otro, a la posibilidad de verse afectado por éste, *al vínculo*, en un sentido abierto del constante devenir en tanto otros. Desde este punto de vista, el sentido ético de la investigación radica en el reconocimiento de la relación dialogal con ese otro, con su experiencia y su realidad. Esto obliga al investigador a posicionarse frente al otro, al que mira y que lo mira, frente al mundo que ambos construyen y los construye.

“No solamente el vínculo como un hecho, como una experiencia sino como una modalidad del devenir, del devenir del sujeto, del devenir del propio vínculo y del devenir del modo particular de objetivación de los vínculos, y la relación entre el vínculo y subjetivación” (Mier, 2009).

Por tanto, los dispositivos de investigación-intervención son una construcción de carácter estratégico que no está guiada por un afán de “objetividad científica” o por la pretensión de una aproximación fiel a la realidad, sino por la posibilidad de creación de espacios para la reflexión y la acción individual y colectiva:

“La construcción de un dispositivo de investigación–intervención es la acción de articular un conjunto de estrategias de reflexión, elucidación, exploración, y constituye fundamentalmente el intento de apertura de espacios de diálogo [...] en circunstancias de mínimo control, con máxima densidad de contenido y de expresividad y con participación activa y reconocida de los sujetos de investigación” (Salazar, 2005:295).

He escuchado que una de las probabilidades en el encuentro con el otro, es justamente la transformación del que pregunta: un juego dialéctico entre sujetos que comparten un mismo espacio, mediando mundos simbólicos y maneras de entender lo que es ser persona, comunicarse, estar y ser con los demás. Cruzando por prácticas de poder, intercambio de lenguajes, ya sea de forma considerada o violenta, pero nunca neutral.

## **2.2 ¿Ser o no ser?: Reflexionando sobre la implicación**

---

¿Pero esta posibilidad de diálogo se da ipso facto? ¿Cuáles son las tensiones implícitas o explícitas entre estos dos sujetos? Y más cuando este dispositivo no ha sido demandado y resulte ajeno a las necesidades del campo intervenido. Sobre esta cuestión, Raymundo Mier apunta:

“Surge así una paradoja que subyace a todo movimiento social y al conocimiento de lo social mismo: es inadmisibile la violencia de la intervención, incluso cuando proclame sus buenas intenciones, su vocación libertaria o su deseo de autonomía, pero la autonomía y la aprehensión de sí no pueden surgir sin la irrupción de "lo otro", lo incalificable, lo intolerable mismo. Para quienes elogian la intervención y la practican deliberadamente, ésta hace visible las tensiones intrínsecas a un juego de visiones ya instaurado, pone en relieve las identidades veladas, las fracturas, las subordinaciones inarticuladas, silenciosas que imponían una exclusión tácita de alternativas de pensamiento y de acción a partir de la asimetría constitutiva de los mecanismos institucionales” (Mier, 2002:19).

Y hablo no sólo de la violencia por parte del que interviene, sino de las respuestas del terreno tan contundentes que se pueden hacer presentes hacia el investigador. En palabras de Raúl Villamil, el terreno también cuestiona y coloca al investigador en lugares que antes no había imaginado. Respuestas que se pueden convertir en demandas o encomiendas sociales que movilizan el proceso en una espiral que, tal vez, poco tenía que ver con los planteamientos erigidos desde el comienzo ¿Hasta dónde soporta el investigador estos cuestionamientos, virajes y des-doblajes del proceso?

Porque desde esta perspectiva “abierta y flexible” del dispositivo, entra en juego el deseo del investigador: lo que lo motiva a ver lo extraño, a acompañar lo rasposo del contacto con el otro. Ni nada más ni nada menos, estamos en el terreno de las implicaciones:

“Tocar es arriesgarse a ser sumergido en las tinieblas exteriores, en la acusación de oscurantismo. La teoría de la implicación, para intentar escapar a esa triste suerte, está obligada a jugar en dos tableros: colocarse resueltamente del lado del extra-texto (el desbordamiento intimista) del reverso del decorado, y al mismo tiempo construir, para tramar el diálogo, objetos de apariencia científica” (Lourau, 1989:25).

Si el investigador es parte del mismo proceso, entonces no solamente utiliza el marco teórico-conceptual para involucrarse con el otro, sino también su historia: lo que lo ha movido hasta ese momento, su cuerpo, sus emociones, sus perspectivas, y un largo etc. El hecho de que en las Ciencias Sociales (y especialmente en la Psicología) el investigador forma parte del campo de observación y análisis de su objeto, supone el conocimiento de las ligas directas e indirectas que sostiene dicho sujeto con el campo observado, y en consecuencia el efecto de dichas relaciones en su propia investigación ¿Qué es estar implicado? Manero trabaja el término:

“Este abordaje solamente se hace posible incluyendo una noción que, derivada de los estudios psicoanalíticos sobre la contratransferencia, se extendió a los campos epistemológico, sociológico-antropológico y psicológico. Me refiero a la noción de implicación. Con esta noción quiero significar el conjunto de compromisos teóricos y prácticos, conscientes e inconscientes que el profesional sostiene con diversos elementos y estructuras de una sociedad [...] Implicarse significa comprometerse con una causa o actividad, con una forma social o con un acción. Estar implicado significa estar atrapado en una red de compromisos, que van más allá de la voluntad o la intención del practicante, que sobreimprimen el sentido de la acción o el proyecto que éste intenta instrumentar. Este es el sentido más estricto de la noción de implicación” (Manero, 1990a:43).

En este caso no nos bastaría la voluntad de saber, visibilizar, enunciar o denunciar, sino también dar cuenta de esas emociones o procesos que opacan esa visibilidad, tornando o sesgando los planteamientos de la propia investigación. Más, como dice Lourau, esa práctica intimista y desbordante también construye un saber sobre las cosas que se están manifestando, y sobre todo es Devereux (1977) quien se atreve a preguntar ¿Cómo transformar la ansiedad en método de conocimiento? Y nos aporta algo muy interesante:

“No es el estudio del sujeto sino el del observador el que nos proporciona acceso a la esencia de la situación observacional [...] Los datos de la ciencia del comportamiento son entonces triples:

1. El comportamiento del sujeto.
2. Los “trastornos” productivos por la existencia y las actividades observacionales del observador.
3. El comportamiento del observador: sus angustias, sus maniobras defensivas, sus

estrategia de investigación, sus “decisiones” (su atribución de un significado a lo observado)”).

Como dirían los sociólogos situacionistas, el conocimiento es resultante de los lugares en los que esté posicionado el observador y de la situación concreta e irrepetible que observó, siendo éste último parte de la misma situación. Para nosotros, el estudio de las implicaciones nos será muy útil, ya que como hemos señalado, el conocimiento que se despliegue del encuentro y del contexto de la investigación, es lo que le va a determinar los límites históricos de dicho conocimiento.

“El análisis de la implicación es lo que nos permite relativizar históricamente nuestras ‘verdades’, abriendo, en el terreno mismo, la posibilidad de reflexión sobre nuestro propio entendimiento” (Manero, 1990:134).

Bajo esta noción de implicación<sup>8</sup>, podemos ir articulando la compleja dimensión de la investigación al otorgarles a todos los actores inmiscuidos una voz, una postura, necesidades de saber o de hacer, afectos, en sí proyectos encontrados con una historicidad y un momento particular de encuentro. Sin embargo, estaría aún, inacabada (e inacabable) sino abordamos las nociones de demanda y encomienda social. Nociones que nos permitirán aterrizar los virajes del proceso de investigación-intervención.

### **2.3 La intervención como un acto estético**

---

Desde mi perspectiva, la intervención se puede problematizar desde varias dimensiones. Por una parte, nos dice Ardoino (1981) que la noción de intervención es vaga y ambigua. Ya que este acto nos puede remontar a una serie de prácticas que tal vez poco tienen que ver entre sí. Intervenir (del latín **interventio**) quiere decir venir entre, interponerse entre uno o más asuntos de pares o más sujetos. El acto de intervenir se puede entender desde un aspecto de intromisión; por ejemplo, una operación médica (intervenir a alguien quirúrgicamente); militar (intervenir en algún Estado ajeno para “restituir” el orden, como lo ha hecho el gobierno de EU incontables veces); intervenir religiosamente

---

<sup>8</sup> René Lourau habla de diferentes niveles de implicación dentro del análisis institucional. Para fines de este texto no voy a revisar todos y cada uno de ellos. Sin embargo invito al lector a aproximarse a ellos: Manero, R. *Introducción al análisis institucional*, en Revista Tramas 1, UAM Xochimilco, 1990. Lourau, R. *El análisis institucional*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

para convertir a los bárbaros o salvar a los descarriados, etc. En este tipo de “intervenciones” acontece un acto violento por parte del interviniente en algún asunto que se piensa un mal necesario para el bienestar del otro. He aquí una posición para los que quieren “obrar de buena fe”. Sin embargo, esta perspectiva de la intervención está emparentada con algunas acciones sociales, como la de mediar en algún conflicto, interceder a favor de un tercero, ayudar, o cooperar en una situación específica. Por ejemplo, organizaciones que llevan estrategias para defender los Derechos Humanos de alguna población que ha sido marginada o discriminada por el gobierno. Otro ejemplo sería cuando la Ciudad de México sufrió los temblores del 19 de septiembre de 1985 y se organizó la sociedad civil para apoyar a las personas damnificadas.

Ardoino (1981:13) apunta que es notable que en todos estos sentidos, la intervención aparezca como el acto de un tercero que sobreviene en relación con un estado preexistente. Es decir, pareciera que un tercero (abogado, ONG, psicólogo, etcétera) podría llevar algunas acciones concretas que van a tener un efecto para y con la problemática. Pero en este caso, ese que interviene no se le puede considerar como un ente extra-social, o como un agente extraño al contexto social donde está interviniendo. Lourau (2007:274) menciona que según el diccionario, intervenir es “tomar parte en un debate ya entablado por otras personas”. El gran problema para el interviniente –se llame psicólogo, sociólogo, socioanalista, asesor, experto, etc- reside en comprender que interviene en una situación de conflicto latente y que será percibido a la vez como médico y como intruso. Así, pareciera que la implicación –y sus diferentes niveles– estarían imantando el juego de relaciones entre el que interviene y los otros.

Si bien aquí hay algunas betas que se están problematizando, la intervención también puede ser dimensionada como un acto de creación donde dos o más sujetos están inventando, imaginando, nuevas formas del devenir colectivo. Es decir, dentro del acto de intervención están en juego las significaciones imaginarias de los sujetos implicados. Sujetos creados sociohistóricamente por una serie de instituciones, en donde la intervención puede emerger como una serie de tensiones entre fuerzas que buscan crear nuevas formas de dar sentido a lo ya, llamemos tempranamente, instituido.

Para Castoriadis, la imaginación tiene un lugar predominantemente creador:

“En la historia, desde el origen, constatamos la emergencia de lo nuevo radical, y si no

podemos recurrir a factores trascendentes para dar cuenta de eso, tenemos que postular necesariamente un poder de creación, una *vis formandi*, inmanente tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares. Por lo tanto, resulta absolutamente natural llamar a esta facultad de innovación radical, de creación y de formación, *imaginario e imaginación*. [...] En este asunto, lo que eriza la piel e irrita a los representantes de la filosofía heredada, como a los de la ciencia establecida, consiste en la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación. Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser” (Castoriadis, 2005:94-95).

Tal vez me atrevería decir que los problemas que nosotros, pensadores de lo social, llamamos “importantes” o “relevantes” para hacer investigación y/o postular un plan de intervención, es parte de la emergencia de una creación colectiva de las tensiones entre, lo que Castoriadis llama lo *imaginario social instituyente* y lo *imaginario social instituido*. Es decir, el investigador no puede ser concebido como un factor externo de la colectividad humana, por tanto, de las problemáticas que la atraviesan. Así que resultaría vano y tramposo querer *explicar* los fenómenos que suceden *fuera de sí* como el lenguaje, las normas, la técnica, la cultura, las costumbres, ya que éstas son creaciones sociohistóricas.

Entonces, si el investigador es una creación social, lo que atraviesa la investigación también es una creación, una invención incesante de sentido, donde el investigador y los sujetos investigados juegan un papel decisivo. Cuando formulo la pregunta ¿cuáles son los diferentes significados que las personas del Morro Mazatán crean de la discapacidad a partir de su historia y de la intervención que hace Piña Palmera con el RBC? estoy condensando en una pregunta una serie de acontecimientos que viví junto con las personas de Piña Palmera como con el pueblo rural Morro Mazatán. En donde todos ellos tuvieron un lugar decisivo para que yo pudiera formular este tipo de pensamiento.

Si la ocurrencia me lo permite, quiero decir que el investigador y el investigado son sujetos de su propia historia, que comparten un momento en específico. Son sujetos que transitan por diferentes lugares fantasmagóricos, configurándose mutuamente en cada encuentro imaginario. Son sujetos y

son otros-diferentes a la vez. En cada mirada, roce, acción deliberada. En cada acuerdo o ruptura se tocan y trastocan. Se identifican y se rechazan como piedras chocando, sacando chispas que pueden crear una confortable llamarada, o un incendio devastador.

Es por eso que le llamo a la intervención un acto estético, evocando la creación, la invención, lo nuevo que constantemente fui experimentando a partir del encuentro con lo extraño, con lo diferente que me fue despojando de casi todas las certezas con las que contaba, ya que el investigador también va armado de un arsenal de prejuicios e ideales que le cuesta mucho reconocer, so perdón de sus buenas intenciones y de la incertidumbre que levanta enfrentar lo inesperado.

“La intervención como un sentido de una extrañeza intrínseca involucra esencialmente la experiencia de lo otro. La aparición del otro (...) engendra la experiencia del sentido de la acción como posibilidad, y por lo tanto como incertidumbre: la aparición de lo otro hace resonar en todo el tejido de nociones, de acciones, de hábitos —individuales y colectivos—, en la construcción de la inteligibilidad colectiva del mundo, el entramado de vacíos, de fisuras, de fragmentaciones que dan forma a las identidades y las certezas” (Mier, 2009).

Pero no quiero que se malentienda la palabra “estético”. Ya que comúnmente relacionamos la estética con lo bello, lo bonito, o aquello que nos parece tiene una “buena forma”, es decir, con lo que nos agrada. Augusto Boal<sup>9</sup> dice que el arte, en tanto invención humana, nos brinda la posibilidad de observarnos a nosotros mismos, naciendo de esta acción la posibilidad de inventar otras maneras de obrar:

“El ser humano descubre que puede mirarse en el acto de mirar; mirarse en acción, mirarse en situación. Mirándose, comprende lo que es, descubre lo que no es e imagina lo que puede llegar a ser. Comprende dónde está, descubre dónde no está e imagina a dónde puede ir” (Boal, 2004:38).

Para Boal, el arte proporciona un espacio estético donde se da ese espejo imaginario de creación,

---

<sup>9</sup> Artista brasileño con gran acción en la lucha social donde introduce diferentes formas de hacer teatro como promotor de cambio en situaciones de injusticia. Entre sus obras más destacadas se encuentran *El teatro del oprimido* y *El arcoíris del deseo*.

apoyado por la memoria: lugar de la historia afectiva de los sujetos. Para Boal el espacio estético posee propiedades gnoseológicas, es decir, propiedades que estimulan el descubrimiento y el saber, propiedades que inducen el aprendizaje. El arte es una forma de conocimiento donde se amalgaman los lenguajes instituidos por los sujetos y sus relaciones, no sólo como repeticiones, sino como nuevas posibilidades de ser, individual y sino colectivamente. Nos dice Boal, comprender entonces no será comprender algo pasado, algo que ya ocurrió, se trata de suscitar una imaginación que nos ayude a inventar nuestra vida; es decir, nuestra teoría es menos un recurso de explicación que un recurso de invención.

En tanto acto de creación, también la intervención es un acto de comprensión, o más cautelosamente, una plataforma en proyecto de comprender las formas que las sociedades le han dado al caos. Ya sea mediante mitos, leyendas, ritos, pinturas, danzas, esculturas, la sociedad busca darle forma y significado a su experiencia social. Un ejemplo de esto son los artistas en situación límite que encuentran en el arte una forma de comprender su mundo interno.

“Al igual que la psicosis, la creación artística puede generar rupturas de la norma, nuevas visiones, metáforas inéditas (...) El artista rompe normas y crea un nuevo lenguaje, pero su acción repercute en los otros, tiene una trascendencia social, anuncia el cambio, precede los movimientos del colectivo. Su acción es libre, voluntaria, siempre lúcida (sic). Es la contraparte justamente de la enfermedad mental que sustrae al sujeto del mundo colectivo y produce una alteridad no compartida” (Pérez-Rincón, 2001:45).

Por tanto, desde esta perspectiva, la acción de la intervención buscaría la creación de espacios donde el sujeto que interviene y el sujeto intervenido puedan darle forma a su devenir, en tanto caos, a partir de la memoria, la imaginación y el encuentro, nunca pudiéndose separar de su estrato social.

También me gustaría hacer otra aclaración. Si bien yo ocupé, ya como dispositivos de intervención, herramientas del arte, como la fotografía y el teatro, no son la intervención en sí. Sino que fueron parte del proceso de reconocimiento y del diálogo entre las personas que estuvimos en el Morro Mazatán. La fotografía y el teatro me permitieron vislumbrar dos corredores de significación muy importantes para la constitución del sujeto dentro del Morro Mazatán: las Instituciones de

Reciprocidad, instituidas por el respeto a las costumbres; y la fotografía y el Teatro Playback fueron espacios donde de forma más manifiesta puedo mirar como miré a los que me miraron en el Morro Mazatán. Ambas estuvieron mezcladas con un trabajo etnográfico de seis semanas, donde hice entrevistas personales y grupales. Donde también participé de las prácticas cotidianas y rituales tanto de la vida del Morro Mazatán, como de la estrategia de Rehabilitación Basada en la Comunidad llevada por Piña Palmera.

La intervención como un acto estético fue mi forma de pensar-hacer en el Morro Mazatán. En tanto método me permitió aproximarme a los significados que las personas del Morro Mazatán le dan, no sólo a la discapacidad, sino a su vida social. A su vez pude utilizarlo como dispositivo de análisis que me permitió articular herramientas artísticas con otras técnicas de intervención, para poder comprender las problemáticas ya planteadas.

Por lo tanto, concibo a la intervención como un acto estético en tanto método que dialoga con otros conceptos operatorios y descriptivos desde el Análisis Institucional, tales como *los analizadores*, *los dispositivos de intervención*, *la implicación*, *los conceptos de demanda y encomienda social*, para poder mirar un poco más de cerca los entramados que se hicieron desde una perspectiva de intervención utilizando expresiones artísticas, tales como el Teatro Playback y la Fotografía. Por lo tanto, al mirar sus relaciones se podrá poner de sobre relieve un análisis teórico más propositivo.

#### **2.4 Estrategias co-creativas: Etnografía, Fotografía y Teatro Playback.**

Siguiendo las líneas anteriores, ya estando en el Morro Mazatán ¿qué hacer? ¿a dónde me empujó mi implicación? Entre el océano de posibilidades y la nada de mi angustia, construí una estrategia: algo que me contuviera y diera sentido a mi estancia en esta mi nueva vida rural.

Si bien el dispositivo de intervención-investigación ya estaba echado a andar, se construyeron unos dispositivos analizadores que no opacaran demasiado la propia luz de los acontecimientos. Para mí fue demasiado difícil nadar en el océano de significaciones del Morro Mazatán, sin una

herramienta que me diera certeza. Me sentía algo desolado, no podía dejar de lado mis propias significaciones, mis implicaciones me acompañaban. El miedo a desaparecer me llevó a proponer un diálogo de seguridad, una barquita para sortear las olas.

El encargo de Piña Palmera era saber sobre el estilo de vida de las personas del Morro Mazatán, su historia, sus tradiciones. Yo también deseaba saber, pero sobretodo deseaba hacer. Etnografía, fotografía y teatro serían mis modos. La historia, los vínculos y los porqués serían el contenido.

#### ***2.4.1 Etnografía: camino para pensar la reciprocidad***

---

Al llegar al Morro Mazatán, la primera red de personas que tuve “a la mano” fue la que asiste al RBC de Piña Palmera. Ahí ya había un “voto” de confianza hacia mi “extranjería”. Me presentaron con ellos y me conocieron. En la actualidad y en el ámbito de los estudios en las ciencias sociales, se está discutiendo que cualquier sujeto de investigación debería de considerarse como personas experta en su propia vida, necesidades y sentimientos. Por lo tanto, se dice que aquellos que realizan investigaciones con personas con discapacidad deberían permitir a éstas participar activamente en la determinación del curso de los proyectos de investigación (Davis 2008).

Aquí quiero entender a la etnografía no como un asunto puramente descriptivo de algunas situaciones observadas por un agente externo: el etnógrafo. Sino como una herramienta para entender la cultura de otra persona, entendiendo desde ésta se estima que los investigadores deben de participar en un intercambio mutuo o choque de creencias. Incluso si el proceso incluye un desacuerdo o conflicto, igualmente permite que ambas partes comprendan sus diferencias y semejanzas (Davis, 2008).

Originada en la antropología cultural, la etnografía es una descripción e interpretación de un grupo o de un sistema social o cultural. Castro (2002) considera que la etnografía es “una forma de mirar” y hace una clara distinción entre simplemente ver y mirar; asimismo, plantea como propósito de la investigación etnográfica describir lo que las personas de un sitio, estrato o contexto

determinado hacen habitualmente, explicando los significados que le atribuyen a ese comportamiento realizado en circunstancias comunes o especiales, presentando sus resultados de manera que se resalten las regularidades que implica un proceso cultural.

La pregunta inicial que se hace un etnógrafo cuando se encuentra en una situación valiosa para su estudio es ¿Qué está sucediendo aquí? o ¿cómo las personas que viven una situación la significan para hacer lo que están haciendo? Una investigación etnográfica no puede quedarse en lo meramente descriptivo; debe profundizar, con preguntas adicionales, en el significado de las cosas para las personas estudiadas. En esta forma de observación, el investigador se encuentra inmerso en las actividades cotidianas del grupo, o bien realiza entrevistas con sus miembros. El investigador estudia los significados del comportamiento, el lenguaje y las interacciones del grupo con una cultura común (Álvarez-Gayou, 2005).

Empero, mi rol no fue, ni es, el de relatar ni explicar o exponer la vida de los otros. Sino la de comprender cómo se fueron anudando las diferentes perspectivas no sólo sobre la discapacidad, sino sobre las formas de hacer sociedad, de entender el vínculo y las expresiones sobre los afectos. Así que utilicé otro “instrumento” que diera una voz entramante: la fotografía.

Sin embargo, en este ir platicando y viviendo el día a día, se empezaron a tejer una serie de complementariedades, o más teóricamente concreto: *reciprocidades* entre las personas del Morro Mazatán y yo. Es lo que Devereux llama “El papel complementario”:

“(... ) así el trabajador de campo puede descubrir de pronto que lo están arrastrando en forma irresistible al papel complementario que le han asignado y por eso involuntariamente la sociedad que está estudiando tan sólo desde el punto de vista ventajoso del estatus que le atribuyeron” (Devereux, 1977:296).

Y me atrevo a hablar de esta complementariedad porque no sólo es el papel que la comunidad le atribuye al “investigador” sino el que él mismo les atribuye a los otros y de alguna forma les corresponde esas atribuciones. “De repente” me asignaron mamá, hermanos, tías, abuelos, novias,

pacientes, alumnos, es decir, varios roles y, no sólo representaba “al investigador”<sup>10</sup>, sino también el hijo, el psicólogo, el maestro, el cuidador. Por supuesto cada rol asignado era una “actividad” esperada por los demás. Como dice Devereux, al principio de cada relación se accede casi a toda las peticiones, para posteriormente hacer *in sight* sobre las transferencias y los lugares depositados.

“Naturalmente, es buena política satisfacer las solicitudes tradicionales de la tribu que se está estudiando. [Mas] sino obra como se esperan que haga, es probable que tenga diversas dificultades sin que pueda darse cuenta de cómo sucedió” (Devereux, 1977:296).

Para mí era sumamente importante que la comunidad me aceptara. Pasar de “la extranjería” a la intimidad, mediando siempre *la confianza*. Así que a casi todo decía que sí: invitaciones a comer, ir a “platicar”<sup>11</sup> con tal persona, salir a visitar a algún familiar, ir al templo evangelista o aceptar “forzosamente” un vaso de cerveza. Hasta que en un punto tuve que empezar a decir que no para salirme de esos lugares asignados.

Esto me pone a pensar cómo en lo intrincado de la implicación, la con-fusión con el otro pasa, además de la necesidad de un asidero afectivo, por un momento epistémico, de saber, de conocer quién es el otro. Y cómo, en mi necesidad de intimar, tuve que aceptar esos roles asignados por los otros, hasta que llegó un momento donde saltó mi angustia y me pregunté ¿quién soy yo y a qué vengo aquí? Pareciera que las encomiendas tanto de Piña Palmera como de la maestría me volvieran a referir dentro de los límites institucionales: yo estaba ahí para hacer una investigación que derivaría en tesis.

#### **2.4.2 Un ver viéndonos: la fotografía**

Esta herramienta tiene un origen casi espontáneo. De hecho fue el propio terreno quien me indicó que mediante la fotografía podía tener un acercamiento desde otro lugar con las personas con discapacidad. La cámara fotográfica fue una especie de mediador entre extraños, algo así como un traductor que nos permitió dialogar y poner en acción otras formas de comunicarnos. La génesis es

---

<sup>10</sup> Creo que este rol sólo estaba claro en “lo formal”, para pasar a representar una cadena de roles ya en el plano de lo íntimo.

<sup>11</sup> El “platicar” con alguien consistía en “dar mis servicios como psicólogo”.

esta: resulta que cuando visité las comunidades por primera vez, acompañando al Equipo de terapia, nadie llevaba cámara fotográfica. El equipo de terapia ocupa las fotos como registro de su trabajo. Por fortuna o por pura coincidencia, yo traía mi teléfono celular que tiene integrada una cámara fotográfica. Así que me comisionaron a tomar fotos a su trabajo, pero en el momento de sacar las fotos, las personas con discapacidad se me acercaban y me pedían que les tomara fotos, y así lo hice. Al ver que les causaba mucha alegría el mirarse en la pantalla del teléfono, les di el teléfono para que ellos fueran los autores de las fotografías. Para mi sorpresa, algunas personas del Equipo de terapia me dijeron que no les diera el teléfono porque lo podían descomponer. Yo lo interpreté como si *no les tuvieran confianza*, así que la verdad no les hice mucho caso, y las personas con discapacidad siguieron tomando fotos, tan creativas que a mí me parecían magníficas. Y el ejercicio de la fotografía se convirtió en un juego aparentemente sin reglas. Se tomaban fotos entre ellos, me tomaban fotos a mí, y luego comenzaron a tomarles fotos a sus familiares y al propio Equipo de terapia.

Después de reflexionar sobre lo sucedido, comencé a pensar que las fotos dejaban de ser un mero registro para convertirse en una forma de expresión y también en una forma de “revelarse” frente a los demás<sup>12</sup>. Ellos eran autores de su propia imagen. Fue como un momento de apropiarse de sí mismos y también de denunciar aquello significativo bajo su propia forma de entenderlo. Dándose un mayor sentido como sujetos activos que a partir de una cámara, logran expresar lo que por otras vías no se les escucha.

Retomo algunas palabras de Evgen Bavcar, fotógrafo con discapacidad visual:

“Mi estética surge en la expresión de una subjetividad aparentemente incomunicable, en algún lugar entre las imágenes de mis galerías interiores y la transparencia de un lenguaje reconocible, el mundo real percibido en la mirada del otro. Mi respuesta es que lo que cuenta es la necesidad de las imágenes, no como son producidas. Esto significa simplemente que cuando imaginamos cosas, existimos: no puedo pertenecer a este mundo si no puedo decir que lo imagino a mi propia manera. La imagen no es necesariamente algo visible: cuando un

---

<sup>12</sup> Revelar con “v” es el proceso fotográfico donde se muestra la imagen impresa en los negativos. Es darle el positivo al negativo, que las cámaras mecánicas contienen en el rollo fotográfico. Y rebelarse con “b” es lo que ya todos conocemos: detentar alguna acción contra alguna situación de sumisión. Así que las personas con discapacidad se mostraban como ellos quisieron, alejándose de su sentido “negativo”, y rebelándose contra alguna posible sumisión.

ciego dice “imagino” ello significa que él también tiene una representación interna de realidades externas, que su cuerpo también media entre sí y el mundo”<sup>13</sup>.

Así que me llevé la cámara fotográfica para el Morro Mazatán para conocer las propias representaciones de las personas con discapacidad, lo cual dio un giro entorno a los que miran y son mirados. El juego fotográfico siguió las mismas reglas: darles la cámara a las personas con discapacidad y dejar que me mostraran su mundo, sus vínculos, su forma de mirar, su imaginación, su forma de ser.

Es por esto que las fotos dejaron de ser un mero registro de archivo para convertirse en un documento con su propio lenguaje. Con sus propios enunciados, palabras y decires. Se convirtió en un dispositivo que no estaba controlado por nadie. Y es aquí donde me pregunto la pertinencia, y hasta el sentido ético, de interpretar un lenguaje que fue, en sentido estricto, producto del devenir, del acontecer.

“No solamente el vínculo como un hecho, como una experiencia sino como una modalidad del devenir, del devenir del sujeto, del devenir del propio vínculo y del devenir del modo particular de objetivación de los vínculos, y la relación entre el vínculo y subjetivación” (Mier 2009).

La fotografía no fue, como lo pensamos comúnmente, el retrato que copia la realidad de un sujeto otorgándole identidad. No fue “sacar fotos” en el sentido laxo del término. Sino que devino en el inquebrantable acontecer del otro, de la extrañeza. Incluso, descalificándome del papel del investigador. No era yo mirándolos. Sino que fuimos siendo intervenidos: una manera de suspender la fuerza de toda pretensión de identidad:

“Y es esto en realidad lo que habla de un modo particular de comprender y un modo particular de lenguaje. Un lenguaje que es preciso inventar en cada instante. Inventar... el lenguaje de la intervención no es el lenguaje de un canon, no es el lenguaje de una disciplina. Es el lenguaje de una posibilidad, de devenir sentido, devenir significación, devenir invención de sí, y de invención de los vínculos a través de la creación de vínculos” (Mier 2009).

---

<sup>13</sup> Benjamin Mayer Foulkes, *La jornada semanal*, domingo 1° de agosto de 1999, México. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/1999/08/01/sem-mayer.html>

Las fotos de las personas con discapacidad me hablaron de sus vínculos. De las personas que para ellos son muy importantes. Me contaron sus cotidianidades. No sólo expresaron los lugares que han ocupado dentro de sus familias, sino aquellos rasgos que no han sido reconocidos por sus parientes. Me mostraron que trabajan, que juegan, que se comunican, que sueñan, que ríen. No fueron los sujetos ya dados, terminados, clausurados por sus "limitantes". Sino que los conocí en tanto posibilidad de ser. Los conocí en tanto invención de posibilidad. Y nos acercamos en ese arriesgado límite de alteridad. De diferencia inabarcable por las imágenes que se nos revelaban, una tras otra, hasta que yo ya no era yo y ellos ya no eran los que yo pensaba que eran.

Y de este lenguaje se construyeron las siguientes fotografías.

#### DIANA KAREN



Autoretrato de Diana Karen. Año 2009.



Diana Karen fotografiando a su abuelita y sus primos en casa de sus abuelitos. Año 2009.



Diana Karen fotografiando a su mamá mientras hace agua de limón. Año 2009.



Diana Karen fotografiando a su abuelito. Un día cotidiano con su familia. Año 2009.



Diana Karen nos lleva a conocer a sus primos jugando **matatena**. Año 2009



**Diana Karen mirando a su papá trabajar. Abrir las puertas que su papá construye. Año 2009.**



**Mamá de Diana Karen ¡No me tomes! Año 2009.**



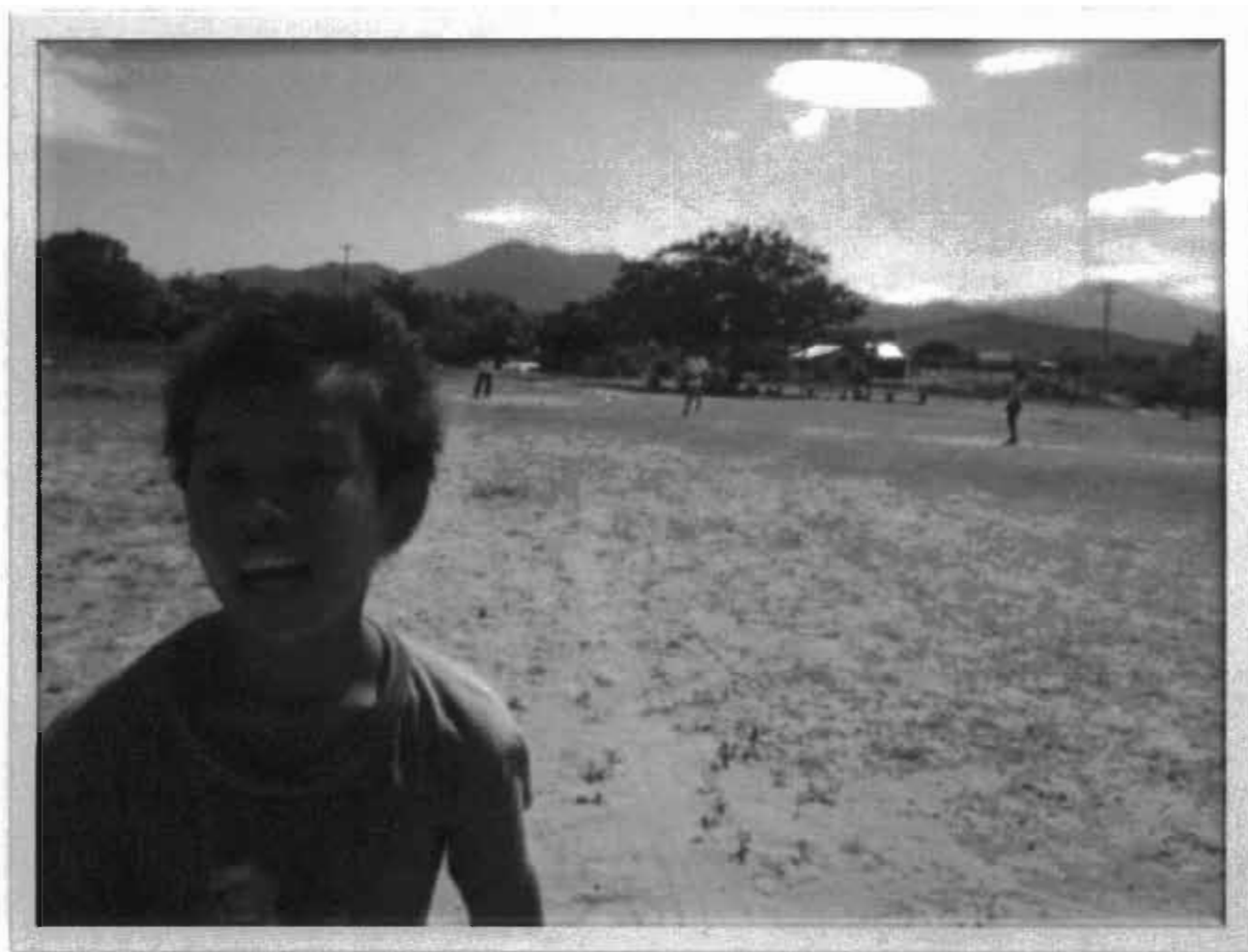
**Matatena agrietada. Foto de Diana Karen. Año 2009**



El investigador siendo investigado por Diana Karen. Año 2009



Pies que van camino hacia el juego. Año 2009



En el campo de juego se miden los grandes. Año 2009



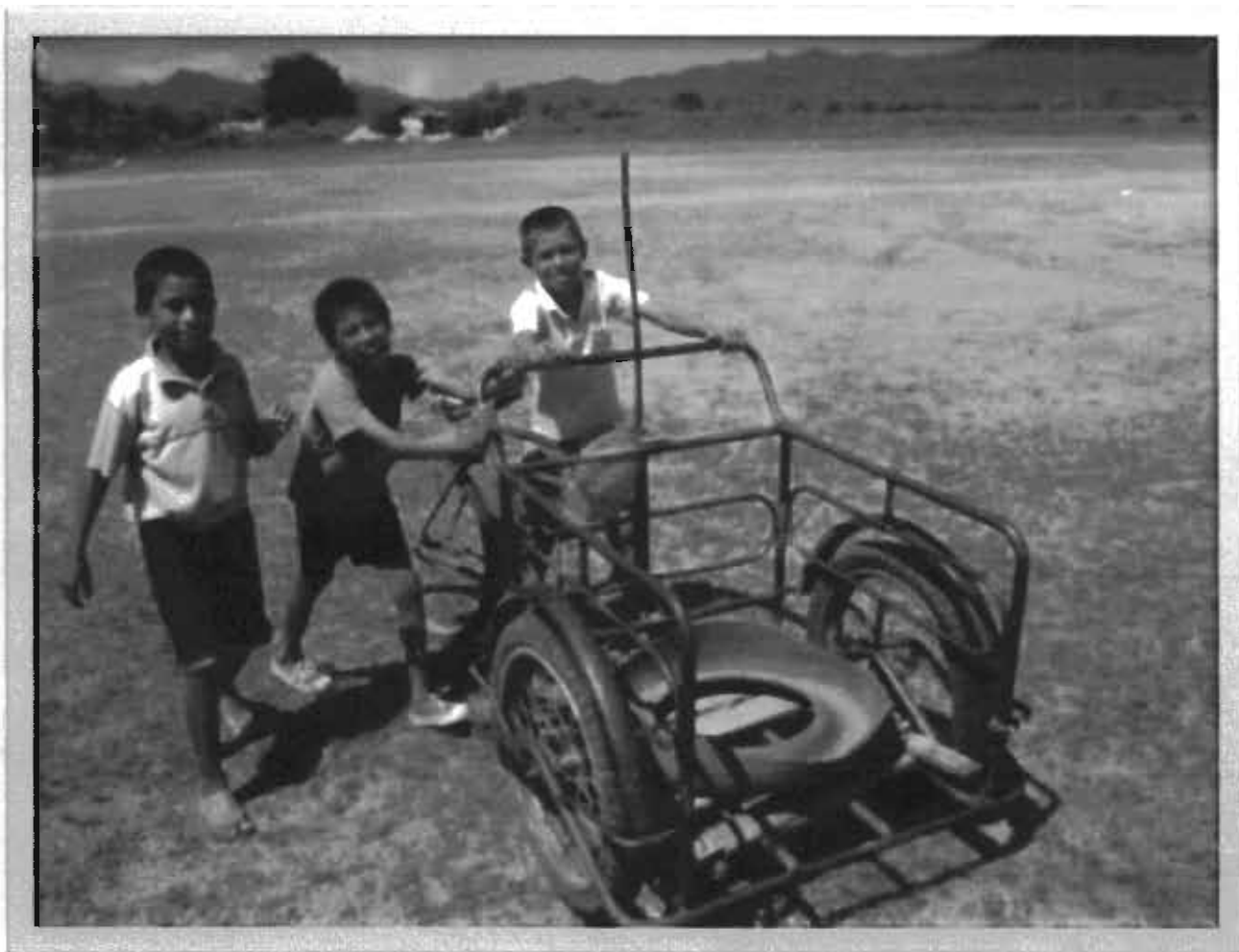
¿El Quijote y Rocinante? No, Nery y su triciclo. Año 2009



Todos los primos caben en un triciclo. Año 2009



El maíz une a la familia. Año 2009



Triciclo, trillantas, triamigos. Año 2009



**Golpe, gesto, pasión y corazón. Año 2009.**

**Cuando la mamá de Nery, Doña María Elena, vió esta foto se quedó sorprendida por la posición que mantiene Nery. Su mamá dice: ¡No sabía que podía jugar!**



**Autorretrato de Lupe. Año 2009**



La doña de Lupe y el agregado. Año 2009



**Morreños somos y en el camino andamos. Año 2009**



**La luz de mi hambre cuando mi mamá me castiga.**

**Lupe fotografiando a su hermana en su cocina. Año 2009**



El maestro del mango. Año 2009



El aprendiz. Año 2009



Amigos. Año 2009



Ellos platican. Yo los miro. Año 2009



De la tierra al molino y al comal. Año 2009



**Ahí está la chancluda y despeinada. Año 2009**

**Soel refiriéndose a su mamá**



Como seas pero le entras. Año 2009



¿Gallinas? Año 2009



Ahora entiendo. Año 2009



El fuerte descansa. Año 2009

### **2.4.3 De Teatro Playback y otras historias**

---

El Teatro Playback es una experiencia que permite poner en escena las múltiples y diversas historias de las personas asistentes a este peculiar tipo de teatro, al transformar dichas historias en improvisaciones que nutren la experiencia humana.

El Teatro Playback es una práctica aparentemente nueva, sin embargo sus raíces se encuentran inmersas en las comunidades a través de la historia. Jo Salas (2005) menciona que el teatro Playback está inspirado en el movimiento de teatro experimental, el psicodrama y la tradición oral de las culturas indígenas; Rafael Pérez fundador de la compañía de Teatro Playback “Chuhcan” (palabra náhuatl que significa “Lugar donde se actúa”) retoma los orígenes y cosmovisión del teatro ritual náhuatl:

“Según esta tradición teatral (en esa época no se le atribuye el sentido de teatro que se le daba en Europa) que data de la época prehispánica, se refiere a una cosmovisión del hombre relacionado con sus deidades y ciclo sagrado de un teatro perpetuo, en donde su origen se encuentra ligado a la religión, que lo hace ser un teatro – espejo – del hombre. Un teatro que refleja como pocos “las raíces” de lo humano, en donde el aspecto estético es desterrado para lograr que el público saque de la representación la intensidad de su experiencia como seres vivos, fortaleza para resistir la fatalidad y, sobre todo, conciencia de su temporalidad como seres mortales, ya que todas las representaciones conocidas incluían invariablemente a la muerte como final de la obra” (Pérez 2007: página web).

El Teatro Playback se define como una forma original de teatro de improvisación en que las personas cuentan acontecimientos reales de sus vidas, y luego las ven representadas ante sus ojos (Salas, 2005). Desde entonces se abre camino al mundo entero como forma de “promover la mejoría de la comprensión, la comunicación y las relaciones entre personas” y para dar salida a “momentos de crisis y controversia” (Salas, 2005), de esta explicación nace la idea de utilizar esta metodología buscando la mejoría en el apoyo social y las redes sociales.

Desde mi experiencia en la compañía de Teatro Playback "Chuhcan"<sup>14</sup>, el Teatro Playback es íntimo, informal, modesto, accesible. Pero es teatro: penetramos conscientemente en un escenario que es diferente de la realidad cotidiana. Para crear la necesaria atmósfera exaltada de cualquier evento teatral, nos valemos de la presencia, el porte y la atención cuidadosamente concentrados del ejecutante; la presentación, la atención que se presta a los aspectos físicos, estructurales y visuales de la interpretación y el ritual.

Volcamos las historias de los participantes sobre el escenario y le damos un tratamiento improvisado y espontáneo, para devolver un reflejo (de acuerdo a nuestra empatía emocional y arte) donde se mira y siente la realidad: áspera, violenta, cotidiana, etc.

Recurrí a esta herramienta porque se pueden comunicar diferentes aprensiones, dificultades, emociones, dudas o problemáticas por las que pasa no solamente el individuo, sino un grupo de gente en común, apelando a la diversidad de circunstancias por la que atraviesa dicho grupo, donde se puede tener un acercamiento a los diferentes elementos que cruzan por su subjetividad. Ya que, a partir de las historias que narraron, podemos ir conociendo sus problemáticas personales, así como sus vínculos y los afectos y significaciones aparejadas a éstos. Siendo éste un encuentro con el afán de comprender al otro.

### ***Construyendo la experiencia "Playback" en el Morro Mazatán***

---

Desde que se comenzó a gestionar con la gente de Piña Palmera el trabajo de intervención en el Morro Mazatán, se les propuso la participación de la compañía de Teatro Playback Chuhcan. Incluso pactamos una presentación en Zipolite, donde estuvieran involucradas tanto personas de los alrededores de Zipolite como personas de Piña Palmera. Es decir, que compartieran la experiencia tanto personas con discapacidad, cuidadoras, familiares o personas que viven cerca de la discapacidad, como personas que han estado más a la periferia de la discapacidad.

Así que la compañía Chuhcan viajó el jueves por la noche para llegar a Zipolite el viernes 29 de

---

<sup>14</sup> Para mayor información se puede consultar [www.teatroplayback-chuhcan.blogspot.com](http://www.teatroplayback-chuhcan.blogspot.com)

agosto del 2009. Por su parte, Piña Palmera organizó y convocó a la comunidad de Zipolite para la presentación de teatro. El saldo fue un encuentro de personas que viven diversas circunstancias, compartiendo un momento en las canchas de basquetbol de Zipolite. Aunque los niños y niñas presentes tuvieron un gran peso en la narración de historias, también personas de Piña Palmera compartieron historias. Si bien este fue un momento importante de conocimiento interpersonal, me parece más pertinente centrarme en la experiencia vivida en el Morro Mazatán.

En el momento que llegué al Morro Mazatán, el día miércoles 19 de agosto del 2009, y conocí a los familiares de las personas con discapacidad que asisten al programa RBC de Piña Palmera, les mencionamos de la gran posibilidad de tener una presentación de teatro. Les comenzamos a preguntar por los requerimientos necesarios, tales como permisos con las autoridades, un lugar apropiado para la experiencia y la mejor forma de convocar a la gente del pueblo. Junto con las personas del equipo de terapia de Piña Palmera, pensamos que el grupo asistente al RBC pudieran fungir como líderes en la logística de la experiencia teatral, aprovechando sus roles dentro de la comunidad. Por ejemplo, don Miguel era el tesorero de la agencia municipal. Él tenía contacto directo con el presidente municipal para solicitar el permiso correspondiente. Por parte de doña Alejandrina y otras mamás, tomaron la iniciativa para invitar a sus vecinos y familiares.

Si bien les sonaba extraño el formato de esta puesta en escena, les interesó mucho que pudiera haber una actividad cultural y de entretenimiento para todo el pueblo, ya que son muy escasas las oportunidades para presenciar teatro, o al menos contar con un espacio donde todo el pueblo se reuniera, ya que las confrontaciones partidistas habían dividido al pueblo en una pelea y rencor algo exacerbado. Cosa que se notaría al momento de la presentación.

Al igual les preguntamos cuál sería el mejor día y hora para tal experiencia. Por nuestra parte, reconocimos que ellos eran las mejores personas para indicar esto, ya que son los conocedores de la vida social del pueblo. Por lo tanto, establecieron que el día sábado por la tarde es cuando la mayoría de las personas terminan la jornada de trabajo. Los niños están fuera de las tareas escolares, y el sol no pega tanto. Logrando un contexto adecuado para una experiencia al aire libre, donde todas las personas puedan participar y pasar un buen rato.

La semana y media que siguió nos dedicamos a hacer promoción para la actividad teatral. Parecía que este era un buen pretexto para conocer más de cerca la organización comunitaria del Morro Mazatán. Por mi experiencia urbano-citadina, la forma de hacerle publicidad a este tipo de eventos es más impersonal, ya sea vía internet por medio de e-mail; o invitando a los amigos o familiares vía telefónica; o mediante algún comentario de persona a persona. En el Morro Mazatán ¿cómo invitar a la gente a esta experiencia que no conocen? La respuesta no tardó en asomarse: dejando que los expertos tomaran en sus manos los recursos comunitarios: los altavoces del pueblo y el ir a platicar con la gente.

Con esto me di cuenta de los medios principales por los que la comunicación fluye. El altavoz es un aparato que se ha ganado un lugar prestigiado dentro del pueblo. Antes sólo había un aparato. Ahora, con los movimientos económicos, ya más familias tienen un altavoz, ya que anuncian los productos que se venden, como tamales, cenas, pescado, carne de puerco, etc. Y con eso tienen una ganancia extra de dinero. Pero no sólo es eso. Sino también corren avisos y noticias importantes para la vida comunitaria. Los ruidos de los altavoces, junto con las aves, son las primeras cosas que se escuchan al apenas salir el sol. Estos otros “pajarracos” están montados en un tubo muy alto, por lo general en una tiendita. Cualquier persona va a “anunciar” cualquier cosa, a cambio de 5 pesos por anuncio. ¿Qué otras cosas anuncian? Recados de las escuelas; recados de la agencia municipal; fallecimiento de alguna persona y la invitación para rezar el rosario; la apertura de vacantes para ir a trabajar como jornaleros a la cosecha de tomate a Sinaloa; es decir, la vida política, económica y social se da voz por medio de un “ALTA-VOZ”.

Por otra parte, me pregunto si también el altavoz puede ser un dispositivo de seguridad y/o de cuidado entre las personas del pueblo ¿podrá ser un pregonero que advierte de los peligros a los Morreños por la presencia de algo extraño? Me viene a la mente la metáfora del anunciarse para saber quién es el que está tocando a la puerta, y saber si le pueden tener *confianza*<sup>15</sup> o no al “foráneo”. Pues bien, usamos el “aparato comunitario” para anunciar la llegada de una compañía de teatro para dar una función el sábado 29 de agosto del 2009, a las 4:00 pm en el parque municipal

---

<sup>15</sup> ¿Se podría ir pensando en la forma en que se va tejiendo la confianza con el otro? ¿sería lícito pensar el binomio confianza-reciprocidad en la constitución de un vínculo entre sujetos? Más tarde podremos regresar a este punto.

“Silvestre Cabrera”. Mas, como dije anteriormente, este no fue el único medio para invitar o convocar a la gente. Simplemente es una puerta de entrada, no la única.

Si bien el alta voz fue una estrategia importante, tanto para difundir la función de teatro, como para comprender para qué sirve, el ir a las casas de las familias que asisten al RBC e invitarlos personalmente me abrió la panorámica de cómo están tejidos los vínculos entre las personas. Ya que no eran, como decimos, “visitas de doctor”, sino que el “ir a platicar” consistía en llegar a la casa de cierta familia, sentarse en el patio e intercambiar noticias o ayudar a desgranar el maíz, comer, tomar agua, refresco o lo que sea que te ofrecieran.

En estas visitas me acompañó don Miguel y/o doña Alejandrina. Ellos eran los que me presentaban con los demás y les explicaban un poquito de mi quehacer en el Morro Mazatán. Los invitamos a la presentación de teatro, extendiendo la invitación a sus demás familiares.

En este momento me pude ir percatando de que **la confianza** juega un papel muy importante para poder tejer una relación interpersonal. Además de que pude observar más sobre las condiciones en las que viven las personas con discapacidad. Al poder entrar a las casas de estas familias, miraba sus interacciones, los medios económicos en los que viven, los roles que juega cada integrante de la familia. Pude conocer más de su cultura, además de que me conocían más. Me preguntaban sobre mi familia, las razones por las que conocí el Morro Mazatán, cuánto tiempo iba a estar ahí, etc. Digamos que este fue un camino inicial no solamente para la presentación de teatro, sino para mi “participación” dentro de la vida comunitaria.

La idea principal de hacer esta presentación fue que las personas del Morro nos contaran sus historias de vida. En especial, algunos eventos importantes que quisieran compartir, tanto con la compañía como con la gente del pueblo.

Lo curioso de la presentación en Morro Mazatán fue que las personas con discapacidad se subieron al escenario y también fueron actores de las historias que sus familiares contaron. Y en este caso preciso, el dispositivo visibilizó esas circunstancias no solamente a mí como investigador (y actor

en ese momento) sino que se las transfirió, en una especie de “alta-voz”, a las personas convocadas. Esta experiencia está registrada en video para su análisis.

### ***En sus marcas, listos, a compartir historias...***

---

El comienzo de la presentación fue difícil, donde se dejó ver y sentir la situación de la comunidad. Si bien el sitio para hacer la representación estaba identificado (el parque municipal) nosotros como compañía no teníamos el lugar, o un lugar adecuado para comenzar. De hecho entre nosotros no estábamos de acuerdo sobre el mejor sitio para realizar la función. Estábamos deambulando, buscándonos un lugar. Algo raro es que no hubo alguna persona que nos presentara formalmente ante la comunidad ni nos diera un lugar específico. Después de cuarenta minutos, también de esperar a que llegara la gente, vimos que las personas se estaban acomodando en la sombra que daban unos árboles de tamarindo. Así que ahí nos instalamos y comenzamos.

Por lo general nuestra vestimenta es de color negro. Esta uniformidad nos da la oportunidad de poder disfrazarnos, cambiar de roles y transformarnos en los personajes que ofrecen las diferentes historias del público. Pero dadas las condiciones climatológicas del Morro Mazatán (pueblo costero del Istmo de Tehuantepec con temperaturas no menor a 29 c°) decidimos utilizar el color blanco como atuendo.

### ***Lo primero que hicimos fue el ritual***

---

El papel del ritual dentro del teatro Playback es fundamental.

“El ritual significa las estructuras repetidas en espacio y tiempo que proporcionan estabilidad y familiaridad, dentro de las cuales *se puede encontrar lo impredecible*. El ritual también ayuda a provocar la percepción de la experiencia que transforma la vida en teatro. La presencia del ritual en una función del teatro Playback se establece a menudo aún antes de comenzar la función. Ya que desde la ambientación del lugar, los instrumentos, las telas, así como la silla del conductor, el narrador, es también un ritual” (López y Meza, página web).

Así como retomamos un nombre náhuatl (Chuhcan) también hacemos referencia explícita a esta cultura con el “ritual de apertura”: pedirle permiso y resguardo a nuestros ancestros, los dioses mesoamericanos. Para nosotros la figura del shamán tocando el caracol, y la del fuego en el sahumerio (también llamado sahumador) quemando copal para “hacer la limpia”, tienen un gran significado. Por una parte estos símbolos nos conectan a un pasado cultural en común. Si bien en cada región tienen una especificación distinta y hasta una fecha calendárica asignada (por ejemplo asociada con Xantolo o Día de Muertos) estos símbolos estimulan la conexión social.

En palabras de Víctor Turner:

“El ritual se entiende como una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es a la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1974).

El ritual y esos símbolos nos dan contención y conexión social. Además, cabe decir, que el Teatro Playback está organizado en diferentes pasos, o rituales, que logran dar un tratamiento especial a esta singular experiencia colectiva. Si bien hay un conjunto de individualidades, este ejercicio estético trata de posicionarse dentro de la atmósfera subjetiva de relaciones entre sujetos.<sup>16</sup> Algo que López y Meza llaman “lo nosótrico”, y que en este caso me gustaría apelar al proceso grupal que está en juego dentro de este dispositivo en particular.

“Además de ser una categoría filosófica y hasta hermenéutica, lo nosótrico aparece como un factor operante en nuestra presentación de Teatro Playback, ya que aludimos a la primera persona del plural, el nosotros, como un personaje que cuenta historias que le suceden en la vida cotidiana. Y que, haciendo referencia a Augusto Boal, tomamos con suma importancia a la Primera Persona del Plural porque nos parece ético y significativo abocarnos a esa pluralidad alternante del con-vivir en sociedad. Quien habla cuando cuenta una historia es esa Primera Persona del Plural, el NOSOTROS, y no la primera persona del singular, o sea el Yo, porque creemos en la red social donde el sujeto se concreta en relación con los demás. Todas las historias que hasta ahorita hemos escuchado son de las vicisitudes que se viven en ese

---

<sup>16</sup> Para mayor profundización sobre el tema del ritual se puede consultar el artículo “El ritual y el teatro Playback” en la página <http://teatroplaybackchuhcandocumento.blogspot.com/>

contacto con los demás. Nunca hemos escuchado alguna que sea de una singularidad tal que nadie pueda entender. Hasta la soledad habla de una relación fallida o distante con los demás. Incluso la locura está cercenada y enmascarada con algún otro fantasmagórico” (López y Meza: página web).

### ***Conducir significa ser intermediario...***

---

Después de tocar el caracol a los cuatro rumbos, limpiar el lugar y a la compañía Chuhcan con el copal, el conductor retoma la comunicación verbal con el público.

Hay una buena cantidad de personas en el parque “Silvestre Cabrera” y en los alrededores. Están expectantes. Hay más personas que comienzan a llegar. Recordemos que aquí el tiempo se vive diferente. Tiene otras apuraciones, otros ritmos.

Las personas que están al frente son las más longevás, en su mayoría mujeres. Es fácil ver personas con discapacidad a lado de sus familiares. Casi toda la red de Piña Palmera asistió. También se pueden ver niños corriendo, y algunas manchitas de jóvenes y aún más esporádicos hombres adultos.

El conductor comienza a dialogar con el público. Presentando la experiencia, comenzándolos a invitar, ya que su participación es fundamental para que el teatro Playback exista. El conductor comenta “en este tipo de teatro trabajamos con ustedes y ustedes trabajan con nosotros”.

La primera actividad que realizamos es hablar de cómo nos sentimos los actores en ese momento. Ya que hemos sido “afectados” por el ambiente desde que no sabíamos dónde comenzar la presentación. La importancia de esta primera improvisación es comenzar a tejer el vínculo con el público: los actores mencionan el tiempo de retraso que llevamos; el exceso de calor sentido; la impaciencia por comenzar y la incertidumbre por conocer algo nuevo en un lugar nuevo y con gente nueva. Claro que hasta este momento esta improvisación está cargada de sensaciones, palabras, ideas y preocupaciones propias de los actores.

Lo más importante para esta experiencia es el diálogo, por eso los actores no se preocupan por “poner de su cosecha”, sino que abren sus sentires con el público para que éste pueda ir preparando sus historias.

### ***La serpiente.***

Los actores forman una fila y cierran los ojos. El único contacto entre ellos es su mano derecha que está estirada hasta tocar al compañero de enfrente. La idea es ser una “serpiente” que se mueva progresivamente. La mano que está estirada siente el movimiento del otro, que es copiado por los demás. El propósito de esta primera técnica es que los actores necesitan un tratamiento previo a la representación de las historias. Necesitan estar “conectados” entre sí, para que las improvisaciones tengan mayor vida, naturalidad y espontaneidad. Como se puede observar, el contacto entre sí, y con los otros es fundamental. La confianza entre los actores, y en suma en todo el “ritual” Playback, es sumamente importante. Es lo que llamamos: un “nosotros” que se forma en ese momento, donde las situaciones que vive cada persona se comparten.

Al igual, el rol del músico es muy importante, ya que marca ritmos y momentos específicos para que cada improvisación llegue al punto clímax: el corazón de la historia.

El ejercicio de “la serpiente” se termina cuando el conductor hace sonar su pequeña sonaja. Los actores se detienen dando la espalda al público. Este es un momento de “revelación”. Los actores tratan de crear una ventana con el público. Un lugar para asomarse y presentarse íntimamente. El conductor retoma el contacto verbal con el público, hablando de cosas que vive, que mira y siente, ya que no está aislado a los efectos producidos por estos estímulos. En este momento habla de lo que ha mirado en diferentes comunidades que ha conocido, y de su interés por conocer a las personas del Morro Mazatán. Conocer sus nombres, sus afectos, sus problemáticas.

Cada uno de los actores se presenta diciendo su nombre. Los actores no son anónimos, así como se busca que el público tampoco lo sea.

Hasta este momento, todo el ritual de iniciación ha buscado crear un ambiente propicio para el diálogo, para el encuentro entre historias, personas y sentires. Posteriormente el conductor explica los roles de cada uno: los actores, el músico y el propio conductor. Bien, al parecer todo está listo para continuar con la parte central del Teatro Playback: la narración de historias o acontecimientos personales y su consiguiente improvisación. Como lo mencioné arriba, esta parte inicial es muy importante para que (como es el dicho del conductor) las historias del público “se cocinen”; los actores prendan las antenas de la percepción para que el fenómeno *tele* comience a producirse. Transcribiré palabras de Jacob Levy Moreno al referirse al tele en su texto *El teatro de la espontaneidad*:

“En la escena convencional parecen ser suficientes los cinco sentidos, pero en la interpretación espontánea se va desarrollando un sexto sentido que percibe los sentimientos del compañero. Un actor entrenado puede renunciar gradualmente a todas las técnicas de comunicación que he explicado y sólo confiar en el factor medial<sup>17</sup> que guía su mente para prever las ideas y las reacciones del compañero. Hay actores ligados el uno al otro por una correspondencia invisible, dotados por una especie de sensibilidad exasperada por los recíprocos sentimientos interiores. Es suficiente un gesto y a menudo no necesitan siquiera verse, son recíprocamente telepáticos y se comunican mediante un nuevo sentido, como si fuera una comprensión medial” (Moreno, 1947:180-181).

Por lo tanto, se busca que esta *relación télica* trascienda a la compañía de teatro y logre movilizarse en el público. Para lograr esto se usan diferentes técnicas, entre ellas está la escultura fluida.

### ***Lo que buscaba estaba más cerca de lo que quería pensar.***

---

La “Escultura fluida” es una técnica de movimiento corporal que los actores van realizando de manera eslabonada. Lo que esto significa es que un actor salta al escenario y comienza a proponer movimientos corporales suscitados por sus sensaciones. Posteriormente otro actor entra al juego propuesto por el primer actor, y así sucesivamente hasta que todos los actores estén en un constante movimiento expresando emociones, sensaciones y todo lo que hasta ese momento les inspire el público. Por lo general, el lenguaje corporal de los espectadores es el parámetro para comenzar la

---

<sup>17</sup> El término “factor medial” fue sustituido en la época de la publicación de *Who Shall Survive?* (1934) por la palabra *tele*.

propuesta “escultórica”. Como su nombre lo indica, es una escultura puesto que expresa lo que siente el actor al mirar o interpretar el lenguaje corporal del público. Y es fluida porque está en constante movimiento. La riqueza de esta técnica es que se pueden maximizar sensaciones, emociones o situaciones implícitas en el juego actores-público. En ocasiones esto ayuda a que posteriormente algunas personas del público asocien estas “imágenes corporales” con historias concretas que hayan experimentado en un espacio-tiempo específico.

Esta escultura fluida habló del asombro por ver gente nueva, la sorpresa del primer encuentro, la duda por ver qué estaba pasando y las personas con discapacidad presentes. Lo interesante fue que una actriz hizo visible la presencia de la discapacidad dentro de este acontecimiento. Me parece importante aclarar algo. Si bien la actriz comenzó a improvisar a una persona con discapacidad intelectual, no estaba interpretando a una persona en específico, ni mucho menos a una de las personas presentes. La actriz representó a la persona con discapacidad que se imaginó para sí misma. Otro suceso importante es que Lupe, adulto con síndrome de Down, comenzó a acercarse al músico y tomó una sonaja, uniéndose activamente a la experiencia.

Para los actores la discapacidad estaba muy presente. Baste decir que el lugar que brindó posada a la compañía fue la casa de doña Alejandrina, mamá de Lupe. Así que todos estos personajes ya se conocían.

La escultura llega a un momento clímax. El conductor hace sonar su cascabel y la escultura se detiene. El conductor toca a uno de los actores para que verbalice lo que está sintiendo. Éste se dirige al público y suelta algunas palabras de agradecimiento por la acogida: “gracias por abrir las puertas a un buen momento para compartir, con el corazón abierto y un apretón de manos”. El actor se reincorpora a la escultura.

Algo “curioso” es que la persona con discapacidad intelectual, representada por la actriz, está como encerrada en un círculo de actores. Nadie la mira, todos parecen estar buscando algo afuera.

¿Este primer movimiento escénico estará comenzando a dibujar una situación vivida dentro de

la comunidad Morro Mazatán: la cotidianeidad de no mirar a las personas con discapacidad como co-participes de la vida social; el no ser tomadas en cuenta, ni miradas, ni escuchadas? ¿será una situación de exclusión? Me comienzan a surgir estas preguntas. Las improvisaciones siguientes van a abrir la problemática.

**Segundo momento de la escultura fluida:** La actriz que representa a la persona con discapacidad propone jugar con los otros actores. Dos de ellos toman la propuesta y comienzan a jugar con la “niña con discapacidad” (lapsus mío). La llevan con los otros actores. Algunos expresan un gesto de desconcierto, miedo de no saber qué hacer con la “niña” que juega. Otros ponen cara de alegría y también juegan. Por otra parte, Lupe, que antes estaba con el músico, se acerca con los actores y también participa del lenguaje corporal. También propone movimientos e improvisa junto con los demás. Sin embargo su propuesta no fue recogida ¿por qué?

Es momento de recoger *el lapsus “niña”* y entenderla como una situación emergente. Una de las formas de significar a las personas con discapacidad dentro del Morro Mazatán es en un estatus de “niños”, algo así como de “infancia eterna”. Las implicaciones de esta “asociación” niñez-discapacidad son múltiples, ya que nos habla de la forma en que una sociedad le otorga significado a los haceres y decires de las relaciones entre sus miembros a partir de ciertos marcos institucionales. En otro capítulo retomaré esta acepción.

El conductor hace sonar su sonaja y finaliza la última parte de la escultura fluida. Los actores se congelan y pregunta al público cuáles son sus impresiones, para ofrecérselas a los actores y realizar una improvisación.

Conductor: Ellos (el público) dicen que ven a unos mongolitos que jugaban, bailaban y disfrutaban. Los actores improvisan esto último bailando, riendo y aplaudiendo, tratando de expresar ese sentido “mongol”: moverse y hacer cualquier cosa sin sentir vergüenza, fuera de la institución de la moral.

Conductor: Los “normales” no nos damos cuenta, de que estas personas tienen otra forma de querer, otra propuesta, otra forma de amar ¿qué los hace diferentes? Tal vez, ¿qué nos hace diferentes? La discapacidad ¿pero será una discapacidad mental? ¿o será una incapacidad de relacionarnos con ellos

de una forma distinta? ¿qué les hace pensar esto? ¿quién me quiere contar una historia?

Don Miguel toma la palabra: Ellos tienen diferentes capacidades.

Conductor: diferentes capacidades, pero para lo cual uno que es "normal" ¿qué necesita? Pues más capacidades para entender a estas personas. Mire don Miguel la historia que me hace pensar esto que me dice.

Los actores comienzan a taparse las orejas. Muestran un desconcierto, una actriz hace gestos de malestar. Otra actriz comienza a taparle la boca a quien quiera hablar. Se escuchan los gritos de la actriz que ha tomado el rol de la discapacidad y grita ¿por qué no me miran? ¿por qué no me miran? Un actor quiere comenzar a hablar pero la actriz le vuelve a tapar la boca. Después regresa su mano a taparse sus orejas. La actriz-persona con discapacidad le pide al actor que hable con ella. Porque nadie quiere hablar con ella porque les da miedo: "habla conmigo porque ella no quiere, no puede. Le doy miedo. Yo quiero jugar, quiero ir a la escuela y quiero que me mires". El actor le dice que la puede acompañar a la escuela. Toma a la actriz que se tapa las orejas y, a la fuerza, le hace escuchar a la persona con discapacidad. Le dice "veme ¿no ves que mis ojos son bonitos? igual que los tuyos. Veme por favor". Se termina la improvisación.

¿Por qué los actores están escenificando la relación áspera y hasta violenta de la exclusión y los procesos de inclusión que no dejan de ser violentos?

### ***Improvisación: la diferencia de lenguajes***

---

El conductor regresa al público y les pregunta ¿quién me dice algo? ¿Quién quiere compartir algo después de mirar esta improvisación? Habla María, la mamá de Martín, niño con un grado de sordera: María está tratando de sacar adelante a su hijo, pero a veces se desespera porque no entiende lo que le pide su hijo. También presenta una problemática en la escuela, ya que los maestros tampoco logran saber lo que le Martín necesita, lo que les imposibilita darle la atención que María piensa que su hijo necesita.

María elige a dos actores. Uno es ella y el otro su hijo. Otros actores se reparten el papel de los maestros.

Comienza la improvisación sobre esta dificultad para comunicarse. La actriz-María le dice a su hijo que puede comprarle un juguete nuevo. El actor-Martín comienza a comunicarse con su mamá a partir de muecas, gestos, mímica. Es decir, con puro lenguaje corporal. La actriz-María tiene que adivinar lo que quiere decir su hijo. ¿Un coche, un avión, un superhéroe? Después de muchos intentos, actriz-María logra saber que Martín quiere un muñeco de superman.

Poco después aparecen las actrices-maestras. Hablan de su dificultad para entender a Martín. Se desesperan: “Pues Martín no habla, así no puede venir a la escuela. Me desespero, no podemos, no sabemos cómo entender a Martín. Tenemos que decirle a su mamá”. La actriz-María escucha estas quejas y voltea muy molesta gritando: “Ellos no saben, no saben lo que realmente tiene mi hijo”. Mientras abraza al actor-Martín. Unos actores que representan a las emociones de María dicen: Es que me desespero y me enojo. Yo quiero hacer algo pero la escuela no entiende. Pero lo quiero y mucho. La actriz-mamá abraza a su hijo. Fin de la improvisación.

María retoma la palabra: dándoles una oportunidad a estos chicos pueden salir adelante. A veces los maestros se desesperan y uno los manda para que los ayuden. Y uno espera que salgan adelante. La escuela se llama “Tierra y Libertad” que está allá en el barrio Tamarindos.<sup>18</sup>

### ***Improvisación: hace falta paciencia***

---

Don Miguel toma la palabra: es que no saben cómo hacer las cosas (las personas con discapacidad) por eso hay que capacitarlos para hacer algún trabajo.

El conductor dice: Tal vez la palabra no sea la más acertada, pero hay veces en que hacemos de menos a alguien, así que le voy a pedir a un actor que sea esa persona que ha hecho de menos a alguien y que no le hace caso.

El actor toma el rol de un papá campesino. Está preocupado porque su milpa no se le está

---

<sup>18</sup> La primaria aludida es la única dentro de Morro Mazatán que accedió a que personas con discapacidad asistieran de forma regular a clases. Esto después de que la directora de la escuela y Piña Palmera dialogaran sobre el RBC y el derecho que tienen las personas con discapacidad a la educación. Tierra y Libertad es uno de los espacios donde Piña Palmera ha tenido mayor aceptación, y se puede palpar claramente en el caso de Diana Karen, niña con sordera que ganó un diploma por aprovechamiento escolar en el ciclo 2008-2009.

dando. No ha llovido y le hace falta lluvia para que la milpa crezca. A lado del actor-papá, está otro actor que representa la desesperación, e imposibilita a que una persona con discapacidad, el hijo de este papá, se acerque a él. La forma en que lo ahuyenta es violenta, le sacude un trapo en la cara y lo empuja. La actriz-persona con discapacidad, trata de llamar la atención del actor-papá, pero éste sigue preocupado por su siembra, dice: “quién sabe porque no ha de llover, pero hay que trabajar ¿verdad?”. La actriz-persona con discapacidad logra acercarse al actor-papá y le dice: “ese me pega, ese me pega”. El actor-papá dice: “hágase pa’ llá mijo. Estoy trabajando, hágase pa’ llá”. Pero la actriz-persona con discapacidad sigue queriéndose acercar, pero es alejada nuevamente. El actor-papá dice: “Hijo ya cállate, te he dicho que no salga de la casa. Ya váyase pa’ llá, está malo”. La actriz-persona con discapacidad se queja: “él me va a pegar”.

El conductor para la improvisación. Regresa con el público y pregunta ¿qué puede hacer este papá para que entienda a este hijo? Una señora del público levanta la mano y dice: Tiene que tener paciencia con su hijo. El conductor repite: paciencia con su hijo ¿qué otra cosa puede hacer el papá? Otra señora dice: que le enseñe a trabajar para que le ayude. El conductor replica: que le dé herramientas para que le ayude a trabajar. La señora que propuso esto último asienta con la cabeza. Estas nuevas propuestas son lanzadas hacia los actores: la improvisación se reanuda. El actor-papá comienza a empujar al actor-desesperación: déjame trabajar. Lo empuja. El actor-desesperación lo encara y le echa bronca. El actor-papá sigue empujándolo, cayendo en la desesperación. Una nueva actriz entra a la escena. Es la paciencia. Toma al actor-papá de los hombros y trata de tranquilizarlo: “tranquilo, tranquilo, mira a tu hijo. Míralo, puedes ayudarlo demasiado, necesita de ti y que lo escuches”. El actor-papá deja que su hijo se acerque y le dice: “¿qué te hicieron?”. La actriz-persona con discapacidad le contesta: “me pega, me pega”. El actor-papá le propone a su hijo: “mira ¿qué te parece si trabajamos juntos?”. Pero su hijo niega: “no puedo, no puedo”. Nuevamente el actor-papá propone: “Mira, con esto vamos a arar la tierra (señala un palo). Primero Dios va a llover y la milpa se nos va a dar. Usted tranquilo, cualquier cosa yo estoy aquí y soy su padre ¿sale? Yo lo protejo”. El conductor para la improvisación. Regresa con el público ¿qué le pueden decir a este papá? Algunas señoras proponen: Que siga trabajando porque con eso va a mantener a su familia. Otra dice “que tenga mucha paciencia para controlar a su hijo y que debe trabajar también”. En ese momento, Lupe irrumpe en la escena y busca al actor-papá para darle un abrazo.

El conductor vuelve con Don Miguel, quien fue quien narró esta situación, y le pregunta: señor, usted que ha estado en esta situación, ¿qué le diría a este papá?

Don Miguel: que se convenza de que sí se puede, porque su hijo sí puede hacer las cosas.

El conductor hace eco de estas palabras y don Miguel enciende el aplauso para que todos lo sigan. Este fue uno de los momentos más importantes, en donde se puede mirar cómo está construido el rol de la discapacidad dentro de una red de significaciones. Ante la asimetría de la reciprocidad que representa la discapacidad para el trabajo de la siembra (rol desempeñado principalmente por los hombres) la persona con discapacidad no puede, o no se le deja participar dentro de estas labores, deviniendo un rol más pasivo, lo que normalmente conocemos como “sobreprotegido”. Sin embargo, viene la propuesta por parte de las mujeres: la paciencia, significación que ellas usan para el cuidado de las demás personas, no sólo de los hijos, sino también de las personas que “necesitan” ser cuidadas, entre ellas las personas enfermas. Recordemos que la palabra “enfermito” o “enfermita” es muy utilizada para nombrar a las personas con discapacidad dentro del Morro Mazatán.

Bien, cuando el papá hace uso de la paciencia, deja que su hijo se acerque a sus labores, como si ésta fuera una especie de herramienta que posibilita que haya una mayor reciprocidad entre papá e hijo. Como dije anteriormente, la paciencia es una significación que es tradicionalmente depositada en las mujeres dentro de su rol de cuidadoras de los demás. Y para que un hombre pueda trabajar con alguien más, necesita tenerle “confianza”. Más adelante veremos con más detalle estas reflexiones.

### ***La caja de música y los títeres***

---

Posterior a la historia narrada por don Miguel y re-elaborada por las mujeres, el conductor va preparando el final de la representación de teatro Playback. Y como la característica más importante es la participación del público, el conductor comienza a preparar al público para las técnicas “caja de música” y “los titiriteros”. En la primera los actores juegan a ser muñecos que se mueven al ritmo de los aplausos del público; en la segunda los actores y el público pueden jugar en una danza compartida. Uno toma el rol de títere y otro de titiritero, y juntos hacen diferentes movimientos que expresen las emociones sentidas en ese momento.

Inicialmente, el conductor le explica al público, que los actores se han convertido en unos muñecos que se mueven al ritmo de las palmas. Así que tienen que aplaudir para que los actores-muñecos puedan moverse y bailar. Algo importante para resaltar es que en este momento tanto Lupe como Soel están dentro del escenario con los actores. Por su propia iniciativa decidieron sumarse a la experiencia. Así que también se han convertido en muñecos mágicos.

El público aplaude. Don Miguel coordina los ritmos de los aplausos, que a su vez coordinan el ritmo de los muñecos: "más recio, más despacio, más recio, más despacio". Así hasta lograr un momento clímax. Los aplausos fluyen enérgicamente y los actores-muñecos saltan, gritan, bailan y juegan.

El silencio llega. El conductor retoma la palabra para decir que algunos titiriteros han perdido a sus títeres, así que van a buscarlos. A los actores les da el rol de titiriteros y las personas del público son candidatas a ser títeres. "Una, dos, tres, a atrapar a los títeres". Salen los actores-titiriteros a buscar a personas que sean los títeres. Otra cosa "curiosa" es que al músico se le han sumado más músicos. Niñas y niños se sumaron a la creación de melodías, y ahora, mientras está la caza de títeres, están tocando las flautas, sonajas, panderos y un instrumento que asemeja a una rana.

El público se desconcierta. Muestran risas nerviosas. Pero eso no los exime de ser escogidos para la danza. Se eligen mamás de personas con discapacidad, niños con y sin discapacidad, y otras mujeres que participan.

Al final se juntan siete parejas que interactúan con risas, música y movimientos espontáneos. Cada binomio danza con el público. Éste aplaude, todos participamos.

El conductor sentencia: viene la última actividad. Y como aquí se trata de que todos participemos pues van a ponerse de pie y vamos a hacer un gran círculo en medio de la plaza. Se levanta el público y forman el círculo, creado casi exclusivamente por mujeres. Por parte de los varones, sólo está don Miguel y un hombre con canas. Los actores también forman parte del círculo (nóstrico) y el conductor se coloca en el centro. Esto forma parte de una actividad donde el público

pueda cerrar la experiencia de Teatro Playback mediante ejercicios espontáneos y fuera de lo común. No hay que perder de vista que el Teatro Playback es una propuesta donde se juega a ser y hacer otra cosa fuera de lo rutinario. En toda esta experiencia lo lúdico está en constante movimiento. Y la apuesta es que las personas se atrevan a divertirse.

Mirando más de cerca el círculo formado por las personas del público, me puedo dar cuenta de algo ¿quiénes forman el círculo? Este es un círculo formado por personas que cuidan a los demás. Porque tanto las mujeres como los actores juegan ese rol en su vida cotidiana: el de cuidar a alguien, y dentro de estas reflexiones no me parece extraño que asocien la discapacidad con la enfermedad.

### ***Los efectos analizadores del Teatro Playback***

---

Aunque ya lo haya mencionado, me es importante volver a contextualizar. Cuando Chuhcan llegó al Morro Mazatán, yo sólo tenía una semana de estar en el pueblo. Si bien en esa semana pude ir a “platicar” con algunas familias (sólo con las que asisten al RBC de Piña Palmera) aún me faltaban cinco semanas del tiempo que iba a permanecer en el Morro Mazatán. Como lo mencioné arriba, esta primera experiencia fue una especie de acercamiento a la vida comunitaria del Morro Mazatán. Con el Teatro Playback toqué a la puerta, arriesgándome a que me la cerraran. Sin embargo, no fue así. Hasta ese momento el principal efecto fue que la gente del Morro Mazatán me conoció, otorgándome la confianza necesaria para recibirme dentro de sus actividades. Y esto no pudo haber pasado sin antes darme un rol para que me identificaran como partícipe de sus costumbres: yo era “el psicólogo” (también apodado “el psicoloco” por los jóvenes). Y esto último tuvo sus efectos: por una parte era muy diferente la forma en que me miraban y hasta se dirigían conmigo. Pasando de la extrañeza a la apertura de sus *modus vivendi*. Por otra parte, para mantener la reciprocidad, fundamental para relacionarse con alguien, yo tenía que “obedecer” a ese rol.<sup>19</sup> Para que la comunidad me acogiera necesitaba una adscripción, y como no tenía algún tipo de parentesco con alguien me identificaron por mi profesión. Aunque al pasar del tiempo me empezaron a otros roles.

A parte, el teatro playback también comenzó a abrir un vector importante para el análisis. Hay en esta

---

<sup>19</sup> Un analizador natural que ejemplifica esto es cuando me negué a “dar la plática” a una señora que un día antes me ofreció cenar en su casa con toda su familia. Las razones por las que me negué a presentarme “como el psicólogo” fueron el cansancio que yo ya presentaba en esos días. Inmediatamente después de declinar su “invitación” no volvió a hablarme.

experiencia de Teatro Playback una serie de curvas que problematizan a la discapacidad, asomándose algunas cosas importantes: el rol que asume la persona con discapacidad a partir de ciertas significaciones que lo construyen: la paciencia, derivada del cuidado, transmitida por la costumbre; y la relación que juega la costumbre con la inclusión de la persona con discapacidad a las labores de la vida comunitaria. Y me parece que el momento que ilustra esto son las historias que cuentan María y don Miguel.

Esto me pone a pensar en un par de cosas ¿cómo se construye el vínculo con las personas con discapacidad? ¿Y cuáles *significaciones imaginarias sociales* son las partícipes en las problemáticas de la discapacidad en el Morro Mazatán?

La *costumbre* para poder perdurar, necesita de significaciones que le den sentido a los vínculos entre los sujetos. Estas significaciones son diferentes para hombres y para mujeres, lo que va creando diferentes roles: el cuidado de los demás dentro de la casa para las mujeres, y el trabajo fuera de casa para los hombres, ya sea en la siembra o migrando intermitentemente.

Dentro del cuidado está la *paciencia*. Para cuidar a alguien se necesita paciencia. Para relacionarse con las personas con discapacidad se necesita paciencia, es decir un vínculo que esté soportado por el cuidado y la paciencia.

Por otra parte, en las relaciones que se establecen por medio del trabajo, la *confianza* es una significación que media entre sujetos que pueden “entenderse” mutuamente. Es decir, que pueden co-laborar. Si entre esas personas falta ese entendimiento propio, mi propuesta es que hay una ruptura con la forma tradicional en que se deben de hacer las cosas. Se rompe la costumbre que es soportada por la reciprocidad.

Me es pertinente seguir desarrollando estas reflexiones en los siguientes capítulos.

### 3. LA DISCAPACIDAD PROBLEMATIZADA DESDE TENSIONES SOCIO HISTÓRICAS

“Árbol que nace torcido,  
Jamás su tronco endereza”.

PALABRAS DE UN CAMPESINO DEL MORRO MAZATÁN

Una vez presentados los lugares de emergencia de esta investigación, me gustaría que pudieran catapultarnos hacia el pensar sobre la discapacidad. La problemática comprendida en el Morro Mazatán ¿qué nos puede decir sobre la discapacidad?

En el tiempo contemporáneo existe una preocupación cada vez más fuerte y extensiva sobre la discapacidad, sí en cuanto su conceptualización; también en su forma de problematizarla y sus abordajes teóricos; pero sobre todo en estudios que aporten, no sólo páginas de investigación, sino propuestas para que las personas con discapacidad puedan vivir dignamente, con participación pública enfocada en el respeto a la diferencia. Esto bajo un respaldo en los derechos humanos. En mi país, México, el 30 de mayo del 2011 aparece en el Diario Oficial de la Federación<sup>20</sup> la declaración de la Ley General para la Inclusión de Personas con Discapacidad:

“En 60 artículos, el documento detalla diversas medidas para asegurar el acceso de personas con discapacidad en igualdad de condiciones con las demás, el entorno físico, transporte, información y las comunicaciones, además de otros servicios e instalaciones abiertas al público de uso comunitario, tanto en zonas urbanas como rurales. Asimismo establece los principios que deberán observar las políticas públicas como la equidad, justicia social, igualdad de oportunidades, el respeto a la evolución de las facultades de los niños y niñas con alguna deficiencia y su derecho a preservar su identidad. Además, el respeto de la dignidad, la autonomía individual, participación e inclusión plena y efectiva en la sociedad, el respeto por la diferencia y la aceptación de la discapacidad como parte de la diversidad y la condición humana” (La Jornada 30/05/2011:39).

El entonces presidente Felipe Calderón, dice en su discurso:

---

20 [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5191516&fecha=30/05/2011](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5191516&fecha=30/05/2011)

“Hoy la atención a las personas con discapacidad deja de ser una política asistencialista para ser una política de ejercicio de derechos (...) el reto de nuestra generación es hacer del respeto a la diversidad una norma, del reconocimiento de diferencias una costumbre y de la promoción de la igualdad de oportunidades una obligación”<sup>21</sup>.

¿Cómo interpretar estas palabras del orden de lo instituido? ¿Qué movimientos institucionales debemos de realizar para “dejar atrás” el asistencialismo y dar cara al ejercicio de derechos<sup>22</sup>? ¿Se podrá “darle vuelta a la hoja” y cambiar las formas de significar las prácticas discriminatorias que recaen sobre el sujeto con discapacidad, por otras “más justas”? ¿Qué procesos sociales tendrían que derivar para la implementación de esta ley? Luego la segunda serie de frases, que leídas de primera mano suenan muy retóricas ¿se podrá normativizar el respeto a la diversidad? ¿Bajo qué estilo de vida regimos nuestras costumbres para que pudieran acentuarnos en el reconocimiento de las diferencias? ¿El presidente se referirá a la costumbre como la comprendemos en el Morro Mazatán o a cuál? Y por subsiguiente ¿A qué estamos obligados? ¿De verdad vivimos condiciones sociales, políticas y económicas que promueven la igualdad de oportunidades? ¿Quién va a obligar a quién? ¿Qué sociedad es la que piensa el presidente de la República y a qué tipo de sociedad nos estamos aproximando nosotros?

¿Qué quiere decir esto? Podemos observar que las diferentes movilizaciones sociales y políticas del respeto a la diversidad han generado posibilidades para que las personas que antes eran excluidas, ahora puedan hacer valer sus garantías individuales y el derecho a decidir y vivir una vida digna. Ya que no solamente a las personas con discapacidad se les ha reconocido en tanto sujetos de

21 <http://www.presidencia.gob.mx/2011/05/promulgacion-de-la-ley-general-para-la-inclusion-de-las-personas-con-discapacidad/>

22 Desde hace algo más de dos décadas, el reclamo de igualdad de oportunidades por parte de las organizaciones de personas con discapacidad ha empezado a modificar este panorama. Este reclamo se ha reflejado en una serie de documentos internacionales destinados a inspirar políticas públicas en materia de discapacidad. Documentos tales como el Plan de Acción Mundial para las Personas con Discapacidad (1982) y las Normas Uniformes para la Equiparación de Oportunidades de las Personas con Discapacidad (1993), y la Convención Americana para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad (1999), han significado un cambio de paradigma en la manera de concebir la discapacidad, de justificar la asignación de derechos y de diseñar políticas públicas en la materia. Tal tendencia ha sido finalmente consagrada en un tratado internacional, la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de diciembre del 2006 y que entró en vigor el 3 de mayo del 2008. Aunque México ha participado declamativamente en este proceso -mediante el impulso, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, de la adopción de la convención y la sanción de las dos leyes federales mencionadas en la materia-, entre la posición asumida y la efectiva implementación existe aún una distancia notoria. (Courtis, 2009:412)

derecho, sino también a las personas homosexuales que deciden casarse y adoptar hij@s para hacer una familia. Al igual a las mujeres que decidan abortar dentro de las primeras 12 semanas de gestación, dentro de condiciones sanitarias óptimas. Al menos estas dos últimas leyes se lograron en el Distrito Federal. ¿Qué clase de sociedad puede pensar que es lícito que las personas con discapacidad puedan salir a las calles, votar, incluirse en la educación, ejercer una profesión, tener un cargo político, casarse, ganar medallas en juegos olímpicos, hacer familia; en suma, hacer sociedad desde su forma de pensar la sociedad? ¿Qué instituciones soportan la imagen de una boda de personas del mismo sexo, en el proyecto mismo de hacer familia<sup>23</sup>? ¿Qué significaciones imaginarias sociales le dan sentido a la psique para ya no sentir terror u odio o asco frente a los otros que antes eran los excluidos?

Como ya lo mencioné anteriormente, la necesidad de investigar sobre las diferentes problemáticas de la discapacidad ha desbordado los espacios académicos para contribuir tanto a las políticas públicas, como a organizaciones que intervienen en espacios específicos. Como es el caso de Piña Palmera. Sin embargo, y dada la dimensión de problematización que persigue esta investigación, las formas entendidas y comprendidas sobre la discapacidad no son universales y atemporales. La revisión histórica de los diferentes modelos sobre la discapacidad nos permitirá mirar las discontinuidades y los ejercicios de emergencia social que han permitido y empujado formas diferentes de crear significaciones entorno a y para la discapacidad. Acercándonos al concepto castoridiano de lo social histórico podemos comprender que todas y cada una de las acepciones y concepciones de un mundo dado son creaciones de su acontecer histórico y de su creación social, no pudiéndolas imputar a agentes extra sociales como dioses, la evolución, el ADN, o el destino fatuo. Sino que cada sociedad tiene un magma de significaciones imaginarias sociales e instituciones primeras, transhistóricas y específicas donde el lenguaje, más que mero ordenador simbólico o de conjunciones gramaticales, es una creación que da sentido al quehacer social y a la psique de cada individuo. Y es en base a esta creación del lenguaje como cada sociedad se piensa y se reflexiona. La discapacidad es claro analizador de esto, ya que en cada sociedad han aparecido formas diferentes de referirse a ella.

---

<sup>23</sup> Si una de las máximas enunciaciones canónicas de la iglesia católica es: la familia es la institución fundamental de la sociedad ¿qué nuevos sentidos tomará la misma frase con la creación de las familias homoparentales?

“Comienzo por un aspecto al parecer específico: el del lenguaje. La filosofía, y el pensamiento en general, no pueden existir sin el lenguaje -o al menos, sin fuertes lazos con éste. El lenguaje no puede ser otra cosa que la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo es cierto para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social, por lo tanto tampoco seres humanos” (Castoriadis, 1997:2).

Si en el Morro Mazatán hay diferentes formas de referirse a las personas con discapacidad es porque su lenguaje está inmanentemente sostenido por las instituciones, y este lenguaje —en forma de institución específica con sus significaciones imaginarias sociales— le da sentido, no sólo en el orden de lo racional-funcional, sino que también es representación-afecto-intención inconsciente de la psique. Para Castoriadis no hay oposición entre el individuo y la sociedad, ya que el individuo es una creación social, a la vez en tanto tal y en su forma social histórica dada cada vez. La verdadera polaridad está entre sociedad/psique. Sociedad y psique son a su vez irreductibles una a la otra, y realmente inseparables (Castoriadis, 1997:4). La urdimbre se encuentra entre la psique —en su estado original que es el de la mónada psíquica, en su estado de clausura— y la sociedad:

“Es esta clausura que se convierte en la matriz del sentido para la psique. Más precisamente, aquello que el corazón de la psique *entenderá o considerará* de ahora en adelante y para siempre como sentido es este estado *unitario* en el cual *sujeto y objeto* son idénticos, y en el que representación, afecto y deseo son una sola y misma cosa, porque el deseo es, inmediatamente representación (posesión psíquica) de lo deseado y, por lo tanto, afecto de placer (lo que es la forma más pura y más fuerte de la omnipotencia del pensamiento)” (Castoriadis, 2005:184).

Cualquier forma exterior que quiera romper con este estado de *amor a sí mismo* va a ser identificado como un extraño, un extranjero que rompe con el sentido de sí mismo, al menos que eso de fuera le brinde un sentido que contenga la angustia y la rabia por haber sido fracturada. Aquello con lo que se va a identificar la psique es con las significaciones imaginarias sociales que le van a dar la posibilidad de investir y de ser investida por palabras, actos y afectos de otros sujetos ya socializados, que a su vez le transmitirán lo impregnado e investido por las instituciones de su sociedad. Es así que las instituciones y las significaciones imaginarias sociales van a sedimentar a la psique, otorgándole los

sentidos de lo que es fuente de placer, y por lo tanto identificable a ella misma en su sentido de clausura. Concomitantemente, cualquier objeto que represente una fractura de sentido, un agujero abierto —ya conocido en su apertura de la clausura inicial, donde tuvo que ser socializada— va a volver a sentirlo con angustia y rabia.

¿Será suficiente, como dice el presidente Calderón, pasar de una nominación a otra para cambiar las condiciones en que viven las personas con discapacidad? Desde esta perspectiva, no estamos hablando meramente de marcos normativos del orden de lo racional, sino de una realidad psíquica en la que las representaciones sentidas e intencionadas están fuertemente cargadas, investidas, configuradas por lo social histórico, donde el lenguaje es el elemento en el interior del cual se establecen objetos, procesos, estados, cualidades y distintas clases de relaciones y lazos entre ellos.

“Los signos humanos, es decir, las palabras de la lengua, no son simples asociaciones, no relacionan directamente un sonido con una cosa, sino que pasan por intermedio del sentido, que es una realidad intersubjetiva” (Todorov, 1987:34).

El lenguaje crea relaciones con otros sujetos, donde no hablamos solamente de las palabras, sino también de toda creación humana que soporta las relaciones sociales: imágenes, actos, memoria, afectos, vínculos, normas, objetos, abstracciones, etc. Lenguaje y subjetividad están íntimamente relacionados.

Entendiendo, muy someramente, por subjetividad, los procesos sociales que construyen una determinada cultura que en los primeros años de vida de los sujetos conforman un mundo de pertenencia y explicación del mundo.

Una vez perdida la omnipotencia de la psique (de cerrarse sobre sí misma auto-otorgándose sentido, siendo medio y fin a la vez) el proceso de identificación con el colectivo le va a brindar un sustituto a la omnipotencia perdida en su estado monádico:

“Existe aquí una conjunción fatal. Las tendencias destructivas de los individuos se conjugan admirablemente con la necesidad casi total por parte de la institución social de clausurarse, de reforzar la posición de sus propias leyes, valores, reglas, significaciones como únicas en su

excelencia y en sus verdades, a través de la afirmación de que las leyes, las creencias, los dioses, las normas, las costumbres de los otros son inferiores, falsas, malas, asquerosas, abominables, diabólicas. Y esto, a su vez, está en completa armonía con las necesidades de la organización identificatoria de la psique del individuo” (Castoriadis, 2005:192).

Así, las bases xenofóbicas, racistas, discriminatorias, excluyentes, violentas de una sociedad de darle inferioridad e insignificación al otro, van a estar soportadas por el sentido de clausura de sus instituciones en la dimensión conjuntista-identitario o ensídica, consistente en reducir los fenómenos a conjuntos que se organizan sobre la base de la búsqueda de lo idéntico, de manera que da lugar a una captación fragmentaria y adinámica de la realidad, en la que la dimensión creativa está ausente. Incluso la lógica dialéctica no escapa a estas características. La lógica conjuntista-identitaria se da cuando “pensamos la historia” bajo las categorías de la “finalidad”, de la “causalidad” o de la “implicación lógica”. No obstante, es una lógica que tiene su razón de ser en la misma institución de la sociedad, por lo que tiene una doble dimensión social: el legein y el teukhein.

- Legein: etimológicamente significa decir, razonar, determinar (correspondiente al latino legere: leer o declarar). Es la dimensión conjuntista-identitaria del decir/representar social. Mediante el decir se determina, pero el lenguaje es algo hecho e instituido, código, no idéntico a la naturaleza de lo real. De acuerdo con Castoriadis debe entenderse sobre todo como “designar”. Legein es lo que permite organizar, realizar operaciones de distinción, elección, conteo, etc. y posibilita el hacer referencia a objetos distintos y definidos, produciendo la relación de signos (significativa) que permite y hace al lenguaje como código. Es la dimensión identitaria del representar/decir social.
- Teukhein: etimológicamente juntar, ajustar, fabricar, construir, y de él se deriva la techné (técnica). Es la dimensión conjuntista-identitaria o instrumental del hacer social. De acuerdo con Castoriadis debe entenderse sobre todo como “fabricar” —la actividad de fabricación da lugar a las técnicas como formas del saber y formas del hacer. Teukhein se ocupa de la finalidad y la instrumentalidad, refiriendo lo que es a lo que no es y podría ser. Es la dimensión identitaria del hacer social. (Castoriadis, 1989)

Dándole instrumentalidad a estos conceptos, podemos mirarlos en las formas de decir/pensar/hacer de una sociedad dada. Por ejemplo en el capítulo cuarto nos acercaremos a esas particularidades del acontecer social del Morro Mazatán. Mas, podemos mirar que en los diferentes momentos históricos ha habido decires/pensares/quehaceres entorno a la discapacidad. Más adelante vamos a acercarnos a diferentes *modelos sobre la discapacidad*, los cuales refieren no solamente a formas de referirse a las personas con discapacidad, sino que en cada *modelo* existen creaciones de lenguaje, de intervención, de origen, de afectos, de significar, de incluir/excluir a ese otro con alguna alteración/diferencia física/orgánica. Claro que dichos modelos no se refieren a una sociedad en particular, sino a dimensiones institucionales que han estado presentes alterando los ordenamientos de significación. Pudiéndonos servir en las formas en que se ha significado al otro, al diferente (en su acepción de alteridad radical) para comprender la discapacidad como significación social histórica.

En este sentido, la discapacidad ha sido significada en diferentes formas y dimensiones institucionales como la capitalista, la racionalista y sus derivaciones: la asistencial y la médica. O también dentro de las instituciones religiosas. En sumo, dentro de sociedades heterónomas<sup>24</sup> que desconocen, o más bien niegan su facultad de autoalteración y por tanto todo rasgo de imaginación radical, diferenciándose del otro, no solamente como punto de referencia, sino como acto de opresión<sup>25</sup>. Castoriadis identifica en la figura del racismo ese odio hacia el otro, hacia la alteridad:

“El racismo (...) se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo. (...) Los otros han sido casi siempre establecidos como inferiores (...) La inferioridad de los otros no es sino la otra cara de la afirmación de la *verdad propia* de las instituciones de la

---

<sup>24</sup> Heteronomía: Es el estado de la sociedad opuesto al de la autonomía. Los sujetos -atados a un mito desconocido por ellos como tal- atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fuera obra de los humanos, como si todo fuera un instituido, perdiéndose la noción de la capacidad instituyente del colectivo. Así sea con la sociedad feudal, o con el orden cosmológico incaico, o con los mitos del capitalismo actual (con su omnímodas leyes del mercado) lo que se consigue es ocultar las fuente del poder en el conjunto. Y así el poder se hace más extraño a los sujetos. Esta concepción es fundamental para entender la propuesta de Castoriadis de ocuparse, más que de la explotación humana, del poder como cuestión central para el accionar político lúcido. (<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm>)

<sup>25</sup> Dentro del modelo social de la discapacidad, Bill Hughes, Kevin Paterson y Paul Abberley identifican la opresión como un elemento fundamental para comprender las políticas excluyentes y las prácticas discriminatorias que posicionan a la discapacidad en el terreno de la incapacidad (los incapacitados).

sociedad (...) Todo lo anterior se refiere a la *exclusión de la otredad externa* en general [El] Rechazo del otro en tanto que otro: ingrediente no necesario pero sí probable en grado extremo de la institución de la sociedad. “Natural” —en el sentido en que la heteronomía de la sociedad es “natural”. Superar ese rechazo exige una creación a contracorriente y, en consecuencia, ello es improbable. A partir del momento en que se produce la fijación racista, como se sabe, los “otros” no sólo son excluidos y tenidos como inferiores sino que como individuos y como colectividad se vuelven punto de apoyo de una segunda cristalización imaginaria que les confiere un conjunto de atributos y, detrás de estos atributos, de una esencia malvada y perversa que justifica de antemano todo lo que uno se propone hacerles sufrir” (Castoriadis, 2000:35-39).

Los diferentes *modelos sobre la discapacidad* nos pueden acercar a esas formas en que la discapacidad ha sido significada en diferentes niveles de exclusión, confiriéndole diferentes atributos que justifican los medios en que han sido tratados los sujetos, las personas con discapacidad: los otros raros que perturban el orden heterónimo de la sociedad.

Para ejemplificar, y amplificar, esto, voy a retomar la lectura que hace Tzvetan Todorov sobre la problemática del encuentro del otro en tanto extrañeza en la conquista de América, comenzando con las incursiones que hace Cristóbal Colón en la “nueva tierra” colonizable y evangelizable:

“La actitud de Colón respecto a los indios descansa en la manera que tiene de percibirlos. Se podrían distinguir en ella dos componentes, que se vuelven a encontrar en el siglo siguiente y, prácticamente, hasta nuestros días en la relación de todo colonizador con el colonizado; ya habíamos observado el germen de estas dos actitudes en relación de Colón con la lengua del otro. O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la

experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo [sentido de clausura de la institución] en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno" (Todorov, 2008:50).

Es de llamar la atención cómo en esta aproximación hacia la discapacidad, el problema de la alteridad radical, del otro en tanto otro, es una línea intrínseca con otras formas de exclusión o de discriminación, por tanto de borramiento de la diferencia. Situación profundamente dada por la heteronomía de la sociedad, donde el tiempo es determinado por factores atemporales e infinitos. Así, la discapacidad, desde el orden de lo instituido, ha sido expresión de las condiciones sociales que la crean.

Lo que quiero reflexionar es que la discapacidad, o como ha sido entendida a lo largo de la historia, es una construcción hecha por las diferentes instituciones que tienen vigencia en un tiempo en específico: la institución educativa, la del Estado, la médica, la religiosa, etc. Por lo tanto, la discapacidad ha sido intervenida, construida y significada por cada sociedad dando identidad a los sujetos inmiscuidos o implicados en esa situación.

Mi propuesta es que la discapacidad no solamente es un concepto, sino un universo de prácticas ligadas con la norma, con la significación, con procesos colectivos de cambio y transformación donde pugnan diferentes grupos con proyectos que tensionan los conflictos. La discapacidad nunca ha estado determinada a una sola configuración de sentido. Por lo tanto no es monolítica ni unidireccional, sino que en sí misma está la relación entre psique y sociedad, lo cual apela al orden de lo instituido e instituyente.

A lo largo de su historia, las prácticas alrededor de la discapacidad se han ido complejizando. En la actualidad, los discursos, basados en una organización social pretendidamente democrática, buscan más espacios públicos para poder lograr consensos o formas de que el movimiento realmente tenga "movimiento" y no se quede en algo estático. Aunque también hay formas institucionalizadas de "tratamiento formal" *hacia* las personas con discapacidad, y *de* las personas con discapacidad. A esto le llamo la tensión entre *lo social instituido de la discapacidad* y *lo social instituyente de la*

*discapacidad.*

Por lo tanto, cabría la pregunta ¿qué efectos tienen los programas o denominaciones de los organismos internacionales sobre las prácticas que los “modelos” anteriores reproducen hoy día sobre la discapacidad? ¿De qué forma se pueden ir apropiando los sujetos de sus derechos, y la paradoja que esto representa al tener que “abandonar” las prácticas que daban sentido a sus relaciones personales, alrededor de sus instituciones particulares? Hablando de los sujetos que tienen y no tienen una discapacidad específica.

Hemos dicho que la discapacidad es compleja, es decir, que tiene efectos y presencia en diferentes perspectivas: jurídicas, médicas, educativas, religiosas, ambientalistas, económicas, políticas. La discapacidad es una creación socio histórica: cada sociedad la significa a partir de sus referentes particulares, es decir, de sus instituciones.

Como lo he querido resaltar, a lo largo de la historia la discapacidad ha tenido diversas formas de ser significada y construida tanto por contextos históricos, como por instituciones que han tenido un peso relevante en ciertas sociedades. Por lo tanto, estas instituciones hegemónicas han enmarcado estrategias para intervenir, hacer, producir y reproducir acciones, enunciamentos, miradas y diferentes significaciones imaginarias sociales que logran crear cierta idea sobre lo que debe de ser la discapacidad.

Pensándolo así, la discapacidad jamás ha sido construida por “los discapacitados”, “los locos”, “los endemoniados” o “los enfermitos”, sino que las personas que nacen, adquieren o van desarrollando alguna diferencia/alteración física/orgánica, invariablemente, al ser sujetos y estar en un colectivo con cierto magma de significaciones imaginarias sociales, son aparejadas con adjetivos, verbos y sustantivos: la discapacidad lejos de ser “natural de la persona que la porta”, es una construcción histórica de una sociedad dada.

Mas ¿de qué sujeto estamos hablando? Si la discapacidad es un constructo social ¿qué sujeto con discapacidad logramos mirar en esos constructos sociales? Me atrevo a proponer un camino

dialéctico y en constante tensión: un sujeto múltiple, donde en sí mismo se encuentra la reproducción de los sentidos dados (en su quehacer/pensar/decir), así como la transformación deliberada que deviene de su alteridad.

Por lo social instituido de la discapacidad entiendo lo socialmente nutrido por lo conjuntista-identitario; son las normas canónicas que rigen a una sociedad. Son palabras, gestos, acciones cotidianas que permean las vicisitudes del sujeto con discapacidad. Siendo éste último el lugar centralizado de la problemática. Ese es el que nació así y por lo tanto, habrá que excluirlo, educarlo, rehabilitarlo y tratar de que se adecúe lo más posible a lo "normal", lo "estándar", lo instituido.

Por otro lado, lo social instituyente de la discapacidad retoma su fuerza de la imaginación radical, donde la alteridad deviene cambio y posibilidad de creación de otros sentidos, que escapen a lo identitario y heterónimo. Para mí, lo social instituyente de la discapacidad busca caminos de esperanza y lucha por ser en su alteridad, sin ser minada, asignada y/o devaluada por lo instituido.

Si han existido diferentes formas de significar e instituir a la discapacidad es por la fuerza con que la imaginación radical, en su forma de social instituyente, transforma las identidades y los cercos de las normatividades. Donde lo imaginario deviene creación de nuevas formas de ser/hacer. La sociedad es siempre histórica en sentido amplio, pero propio, del término: atraviesa siempre un proceso de autoalteración.

Cuando hablo de imaginario no estoy hablando de un enfoque sobre las representaciones sociales que toca los diferentes imaginarios que cierta sociedad puede tener: el imaginario tepiteño, el imaginario feminista, el imaginario campesino, etc. Y que estos imaginarios en algún momento puedan relacionarse o traspolarse. Por ejemplo cuando se yuxtapuso el imaginario europeo con el imaginario mesoamericano con la invasión de 1521 a Tenochtitlán. Tampoco me refiero al imaginario como si fuera una base de datos que está en la memoria colectiva, al cual podamos acceder cuando nosotros lo requiramos. Al hablar de la sociedad y su imaginario me refiero a la capacidad que tiene la sociedad para autocrearse. Castoriadis habla del imaginario como imaginación radical que siempre altera lo instituido de la sociedad. En lo social histórico la sociedad se autodespliega en su *legein* y *teukhein*, es hacer en su tiempo. Si en un tiempo determinado podemos hacer uso de diferentes

referencias conceptuales, es porque sus sentidos son efectivos para la psique y para las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que las animan. Si la palabra “molcajete” aún tiene sentido para nosotros, es porque aún comemos salsas hechas en el molcajete. Asimismo con cualquier práctica que nos parezca aberrante, como la trata de personas o la pornografía infantil. Si aún existen esas prácticas, formas de pensar y decir es porque tienen sentido para nuestra sociedad. Lo cual no signifique que no se puedan erradicar, desaparecer. Así como en algún tiempo la palabra molcajete no va a tener sentido para nuestra sociedad, la trata de personas y la pornografía infantil desaparecerán en tanto nuestra sociedad transforme las instituciones que le dan sentido. Centrándome en esto, en el capítulo siguiente me acercaré a los sentidos dados por las personas del Morro Mazatán a la enfermedad, la reciprocidad y la discapacidad.

Si el imaginario es creación de nuevos eidos, lo social instituyente de la discapacidad puede crear (y está creando) nuevas formas de ser/hacer-se en sí misma, dejando de estar significada solamente por entidades extrasociales, otorgándose sentido a sí misma. Como veremos más adelante, el movimiento por la diversidad ha buscado crear espacios de autonomía política, social y económica, donde el Derecho ha sido una herramienta vectorial:

“Podría afirmarse que es éste un claro ejemplo del Derecho como factor de cambio social — como motor, guía e impulso de cambios sociales a los que se aspira y se intenta incitar. Para ello, se verá que en el contexto de la discapacidad, desde el Derecho se utilizan varias técnicas promocionales —entre las que se destacan medidas de acción positiva, de discriminación inversa, la obligación de realizar ajustes razonables— como así también la plasmación de ciertos principios que tienen una importante influencia sobre las políticas en la materia —vida independiente, accesibilidad universal, diálogo civil, diseño para todos, transversalidad de políticas en materia de discapacidad, entre otros” (Palacios, 2008:32).

La diversidad, en tanto significación imaginaria social que incorpora la dignidad a todo ser humano, le otorga a las personas con discapacidad una forma para hacer sociedad desde su diferencia, no tanto como agente extraño que tiene que ser oprimido y/o desaparecido, sino como actor participativo y creador de nuevas palabras, relaciones, afectos, vínculos, rostros. En este momento cabría la pregunta: desde esta perspectiva ¿qué efectos tendría para la psique esta transformación

institucional? ¿Se re-convertirían los fenómenos de odio y exclusión dada esta apertura de la clausura de sentido? ¿O tan sólo se sentiría asco, ya no hacia el discriminado, sino por aquel que discrimina? Y si se introdujeran las significaciones de compasión y generosidad ¿tendríamos a una psique capaz de vivir en una sociedad realmente equitativa? Como observamos en el Morro Mazatán, la complejidad de los actores en la problemática de la discriminación no nos posibilita mirar meros negros y blancos, sino una tensión constante en un proceso social, y qué decir, institucional. El discurso de Piña Palmera cuestiona las acciones y miradas médicas y tradicionales de la costumbre, ocasionando afectos de angustia e incertidumbre. Los cuales vuelcan acciones de resistencia, como la descreditización o devaluación de las nuevas formas de llamar a las personas con discapacidad. Sin embargo, como veremos a continuación, esta tensión ha estado presente en diferentes procesos sociohistóricos, donde a las personas con discapacidad se le han exterminado (en un sentido de prescindencia), marginado, normalizado, asistido, rehabilitado y, contemporáneamente, incluido.

### ***3.1 Instituciones religiosas y de prescindencia***

En las sociedades primitivas la subsistencia de los grupos nómadas dependía de la capacidad de cazar y de recolectar, así como de trasladarse según el paso de las estaciones y los cambios del clima. Las actividades de subsistencia se basaban en la recolección y la caza; la organización política respondía a clanes o fratrías. La cultura y las normas de esas sociedades respondían a criterios totémicos en función de los cuales clasificaban el universo, explicando los sucesos extraordinarios. Muchos de los fenómenos que hoy llamamos “naturales” (la salida del sol, un rayo, la erupción de un volcán) se asociaban con fuerzas desconocidas, superiores, extrañas y es inverosímil pensar en una alta supervivencia; por lo tanto, “los miembros que no contribuían eran un riesgo económico” (Broyna, 2009:81). En este escenario, la discapacidad (o lo que hoy llamamos de este modo) quedaba simbolizada como aquella diferencia/alteración física/orgánica visible o evidente que ponía en peligro al grupo, y el espacio de exclusión estaba configurado por el grupo en su conjunto.

La transformación de organizaciones sociales nómadas en sedentarias, la complejización de las estructuras políticas y la profundización de concepciones culturales religiosas que imponen nuevas normas, van creando roles e identidades asentadas en pueblos y ciudades emergentes. El desarrollo

de la agricultura, así como el de la ciencia y la tecnología necesarias para la construcción de asentamientos y la comprensión de los ciclos, debe haber significado un enorme cambio cultural para los grupos primitivos.

Al igual, aumentan el imaginario religioso y las prácticas relacionadas con rituales y ceremonias. La frontera límite es lo sagrado y lo profano. La marca cultural valora a las personas como “impuras o puras”. La figura del sacerdote o del chamán adquiere una importancia fundamental para distinguir aquellos que han sido “maldecidos”, “embruados”, o “endiablados” por lo tanto son objeto de exclusión o de exorcismos. En este escenario aumenta la cantidad de particularidades biológicas y de comportamiento que caen en el espacio de la discapacidad.

Agustina Palacios (2008) llama modelo de prescindencia, al modelo que identifica que las causas que dan origen a la discapacidad tienen un motivo religioso, y en el que las personas con discapacidad se consideran como innecesarias por diferentes razones: porque se estima que no contribuyen a las necesidades de la comunidad, porque albergan mensajes diabólicos, porque son la consecuencia del enojo de los dioses, o que —por lo desgraciadas— sus vidas no merecen la pena ser vividas. Como consecuencia de estas premisas, la sociedad decide prescindir de las personas con discapacidad, ya sea a través de la aplicación de políticas eugenésicas, o ya sea situándolas en el espacio destinado para los anormales y las clases pobres, con un denominador común marcado por la dependencia y el sometimiento, en el que asimismo son tratadas como objeto de caridad y sujetos de asistencia.

Así como la invención y el desarrollo de las técnicas agrícolas permitió el sedentarismo y, con ello, el surgimiento de una nueva organización social y nuevos modelos simbólicos, el cristianismo implicó un cambio que impactó innegablemente en la organización económica y en la cultura occidental, y reconfiguró el espacio de la encrucijada: qué particularidad sería considerada discapacidad; cómo sería significada; qué nuevas posiciones y actores surgirían en el campo, y cuáles serían las nuevas prácticas y discursos legitimados.

Bajo la influencia de la episteme cristiana surge un nuevo modelo simbólico, y la discapacidad queda significada por tres elementos esenciales de esa cultura: la caridad, el castigo y el milagro.

Foucault señala que “la preocupación de la curación y de la exclusión se juntaban; se encerraban dentro del espacio del milagro” (Broyna, 2009:177).

Las personas con discapacidad dan a la sociedad la posibilidad de su salvación, de su redención, de “ser buenos cristianos”, y la limosna –administrada por unos pocos- se convierte en todo lo que “la gente común” puede hacer por ellos. Navegando alternativamente entre las aguas de lo médico y lo religioso, ciertas discapacidades, síntomas, enfermedades o comportamientos, eran objeto de diagnóstico y tratamiento médico o de exorcismo, castigo o caridad cristiana. Progresivamente, “las ciudades y los Estados sustituyen a la Iglesia en las labores de asistencia” (Broyna, 2009:93).

La organización económica y social se transforma debido a los cambios relacionados, primero, con esquemas imperiales (Roma, el Imperio Otomano) o democráticos (Grecia), hasta con las organizaciones monárquicas y feudales que se consolidan en Europa. A partir del descubrimiento de América, la cultura colonial aumentó el comercio, difundió los preceptos imperiales y cristianos en los nuevos territorios, pero planteó nuevas controversias: en el siglo XVI fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda debatían en Valladolid sobre si “todas las gentes del mundo son hombres”. Este modelo, hegemónico durante la Edad Media, se continúa en la infinidad de prácticas y discursos sostenidos en la misma representación simbólica: la caridad, el castigo (o la reclusión) y el milagro hacia un sujeto peligroso, carente o infrahumano.

### **3.2 La institución médica y la rehabilitación**

---

El segundo modelo que denomina Agustina Palacios (2008) es el *rehabilitador*, aunque es más conocido como el *Modelo Médico*. A diferencia del *modelo* anterior, se considera que las causas que originan la discapacidad no son religiosas, sino científicas (derivadas en limitaciones individuales de las personas). Las personas con discapacidad ya no son consideradas inútiles o innecesarias, pero siempre en la medida en que sean rehabilitadas. Es por ello que el fin primordial que se persigue desde este modelo es normalizar a las personas con discapacidad, aunque ello implique forjar a la desaparición o el ocultamiento de la diferencia que la misma discapacidad representa. El problema cardinal pasa a ser

la persona, con sus diversidades y dificultades, a quien es imprescindible rehabilitar —psíquica, física, mental o sensorialmente.

Si bien desde la Antigüedad se ha intentado el diagnóstico y tratamiento de ciertas discapacidades, es durante la Edad Media cuando aumentan los saberes y las técnicas, aunque con lamentables tropiezos, ya que abundan “los empíricos, curanderos, adivinos, magos, tanto como médicos responsables” (Broyna, 2009:179). Este modelo no ha dejado de recibir aportaciones, entre las que podemos resaltar el estudio de la anatomía; los métodos para la educación y la rehabilitación; la genética; el psicoanálisis; los avances de la cirugía y los antibióticos que aumentaron la supervivencia de heridos de guerra o accidentes; y la tecnología. La educación especial es subsidiaria de este modelo en el aspecto pedagógico y laboral; su importancia ha sido paralela a la universalización de la educación (Cúpich, 2009).

Desde el modelo médico la discapacidad es una enfermedad o un problema de salud que se puede curar o reparar. La diferenciación se basa en una huella identitaria clara que se transforma en estigma<sup>26</sup> y que se cristaliza en una serie de patologías, enfermedades y déficit científicamente signados: el “diagnóstico”. Las diferentes instituciones que sobresalen de la medicina, nos permite entender la extrema complejidad del modelo médico reparador: la ciencia “confirma” la individualidad del déficit y el “determinismo” orgánico de lo patológico, lo anticipa, lo diagnostica, lo nombra, le pone apellido, lo clasifica y ofrece un abanico de propuestas para su “reparación”. La visión médica ha impactado primeramente en la cultura, y esa cultura ha legitimado, en la organización económica y social de nuestros días, que las personas con discapacidad sean mantenidas por años como “insumos” de distintas empresas u organizaciones que las perpetúan en el rol de alumnos o pacientes. El modelo económico actual las ha transformado en “materia prima” de una monumental industria (Broyna, 2009).

¿Qué consecuencias tiene esta visión individualista de la discapacidad? Pues lo que logramos mirar a simple vista: el rechazo y la exclusión de los que no “nacieron” como se debe. Los “deficientes”

---

<sup>26</sup> La noción de estigma hemos aquí de asumirla porque alude a profundos y muy importantes fenómenos psicosociales que contribuyen fuertemente a la exclusión. Ser portador de un estigma es ser diferente; los atributos del estigma son acompañados, según Goffman (1993) de juicios de valor negativo que devalúan a los sujetos; dichos atributos diferenciadores construyen imágenes sociales de indeseabilidad. (Carrizosa & Gómez, 2000:35)

y “anormales” son asignados a lugares “especiales” donde pueden o deberían de subsistir.

“Si en la Antigüedad los recién nacidos discapacitados eran arrojados desde las alturas del monte Taigeto, en nuestra civilización se les sigue lanzando igualmente a un vacío de significación desde las alturas de la Ciencia” (Carvalho, 2009:143).

El modelo médico, apoyado en la ciencia, ha creado instrumentos, o dispositivos de control, a manera de decir de Foucault, que miden y encierran al sujeto en la normalidad, o más bien en la anormalidad. Por lo tanto, se siembra la necesidad en el individuo a acudir siempre al médico, al especialista, al poseedor del saber del bienestar.

Si cada modelo de la discapacidad está enmarcado en momentos cruciales de la historia, es durante el siglo XVII y XVIII donde se consolida la sociedad burguesa en ciudades que constituyen los grandes centros de intercambio de un tipo de relaciones diferentes a las feudales. Por lo tanto, se da una intensificación importante de la comercialización de la tierra y de la agricultura. Se inició la industrialización y la división del trabajo material que coadyuvó a la especialización. El orden capitalista emergente transforma el modo de vida en lo económico, lo político y lo social (Cúpich, 2009).

Con este advenimiento de las formas de producción basadas en el intercambio de bienes, llamado mercancías, las significaciones imaginarias de lo que debe de ser socialmente aceptable también se transforman. La familia, los roles de cada persona son contruidos desde la óptica de la reproducción y consumo de los bienes materiales. Sin embargo, este orden social también tendría que producir sus analizadores: los pobres, mendigos, desempleados, delincuentes, miserables, alienados, inválidos, ciegos, niños, mujeres, ancianos, etc. vienen a ser figuras emergentes de alteridad. Sin embargo, el hospital será el lugar de encierro y “arreglo” de los “defectos de la sociedad”. El lugar de la ortopedia venía a inaugurarse y el papel de los médicos, en la emergencia de saberes y prácticas relacionadas con el estudio del desarrollo del niño y la normalidad fue crucial en el naciente orden económico moderno. El naciente capitalismo vendría a arraigarse en la ciencia médica, pero también en la filosofía cristiana de “cuidado al prójimo”:

“El cristianismo representa el campo semiótico dominante durante la Edad Media. Con la emergencia de la sociedad burguesa, este orden tuvo que realizar un pasaje del más allá como

promesa de paraíso a la afirmación de la vida terrenal y descender al mundo concreto de la vida social, donde la circulación de mercancías transformaba al mundo en múltiples valores de uso para su disfrute” (Cúpich, 2009:217).

Gracias a la influencia del cristianismo en la Edad Media, los señores feudales abrigaron a las personas con discapacidad en casas de asistencia médica pues se consideraba que merecían tales atenciones caritativas, en cuanto “objetos” merecedores de atenciones y protección.

La figura del hospital nace en el año 1657, cuando se funda el Hospital General de París, que, al igual que muchos otros (entre ellos la Salpêtrière y el hospital Bicêtre) había funcionado en épocas pasadas como leproso.

“El hospital es una instancia de los órdenes monárquico y burgués, se reorganiza bajo una administración y figura predominantemente jurídica, aunada a la semiótica de asistencia, caridad y filantropía de la religión católica. [...] Los rebeldes son los incontrolables y los que no se ajustarán a las reglas; entre éstos estarán los alienados o locos, como figura de alteridad radical. Inicia, por parte de los médicos, la observación, clasificación, organización y separación de este conglomerado en entidades diferenciadas” (Cúpich, 2009: 218).

En los hospitales y otros espacios de control social se encuentra un desplazamiento interesante: los sacerdotes incursionaron como educadores, al igual que los médicos. Un paso más allá de la religión y de la medicina. La intervención hacia el cuerpo del sujeto venía desplazándose: de la “buena moral cristiana” al “bienestar social”. La importancia de esta perspectiva es que, no solamente lo que consideramos en la actualidad personas con discapacidad, eran objeto de intervención, sino también toda persona que pusiera en duda los dogmas institucionales.

Desde esta perspectiva podemos preguntarnos ¿qué clase de sujeto se produce a partir de estas instituciones médicas? Y también ¿qué sujeto de la discapacidad es construido mediante las intervenciones médicas? La importancia de este *modelo médico* es el pasaje del sujeto prescindible, al sujeto rehabilitable. Y una significación imaginaria social que hasta el día de hoy conocemos, es la del *individuo impedido*:

“En síntesis, el modelo médico, como lo indica el término, deriva del conjunto de ideas

expuestas de manera pública por los profesionales de la salud, particularmente los médicos que desde el siglo XVIII se ocuparon en establecer una clasificación de las enfermedades. Este modelo puede sintetizarse en los estudios e investigaciones sobre la etiología-patología-manifestación en el cuerpo y en el organismo de los sujetos, mediante una concepción lineal que acarrea en sí misma la idea del encadenamiento entre la causa y los efectos, con una perspectiva determinista y permanente” (Carvalho, 2009:140).

Como toda contracción de una enfermedad debe de ser curada y prevenida. Tanto la persona incapacitada, como la familia que está cerca de esa persona cargan la marca de una patología en la forma de una lesión, aún cuando sea invisible. Con esta óptica, y de acuerdo con una gradación de intensidades, pueden identificarse varios niveles de la dependencia y de las limitaciones, respecto a los códigos para su utilización por los servicios de medicina, rehabilitación y seguro social.

“Parecería que el modelo médico pone en relieve la condición de dependencia permanente, como si las personas con discapacidad no pudieran ser jamás autoras y mentoras de sus propios proyectos de vida, y, en consecuencia, representaran un problema para la sociedad en que viven” (Carvalho, 2009:143).

Incluso esto lo podemos mirar en las diferentes clasificaciones que hacen organismos internacionales encargados de legislar, como la Organización Mundial de la Salud (World Health Organization, WHO por sus siglas en inglés) y su Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías (International Classification of Impairment Disability and Handicap, ICIDH por sus siglas en inglés<sup>27</sup>) donde se utiliza una triple tipología: la “deficiencia”, la “discapacidad” y la “minusvalía”.

### ***3.3 La institución de la normalidad y la relación del asistencialismo con la discapacidad***

---

Patricia Brogna (2009), distingue que lo normal, la normalización y lo anormal, son centrales en los esquemas simbólicos y cognitivos que dominan la vertiente cultural; y que tienen y se rediseñan de

---

27 WHO, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*, Organización Mundial de la Salud, Ginebra, 1980.

acuerdo con sus preceptos qué tipos de diferencias/alteraciones físicas/orgánicas caerán en el espacio de la discapacidad. La estadística transporta sus principios al cuerpo y la medicina hasta crear el concepto del “hombre promedio”.

Con el paso de la monarquía a la burguesía, los aparatos ideológicos vendrían a adoptar nuevas caras ¿Cuál fue la herramienta que utilizó este sistema de control? Se inventó la noción de “normalidad”. Si la discapacidad no es un concepto universal y eterno, la normalidad tampoco lo es. Y esto nos lo deja ver Lennard J. Davis (2009) poniendo el acento en que el “problema” no consiste en la persona con discapacidad; el problema es la forma en que se construye la normalidad, creando así el “problema” de la persona con discapacidad.

“He de iniciar con el hecho notable de que el puñado de términos que describen este concepto –‘normal’, ‘normalidad’, ‘promedio’, ‘anormal’– aparecieron en las lenguas europeas en un periodo bastante tardío de la historia humana. La palabra ‘normal’, en el sentido de algo que ‘constituye, se conforma a, no difiere o se diferencia de, un tipo común o normativo, regular o usual’, sólo aparece en la lengua inglesa hacia 1840. (Anteriormente la palabra significaba ‘perpendicular’; la escuadra del carpintero, llamada *norm*, proporcionó la raíz etimológica). Asimismo, la palabra *norm*, en el sentido moderno, sólo se ha utilizado desde 1855, más o menos, y *normality* y *normalcy* aparecieron en 1849 y 1857, respectivamente. Con base en la información lexicológica, es posible datar entre 1840 y 1860 la concienciación de la idea de *the norm*, la normalidad” (Davis 2009:189).

Si el concepto de normalidad o de promedio no surgió en la cultura europea, al menos en las lenguas europeas, hasta el siglo XIX, hay que preguntarse cuál fue la causa de su conceptualización. Uno de los lugares adonde lógicamente se puede acudir para entender los conceptos de *normalidad* y *promedio* es la rama del conocimiento conocida como “estadística”. La estadística surgió a principios de la era moderna como una “aritmética política” –la utilización de los datos para la “promoción de una política de Estado sana, bien informada”. El término *statistik* fue utilizado por vez primera en 1749 por Gottfried Achen-wall, en el contexto de la compilación de informaciones sobre el Estado. De alguna forma, el concepto emigró del Estado al cuerpo, cuando Bisset Hawkins, en 1829, definió la estadística médica como la “aplicación de los números a la ilustración de la historia natural de la salud y la

patología" (Davis, 2009)<sup>28</sup>.

Con el surgimiento de lo estadístico vendría la valoración de la medianía: el cuerpo mediano, las actitudes medianas serán las estadísticamente aceptables. Cualquier otra cosa es una desviación donde hay que poner encima el aparato institucional de control, rehabilitación y re-educación.

La organización económica y social que sostiene esta nueva visión ayuda a comprender y explicar cómo se reconfigura el modelo de prescindencia y el modelo médico: la visión asistencialista<sup>29</sup> se sostiene en el día a día, en el mundo de la vida más que en un aval teórico y científico de sus prácticas y discursos. Asistencialista en función de un sujeto que es entendido, construido como sujeto de asistencia: sea a través de políticas o de acciones de instituciones estatales o de la organización civil.

Se desarrolla en este periodo distintos tipos de Estados de Bienestar que administran el riesgo social. El Estado, si bien reconoce y cubre algunas necesidades, no lo hace en término de derechos, sino de políticas asistenciales, o delega esa función en organizaciones no gubernamentales y aun en las propias familias. Con este modelo, el arbitrario cultural interiorizado que se perpetúa en las prácticas, se basa en la noción: a) de desviación, b) de la supremacía/inferioridad de ciertos atributos (y de sus portadores) y c) de la persona como sujeto de asistencia, no de derecho.

Por su parte, el asistencialismo, en la configuración de la discapacidad, ha sido tan contundente, que en nuestros días es fácil asociar discapacidad con programas de caridad como el Teletón<sup>30</sup>. Si bien la asistencia no es nueva, sino que es una práctica heredada del cristianismo (como

---

28 Que cita a su vez a Porter, Theodore M, *The Rise of Statistical Thinking 1820-1900*, Princeton University Press, Princeton, 1970

29 El término "asistencialismo" hace referencia a la acción de quienes asumen la representación de otros a los que no consultan ni hacen partícipes, asumiendo que pueden decidir sobre sus deseos, elecciones y necesidades.

30 Desde 1999 se propaga por los medios de comunicación masiva, el llamado Teletón, que consiste en reunir fondos económicos mediante donaciones. La principal imagen que propagan es la del "niño discapacitado que necesita de la ayuda de los demás para poder rehabilitarse". Para mayor información Villamil, Jenaro (2009) "El Teletón: la falsa ayuda de la televisión a los niños" en *La infancia en México, Érase una vez...* revista *Proceso*, Edición Especial Núm. 26 Año 32, septiembre de 2009. México.

lo mencionamos más arriba), con la conformación del Estado laico también vienen los Estados de bienestar (Palmonari & Zani, 1990). Por esta ocasión, en lo que quiero echar el ojo es en las consecuencias que contrae este tipo de políticas públicas:

“[...] en particular la influencia sobre la identidad puede ser fuerte cuando la intervención asistencial se dirige a un niño: su identidad puede entonces organizarse alrededor del núcleo central constituido por la definición que se le atribuye. Por cierto que las demasiado frecuentes definiciones de *desadaptado* o *retrasado* por causas sociales no están exentas de consecuencias. [...] Hay ciertamente una relación entre la influencia de etiquetamiento sobre la identidad del sujeto y los frecuentísimos casos de *dependencia psicológica*, de *incapacidad de iniciativa autónoma* y de *apatía* hacia los problemas sociales, que se manifiestan entre los individuos y grupos tomados a cargo por la asistencia pública. [las cursivas son mías].” (Palmonari & Zani 1990:16).

Si bien en este momento no voy a profundizar sobre la asistencia, remito a los trabajos de Rafael Reygadas. (2004), Patricia Casanova (1996, 1996b) donde miran a la asistencia como una institución que tiene su propia historia, desde el naciente México de la colonia hasta nuestros días.

### **3.4 El modelo social y el trabajo de Piña Palmera**

---

Los procesos de reflexión social que inician en este periodo histórico<sup>31</sup>, han sentado las bases para una nueva conceptualización de la discapacidad como una construcción social, y señalando la situación de segregación, discriminación y opresión que sufren las personas con discapacidad. Se posiciona a la persona con discapacidad como sujeto, especialmente sujeto de derecho, resaltando el desequilibrio de poder a favor de las instituciones y prácticas “normocentristas”. La conciencia sobre la situación de agravio social halló semejanzas con otras formas de opresión y discriminación por raza, etnia o género. El eje de las investigaciones se centra no en la persona con discapacidad, sino en las circunstancias del entorno social, político, económico. La diferencia es significada como un terreno de

---

31 Aproximadamente finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970. Y más concretamente en 1974 con la creación de la Unión de Personas Físicamente Deficientes contra la Segregación (UPIAS) en la Gran Bretaña. Posteriormente regresaremos a este punto.

batalla política. La discapacidad se define de manera situacional, relacional e interactiva con los factores ambientales, actitudinales, culturales y, en nuestro caso, institucionales.

A partir de los años sesenta la organización económica y social ha sufrido una enorme transformación. Por una lado, el modelo económico neoliberal (mercado sin Estado) ha aumentado la fragmentación social y la concentración de la riqueza. El achicamiento del Estado, los procesos de individualización y de exclusión social han dejado en manos de los sujetos la resolución de los problemas antes sociales. Por otro lado, la globalización, el acceso masivo a internet y a los medios de comunicación, y la expansión de la sociedad civil, han devenido en un nuevo tejido social “planetario” a través del cual los movimientos sociales hacen fluir –retroalimentándose– los principios que rigen sus demandas: la lucha por el derecho a la diferencia (de género, étnica, por preferencia sexual) no se agota en los reclamos a los gobiernos locales. Culturalmente, varias situaciones han impactado en los modelos simbólicos de este periodo: deconstrucción, juegos de verdad, juegos de lenguaje, razón intersubjetiva, Otredad, Mismidad, Alteridad (Broyna, 2009). En lo normativo, el modelo social se inscribe en un proceso de cuestionamiento a la normalidad, a la arbitrariedad de conceptos como “igual” y “diferente”. Las normas internacionales reconocen y legitiman derechos humanos universales. La identidad discapacitada es ahora un terreno de lucha y de resistencia.

Broyna va situando históricamente a la discapacidad para poder darle sentido al “modelo social de la discapacidad”, la cual cuestiona la perspectiva exclusivista biomédica, psicopatológica o psiquiátrica, que impone una presunción de inferioridad biológica o fisiológica de las personas con discapacidad. El modelo médico destaca la pérdida o las discapacidades personales, con lo que contribuye al modelo de dependencia de la discapacidad. Etiquetas como “inválido”, “tullido”, “tarado”, “impedido” o “retrasado” significan, todas ellas, tanto una pérdida funcional como una carencia de valor. Con este tipo de denominaciones se ha acostumbrado a legitimar las visiones individuales médicas y negativas de la discapacidad, en detrimento de otros planteamientos, en particular de los propios de las personas con discapacidad.

### **3.4.1 Piña Palmera y la Rehabilitación Basada en, con y a través de la Comunidad**

Como ha aparecido a lo largo del texto, Piña Palmera es una organización civil que trabaja las diferentes problemáticas sobre la discapacidad en un contexto rural indígena. Ubicada en el sureste oaxaqueño, Zipolite, México, Piña Palmera realiza su labor de intervención desde una perspectiva multidisciplinaria y multicultural, donde se incluyen ciudadanos, familiares, estudiantes, profesionales de diferentes áreas y las mismas personas con discapacidad, permitiendo una mirada alternativa e inclusiva en promoción de la defensa de los derechos humanos de las personas con discapacidad y sus familias.<sup>32</sup>

Así como el Modelo Social ha cuestionado los sitios asignados hacia las personas con discapacidad, tornándolas de pasivas y dependientes, a activas e independientes en sus propias luchas sociales y políticas; Piña Palmera retoma este modelo, girando sus concepciones en una forma de intervención comunitaria, donde ésta misma es responsable de las condiciones en que viven las personas con discapacidad.

“El trabajar con una metodología de intervención comunitaria a través del programa de Rehabilitación Basada en la Comunidad (RBC) ha sido, y continúa siendo, un gran reto para todo el equipo de Piña Palmera por ser un proceso multifactorial complejo. Aprender a compartir los conocimientos; buscar formas de capacitación para los promotores o padres de familia; involucrar a las autoridades locales, personal médico y maestros, y crear conciencia de las comunidades con su cultura, organización local, idioma e idiosincrasia han sido retos interesantes para enfrentar en el tema” (Anau y Castro, 2009:236).

La metodología de Piña Palmera contempla la inclusión de los diferentes actores comunitarios como estrategia fundamental para mejorar la calidad de vida de las personas con discapacidad (PCD) y sus familias. Si bien desde 1984 comenzaron el trabajo en el tema de la discapacidad, fue hasta 1993 donde acogieron el programa de la Organización Mundial de la Salud (OMS), llamado RBC, adaptándolo a las necesidades y condiciones del contexto oaxaqueño.<sup>33</sup> Según la OMS, el concepto

---

32 Para una lectura más profunda, remito al lector al artículo Anau, F. y Castro, R. “Ruralidad e interculturalidad, un modelo comunitario en el tema de la discapacidad” en Brogna, P. (comp) *Visiones y revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica. México. Pp.235-255. [www.pinapalmera.org](http://www.pinapalmera.org)

33 Desde 1993, Piña Palmera retoma el RBC para incorporar a la comunidad en el proceso de rehabilitación de las PCD,

RBC “abarca toda situación en la que los recursos de la rehabilitación están disponibles dentro de la comunidad. Este proceso implica la transferencia de los conocimientos a las PCD, familias y miembros de la comunidad acerca de las discapacidades y las actividades de rehabilitación”<sup>34</sup> Este programa reconoce y fortalece las capacidades de las PCD, sus familias y comunidades. A diferencia del modelo médico-asistencialista, el cual sitúa al sujeto individual con discapacidad en la dependencia y aislamiento, el RBC dentro del modelo social, busca responsabilizar a la PCD, sus familiares y los diferentes actores de la comunidad en su propio proceso de fortalecimiento y resolución de problemáticas, no sólo individuales, sino comunitarias.

Anau y Castro mencionan que la construcción de la metodología se da en dos niveles: el interno, correspondiente al equipo de Piña Palmera, y el externo, que engloba a los usuarios, su familia y la comunidad en general.

“Esta labor se basa en la participación activa de los usuarios, quienes delimitan los temas y la dinámica a seguir de acuerdo con los intereses del grupo. De esta forma, el equipo de Piña Palmera parte de los intereses y las necesidades que manifiesta la población local y de los tiempos que marca la comunidad” (Anau y Castro, 2009:243).

Este proyecto se desmarca de las nociones instituidas sobre la discapacidad en los modelos médico-asistencial y de prescindencia, ya que no parten de la idea del diagnóstico que patologiza al individuo, sino de los constructos sociales que promueven ciertas ideas y tratos sobre lo que se conoce como “discapacidad”:

“Una incapacidad para caminar es una deficiencia, mientras que una incapacidad para entrar a un edificio debido a que la entrada consiste en una serie de escalones es una discapacidad” (Jenny Morris, tomado de Palacios, 2008:103).

---

alejándose de sistemas y actitudes paternalistas que descontextualizan al ser humano. En cambio el RBC vincula y responsabiliza a todos los sectores. El RBC es una metodología de intervención “en”, “con” y “a través” de la comunidad donde se trabaja con redes comunitarias de apoyo integradas por PCD, familiares, representantes locales, autoridades médicas y educativas, y con la comunidad en general. Piña Palmera se ha inspirado en las propuestas de trabajo comunitario de Paulo Freire, con las experiencias de diversas organizaciones no gubernamentales de Nicaragua y las del proyecto Próximo en Sinaloa, coordinado por David Werner.

34 Citado por Anau y Castro (2009:242) y referido al documento conjunto de IIEL, UNESCO y OMS llamado Community Based Rehabilitation, CBR, para y con personas con discapacidades, publicado en 1994.

El cambio de sentido, dentro de lo que yo llamo lo social instituyente de la discapacidad, se puede notar tanto en la forma de significar a la discapacidad, como la forma de mirar el conglomerado de instituciones que giran alrededor de la discapacidad. Mismas que pueden mirarse a través de sus significados, discursos y acciones que intervienen a las personas con discapacidad. Además de ser un proyecto donde las mismas personas con discapacidad están incluidas, la posibilidad de autonombrarse les da un espacio de creación de autonomía, ya que son ellos mismos los que deciden: “Nada de nosotros sin nosotros” es uno de los lemas de los activistas del movimiento de vida independiente. Donde la RBC no es un asunto de caridad, sino de derechos humanos:

“Desde este enfoque de derechos se requiere del desarrollo de estrategias de intervención en que las personas de la comunidad reciban la orientación necesaria para comprender la naturaleza y las condiciones propias de la discapacidad, para que posteriormente ellas mismas participen en el desarrollo de acciones al interior de la comunidad y con las familias de los usuarios o con los niños y maestros en las escuelas. Procuramos atender de manera integral, completa y realista a los usuarios y sus familias; para lograrlo, se trabaja en y con la comunidad” (Anau y Castro, 2009:241).

Piña Palmera, al ser una Asociación Civil independiente de cualquier programa de salud o bienestar estatal, forma parte de los diferentes movimientos sociales y políticos que las personas con discapacidad han formado a lo largo de los años y en diferentes latitudes. Agustina Palacios (2008:152-154) retoma la propuesta que hace Mike Oliver<sup>35</sup>, y menciona cuatro características de los movimientos sociales, que a la par los voy a poner en diálogo con mis observaciones:

- 1) **Se sostienen al margen de los sistemas políticos tradicionales.** Piña Palmera no tiene intereses políticos ni religiosos, y dentro de su organización se pretende que haya una democratización en la toma de decisiones, donde las personas con discapacidad son líderes en áreas estratégicas. Además de que se promueve el trato equitativo entre hombres y mujeres al igual que entre personas con y sin discapacidad. Claro que esto tiene sus propios retos, dadas las problemáticas de la región, como el machismo, el alcoholismo,

---

35 Activista y académico que retoma los “Principios Fundamentales de la Discapacidad” declarados en 1976 por UPIAS, Union of Physically Impaired Against Segregation (Unión de Personas con Discapacidad Física contra la Segregación) y los declara como El Modelo Social de la Discapacidad.

el narcotráfico, la migración, etc.

- 2) **Los nuevos movimientos sociales ofrecen una evaluación crítica de la sociedad, como parte de un conflicto entre un decadente —aunque aún vigoroso— sistema de dominación, y nuevas formas emergentes de oposición.** Piña Palmera se enfrenta a numerosas problemáticas relacionadas con las circunstancias de las comunidades en las que incide. Por ejemplo los altos grados de alcoholismo, pobreza, cambios de autoridades locales, etc. Sin embargo, todos esos factores están vinculados con el estilo de vida de las personas con discapacidad y sus familias. Piña Palmera al visibilizar los diferentes estratos comunitarios y acudir con personas clave para la comunidad, promueve un cambio no sólo para las personas con discapacidad, sino también, de una forma transversal, va trabajando diferentes herramientas comunitarias para que la propia comunidad pueda tornarse un poco más autónoma. Esto con sus diferentes, grandes matices. Ya que cada comunidad es diferente a otra, representando retos disímiles. No se pueden generalizar los procesos, ya que hay comunidades que se han visto trastocadas más profundamente por la migración, el aislamiento, el narcotráfico, etc.
- 3) La tercera característica de los nuevos movimientos sociales, según Mike Oliver, es **el resultado de cambios fundamentales en la constitución de la agenda política, que ha incrementado el predominio de valores post- materialistas sobre aquellos que tengan que ver con el ingreso, la satisfacción de necesidades materiales y la seguridad social.** Si bien debe reconocerse que el movimiento de la discapacidad se ocupa de cuestiones relacionadas con la calidad de vida de las personas con discapacidad, también es cierto que muchas personas con discapacidad aún se enfrentan a privaciones y a desventajas sociales y que el movimiento está encargándose también de ello. El programa de RBC promueve la accesibilidad a programas de terapia física, de lenguaje y aprendizaje, terapia ocupacional, integración social y educativa a poblaciones de muy bajos recursos que presentan discapacidad física, sensorial, intelectual y de lenguaje, a través de una metodología de participación comunitaria en cada localidad. Al mirar de manera integral a las PCD, no sólo se busca su inserción en la vida comunitaria, sino que la comunidad transforme las barreras ideológicas que imposibilitan aceptar las diferencias de las PCD. Es decir: no cambiar a las PCD, sino los medios que exacerban la discriminación, exclusión y opresión

de la discapacidad.

- 4) Finalmente, la última característica de los nuevos movimientos sociales, es que **en ciertas ocasiones tienden a centrarse sobre cuestiones que trascienden las fronteras nacionales, adquiriendo de este modo un carácter internacional**. Como se verá más adelante, ésta ha sido una de las principales razones por la cuales ha sido posible negociar y adoptar en tiempo record una Convención Internacional de Naciones Unidas, la cual claramente ha sido gestada, promovida e impulsada, por el movimiento de la discapacidad. Como se puede mirar, Piña Palmera retoma concepciones integrales tanto de la PCD (sus intereses, potencialidades, emociones, capacidad de relacionarse, su salud y nutrición, las redes sociales con las que cuenta, etc.) como de la comunidad en la que interviene. En muchas ocasiones, y de ello yo me pude dar cuenta, dentro de la forma instituida de concebir a las PCD no se miran muchas de estas dimensiones. Sólo se les encasilla a su lado “enfermo”, o “infantil”, dejando en ningún lado sus otras necesidades. Pareciera que al no ser “lo completamente humano”, al imputársele su incompletud, las PCD carecen de amor, de sexualidad, de ganas de tener amigos, de formas de trabajar. Sin embargo, al tener en cuenta la diversidad como valor promovido por los movimientos sociales (yo pienso que Piña Palmera es uno de ellos) se abre el espectro de posibilidades con las que viven, no solamente las PCD, sino todas las personas con las que se relacionan. Es así, que si hablamos de los derechos humanos de las PCD, también tenemos que hablar de los derechos humanos de los otros humanos.

### ***3.5 El marco de Derechos de la discapacidad***

---

Lo que le da carácter jurídico y legal al modelo social fue la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Primer tratado internacional de derechos humanos con carácter vinculante en materia de discapacidad (Fernández, 2010). El propósito de la Convención es “promover, proteger y asegurar el goce pleno y en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos y libertades fundamentales por todas las personas con discapacidad, y promover el respeto de su

dignidad inherente”<sup>36</sup>.

Tras un proceso de cuatro años, el 13 de diciembre de 2006 se aprobó la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Sin duda este instrumento es el resultado de un largo proceso, en el que participaron varios actores, entre los que destacan Estados miembros de Naciones Unidas, Observadores de Naciones Unidas, Cuerpos y organizaciones importantes de Naciones Unidas, Relator Especial sobre Discapacidad, Instituciones de derechos humanos nacionales, y organizaciones no gubernamentales, entre las que tuvieron un papel destacado las organizaciones de personas con discapacidad. Este nuevo instrumento supone importantes consecuencias para las personas con discapacidad, contando entre las principales, la “visibilidad” de este colectivo dentro del sistema de protección de derechos humanos de Naciones Unidas, la asunción indubitada del fenómeno de la discapacidad como una cuestión de derechos humanos, y el contar con una herramienta jurídica vinculante a la hora de hacer valer los derechos de estas personas (Palacios, 2008:235).

No obstante, más allá de la enorme trascendencia que las cuestiones mencionadas implican, debe tenerse presente que la Convención, no es, ni debe ser, interpretada como un instrumento aislado, sino que supone la última manifestación de una tendencia mundial, a favor de restaurar la visibilidad de las personas con discapacidad, tanto en el ámbito de los valores, como en el ámbito del Derecho (Palacios, 2008:236).

Cito el artículo 1. Que habla acerca de los Propósitos de la Convención:

Reconociendo que la discapacidad es un concepto que evoluciona y que la discapacidad resulta de la interacción entre las personas con impedimentos y las barreras actitudinales y del entorno que evitan su participación plena y efectiva en la sociedad, en pie de igualdad con los demás. (preámbulo, inciso e) las personas con discapacidad incluirán a quienes tengan impedimentos físicos, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo, que en interacción con diversas barreras puedan impedir su efectiva

---

36 Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, Artículo 1.1.

participación en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás.<sup>37</sup>

Los principales derechos que protege: la igualdad y No Discriminación, Accesibilidad, Igual reconocimiento como persona ante la ley, Contra la explotación, la violencia y el abuso. Las principales consecuencias jurídicas de este cambio de paradigma hacia el modelo social, pueden ser relacionadas con la consideración de la discapacidad como una cuestión de derechos humanos. Ello supone dejar de ver a las personas como problemas para pasar a considerarlas titulares de derechos, como asimismo significa situar muchos de los problemas fuera de la persona con discapacidad, y centrar la atención en el modo en que los diferentes procesos económicos, sociales y culturales tienen presente o no “la diferencia implícita en la discapacidad” (Palacios, 2008:155).

El modelo social presenta muchas coincidencias con los valores que sustentan a los derechos humanos; esto es: la dignidad, entendida como una condición inescindible de la humanidad; la libertad entendida como autonomía —en el sentido de desarrollo del sujeto moral— que exige, entre otras cosas, que la persona sea el centro de las decisiones que le afecten; y la igualdad inherente de todo ser humano —respetuosa de la diferencia— la cual asimismo exige la satisfacción de ciertas necesidades básicas (Palacios, 2008:156).

Esto nos superpone en el reto de mirar las diferentes problemáticas que atraviesa el reconocer los derechos humanos de los diferentes estratos sociales, ya que, partiendo desde esta perspectiva, la diversidad como significación imaginaria social ¿nos daría el sentido de reconocer la alteridad, no como extrañeza, sino como diferencia otra, del reconocimiento del otro en tanto otro, y las complejidades que atraviesan al otro? Me parece, a su vez, que tendríamos que tener la suficiente contención psíquica que pueda acompañar el proceso de muerte de la clausura de nuestras instituciones heterónomas, para darle paso a una sociedad autónoma, aunque de eso dependa la transformación de la mayor parte de los recursos económicos, políticos y sociales ¿Estamos listos para eso?...

---

37 Citado por Brogna, *op cit*, p. 187

#### 4. SIGNIFICACIONES DE LA DISCAPACIDAD EN EL MORRO MAZATÁN: LA RECIPROCIDAD COMO SIGNIFICACIÓN DEL OTRO

“René Barbier: Quizá sea interesante pasar ahora al tercer punto, para saber cómo entiende ese término que llama *multirreferencialidad* ...

Cornelius Castoriadis: Me gustaría, en primer lugar, que usted explique qué entiende con esta expresión.

Jacques Ardoino: Se puede empezar, quizás, por oponerla a un término que se volvió muy banal actualmente, la *multidimensionalidad*, ya utilizado por Gurwitsch para la sociología. La multirreferencialidad se caracterizaría, para mí, no sólo por la pluralidad sino, además, por la heterogeneidad. En nuestro lenguaje, sería casi la misma distinción que entre el *diferente* y el *otro*. Por multirreferencialidad entiendo, pues, sistemas de lectura, de representación, pero además, lenguas, aceptadas en su pluralidad. Por ejemplo, no puedo reducir el lenguaje resultante de una perspectiva psicológica al lenguaje de una perspectiva sociológica. Estas referencias, necesariamente diferentes unas de otras, implican un duelo por la unidad y van a servir para dar cuenta de la complejidad de un fenómeno, para aclararlo un poco. Para mí, se produce, de esa manera, una cierta multirreferencialidad en el apuntalamiento y en la articulación de dos imaginarios”.

DIÁLOGO ENTRE RENÉ BARBIER, CORNELIUS CASTORIADIS Y JACQUES ARDOINO EN EL TEXTO *PSIQUE Y EDUCACIÓN*

La vocación del texto presentado no es la de analizar o la de explicar, ya que, como dice Ardoino (1988) los objetos de estudio para las ciencias sociales tendrían que partir de un paradigma distinto al atomista-reduccionista que busca una construcción, desarme, reconstrucción y rearmado de sus objetos sin la pérdida de sus propiedades fundamentales (Ardoino 1988:9). Desde éste último enfoque, el análisis: la descomposición de las diferentes secciones en partes cada vez más simples, nos daría una perspectiva de los objetos manipulados. Siguiendo a Ardoino, la postura de las ciencias basadas en estos axiomas positivistas construyen a sus objetos de estudio como manipulables, descomponibles, rearmables, controlables para fines “científicos” (nótese que las comillas infieren la mercantilización, la creación de patentes, la sobre explotación de los recursos, y la exterminación de las “muestras”). Donde el científico maniobra y mantiene una distancia “objetiva” mediante instrumentos de medición-manipulación-síntesis, posicionándose fuera de su quehacer científico. Así puede explicar los fenómenos estudiados. Augusto Comte, padre del positivismo, consentiría decir que nadie puede ocupar dos sitios al mismo tiempo: o mira o es mirado. Se puede notar que Comte no vivió en tiempos de Albert Einstein.

Sin embargo, como he argumentado anteriormente, gracias a las ciencias de la implicación, uno puede verse viéndose lo que está viendo. Es decir, ocupar varios lugares que producen varias dimensiones de saber sobre una misma problemática. Ardoino nos diría que hacia allá apuntaría el análisis multirreferencial, aunque yo me atrevería a decir la comprensión multirreferencial:

“Hay que comprender al análisis multirreferencial como una lectura plural. Bajo diferentes ángulos, en función de sistemas de referencia distintos, supuestamente irreductibles unos a otros, de los objetos que quiere aprehender” (Ardoino 1994:2).

Desde esta perspectiva, el entramado de lenguajes articulados, podrían no descomponer ni sintetizar, sino darle inteligibilidad y relevancia a la complejidad de la cual desembocan los problemas estudiados, principalmente desde los fenómenos bioantroposociales (E. Morin). Imposibilitando dejar de lado la negatividad de los sujetos estudiados.

“Ello supone una “visión”, a la vez “sistémica”, comprensiva y hermenéutica de las cosas, por la cual los fenómenos de relaciones, de interdependencia, de alteración, de recurrencia, fundando eventualmente propiedades cuasiholográficas, devienen preeminentes para la inteligibilidad. [...] Habría que señalar entonces que, en el caso que nos interesa, se trata mucho más de una *totalización en curso* (en el sentido sartreano del término) que de una *totalidad*. Pero, por otra parte, ya que se trata de conjuntos prácticos en el seno de los cuales se inscriben los actores, dotados de *negatividad* (negatrité) hay representación de las diferencias, de donde nacerán las oposiciones de interés. [...] La hipótesis de una pluralidad de “miradas” necesarias permiten la “comprensión” de un objeto dado, aquí, una práctica social, conduce, de hecho, a otorgar a este objeto, un grado elevado de desorden y de heterogeneidad que sin esta multiplicidad de esclarecimientos, siempre incompletos, pero pensados como complementarios, permanecería inteligible. Ese objeto se lo representará pues, como estratificado, apelando a varios niveles de lectura. [...] Mucho más que una yuxtaposición de “miradas” disciplinarias, la multirreferencialidad supone la capacidad de hablar varias lenguas sin confundirlas” (Ardoino 1994:5-6).

Así dicho, mi plan es construir un texto que funcione como plataforma para comprender la complejidad que atraviesa el pueblo rural-indígena Morro Mazatán. A partir de ciertos elementos que

para mí fueron pertinentes a la luz de los diferentes significados construidos alrededor de la discapacidad. Para esto voy a retomar una perspectiva multirreferencial, donde pueda articular, conjugar y/o aprehender algunos conceptos de algunas ciencias, quíerase heterogéneas. Por una parte, las aportaciones castoridianas sobre lo sociohistórico, la creación de la sociedad a partir de sus instituciones y de sus instituciones imaginarias sociales que la animan, me será muy útil para mirar al Morro Mazatán en sus diferentes movimientos históricos que le han dado un sentido dinámico a su actualidad. Al igual, me va a permitir relevar las tensiones entre los valores ó principios que le dan un eje de sentido al lenguaje, acciones y pensamiento del pueblo Morro Mazatán para preservar el estatuto de comunidad, y aquellas situaciones que rompen, desgarran ese sentido, abriendo una brecha hacia lo extraño, en palabras de Castoriadis: la alteridad radical. Para esto, los conceptos de social instituido y lo social instituyente me serán de gran utilidad. Y justamente entremetidos, casi, casi paralelos, necesito del lenguaje antropológico y etnológico, ya que los investigadores adscritos a estas ciencias han hecho inteligible tanto las condiciones en las que viven los pueblos indígenas, así como los procesos que los han volcado a sus diferentes transformaciones a lo largo del tiempo. De este lenguaje necesito echar mano del concepto “reciprocidad” ya que, como sostiene Arturo Warman, las instituciones de reciprocidad han tejido las relaciones entre personas de un mismo pueblo, o de pueblos foráneos, para lograr un vínculo, que dentro de sus sistemas de valores, buscan preservarse mediante la obediencia a la costumbre, para lograr reproducir y cuidar un bien común, quizás el más elevado bien común: la misma comunidad.

Este par de lenguajes son muy pertinentes para el ejercicio de investigación a la que nos adscribimos: las ciencias sociales, y más singularmente la Psicología Social, ya que da cuenta de procesos institucionales expresados a través de la familia, el estado, los procesos de salud-enfermedad, modelos de intervención comunitaria como el de Piña Palmera, la educación, la migración. En sí, **un complejo entramado de significaciones y de instituciones que nos posicionan en los terrenos de la subjetividad**, con sus dinamismos, sus tensiones y sus irreductibilidades. Del mismo modo, podemos observar los virajes de la producción de la subjetividad: no todo se queda tal cual es, en un estatismo mecánico. Cada sujeto actúa desde un marco referencial con los otros, logrando la transformación y la consolidación de un **imaginario** que está en juego, no tanto como certeza, sino más bien como la posibilidad de lo que es vuelva a ser, o de que se transforme en otra cosa.

Castoriadis diría que todos los días nos jugamos frente al abismo, sólo que lo instituido nos da la posibilidad de un asidero de significaciones, mas lo instituyente nos im-pulsa a cambiar de asidero.

¿En dónde radica la complejidad del Morro Mazatán? En los constantes cambios histórico-sociales que han creado una diversidad de significaciones y transformaciones institucionales, reflejándose en profundos cambios subjetivos de lo que significa ser un pueblo rural, basado en una organización indígena, con una actividad campesina, en suma, un sujeto que ha sido construido con significaciones e instituciones indígenas-rurales, y que está, al mismo tiempo, en tensión con instituciones y significaciones que tratan de “modernizarlo”, llámese Estado mexicano, llámese Piña Palmera. Estos dos últimos con proyectos sumamente distintos, que a la vez se apuntalan con la historia del pueblo Morro Mazatán. Y es esta complejidad la que atraviesa las problemáticas, paradigmas y virajes de sentido de los sujetos con discapacidad.

Por lo tanto, me es pertinente, como primer paso a seguir, comprender ¿Qué es el Morro Mazatán? Ya que la reflexión y el estudio de los procesos colectivos, así como sus efectos en la singularidad del sujeto, es un eje estructurante de nuestro campo de estudios.

#### ***4.1 Para comprender al Morro Mazatán, la historia de la región Chontal***

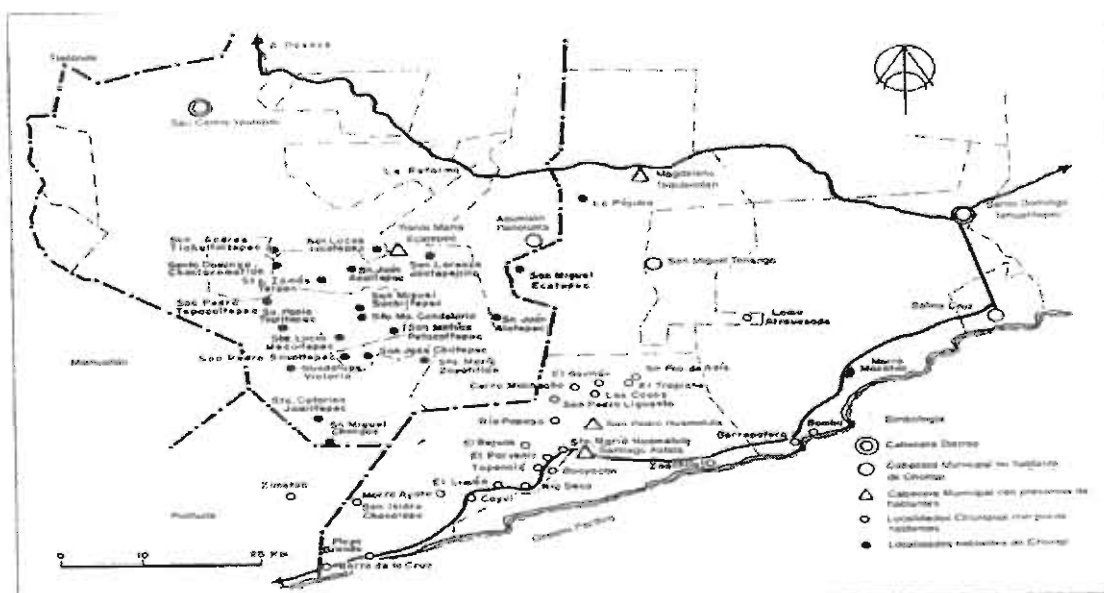
---

El lugar de donde se problematiza esta investigación, es en la región de la costa sur del estado de Oaxaca, México. Más concretamente en la comunidad indígena-rural Morro Mazatán. Al acercarme a esta comunidad me enfrento a dos problemáticas irreductibles entre sí, pero muy emparentadas: la historia de dicha comunidad y las implicaciones de lo que se ha escrito de esa comunidad; y a la vez el momento actual de su conformación y transformación, y también lo que eso implica, no solamente de manera personal, sino también académica.

Quiero hablar no solamente de lo que se ha manifestado, sino también el silencio y lo que no se ha mirado del Morro Mazatán. A consecuencia, planteo dos interrogantes: en la actualidad ¿qué significa vivir en una comunidad con una organización y una historia indígena pero que

(paradójicamente) sí mismos no reconocen esa herencia indígena?; ¿desde qué referente académico puedo leer, acercarme, mirar y construir una problemática? El camino que he recorrido hasta este momento, es el de consultar de manera multirreferencial, lecturas y miradas que puedan nutrir y complejizar mi comprensión de lo que pasa en el Morro Mazatán.

Ahora voy a tratar de llevarlos, por medio de imágenes, geográficamente al Morro Mazatán.



Mapa 1. Ámbito territorial ch'olal. Elaboró: A. Barrios, M. Barralóné; dibujo: Heriberto Barralóné Jiménez.

El Morro Mazatán pertenece al municipio de Santo Domingo Tehuantepec, y a su vez a la región chontal de la costa de Oaxaca a los 16° 12' 09'' de latitud norte y 95° 11' 45'' de longitud oeste en relación al meridiano de Greenwich. A 9 metros sobre el nivel del mar. Al suroeste del estado de Oaxaca, limita al norte con terrenos ejidales de Rincón Moreno, San Miguel Tenango y Santa Cruz Tagolaba. Al sur con Playa Cangrejo con aguas del Océano Pacífico. Al este con la población de Guelaguichi y Salinas del Marqués. Y al oeste con la comunidad de Santa Gertrudis Miramar.

Topográficamente es una planicie rodeada de zonas montañosas de suelos arenosos, ubicándose hidrográficamente un río durante la época de lluvias, que desemboca en el Océano Pacífico a 2 km de la población.

Cuenta con un clima subecuatorial, semi seco por su humedad y cálido por su temperatura. Los meses de lluvia son junio, julio y agosto, durante los cuales suelen aparecer fenómenos como ciclones provocando ligeros descensos de la temperatura que oscila entre 32 a 36 c° en verano.

El Morro Mazatán es una comunidad rural, fundada como ejido en el año 1940. Si bien tienen herencia indígena chontal, no reconocen directa y abiertamente su herencia indígena. Se autodefinen como campesinos que viven en un pueblo, transfiriendo lo indígena a la gente que vive en la sierra. La rivalidad y diferenciación entre los "indios de la sierra" y los que solamente somos campesinos, como se autodenominan las personas del Morro Mazatán, viene de una tradición más antigua a la contemporánea. Sin embargo, ello no exime que haya prácticas y un lenguaje que vengán a organizar la vida del Morro Mazatán como una *comunidad* con sus propias instituciones de reciprocidad. Si bien las personas del Morro Mazatán no se identifican abiertamente con la herencia indígena chontal, sí hay un fuerte vínculo con las costumbres zapotecas. Por su ubicación geográfica, el proceso de "istmeñización" ha sido una constante, siendo la más marcada la vestimenta en las mujeres mayores. Aunado a la cercanía con Salina Cruz, ciudad urbanizada donde se encuentran todo tipo de productos, entretenimiento, supermercados, y bancos.

Si bien es difícil "recuperar" o hacer visible la composición del ejido Morro Mazatán, aún son

más opacos los procesos que han girado en torno a la discapacidad. Ya que, como veremos posteriormente, **la discapacidad en tanto significación**, en esta región verá la luz hace no más de siete años. Tiempo en el que ha ganado presencia y pertinencia dentro de los problemas sociales que es necesario revisar, intervenir y reflexionar para la gente de la región del Istmo de Tehuantepec. Las personas con discapacidad son significadas de diferentes formas:

1. Por una parte eran invisibilizadas por **representar una ruptura en las relaciones de reciprocidad que unen y dan sentido al quehacer social de las personas del Morro Mazatán**. Las personas con discapacidad que lograban entrar en las instituciones de reciprocidad, y lograr una relación con los otros, eran personas que podían trabajar o cuidar a los demás. Por ejemplo, las personas con discapacidad auditiva. Pero las personas con alguna discapacidad que les impidiera entrar en las instituciones de reciprocidad, no representaban un bien para la comunidad. Por lo tanto, en algunas ocasiones siguen encerrando a las personas con discapacidad en sus casas, excluyéndolas de cualquier contacto con los demás.<sup>38</sup>
2. Paralelamente está la noción de “enfermitos” o “malitos”. Desde esta percepción, la discapacidad es secuela de faltas de atención, ya sea a nivel médico y/o higiénico. Como resultado, la relación que se mantiene con las personas con discapacidad sólo es de cuidado. Atención impulsada por instituciones asistencialistas, como la médica y los programas gubernamentales. Desde esta óptica, la única solución es la de curar la discapacidad, quedando la persona fusionada a una situación de dependencia, dada su situación de “enfermedad”.
3. El apoyo a las personas con discapacidad dentro de un marco de derechos humanos es una significación que hace poco tiempo comienza a emerger dentro de la región, donde no sólo se apela al individuo, sino a los grupos e instituciones que intervienen para generar las situaciones de discriminación, exclusión y/o diferenciación que legitiman una situación desfavorable, no sólo para la persona con discapacidad, sino también

---

38 En el capítulo anterior hablé sobre el modelo de la discapacidad llamado de prescindencia. Agustina Palacios (2008) afirma que el modelo de prescindencia, supone que las causas que dan origen a la discapacidad tienen un motivo religioso, y en el que las personas con discapacidad se consideran innecesarias por diferentes razones, una de ellas es porque se estima que no contribuyen a las necesidades de la comunidad. Como consecuencia de estas premisas, la sociedad decide prescindir de las personas con discapacidad, ya sea a través de la aplicación de políticas eugenésicas, o ya sea situándolas en el espacio destinado para los anormales y las clases pobres, con un denominador común marcado por la dependencia y el sometimiento, en el que asimismo son tratadas como objeto de caridad y sujetos de asistencia.

para su familia. Este paradigma sobre la discapacidad se enfrenta a muchas barreras, miedos y limitantes que la sociedad sigue reproduciendo. Sin embargo, diferentes actores sociales, como es el caso de Piña Palmera, han intervenido para crear nuevas instituciones y significaciones a favor de la diversidad y el respeto de los derechos humanos. Los efectos que ha tenido la intervención de Piña Palmera en el Morro Mazatán se puede notar en la participación de las personas con discapacidad en diferentes actividades de la vida comunitaria. Un ejemplo sería el caso de la escuela primaria “Tierra y Libertad”, que ya lo discutiré más adelante.

El primer paso que propongo para abrir la reflexión es ¿qué es lo indígena y a qué institución primera nos estamos refiriendo? Me es pertinente hacer un corte, para dirigir la mirada hacia la historia del grupo indígena chontal, para poder mirar su encrucijada histórica social. Este acercamiento está construido en base a estudios etnográficos realizados por Alicia Barabás, Miguel Alberto Bartolomé y otros investigadores de la UNAM y del CNDI<sup>39</sup>.

#### **4.2 El grupo indígena Chontal**

El caso de los *lajl pima* o chontales resulta ilustrativo de las confusiones derivadas de construcciones identitarias externas, que pretenden definir sujetos sociales a pesar del desconocimiento de las características internas de las sociedades nativas. El riesgo implícito en estas percepciones es de naturaleza no sólo académica, sino también política: en la medida en que una visión identitaria generalizante ignore la heterogeneidad interna de un grupo y el Estado u otros actores sociales pretendan relacionarse con él como si se tratara de una totalidad homogénea. Tradicionalmente esto ha dado lugar a frecuentes conflictos por la dudosa representatividad de los interlocutores chontales asumidos por las instituciones estatales. Como veremos, en la actualidad los miembros del grupo indígena chontal se comportan como dos grupos étnicos organizacionales diferenciados, separados incluso en el plano lingüístico y cada uno de los cuales presenta a su vez divisiones internas basadas

---

39 Para ahondar en este grupo indígena pueden referirse a los textos: Barabás, A. y. (1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol 1 y vol. 2*. México: CONACULTA INAH; Bartolomé, M. A. (1999). Los que somos hermanos: lajl pima. El grupo etnolingüístico chontal. En M. A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* (pág. 73). México: CONACULTA-INAH; Bufis, P. F. (1969). *An Ethnography of the Coastal Chontal of Oaxaca: Carrizal, A Community In Transition*. Puebla: Universidad de las Américas; CNDI. (2006). *Identidad y organización indígenas de cara al siglo XXI*. México.

en afinidades regionales.

Chontal significa “extranjero” en náhuatl. Y efectivamente fueron los extranjeros en Oaxaca, ya que forman parte de un grupo lingüístico alóctono<sup>40</sup>, el hokano, probablemente llegado desde el norte del litoral pacífico hacia el año 750 d. C., desplazándose por la costa (Winter, 1990)<sup>41</sup>. Las primeras noticias hispanas destacan que los miembros de esta cultura no constituían una entidad política unitaria en vísperas de la invasión. La evidencia de grupos locales autónomos permite sugerir la presencia de una estructura política polisegmentaria y no centralizada, en la que predominaba un patrón de asentamiento disperso. Es decir, una sociedad basada en comunidades locales independientes, las que eventualmente podían asociarse en jefaturas integradoras más o menos permanentes. Se puede también proponer la existencia de tres áreas diferenciadas en términos políticos, culturales e incluso lingüísticos, que reflejan especiales formas de integración de los segmentos: Costa, Sierra y Valles. En la costa los nucleamientos más importantes eran Huamelula, Astata y Mazatán, vinculados a la explotación de las salinas y la pesca, manteniendo al mismo tiempo un activo comercio con los nahuas asentados en Huatulco. La zona costera de Oaxaca constituía un importante corredor cultural, por lo que arqueológicamente se registran influencias diversas, que dieron un cariz singular a la manifestación local de la cultura chontal. A su vez, las faldas y cumbres de la Sierra Madre del Sur (en la franja de los 2000 metros sobre el nivel del mar) son el ámbito de los montañeses. Esta región presenta una marcada diferenciación lingüística con la costeña, hasta el punto de no poder comunicarse entre ambas.

#### **4.2.1 Ubicación geográfica Chontal de la Costa**

---

La parte Chontal Baja o de la Costa, comienza en las laderas de la sierra sur (1 000 msnm) que descienden hacia las llanuras costeras del Pacífico; por lo que también existe una gran diversidad en la flora, la fauna, los suelos y el clima. Diversidad a la que los chontales se han adaptado, ya que utilizan

---

40 *Alóctono, na.* Ad. Aplica a los pueblos o gentes, especies animales o vegetales, etc., que no son naturales del país en que viven, se encuentran, crecen, etc. Se opone a autóctono. Definición tomada de *La Enciclopedia* editada por Salvat.

41 Citado por Bartolomé, M. A. (1999). Los que somos hermanos: laji pima. El grupo etnolingüístico chontal. En M. A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* (pág. 73). México: CONACULTA-INAH.

los productos del bosque (maderas, caza, recolección) siembran milpa, gran variedad de frutas, hortalizas y pescan comercialmente, aunque en pequeña escala, en las lagunas costeras.

#### **4.2.2 Sistemas y relaciones políticos**

Políticamente los chontales dependen de dos distritos, Tehuantepec y Yautepec y de cinco cabeceras municipales –Astata, Huamelula, Ecatepec, Yautepec y Quiegolani- de las cuales sólo las dos primeras son chontales, es decir, que en la región serrana ninguna cabecera municipal es de los *lajl pima*, ya que en Ecatepec se ha perdido la lengua, aunque eventualmente puede asumirse como chontal. Como es frecuente, la arbitraria división municipal que no toma en cuenta las filiaciones culturales hace parecer a la población chontal dispersa en distritos y municipios, aunque en realidad ocupan un área geográfica bastante homogénea y sin asentamientos internos de otros grupos.

En la organización política de la Costa, puede señalarse la tendencia hacia la transformación del sistema tradicional al actual sistema de partidos. Actualmente en los pueblos costeros la filiación de las autoridades al partido dominante, o a alguno de los opositores, se ha ido convirtiendo en la norma. El sistema de cargos y la jerarquía de los ancianos principales, que aún estaban vigentes en 1970, han sufrido grandes cambios. En el presente para ser autoridad no es indispensable ser hablante del idioma ni haber pasado por los cargos religiosos del escalafón. El haber suplantado este tipo de sistema político ha incrementado las fracturas intracomunales.

En el ámbito de las percepciones interétnicas existe un variado repertorio de prejuicios entre comunidades, en especial de los costeros hacia los serranos, que muestran la existencia de relaciones de oposición. Se mezclan, entre la historia y la leyenda, los recuerdos de antiguas disputas en las que, según cuentan los ancianos, los serranos cocinaban y se comían a los costeros vencidos (Bartolomé M. A., 1999:79). Se desconfía de ellos y se piensa que son “otra gente; muy indios, muy cerrados, de poco entendimiento” y proclives a hacer daño. Los serranos son considerados “muy indios” porque comen nopales, chepiles y chapulines; por eso los que quieren ser “civilizados” renuncian a la “comida del monte”. En Huamelula existe una danza de los “serranitos”, en la que se les exhibe vendiendo

productos del monte y en la que se ironiza sobre su aspecto y capacidades<sup>42</sup>.

El Istmo de Tehuantepec ha sido desde la época prehispánica una región pluriétnica y una vía de comunicación de vital importancia, al igual que en el presente. De los grupos indígenas de la región, a quienes los serranos nombran genéricamente *eine* (huaves, chontales, zoques, mixes de la Baja y zapotecos), los zapotecos han sido históricamente el grupo más numeroso, orgulloso de su cultura e idioma y el más exitoso en términos de afirmación etnopolítica. Su influencia sobre los demás grupos data de la época prehispánica, ya que el señorío de Tehuantepec era una formación política multiétnica, aunque encabezada por los zapotecos (Gerhard, 1986). Se ha ido configurando así una fisonomía regional estilo zapoteca (por ejemplo indumentaria, fiestas) de la que participan los pueblos indígenas y no pocos habitantes no indígenas.

La dinámica económica regional siempre ha afectado a las poblaciones indígenas. Zapotecas y chontales de la Costa comenzaron a migrar hacia Minatitlán y Coatzacoalcos hacia 1915. Más tarde el Distrito Federal, Salina Cruz y otras ciudades del Istmo se convirtieron en polos de atracción para los chontales costeros y serranos que se incorporaban al mundo urbano, en su mayoría como obreros no calificados y en el área de servicios. La región chontal estaba ya comunicada con el Istmo a través de la carretera Panamericana, pero el acceso a ésta era difícil. Hacia 1970 la movilidad de los serranos se facilitó con la construcción del camino Ecatepec-Reforma; y en 1982 la de los costeros, con la pavimentación de la carretera Pochutla-Salina Cruz.

Las jurisdicciones políticas han fragmentado al grupo en dos distritos y distintos municipios. Se debe destacar que los pueblos de ambas subregiones dependen de cabeceras distritales zapotecas, ya sean serranas o istmeñas. En la Sierra incluso las cabeceras municipales son zapotecas y mestizas, con la excepción de Santa María Ecatepec, que es eventualmente considerada chontal aunque residen también mestizos y zapotecos, y sólo unos pocos hablan el idioma. Las agencias municipales y las rancherías son las unidades políticas que constituyen hoy en día el universo lingüístico y culturalmente chontal en la Sierra. En la Costa los municipios chontales están subordinados a la cabecera distrital

---

42 Esta forma de percibir "lo indio", va a ser un vector importante para comprender la configuración de significaciones que crean las relaciones hacia el otro, donde la discapacidad también se verá inmiscuida por estas percepciones.

zapoteca del Istmo.

Desde la época prehispánica los costeños se articulan en forma asimétrica con los pueblos del Istmo. Una evidencia del proceso de "zapotequización", especialmente en la región de la costa, sería el caso de la vestimenta femenina. Ya en 1900 Starr (1901) reportaba que en Tequisistlán no había ninguna indumentaria característica y que las mujeres se vestían a la usanza de Tehuantepec o a la manera mestiza. En 1910 Martínez Gracida registraba que en Huamelula se usaba todavía un traje chontal: enredo azul oscuro, huipil corto blanco con listones y ceñidor morado teñido con caracol; pero junto con la toca blanca de las zapotecas. A fines de la década de 1960 Paul Bufis (1969) indicaba que en la Costa sólo las mujeres ancianas usaban traje indígena (zapoteca), en tanto que las jóvenes se vestían como mestizas. Actualmente la gente recuerda que la tradicional "nagua de enredo" dejó de usarse hacia 1940; aunque aún puede verse a alguna anciana portando la enagua o el ceñidor chontales. La indumentaria femenina ha sido progresivamente reemplazada por el vestido de mestiza o por el traje de "tehuana", hasta el punto de que muchas de las mujeres que usan indumentaria zapoteca la consideran como el traje propio de las chontales. El término mismo que usan los serranos para referirse a los mestizos (*founajl*) significa "catrín" y refiere a la elegancia de los que usan ropa occidental. Las categorías interétnicas no están basadas entonces en caracteres fenotípicos, sino en criterios que aluden a modelos sociales, uno de cuyos rasgos diacríticos está representado por la indumentaria.

#### **4.2.3 Migración y sus efectos**

---

Son dos los principales factores que han incidido negativamente en la reproducción de la lengua, la cultura y la identidad locales: la migración y la educación castellanizadora. La migración extrarregional tiene influencia en los procesos de transfiguración cultural y tránsito étnico hacia el modelo considerado "nacional"; en tanto que la migración regional alienta el creciente proceso de zapotequización o "istmeñización". La educación castellanizadora impulsó primero el desplazamiento y después el reemplazo del idioma por el castellano. Ambas, migración y castellanización, aunadas a las características del sistema interétnico regional, favorecieron el desarrollo de una ideología estigmatizada

del ser chontal, que ha puesto al idioma y la cultura en grave riesgo.

En ambas regiones se practica la migración extrarregional y regional, tanto permanente como temporaria. A partir de 1940 se ha ido incrementando y en la actualidad los migrantes constituyen un sector poblacional muy numeroso, aunque difícilmente cuantificable, ya que los censos sólo registran a aquellos residentes en el exterior que declararon ser hablantes de chontal.<sup>43</sup> Los destinos extrarregionales preferidos son Coatzacoalcos, Minatitlán, Distrito Federal, Estado de México, Veracruz, Oaxaca y Acapulco. En el ámbito regional, Salina Cruz, Tehuantepec, Juchitán, Ixtepec y, en los últimos años, La Crucecita, en el nuevo polo turístico de Huatulco.

La migración extrarregional que moviliza temporariamente, ya sea en forma estacional u ocasional, suele ser el primer paso para una migración permanente. Muchos de los hombres y las mujeres que migran solos fuera de la región del Istmo llevan poco después a sus familias y se convierten en residentes urbanos permanentes, orientados hacia la des-caracterización étnica y que incrementarán más tarde las clases urbanas populares. Los niños y jóvenes educados por sus padres a lo largo de las últimas seis décadas en la ideología de "cambiar para mejorar", apoyada en la vergüenza étnica, sólo esperan terminar la escuela primaria para salir del pueblo. Los migrantes, en especial los extrarregionales, no están organizados en asociaciones ni se reúnen con los paisanos del mismo pueblo o de un grupo de pueblos, como sucede con otros grupos de Oaxaca. No se relacionan entre sí, sino individualmente con sus comunidades de origen. La mayoría visita el pueblo para alguna de las festividades importantes, pero pocos son los que regresan definitivamente. Durante esas visitas la exhibición de bienes y ropas, sus relatos, las nuevas maneras adquiridas y la fluidez en castellano tienen un claro efecto de imitación en los jóvenes.

En la región Alta las dificultades para movilizarse son mayores, de allí que la primera escala sea en los pueblos mestizos de Tequisistlán, Las Pájimas, Reforma o Yautepec, para después partir hacia las ciudades. En la actualidad cerca de un 30 por ciento de la población es migrante. Los propios serranos

---

43 Según el Censo General de Población de 1990, migrantes chontales se encuentran en: Ciudad de México, 112; Estado de México, 87; Veracruz, 182; Oaxaca de Juárez, 64; Salina Cruz, Oaxaca, 475 y Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca, 270. Sin embargo, no queda claro si se trata de chontales de Oaxaca o de Tabasco.

son conscientes de que no es sólo la carencia de tierras y alimentos la motivación principal para la migración, sino las expectativas para seguir estudiando "para vestirse bien y no tener que trabajar la tierra". Aunque en las ciudades no logran más que empleos mal remunerados, la mayoría contrae matrimonio con personas de diferente filiación étnica, y decide afincarse fuera de la región.

Actualmente, los que migraron en las décadas pasadas todavía aceptan las mayordomías que las autoridades les imponen, pero es posible que sus hijos ya no lo hagan porque, como es por todos sabido, "no se sienten chontales porque no nacieron aquí, no viven como chontales y no respetan el conocimiento de los ancianos".

Un estudio realizado en Chontecomatlán por una investigadora chontal (Mendoza Flores, 1989), válido también para otros pueblos serranos, muestra que mientras los jóvenes emprenden migraciones permanentes extrarregionales, los adultos prefieren migrar estacionalmente y dentro de la región del Istmo, de acuerdo con la oferta de trabajo asalariado y la demanda de trabajo en las propias parcelas. En estos casos, el desarraigo respecto de la comunidad es menor, pero la relación frecuente con las ciudades istmeñas favorece el proceso de zapoteguización, tanto de los migrantes como de los que reciben su influencia.

Diversos puntos del Istmo también son destino de migrantes permanentes. Especialmente en Salina Cruz residen varios cientos de chontales de Huamelula, Astatá y sus respectivas localidades, y de distintos pueblos serranos, que se han ido afincando aproximadamente desde 1950. Tienen diversas ocupaciones (albañiles, obreros de la refinería, pescadores, trabajadoras domésticas, mecánicos, maestros, profesionistas y comerciantes) y variados ingresos, que se reflejan en las características de las viviendas y en la ubicación espacial dentro de la ciudad. Los migrantes más antiguos cuentan que ser chontal en Salina Cruz era, y continúa siendo, exponerse al desprecio, a la burla y al abuso. "Hablar dialecto o español cuatrapiado y vestir nagua de enredo" era ser identificado como "huamelula", término que usa la población local para referirse despectivamente a los chontales en general, aunque cuando se alude a la condición de "serranito" el estigma es aún más fuerte. Para no ser humillados los chontales migrantes abandonan el idioma, dejan de enseñárselo a

sus hijos, cambian el traje tradicional por el de zapoteca o mestiza, niegan su lugar de origen, buscan preferencialmente matrimonios interétnicos, se integran al sistema zapoteca de fiestas (velas), hacen su paladar a los platillos istmeños y reemplazan costumbres y tradiciones propias por las de los zapotecos, aunque ocasionalmente las rememoren al visitar el pueblo.

Mediante este renunciamiento, entendido como “civilización”, los migrantes y sus hijos pueden dejar de ser “indios” en las ciudades y transformarse en istmeños en la región o en mestizos en el resto del país. No obstante que ser chontal es una identidad inferiorizada, los migrantes pueden mantener la filiación comunitaria a través del cumplimiento de diversas obligaciones: pagar tequios e impuestos, colaborar con las obras públicas y participar en las celebraciones de los santos. Lo que define la pertenencia étnica no es el idioma, la historia o la cultura en común, *sino el lugar de nacimiento y el parentesco*.<sup>44</sup> Si se nació en la región, para los paisanos se seguirá siendo chontal. En cambio los hijos y nietos de los migrantes permanentes, en especial si son resultado de matrimonios interétnicos, por lo general no se autodefinen ni son considerados como chontales.

#### **4.2.4 La opción de ser istmeños**

---

En el Istmo de Tehuantepec se ha generado una configuración cultural cuyos protagonistas fundamentales son los zapotecos del Istmo, los *binnizá*, que se comportan regionalmente como la etnia dominante. A esta configuración confluyen no sólo rasgos nativos sino también criollos, que son vividos como una totalidad, y que sirve como modelo referencial de un ser social positivo, deseable, ya que se manifiesta objetivamente como una identidad exitosa. Ser istmeño para los chontales es algo diferente de lo que se entiende localmente por ser indio, pero tampoco supone no serlo, sino orientarse hacia el modelo referencial zapoteco, que imprime su carácter distintivo a la cultura regional. Llamarla una cultura sincrética no ayuda mucho a definirla, tal vez podamos entenderla como forma contemporánea que manifiesta la tradición zapoteca regional.

El hecho es que muchos chontales, y en especial los de la Costa, quieren ser istmeños, que

---

<sup>44</sup> Esto comienza a situarnos en la importancia de las Instituciones de Reciprocidad, las cuales otorgan pertenencia e identidad a los sujetos a partir de su participación en las diferentes costumbres del pueblo.

supone una activa renuncia a su adscripción étnica previa. En este caso la transfiguración cultural pasa por la adopción de rasgos que son también indígenas, pero que reemplazan los propios vividos como arcaicos y poco eficientes en el mundo actual. Es decir, que en el ámbito regional dejar de ser chontal pasa por identificarse como alguien parecido a un miembro de otro grupo étnico, aunque ello no suponga la adquisición de la lengua ni la plena asunción de la cultura zapoteca. Dicho proceso no implica una necesaria renuncia a la filiación comunitaria, a la identidad residencial construida por la membresía a una localidad específica. Así, una persona podrá seguir declarando que es de Huamelula o de Ecatepec, pero los contenidos ideológicos, culturales y organizacionales a los que alude esa designación serán cada vez más parecidos a los istmeños.

#### **4.3 Lo social histórico en el pueblo indígena rural Morro Mazatán**

---

Tomando el relato anterior ¿Qué significan estas descripciones? Más que meros adjetivos, me gustaría tomar las afirmaciones antes nombradas en tanto características de un colectivo, pero también como verbos que están en juego como constituyentes de una realidad para un grupo de personas, otorgándole un sentido social, una razón de sí, una *forma* de ser (eídos) diferente al de otros grupos, que si bien pueden ser denominados, o autodenominados indígenas, el pueblo indígena-rural Morro Mazatán se otorga a sí mismo un origen y una diferenciación con relación a la gente de la sierra.

Al aproximarnos a lo que es el Morro Mazatán, en tanto colectivo que le otorga cierta forma de ser a sus sujetos implicados, nos encontramos con su historia, con su fundación, con su origen y con sus distinciones. Como apunta Castoriadis:

“Lo mejor que una concepción *positivista* de la historia puede ofrecer es esto: la historia es la suma total de las acciones de los seres humanos a través del espacio y del tiempo. (...) ¿Qué son estos seres humanos y de dónde vienen? [...] ¿Existe alguna acción humana que tenga una posible significación fuera de la sociedad instituida, de las relaciones, de las significaciones, de las metas, de los valores planteados por esta sociedad instituida?” (Castoriadis, 2005a:259).

Para acercarnos a las diferentes significaciones producidas sobre la discapacidad en el Morro Mazatán, deberemos acercarnos a su historia, no como mera sucesión de hechos cronológicos, sino como una amplia red de creación institucional y significaciones que le dan a los sujetos con discapacidad una

forma de ser.

“El hombre existe sólo (en y a través) de la sociedad –y la sociedad siempre es histórica. La sociedad como tal es una forma, cada sociedad dada es una forma particular e incluso singular” (Castoriadis, 2000:14).

La riqueza que nos aporta Castoriadis en cuanto al papel de lo sociohistórico, es que la historia no es esa mera repetición de hechos, tampoco son aquellos sucesos que transcurrieron en un tiempo remoto y que solamente tienen un papel ritualístico y memorístico. Como esa historia que nos enseñan a nivel educación básica: un montón de héroes muertos que tienen la gran importancia de darnos un día de asueto.

Desde una visión heredada, llamemos progresista, la historia tendría una distancia con respecto a la sociedad, ya que sería aquello logrado, vencido y dejado atrás, como lección última de lo que ya no es deseable repetir. Así, sobre el espacio y el tiempo, el presente estaría sembrado de promesas y proyectos a realizarse, mejores que los antiguos. Nótese que estamos plagados por este tipo de teoremas. ¿Somos nuevos, cada día mejores? A lo que el problema de esta investigación respecta, los grupos indígenas se han visto, desde los choques modernistas occidentales, confrontados a su casi extinción, ya que los han querido posicionar en ese tiempo viejo y vencido, atrasado y antiguo, por tanto digno de ser “superado” por un México cada vez más moderno y desarrollado.

Otro sitio del cual es importante descolocar esta investigación es de los universalismos; forma contigua en que nos han enseñado a mirar la historia: hechos que se repiten en casi todos los lugares. O acontecimientos que si tienen algo en común es llegar al mismo lugar en común. La problemática sobre lo indígena no escapa de estos universales. Así la historia de cada sociedad estaría definida y determinada: lo loable y posible es lo nuevo; lo mejor para todos es “superar-nos” (evolucionar) hacia nuevas formas de ser. Aquí la problemática es ¿Dónde han quedado los grupos minoritarios que no cumplen con esta máxima del proyecto modernista; y qué papel dentro de la sociedad mexicana han tenido los diferentes grupos indígenas? Las respuestas pueden asomar en sus mentes.

Dicho esto, tendríamos que tomar un acercamiento distinto a la historia, no sólo como algo ya

dado, sino como algo que es creación de la sociedad y que la determina (mas no determinista) a partir de ciertos sucesos que tienen un tiempo y un espacio específicos. La historia es autodespliegue de la sociedad a través del tiempo con sus sujetos que la alteran, no pudiéndose reducirse o extralimitarse a agentes extrasociales como la voluntad de Dios, leyes naturales, biológicas o evolucionistas, o la historia como proceso meramente aleatorio (Castoriadis, 2005) Para Castoriadis la historia es presente creada por los sujetos que la animan:

“La especificidad de lo sociohistórico no reside solamente en el ser-para-sí, el *sentida para...*, la *representación*, el *afecto*, la *intención* (o deseo) que son ya creaciones de lo viviente como tal, aun cuando, evidentemente, adquieren contenidos completamente diferentes en el campo sociohistórico. Lo sociohistórico es, en primer lugar, la especificidad fenomenológica de las formas que crea y a través de las cuales existe: las instituciones, encarnaciones de las significaciones imaginarias sociales, y su producto concreto, su portador y reproductor, el individuo viviente en su condición de forma sociohistórica. Sin embargo, algo más importante aún, lo sociohistórico es la forma ontológica que *puede cuestionarse o sí misma* y, por lo tanto, a través de esta actividad *autorreflexivo*” (Castoriadis, 2005a:262).

Para Castoriadis la historia no es mera repetición, ni universalización, ni obedece a leyes extrasociales: para Castoriadis lo social histórico va a tener una tensión entre lo ya dado y heredado, la clausura de significación de cierta sociedad; y, por otra parte, las rupturas radicales que conlleva la creación ontológica que escapa a lo determinado: la alteración radical que le da un nuevo sentido a lo ya dado. Es decir, cada sociedad es diferente a otra, ya que sociohistóricamente han creado diferentes sentidos de significación: la familia, ser hombre, ser mujer, ser niño, la enfermedad, la vida, la muerte. Cada una de estas palabras posee un sentido otorgado por los individuos que las nombran, no tanto en su individualidad sino en su ser social. En síntesis, lo conjuntista identitario (ensídico) estaría en tensión con la alteración (creación ontológica).

Sin idealizar las comunidades indígenas, tampoco hacerlas más carentes a partir de mi desinformación, exploro las comunidades indígenas de la Costa Sur de Oaxaca como creaciones sociohistóricas que han creado diferentes instituciones y significaciones imaginarias sociales que le dan un sentido a su ser individual y colectivo.

“Cada grupo indígena se relaciona con la región donde habita de manera particular y en varias dimensiones; no sólo físicas o económicas, sino también históricas, culturales y, en especial, simbólicas. Precisamente lo que hace de una región un territorio étnico es que éste lo construye la colectividad a partir de sus propios sistemas de representación, conocimientos y estrategias de relación con el medio. La complejidad de los grupos indígenas en México nos deja ver la gran variedad cultural de normas y valores. Lo que para un grupo puede ser respetable a otro puede resultarle deleznable o anatema. Entre los indígenas las diversas normas tradicionales tienen enorme importancia. En las últimas décadas se perciben en México cambios relevantes y conflictos en muchas tradiciones, vinculados con el crecimiento más rápido de la población hablante de lenguas indígenas de la historia y su educación escolar. La transformación social y cultural de los grupos indígenas no se traduce en su extinción, ni su resistencia y apego a la tradición pueden interpretarse como vigor o fortaleza” (Warman, 2003).

Sin embargo, la transformación de los indígenas mexicanos está aparejada a la de todo el país. No son procesos diferentes, mucho menos realidades separadas. Imposible debatir y reflexionar sobre los otros sin hacerlo sobre nosotros mismos, cualquiera que sea la diferencia particular que nos distinga. No se presenta este trabajo con la visión tradicional cargada de estereotipos y definiciones imprecisas, que presenta la vida de los indios como algo atemporal, permanente, sin movimiento, sin posibilidad de transformación y apartada de la sociedad mexicana.

Acercarnos a estas sociedades nos enfrenta a una manera particular de mirar al otro, en este caso a las culturas indias. Como menciona Guillermo Bonfil Batalla:

“Las culturas indias cobran sentido diferente al que normalmente se les atribuye, si son entendidas como expresiones particulares de una civilización única. Puesta en esa perspectiva adquieren, además, una importancia central en el debate actual sobre el futuro de nuestra sociedad: las culturas indias dejan de parecer prescindibles, marginales o definitivamente condenadas por la historia y pasan a ocupar un sitio crucial en tanto portadoras de un proyecto civilizatorio alternativo. Este cambio de óptica plantea la necesidad de hacer una revisión crítica a fondo de las maneras en que, hasta hoy, pensamos, estudiamos y pretendemos

entender a las culturas indias” (Bonfil, 1991).

Entonces, las sociedades indígenas tienen instituciones particulares en las cuales basan sus vidas, sus creencias y sus costumbres. Lo social histórico estaría presente en las formas en que se relacionan entre ellos mismos, y, sobretudo, cómo han mantenido ciertas distancias y aproximaciones con instituciones que no nacen de ellas mismas, sino que en tanto foráneas, han intervenido en la transformación de su quehacer social. Siendo la más rapaz la institución del Estado moderno con sus diferentes instituciones: la médica, la educativa, la consumista, la migrante, la (a)-política.

Sería fatuo no tomar en cuenta el papel que el Estado mexicano ha tenido en cuanto a nuestra concepción de lo indígena.<sup>45</sup> Tal vez me atrevería a decir que el Estado ha tratado en diversos momentos de institucionalizar al indígena, ya sea en visiones románticas: nuestros grandes ancestros que deberíamos reconocer como piezas vivientes de museo. O también como una minoría pobre a la cual se le puede cobijar con prácticas asistenciales: hay que regalarles todo lo que nos sobre. O por otra parte, los indígenas son aquellos que hay que educarles para que puedan “desarrollar y explotar” sus recursos de una manera más “eficiente”. Pero como no cuentan con los medios mínimos, lo mejor es despojarles de sus tierras, bosques, selvas y todo recurso natural para que “los civilizados” saquen un mejor provecho.<sup>46</sup>

Por parte del Estado y de sus diferentes instituciones no hemos heredado la posibilidad de mirar a los diferentes grupos indígenas en tanto sociedades históricas que han tenido tanto una forma (éidos) de ser distinta a la empujante sociedad neoliberal. O dado el proyecto civilizatorio nos han

---

45 Cito a Guillermo Bonfil Batalla (1991:78) “El estudio de estas culturas se ha hecho casi exclusivo de la antropología, o lo que antes era la etnología. Además de esta “exclusividad” disciplinaria, se le ha sumado los estudios de ‘comunidad local’, haciendo un estudio determinado de ciertas formas distintivas y particulares de ser-sociedad. Añadamos a lo anterior los efectos atomizadores de la dominación colonial, que intentó reducir el espacio social de las culturas indias y lo construyó, entre muchas otras cosas a lo local. Como medida de sometimiento y control se atomizaron las tradiciones comunes, las instituciones que los ligaban entre sí. Sus propias formas de solidaridad, organización y resistencia fueron fragmentadas para disminuir la posibilidad de enfrentar conjuntamente al enemigo en común: ‘el colonizador’. En cambio fueron estimuladas las rivalidades inter-étnicas, marcando al otro como signo de desvalorización, marginación y lo despreciable. Lo ‘indio’ como invención occidental, se convirtió en sinónimo de atrasado, flojo, ignorante, y con pocas ganas de desarrollarse, de progresar. Claro, siempre visto bajo la óptica colonizadora”.

46 Ver Galeano, Eduardo. *Venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI

tratado de presentar a los grupos indígenas en tanto grupo civilizable, siempre en calidad de extrañeza, de diferente devaluable. Devaluación sostenida por algún mito institucional: en tanto más ignorante hay que educarlo más; en tanto más bárbaro hay que evangelizarlo más; en tanto más cochino y sucio hay que limpiarlo y sanarlo más; en tanto más atrasado hay que modernizarlo; en tanto más indio menos civilizado.

Así que la noción de lo socio histórico, tan compleja y rica que no profundizaré tanto como quisiera, nos compromete a seguir un proyecto: el de conocer al otro en su diferencia.

“El intento de *conocer* (ser-con), en la medida de las posibilidades, otras sociedades fuera de la nuestra, sean *presentes o pasadas*, plantea inmediatamente dos preguntas ¿por qué y cómo? Evidentemente podemos acumular cierto conocimiento sobre los otros (en un sentido, todas las sociedades lo hacen) para, por ejemplo, explotarlos, conquistarlos, dominarlos o convertirlos. Pero estoy buscando una respuesta razonable, discutible, que pueda ser defendida. Esta respuesta no puede encontrarse sino en las implicancias de nuestro proyecto de autonomía. A través de nuestros esfuerzos para conocer a los otros, independientemente de toda consideración de interés práctico, vamos más allá de la *clausura de significación* de nuestra propia institución” (Castoriadis, 2005a:264).

Dentro de este proyecto de sociedad autónoma (sociedad que dicta sus propias leyes, las reflexiona y las cambia) la aparición de *lo otro* en tanto diferencia, nos lleva a cuestionar nuestras propias instituciones. Apartados de la perspectiva de que nuestra sociedad es única, unívoca y universal, las otras sociedades aparecen como diferentes posibilidades del ser, abriendo la posibilidad de la reflexión colectiva hacia nuevas instituciones, en el sentido verdadero de lo *político* –el cuestionamiento de las instituciones existentes y su cambio a través de una acción colectiva deliberada- y de la verdadera filosofía –en el sentido del cuestionamiento de las representaciones y de las significaciones instituidas y su cambio a través de la actividad autorreflexiva del pensamiento. Por ejemplo ¿se podrá transformar la institución médica sobre la discapacidad por una la institución de los derechos humanos apoyados en el respeto a la diversidad y las diferencias culturales? ¿Cómo y para qué transformarlo? ¿Para quiénes será pertinente que en las comunidades indígenas rurales se cambie la significación “malitos” por la de “personas con discapacidad”, significaciones que obedecen

a instituciones disímiles?

Lejos de pensar que Dios, la evolución o el progreso nos dieron la autoridad pertinente para dictar las leyes de los demás, el campo de lo socio histórico nos permitirá comprender bajo qué redes de sentido el Morro Mazatán ha construido sus valores de verdad y como subsecuentes sus valores de ruptura, de alteridad.

“Naturalmente, en cada sociedad, debe de haber algún tipo de *verdad*, pero que deberíamos llamar, más bien, *corrección* (lo correcto): la conformidad estereotipada de los enunciados y de las representaciones con la que el mundo instituido y clausurado de las significaciones de la sociedad considerada estableció definitivamente el estado *real* de las cosas y, asimismo, el criterio instituido a través del cual esta conformidad es, en cada oportunidad, juzgada” (Castoriadis, 2005a:265).

Podríamos comenzar a preguntar ¿qué habrá significado la discapacidad para las personas del Morro Mazatán antes de la llegada de Piña Palmera? En diferentes relatos que escuché, las personas me decían que a las personas con discapacidad se les trataba “como animales”, es decir, a lado de las gallinas y amarrados en el piso, lejos de cualquier contacto con otra persona que no fueran sus “cuidadores”. Estas acciones, lejos de considerarlas como bárbaras, tendrían un sentido para las personas que las llevaban a cabo ¿porqué a los nacidos con alguna alteración/diferencia físico/orgánica se les excluía del contacto con los otros y se les eximía de la condición de sujetos? ¿Qué instituciones animaban este trato hacia aquellas personas diferentes? Posteriormente, con la intervención de la institución médica a partir de la promoción de la salud por parte del Estado y la subsecuente construcción de clínicas rurales, a las personas con discapacidad se les llamó “enfermitos” o “malitos”. Ahí sin duda hubo un viraje de sentido, y a consecuencia se les trató de otra manera. Y así pasó con la referencia “niños”: hubo otra forma de significarlos y tratarlos. A partir de esta lógica socio histórica es que Piña Palmera logra familiarizar la palabra “discapacidad” y la “rehabilitación” como otra forma de trato hacia ellos dentro de un marco de derechos humanos.

Como mencioné al inicio de este apartado, el hombre sólo puede vivir en la sociedad, y la sociedad siempre es histórica. Las personas que viven en el Morro Mazatán (no sé si su regionalismo

sería Morreños) son por y en la historia que ha vivido su pueblo. Su constitución como ejido cambió radicalmente la forma en la que vivían anteriormente, mas no rompió completamente con la tradición indígena chontal que heredaron de sus antepasados. Si bien hubo una forma distinta de relacionarse tanto con el trabajo, con la tierra, con las autoridades, y sobretodo con sus instituciones, habiendo autocreación para la comunidad, esta nueva forma de ser y hacer comunidad no devino de una nada total, sino que mucho de la “nueva comunidad” estuvo determinada por las circunstancias y problemáticas indígenas: la hegemonía regional que tiene el grupo indígena zapoteca frente al minoritario grupo indígena chontal. Retomaré esto último para después.

#### ***4.4 La costumbre del grupo indígena en tanto institución fundante***

---

Dadas las especificaciones de que los pueblos indígenas tienen una historia que no ha quedado como pasado lejano, sino como un sentido social que enuncia las formas de hacer colectivo, las formas de autodenominarse en tanto sociedad y también de investir de significación a los individuos. Es tiempo de hacer un segundo planteamiento ¿cuáles son las instituciones específicas que entran los funcionamientos, las organizaciones, los decires y los quehaceres de las personas del Morro Mazatán?

Al hablar de sociedad hay que hablar de sus instituciones, diferenciándonos de los organismos mediante los cuales los sujetos organizan sus actividades. El tema de las instituciones no es monocromático, ya que ha sido una problemática desarrollada y sustentada por diversas disciplinas. Lo que a mí me interesa es trabajar, como lo he venido haciendo, los significados y las intenciones que tienen ciertas personas de alguna sociedad específica para nombrar y actuar sobre sus problemáticas en específico; en este caso sobre la discapacidad. Para eso vamos a continuar con la línea de Castoriadis, al mencionar que:

“Lo que mantiene unida a una sociedad es desde luego su institución, la suma total de sus instituciones particulares, a las cuales yo llamo “la institución de la sociedad como todo”. La palabra institución está tomada aquí en su sentido más amplio y radical: normas, valores, lenguaje, instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas, y, desde luego, también como el yo individual, en el tipo y la forma tanto particular como general (por ejemplo, las distinciones: hombre/mujer) que se le da en cada sociedad” (Castoriadis, 2000a:15).

Al fundarse el ejido Morro Mazatán, no solamente se inaugura el reparto de tierras, dándoles un nuevo nombre, sino que se crea una nueva institución basada en normatividades y sanciones para los sujetos ahí implicados. Así, al Morro Mazatán no sólo podemos mirar en tanto comunidad, en su sentido más superficial: un grupo de personas que ejercen un interés en común; sino que, alternando, podemos mirar al Morro Mazatán como institución que tiene un mito fundante y un proyecto: la del bien común y la autonomía política.<sup>47</sup> Ya que lucharon por transformar su situación política heterónoma: de ser quienes recibían las órdenes de los terratenientes, pasaron a fundar sus propias leyes para que las tierras fueran de la comunidad, de quienes las trabajaban.

Sin embargo, y aunque suene contradictorio al estar hablando de autonomía política, este hecho vino a instaurar leyes heredadas por costumbres indígenas. Ya que, en su tradición indígena chontal, uno de los mayores bienes, sino que el máspreciado, es la comunidad misma, donde lo que viene a “amarrar” el vínculo entre las personas es la participación en las costumbres o formas de hacer, que obedecen a leyes, creencias y sanciones heredadas (Barabás, 1999).

“La costumbre”<sup>48</sup> ha sido una forma de identificar las normas en que las sociedades indígenas se rigen, se gobiernan. “La costumbre” no está escrita, tampoco tiene una creación particular, es decir, no hay alguien socialmente identificado que haya dictado esas leyes. Pero eso no resta credibilidad a esas reglas, ni tampoco disminuye las consecuencias que acarrea el infringirlas:

“‘La costumbre’ es como una constitución no escrita pero viva, vigente y dinámica. Es una sabia y antigua manera de hacer las cosas, de iluminar los actos, de dar consejos, de hacer justicia, de aplicar castigos. La obligación más importante del pueblo es conservar ‘la costumbre’, que está íntimamente relacionado con las actividades de la vida cotidiana” (Vargas, 2006:181).

---

47 Esta lectura nos acerca a lo que Lourau llamó el Efecto Mühlmann, que quiere decir que la institucionalización de un movimiento social (religioso, político, estético, etcétera) está en función del fracaso de la “profecía” que daba su contenido y fuerza al movimiento. La institución aparece, entonces, como el producto de una negación de su propia ideología originial (Manero, 1990:155). Sin embargo, me es difícil aseverar el fracaso por completo del proyecto de autonomía política que persiguió la fundación del Morro Mazatán. Más bien estaría hablando de diferentes virajes que ha tenido el Morro Mazatán en su forma de hacer-se sociedad.

48 Me gustaría jugar con la palabra costumbre, y tomar sus primeras 2 sílabas “cos-tum”, para imaginar que designan una costura, un acto de hilvanar diferentes trozos de algo para tornarlo intelegible mediante alguna forma ¿cuál? Depende de las puntadas de esa costura. De acuerdo a esta fantasía, me surge la idea de que la costumbre está íntimamente vinculada con el entramado de algo. Con la ilusión de fibras de colores y formas que logran darle cuerpo y consistencia a algo, que en nuestro caso se llama sociedad.

La costumbre está apoyada por creencias, que a su vez, están inscritas en una red de significados vinculados con un circuito institucional. Es decir, tanto la religión, como el trabajo, la familia, la forma de gobernarse, la educación, están íntimamente conectados con la salud, la enfermedad, las fiestas patronales, el respeto, la confianza, los pecados, las penitencias, las sanciones por infringir una norma, el cuidado, la manutención, la pobreza, la riqueza, la cosecha, etc. La costumbre, va a estar presente en los sujetos desde muy temprana edad, ya que va a ser en base a estas reglas/creencias en las que los sujetos van a establecer el sentido de vida, sus vínculos con el otro, la pertenencia a un grupo, y sobre todo la costumbre va a instituir al sujeto para que reproduzca la misma institución que inviste: la comunidad. Pero ¿cómo se logra esto? ¿En qué reside la efectividad de la institución? ¿La institución podrá garantizar que el sujeto se adhiera a ésta, la crea suya y la reproduzca? Castoriadis, en el texto *Institución primera de la sociedad e instituciones segundas* (2005:123) plantea esta problemática, logrando dilucidar el apuntalamiento entre lo micro social, lo más estrecho en cuanto al individuo cabe: la mónada psíquica; y lo macro social, el sentido que lo colectivo le confiere al sujeto: las significaciones imaginarias sociales. El hombre únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan:

“La sociedad está aquí para humanizar a este pequeño monstruo que llega al mundo bramando y para que resulte apto para la vida. Para eso, debe someter a la mónada psíquica a una fractura, le debe imponer aquello que la psique rechaza, en sus profundidades, desde el principio y hasta el final: el reconocimiento de que *la omnipotencia del pensamiento* existe solamente en el plano fantasmático; el hecho de que fuera de uno mismo hay otros seres humanos, que existe cierta organización del mundo (obra, en cada ocasión, de la institución de la sociedad) [...] De tal manera que la institución de la sociedad debe, cada vez, insertar en una vida colectiva y *real* y, mediante una violencia radical infringida a la mónada psíquica, a ese ser egocéntrico que todo lo remite a sí mismo y es capaz de vivir eternamente en el puro placer de representación [...] en compensación, provee a la psique de otra fuente de sentido: la significación imaginaria social. Socializándose, la psique interioriza estas significaciones y *aprende* (a-prehende) que el *verdadero sentido de la vida* se encuentra en otro lado: en el hecho de tener estima del clan, de ser un santo, o acumular riquezas, o desarrollar las fuerzas productivas, etc. La representación es en este caso la vertiente subjetiva de las significaciones

Entendiendo a la mónada psíquica como esa clausura de sentido sobre sí mismo (Castoriadis la metaforiza como un solipsismo), la institución indígena campesina va a romper esa clausura, para que salga de ese encierro y se abra, deje el paso, se vincule, se invista con las significaciones imaginarias sociales ¿cuáles? Niño, niña, bonita, sano, enfermo, hijo, nieto, juguetón, travieso, hijo bendito, niño que Dios nos dio, niño que ayudará en el campo, niña que va a cuidar a los demás, bebé que tiene que obedecer, enfermito, etc. Así, el bebé nacido de campesinos va a ser instituido por las significaciones imaginarias sociales sostenidas por el colectivo campesino a la que sus padres pertenecen y reproducen. Estas significaciones van a ir dotando de sentido al sujeto: ¿quién soy, quiénes son ellos, qué hago, qué debo hacer, qué no debo hacer? Siguiendo a Castoriadis, las significaciones son imaginarias porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no han sido agotadas por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y son sociales porque existen sólo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. Así, "la costumbre" aparece como ese material anónimo, impersonal que permea las ideas, el pensamiento, la cosmovisión, las actitudes, la cotidianidad, los afectos, las relaciones y las individualidades de los sujetos. Es por ello que no se podría, dentro de lo socio histórico adscrito a un proyecto de autonomía, pensar que los indios son meramente una sociedad atrasada por sus costumbres anticuadas o sus ideas "costumbristas". Sino que sus instituciones crean, instituyen a sujetos que a su vez instituyen su sociedad ¿qué tipo de sociedad? Una sociedad que exhorta a sus sujetos a obedecer sus costumbres para la preservación de su comunidad ¿qué es la comunidad? Sus tradiciones, su comida, su lenguaje, su vestimenta, sus rituales, su trabajo, su familia, su forma de nombrarse y de diferenciarse en relación a los otros. Como nos dice Alicia Barabás:

"Parentesco y residencia aparecen así como los elementos básicos en la determinación de una identidad compartida, para lo cual el criterio lingüístico, es decir, hablar *lajl teygi*, "nuestra palabra", resulta secundario. Por lo tanto una persona que *nazca* en un pueblo chontal, *sea pariente* de alguien y *cumpla con las tradiciones y prácticas locales*, será considerada *chontal* aunque ya no hable la lengua" (Barabás 1999. Las cursivas son mías).

Así, la costumbre, más que ser una clausura de sentido (en el sentido de cierre sobre sí misma) es una





transhistórica, es decir, es algo que, como *primer estrato natural* apunador de lo biológico/orgánico ha ocurrido en todas las sociedades, pero se les nombra de forma diferente: enviados de los dioses; mal agüero; deficiente para la guerra; enfermos; guía espiritual; semidiosas; niños; personas con discapacidad.

Es decir, cada cultura denota sus particularidades físico/orgánicas de acuerdo a sus mitos, sus leyendas, sus relaciones, sus instituciones. De acuerdo a su ser-hacer-pensar social. Las significaciones que invisten los cuerpos, no son ni meramente individuales ni tampoco, solamente, cubren una “caracterología”: sino que van a hacer sentido en tanto su quehacer social. Y por tanto, recaen en ellas un reconocimiento de lo que debería ser reconocible, o un alumbramiento de lo que no debería ser deseable. En estos momentos no voy a profundizar en el binomio “cuerpo-discapacidad”, pero sí me gustaría hacer mención de la importancia que tiene el cuerpo para los pueblos indígenas, en tanto ser físico como en su ser social.

Recordemos que el Morro Mazatán es heredero de una institución, llamémosle primera, que es la costumbre indígena chontal, que si bien puede compartir rasgos ó características circunstanciales e históricas, no reproduce de igual forma lo que hemos conocido como “lo indígena”. Dentro del marco de lo socio histórico hemos comprendido que cada sociedad es diferente a otra con respecto a sus instituciones, ya sean primeras, transhistóricas y específicas. Y que cada sociedad instituye a sus sujetos para que reproduzcan esta sociedad. También revisamos que la mónada psíquica es violentada para se produzca la apertura de su clausura de sentido, y así poder investir de significaciones imaginarias sociales que la conduzcan hacia su socialización. Y si esta mónada psíquica no es investida, queda en su clausura, en tanto alteridad radical, incomprensible, a-social, a menos que sea significada.

Pero ¿cómo se cristalizan las significaciones? ¿En base a qué las instituciones indígenas han perdurado, se han conservado y se han transformado en su constante choque y confrontación con la sociedad modernista neoliberal? Castoriadis llama *imaginario social instituido* al encargado de cristalizar o solidificar las significaciones imaginarias sociales así como las instituciones para asegurar la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación

masiva venga a modificarlas o reemplazarlas radicalmente por otras. (Castoriadis, 2005c:96). Lo instituido va a descansar sobre la dimensión conjuntista-identitario (lo ensídico):

“En la dimensión conjuntista-identitario la sociedad funciona (actúa y piensa) a través de (en) elementos, clases, propiedades y relaciones establecidas como distintivas y definitivas. En esto, el esquema más importante es del de la determinación (la determinidad, la calidad de lo determinado). Entonces, lo que se necesita es que todo lo que sea concebible se vea a través de la determinación, y las consecuencias o implicaciones de esto, también. Desde este punto de vista, la existencia es la calidad de lo determinado” (Castoriadis, 2000:21).

Así que en toda sociedad, existe una lógica de determinación. De buscar que el estado de las cosas se perpetúe. Esta lógica es la que busca negar el tiempo, en tanto cambio constante e inefable. Pero la sociedad, en tanto creación humana, no es estatismo y mera racionalidad infinita. Sino que lo imaginario es la dimensión que le otorga al ser humano su especificidad de creación.

En este sentido, la lectura que hace Rafael Reygadas sobre el imaginario social:

“La generación del consenso social, la construcción social de la hegemonía, no es un mero hecho económico o político (aunque cruza por aquí) sino que hay una dimensión imaginaria fundamental. Cuando hablo de imaginario, en primera instancia no me refiero a su uso especular o lacaniano, sino lo entiendo como el conjunto de significaciones sociales que permite y hace presente algo que no es, pero que en tanto futuro deseable es, y da sentido al discurso, a la acción y a las prácticas sociales, a la vez que permite definir estrategias y priorizar relaciones” (Reygadas, 2004).

A Castoriadis le interesa plantear la capacidad imaginativa de la sociedad, la capacidad imaginante de creación. El imaginario no es representación de impulsos o de instintos; para él, es sociedad instituyente; sociedad a cierta distancia de sus instituciones, a veces demasiada, que lleva a la alienación; la sociedad instituyente es viva, está en tensión con lo instituido; sin embargo, vive de esa tensión con lo instituido.

Castoriadis, en el último capítulo de su obra *La institución imaginaria de la sociedad* casi a modo de síntesis y a la vez de punto de partida para los lectores, realiza una segunda aproximación al

concepto de imaginario radical:

“En el a-ser emerge el imaginario radical, como alteridad y como originación perpetua de alteridad, que afirma y se figura, y al figurar esa alteridad y figurándose, como de creación de imágenes que son los que son y tal como son como figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido. El imaginario radical aparece como social-histórico, es río abierto del colectivo anónimo; como psique/soma es flujo representativo/afectivo/intencional. Aquello que en lo social-histórico es posición, creación, hacer ser, lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que en el psique/soma es posición, creación, hacer ser desde el psique/soma, lo llamamos imaginación radical” (Castoriadis, 1975:219).

Lo instituido, lo ya dado, va a presentarse como basamento de lo instituyente, dándole a lo viejo el significado que lo nuevo le otorgue. Así, las sociedades indígenas han estado en una constante creación de nuevas formas de darle sentido a su institución social. Siempre confrontadas con el Estado, devaluadas, marginadas, excluidas, explotadas, asistidas, destruidas.

#### ***4.5 ¿Qué mantiene unido al Morro Mazatán? Las Instituciones de Reciprocidad como creadoras de iguales y desiguales.***

---

Como podemos observar, el Morro Mazatán está cruzado por una serie de problemáticas regionales, económicas, políticas e históricas que nos dejan ver el sentido impreso en su reconocimiento como campesino, pero no como indígena, aunque su institución social así lo muestre ¿Es suficiente con negar una filiación o un parentesco para dejar de serlo? Las Instituciones de Reciprocidad son instituciones específicas que guardan, en su dimensión de lo imaginario social instituido, los sentidos que hacen proclive la conservación de la comunidad. En las Instituciones de Reciprocidad podemos encontrar esos lugares institucionales, no solamente de reconocimiento del vínculo entre personas, sino también de las significaciones imaginarias sociales que logran el entendimiento entre personas y el aseguramiento de los quehaceres y decires que unen a los sujetos. Sin embargo, las Instituciones de Reciprocidad no son un “sistema” cerrado; ni solamente están creadas, o reproducidas por lo

instituido, sino que en tanto representantes del devenir colectivo, las Instituciones de Reciprocidad también cambian y crean otras formas de relacionarse. Y es, ante todo, en estos espacios donde están en juego las diferentes significaciones que han sido instituidas sobre la discapacidad, ya que las personas con alguna diferencia/alteración físico/orgánica van a tener su significación a partir de las formas en que son insertadas o excluidas en las Instituciones de Reciprocidad. Ya que, como veremos más adelante, la confianza, la participación y el parentesco son fundamentales para formar parte de la comunidad, sobre todo, una comunidad de iguales:

“Las ideologías indígenas sustentan las relaciones de reciprocidad y sus instituciones, los vínculos concretos que modulan y organizan muchas de las relaciones interpersonales en las comunidades indígenas. Es por ello, que resulta esencial acercarnos a estas instituciones para observar las formas concretas en que producen subjetividad. Los conceptos abstractos contienen el riesgo de que sus contenidos se proyecten automáticamente como si fueran universales” (Warman, 2003:263).

Podemos idealizar a la reciprocidad ó confundirla con otros parámetros sociales, y traducirla mecánicamente como armonía, justicia e igualdad. Entre los pueblos indígenas, las relaciones recíprocas son esenciales como recursos de resistencia pero carecen de los atributos que ingenuamente se les atribuyen. Tan es cierto que hay lazos fuertes que vinculan a comunidades diferentes en cuestiones de apoyo, compadrazgo y cuidado mutuo; como también existen disputas, enojos, y un largo recorrido de discriminación y repudio hacia sus formas de vida. Los indígenas no viven inmersos en la solidaridad humana ni en la equidad entre ellos mismos. La reciprocidad se entiende mejor como respuesta a la restricción, como lazos de seguridad entre los pobres, que como solidaridad universal y generosa o superioridad moral.

La unidad familiar, la parentela, el compadrazgo, el convite, el tequio y el trabajo son pilares de la reciprocidad, que se conjugan en un vector que los hace ser y hacer comunidad: el respeto a la costumbre y las tradiciones oficiada y representada por la memoria de los viejos.

Las parentelas que integran una comunidad se articulan también con base en los sistemas de intercambio basados en el principio de reciprocidad equilibrada, aunque la devolución pueda ser diferida. Y en palabras de Warman (2003:227) aunque la reciprocidad no siempre se traduce en

igualdad ni en equidad de oportunidades, sino en diferenciación legitimada con respecto a los cargos y lugares que cada miembro ocupa en una colectividad determinada, por las relaciones de intercambio, también llamadas *Instituciones o redes de reciprocidad*, circulan recursos que se consideran equivalentes entre sus miembros, aunque pudieran no serlo en otra escala de medida.

Esas equivalencias producen un efecto económico redistributivo y generan cohesión social. Los intercambios recíprocos están consagrados por la tradición, por la repetición, por lo que cambian lentamente. La tradición resiste, ésa es su fuerza y su limitación (Warman, 2003:223) El factor base para que existan estas Instituciones de Reciprocidad y/o relaciones de intercambio es la confianza entre individuos y grupos de individuos organizados (Merino, 1999). Así lo más importante para los sujetos es que participen y socialicen dentro de las Instituciones de Reciprocidad según las normas y creencias de la costumbre. Esa es su urgencia.

Les quiero presentar cuatro lugares donde las Instituciones de Reciprocidad se dinamizan; logrando relaciones sociales y significaciones entre las personas del Morro Mazatán:

- La fundación del Morro Mazatán
- La familia y parentela
- La clínica rural
- La fundación de la primera escuela

#### ***4.5.1 Fundación del ejido Morro Mazatán como institución del bien común***

---

Me parece pertinente presentar la historia de la fundación del ejido Morro Mazatán, ya que, como he mencionado arriba, es fundante de la institución del bien común: la comunidad, donde las Instituciones de Reciprocidad van a dotarle a los sujetos de un asidero de sentido en sus nuevas formas de relacionarse y de hacer bien común, regidos fuertemente por la costumbre.

Con la fundación del ejido las tierras son re-apropiadas por las personas que las trabajaban. Ya no trabajan para el dueño cacique de toda la propiedad, sino que en 1936, en tiempos de la reforma agraria del presidente Lázaro Cárdenas, comienza el movimiento para que los campesinos sean los

dueños de las tierras. El líder de ese movimiento vendría a ser un foráneo, Silvestre Cabrera, quien – según cuenta Don Amado- iba a vender ciertos productos de limpieza a las personas de la ranhería (lo que después iba a ser Morro Mazatán). Él miraba la condición en la que trabajaban los campesinos: peones de una tierra que no era suya. Jornaleros que araban, sembraban, cosechaban, trabajaban la tierra para la familia Villalobo, los terratenientes. En realidad, antes nadie vivía en la costa, lo que ahora se llama Playa Cangrejo. Las familias que llegaron para trabajar vinieron de la sierra. Personas de tradición indígena Chontal vinieron a arar y preparar la tierra. Claro, para otros que gozaban del trabajo de los indígenas.

Silvestre Cabrera, al ser foráneo y comerciante, traía noticias de lo que venía aconteciendo en otros lugares: el presidente Lázaro Cárdenas, estaba implementando una ley agraria que repartía las tierras a la gente que las trabajaba. Silvestre Cabrera les habló a los campesinos de que era posible que consiguieran legalmente las tierras para ellos mismos. Don Amado fue uno de los líderes del movimiento que comenzó con la demanda de hacer un ejido que los hiciera propietarios de sus tierras que tanto trabajaban. Lo que desafortunadamente no sabía Silvestre Cabrera, era que la familia Villalobo no se iba a quedar de brazos cruzados, y que no solamente iba a pelear legalmente para que no les quitaran sus tierras, sino que también iba a tratar de parar el movimiento campesino a punta de balazos. Siendo el primer muerto el mismo Silvestre Cabrera. Sin embargo, los campesinos continuaron peleando contra lo que se había convertido una lucha armada. Sólo que su forma de contratacar fue la de esconderse y escabullirse por la sierra o por la playa. Don Amado cuenta que tenían que caminar grandes extensiones sobre la playa para poder llegar, anónimamente, a sus casas. El grupo de campesinos rebelde era pequeño, y se iba a disminuir más, ya que llegaría el asesinato de uno de sus compañeros, perpetuado por los Villalobo.

Los años continuarían hasta llegar a 1940, cuando el gobierno entrega las escrituras con la conformación del nuevo ejido.

En palabras de Don Amado:

“Sí, soy ejidatario. En el año cuarenta nos entregaron las tierras. Las solicitamos en ejido. En el año cuarenta nos entregaron las tierras. Desde ahí nos constituimos legalmente en ejidatarios. Este terreno es ejidal [...] (El) Ejido es un terreno que nos proporciona el gobierno por medio

de la ley agraria. Hay una ley que es agraria. Entonces esa ley agraria ordena que se les entregue a los campesinos las tierras para que las trabajen. Entonces nosotros solicitamos, en base a la disposición de la ley agraria. Y nos la dieron desde el año cuarenta. Desde ahí comenzamos a ser dueños de la tierra. Desde ahí donde está la calle (señala donde comienza la playa hacia su casa, donde estamos nosotros) desde ahí para acá es ejido. Y de ahí para allá es zona federal (nuevamente señala donde comienza la playa hacia el mar) zona marítima. Ahí manda otra dependencia. Y aquí el ejido es del pueblo, de los ejidatarios. El ejido está colindando con la zona federal, con la playa. Desde allá, el cerro que se mira, hay una laguna (señala en dirección suroeste) desde ahí termina el ejido. Y aquí adelantito como a unos 2000 metros, también ahí para allá ya es otro ejido. Aquí colindamos con el otro ejido que se llama Santa Gertrúdz Miramar”.

Se conformó el ejido y comenzó la repartición de las tierras. La familia Villalobo, antiguos terratenientes, fueron expulsados de la comunidad naciente ¿Y cómo se iba a llamar el nuevo ejido? Pues los campesinos fundadores utilizaron el apellido de dos señoras que les habían ayudado en todo el proceso de lucha: una se apellidaba Morro y la otra Mazatán. Entonces, es en el año 1940 cuando reciben las escrituras de la constitución legal del ejido Morro Mazatán.

El sistema político era por medio de cargos que duraban dos años, existía la figura del comisario y la mayordomía para los rituales y fiestas patronales. La persona que tuvo el primer cargo de comisario fue Don Amado, quien me contó esta historia. Sin embargo, para que yo tuviera acceso a esta historia tuvieron que pasar las seis semanas que estuve en el Morro Mazatán, participando de los modos de hacer de la comunidad, o sea, su costumbre. La primera semana conocí a Don Amado, que tiene 90 años y aún trabaja su tierra, y cuando le pregunté acerca de la fundación del Morro Mazatán, comenzó a platicarme de religión y de su dudas hacia los evangelistas pentecosteses. Y así pasaron las semanas, y cada que le preguntaba a Don Amado sobre la fundación del Morro Mazatán, me contestaba otra cosa, no por eso menos interesante. Incluso fui invitado a celebrar el cumpleaños de Don Amado, donde su costumbre los convoca a las 5 de la mañana a cantar las mañanitas y comer “pancita”. Pasaron dos semanas más, para que Don Amado comenzara a contarme sobre la fundación del Morro Mazatán. También tengo que mencionar que busqué a otras personas de la comunidad para

que me narraran esa historia que yo estaba buscando. Pero todas y todos a quien preguntaba, me mandaban con Don Amado. Siendo él la persona que resguarda la memoria colectiva, y el indicado por el pueblo para poder contarla, pero no a cualquiera, sino a aquel que “pertenece y participa de la costumbre”. En mi caso, tuve que pasar por todo un proceso para ser parte del Morro Mazatán y me confiaran su memoria.

#### **4.5.2 Familia y parentela**

---

Con la fundación del ejido, en tanto institución del bien común, se iba a consolidar la red institucional que le va a dar funcionamiento, apego, normatividad, y un sentido a la vida en común, donde la familia y la parentela son instituciones donde se van a reproducir, de forma inmediata las significaciones necesarias para dotar de distintos roles a cada persona que se pudiera jactar de ser pariente y por tanto Morreño.

“Un factor fundamental que actúa como principio básico en la definición de cualquier colectividad es la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios. De la reciprocidad dependen no sólo las relaciones internas de las unidades domésticas, sino las relaciones entre unidades que configuran ‘parentelas’” (Barabás, 1999:21).

Dentro de las unidades campesinas la distribución de los esfuerzos y satisfacciones no es igualitaria pero se considera equitativa y justa. Los hombres y niños reciben un tratamiento preferencial sobre las mujeres en alimentos y gastos. El jefe de familia recibe o se arroga privilegios especiales, algunos de ellos para el consumo de bebidas alcohólicas. Los infantes y enfermos reciben atención temporal especial. Las diferencias en un marco de pobreza y restricción pueden parecer sutiles, pero son trascendentes y afectan severamente a las mujeres con una rutina interminable y sacrificio permanente. La reciprocidad no se traduce en igualdad sino en diferenciación legitimada. Como también sucede en otros sectores de la población. La estratificación no contradice el efecto de la reciprocidad, que permite la persistencia del conjunto y de la unidad familiar como la célula fundamental de la resistencia indígena y campesina.

“La unidad familiar es la institución de reciprocidad y solidaridad más importante. Está constituida por parientes cercanos que forman un hogar: una unidad residencial, económica y

social. En las sociedades agrarias las familias no sólo comparten el consumo sino también el esfuerzo productivo para mantenerse vivos, activos y unidos. Se trata de unidades que realizan colectivamente la producción y el consumo a partir del cultivo de alimentos para su propia producción.

“En los indígenas de México la unidad familiar es muy variada: desde la familia nuclear que incluye a los padres y sus descendientes solteros, hasta la extensa que también incorpora a los hijos casados y a su prole” (Warman, 2003:225).

Las funciones de las unidades familiares indígenas son casi infinitas y están tan mal especificadas como en todas partes. Sin embargo, podemos tratar de agruparlas por su propósito. Entre las unidades afectadas por la restricción y pobreza destacan por su urgencia incesante las actividades que persiguen *el sustento y la reproducción biológica*. La alimentación, el cuidado de la salud, el abrigo personal o el que brinda la morada, los complejos y elusivos factores de la estabilidad emocional son algunos de los muchos componentes que provee la unidad familiar para la preservación de la vida. La satisfacción de esas necesidades está social y culturalmente establecida.

Otro conjunto de funciones persigue la persistencia y reproducción de la familia como una unidad social en un orden más amplio. Creencias, lenguas, educación, religión, formas y cortesías para la interacción personal y con otras unidades similares, respeto a la ley y a las autoridades, costumbres para la selección del cónyuge, en fin, las normas de convivencia se aprenden y practican en la unidad familiar. En la convivencia se expresa y conjuga la cultura.

La pregunta más que pertinente sería ¿qué pasa con aquellos que no reproducen los bienes materiales y/o simbólicos? Dentro de las condiciones de vida de las familias campesinas, el trabajo y el cuidado de los otros son significaciones imaginarias sociales imprescindibles para la sobrevivencia de los miembros de la familia<sup>52</sup>. Las personas mayores son quienes les enseñan a los demás cómo hacer lo que respecta a cierto rol: las mujeres encargadas del cuidado dentro de casa; los hombres encargados del trabajo fuera de casa. Incluso, la migración es una práctica necesaria para la

---

52 Les recomiendo ampliamente la película “Los herederos”, dirigida por Eugenio Polgovsky, donde se puede mirar abiertamente esta situación.

manutención de la familia, convirtiéndose en una significación imaginaria social que dota de un sentido, tanto en el sustento económico, como una forma de “salir” del pueblo ¿y los que no pueden migrar debido a alguna discapacidad?

Como hemos mencionado más arriba, cada género está investido de ciertas significaciones. Dentro del Morro Mazatán, la confianza es un vector rigurosamente necesario para poder trabajar, platicar, vincularse con otro, y más cuando es del sexo masculino. Como asomó en la historia del Teatro Playback relatada por Don Miguel, la falta de confianza hacia las personas con discapacidad no les permite a los hombres enseñarle a trabajar según las costumbres. Así también me lo expresó Don Amado cuando le pregunté el por qué no le enseñaba a Lupe a trabajar la tierra:

“Lupe está malo de su pensamiento. No hace bien las cosas. Como que no entiende cómo se deben de hacer. No lo hace bien. Por más que quiera no puede. Se la pasa jugando, todo es juego. No me da confianza.

Porque, yo conozco a una muchacha. Ya está grande. Sabe leer. Es muda y sorda. Pero ya sabe escribir. Eso le ayuda mucho. No habla, no oye, pero sabe escribir. Le preguntan algo, y sabe contestar. O le preguntan así por escrito, porque sabe leer, sabe escribir. Esto es lo bueno, que le ayuda. El que no sabe nada no le puedes hablar, **no puedes platicar con él.**

Y por eso la gente no le puede dar trabajo (a Lupe). Porque lo que hace no agrada. Y mejor está así. Esa es la de malas. No está completo para su juicio, su sentido. Siempre está así, como malo. **Nosotros, los buenos, los que hablamos bien, obedecemos.** Hay niños que no lo pueden hacer porque son muy niños. Son menor de edad. Pero cuando se ve que ya están creciendo, obedece. Hace el trabajo fuerte, pesado. Este niño no va a poder sembrar, echar maíz a la tierra. No va a poder agarrar el arado, hacer surco. Surcar con los bueyes. No va a poder. Se ve luego, que no tiene esa capacidad”.

¿Cómo relacionarse con aquél con el que no pueden sostener una plática? El problema del otro diferente (de la alteridad radical en palabras de Castoriadis) es uno de los lugares donde se puede rastrear las significaciones entorno a la discapacidad, ya que ese otro cuestiona el sentido de la institución. Dentro del campesinado ¿hay lugar para la discapacidad? Ojo con lo que estamos planteando. No todas las discapacidades son iguales, ya que no todas están instituidas de la misma

forma. Como Don Amado comenta: La mujer sorda y muda, sabe leer y escribir. Eso es importante, pero lo más importante es que **sabe contestar**. En cambio, con su nieto Lupe ni siquiera puede platicar. Dentro de este panorama, pareciera que la discapacidad, o los “niveles” de ésta, lo indica el grado de responder a la institución: obedecer a las costumbres para hacer comunidad. O, dicho de otra forma, dependiendo de qué forma se inserte la persona con discapacidad en los circuitos institucionales de la reciprocidad, de la socialización, será la forma en que los demás miren, se relacionen y signifiquen a esa persona con discapacidad.

Castoriadis habla sobre el problema de la alteridad radical. Las tensiones que contrae el otro diferente, no solamente porque sea “diferente”, sino el odio contiguo por el cuestionamiento de la institución. Ya que, como plantea, todas las sociedades sustentadas en la lógica de la univocidad, se enfrentan a su peligro de muerte desde el momento en que se presenta la prueba de que existen otras formas de hacer la vida y el mundo que sean coherentes y tengan sentido (Castoriadis, 2000:36) Visualizando tres posibilidades: o los valores del otro son superiores a las nuestras, por tanto hay que aceptar nuestra pequeñez y cambiar nuestro sentido social; lo cual significaría casi, casi el suicidio. La segunda opción es aceptar que los otros son iguales a nosotros; en tanto iguales, indiferentes ¿pero será posible que nuestro narcisismo acepte otra imagen igual a la nuestra? Entonces viene la tercer opción: los otros son inferiores a nosotros, por lo tanto despreciables, dominables e imprescindibles. Sin la confianza hacia las personas con discapacidad, dada la imposibilidad de relacionarse con él desde lo social instituido hace que el reconocimiento del otro, en tanto otro diferente, sea algo impensable a la luz de una sociedad heterónoma, incapaz de cuestionar sus propias leyes. Pero escribiendo esto, no sé si aún recuerden la historia que anteriormente les había contado ¿Qué no el grupo indígena Chontal ha vivido históricamente esta condición de exclusión? Hagamos memoria en la danza de los “Serranitos”: aquellos indios que viven en el monte y comen chepil. Ellos son los indios, nosotros no. Pareciera que la discriminación (Castoriadis lo trabaja en torno al racismo) es algo que atraviesa las diferentes instituciones que operan en el Morro Mazatán. Ya que éstos no han sido reconocidos en tanto su diferencia, sino en su indeseabilidad, en su barbarie y su “pensamiento atrasado”. Como dice Castoriadis: no se desea que el otro se convierta, lo que se desea es su muerte ¿Cuál muerte? La de su institución ¿Cuál institución? La de sus costumbres. Tironeo totalmente opuesto al proyecto neoliberal que promete “las perlas de la virgen” para la individualidad y la

privatización de cualquier bien.

Aunque sé que hay niveles de análisis que sería peligroso con-fundir, la comprensión de lo que significa el cuestionamiento de la institución puede acercarnos hacia la comprensión de lo que puede significar la discapacidad. Castoriadis dice que existen dos raíces del odio dentro del racismo: el psíquico y el social. Desde mi punto de vista, hacer una interpretación individual del porqué Don Amado no le enseña el trabajo del campo a Lupe, desde su sentido intrapsíquico, sería algo fuera de lugar. Además no es nuestro propósito. Sin embargo, para Castoriadis, las dos raíces del odio se corresponden. Yo sólo voy a tomar la raíz social. Ya he propuesto, siguiendo al mismo Castoriadis, que la mónada psíquica necesita ser investida por las significaciones imaginarias para que la doten de sentido, ya que fuera de ese sentido, el espacio de la socialización, queda clausurada en sí misma. Es así como queda roto el estado monádico de la psique por los otros sujetos, que no pueden transmitir otra cosa que el sentido absorbido e investido por ellos mismos. La realidad a la que se dota a la psique es una significación imaginaria, y su contenido particular está fuertemente codeterminado, para cada sociedad, por la institución imaginaria social (Castoriadis, 2005:187).

Es importante tener en cuenta, que el estado de *clausura* inicial de la psique, no va a ser resuelto, olvidado o, la palabra es, disuelto por la institución de la sociedad, sino que siempre va a estar presente de alguna forma, ya que las significaciones son *extranjeras*, foráneas para ella. Lo que le otorgan es un sentido, si bien impuesto, pero necesario para su existencia en la socialización. Lo que no queda disuelto es el odio sentido hacia esa imposición. Sin embargo, hay que hacer notar que la *clausura de sentido* no solamente es de la mónada psíquica, sino también de los sentidos que se le atribuyeron a la mónada psíquica. Es decir, la institución va a ser determinante (mas no determinista) en función de las normas que impone esa institución: el para qué y el cómo de las cosas. En este caso, estaríamos hablando de una sociedad que se funda en la obediencia a las costumbres para la conservación de la comunidad. Entonces los sujetos tienen que adherirse a esas reglas para poder socializar y ser reconocidos como otro que puede reproducir la institución. Otro que sigue nuestras costumbres, que participa y por lo tanto, se le puede tener confianza. Se puede socializar con él sin el miedo a que nos cuestione y devenga la muerte de nuestra institución<sup>53</sup>. Castoriadis propone de esta

---

53 De nueva cuenta hago notar que esta situación de “extranjería” la reflexiono desde el análisis de mis

forma el término *clausura*:

“Un mundo de significaciones está clausurado si toda pregunta susceptible de ser formulada en el mismo, o bien encuentra una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien está planteada como desprovista de sentido” (Castoriadis, 2005:188).

Siguiendo al autor, casi todas las sociedades conocidas se instituyeron mediante una clausura, ocultando el hecho de su autoinstitución e imputando su institución a una fuente extrasocial, lo que equivaldría a darle un vuelco hacia una sociedad heterónoma.

Basta decir que estos dos rasgos corresponden a dos constituyentes de una sociedad heterónoma:

- El *imperativo* o la *necesidad* de una fundación y de una garantía extrasocial (extrainstitucional) de la institución;
- El *imperativo* o la *necesidad* de que resulte imposible todo cuestionamiento de la institución, esto quiere decir, detener toda discusión sobre sus fundamentos últimos, afirmando que se basa sobre algo que trasciende a los humanos vivientes (Castoriadis 2005d:189).

La pregunta que en este momento planteo ¿las costumbres son un agente extrasocial? ¿Las formas de vivir las instituciones de reciprocidad han sido una forma heterónoma de relacionarse entre sujetos, donde las significaciones imaginarias, son, por lo tanto, incuestionables? Si las respuestas son afirmativas ¿la discapacidad es una forma de cuestionar la institución, por lo tanto sancionada con la exclusión? Haciendo este recorrido, ahora me hace sentido la frase que una vez me dijo un campesino con respecto de la discapacidad: “Tronco que nace torcido, jamás su tronco endereza”.

En esta frase está volcada lo impensable y extraño que es para la institución “de la obediencia a la costumbre” el enseñarle a trabajar a una persona con discapacidad que ni siquiera puede socializar desde esos referentes institucionales. Por lo tanto, la discapacidad se torna en ese otro irreconocible como igual, y en el que recaen acciones y lenguajes no diferentes, sino desiguales, ya que los excluyen de una participación incluyente, es decir, una participación donde las personas con discapacidad puedan proponer, hacer, expresar y actuar desde sus referentes. Sin embargo, como

---

implicaciones, de las pláticas que mantuve con las personas del Morro Mazatán y del trabajo etnográfico y estético.

dijimos arriba, lo instituido determina, pero no es determinista, ya que hay otras significaciones e instituciones que nombran a las personas con discapacidad, relacionándose con éstas de otra forma.

#### ***4.5.3 La creación de la clínica rural en el Morro Mazatán y la significación imaginaria de “enfermedad”.***

La clínica rural del Morro Mazatán es un lugar donde se conjugan diferentes nociones relacionadas con la enfermedad/salud: las médica-asistenciales promovidas por el Estado con el programa Oportunidades; y con los diferentes mitos y creencias heredados por la costumbre y la memoria de las personas mayores (por ejemplo, los abuelos) que soportan el sentido de las personas con alguna alteración/diferencia físico/orgánica, llamadas por las personas “enfermedades”, y que recaen en “enfermitas”, “enfermitos”, “malitas”, “malitos”, palabras usadas comúnmente para referirse a las personas con discapacidad.

Me contó Doña Cati, enfermera de la clínica rural, que en 1985 vinieron personas del municipio de Salina Cruz a decir que iban a abrir la clínica en Morro Mazatán. Entonces, ofrecieron dos cursos para dos mujeres que quisieran aprender enfermería. Entonces Don Amado mandó a su hija Cati y desde ahí es la enfermera de Morro Mazatán.

En este lugar es donde ocurría algo muy curioso: la gente se reúne para hacer tequio<sup>54</sup> a favor de la clínica. Las diferencias partidistas, las rivalidades cotidianas se dejan a un lado para atender una

---

54 El “tequio” es una práctica colectiva de apoyo o ayuda mutua a favor de un bien común. Se puede hacer tequio para mejorar la carretera, pintar la escuela, levantar una barda en la iglesia, etc. Lo más importante del tequio, como una de las formas más explícitas de la reciprocidad, es el trabajo en conjunto para un bien común, donde cada persona ocupa un rol sin un pago monetario, ya que no se trata de una forma de arrendamiento, pero sí se recibe algo a cambio, por ejemplo la comida, pulque, además del reconocimiento como perteneciente a la “comunidad” brindando confianza y respeto, tanto entre personas como a la costumbre. Sin embargo, en el Morro Mazatán, el tequio ha quedado muy diluido por los conflictos que viven como comunidad. Sólo en dos ocasiones pude encontrar referencia al tequio: por un lado en la escuela Tierra y Libertad, donde se les pide a los padres de familia una cooperación económica para mejorar la escuela, pero aquí la importancia de la socialización queda desplazada por el factor económico; el otro fue en la clínica, donde sí se hace de forma “tradicional”: darle mantenimiento a los espacios de la clínica, ya sea cortando el pasto, quitando hierva, etc. Cada mes se hace una lista con las personas “que les toca” hacer el tequio, con carácter de obligatorio. Esta “regla” se introduce en las “pláticas” de Oportunidades. Este es un claro ejemplo de cómo se mezclan referencias regionales con foráneas.

“obligación”: cada mes ciertas personas tienen que ir a deshierbar el terreno de la clínica, echarle agua a las plantas, barrer las hojas que se caen. Hacer trabajo para mantener los espacios de la clínica. También ahí es donde se hacen las pláticas mensuales como parte del programa Oportunidades. Las pláticas de Oportunidades se organizan en tres grupos: dos con algún representante por familia, no importa quién siempre y cuando sea mayor de edad. Aunque, la mayoría son mujeres que son madres o abuelas, ya que los varones trabajan. Y el tercer grupo está dirigido a personas mayores de 60 años. En éste pude observar mayor participación de hombres. En ese espacio pude platicar con los tres grupos: con los dos primeros directamente acerca de la discapacidad, y con el tercero sobre los cambios que ha sufrido el Morro Mazatán a lo largo del tiempo.

Al acercarme al discurso de los grupos<sup>55</sup> me doy cuenta que la clínica juega un papel de mucha importancia para la problemática de la discapacidad que tratamos de mirar. Ya que es un espacio donde las personas socializan significaciones heredadas por la costumbre, confrontadas por los efectos de la modernización. Además, en este espacio pude comprender el papel que tiene la mujer frente al cuidado de la familia, ante todo frente a sus circunstancias de ser madre. La maternidad también va a estar sancionada por las Instituciones de Reciprocidad, dándole a la mujer un sentido de ser madre, ocupando un lugar en relación a los otros<sup>56</sup>. Así, la institución de la costumbre va a estar tironeada, conjugada por la institución médica, dándole nombre a aquello que antes no lo tenía: ese otro innombrable, con el que es difícil relacionarse porque rompe con las costumbres, va a tener, otra estratificación, la de la enfermedad, dimensionando al sujeto con discapacidad en diferentes formas de ser nombrado, mirado, construido, atendido e intervenido<sup>57</sup>. Los sujetos con discapacidad son descubiertos (en el doble movimiento de mostrar y cubrir) por la institución médica<sup>58</sup>. De su invisible

---

55 Ver en los apéndices extractos de las entrevistas.

56 Adriana Soto releva esta problemática en su tesis de doctorado, llamada “Maternidad y discapacidad”. Por otra parte, así como el hombre ocupa un lugar de acción fuera de casa, la mujer va a tener su campo de acción dentro de casa, siendo la que cuida y educa a los miembros de la familia. Cuidado y educación son significaciones imaginarias sociales que van a entrecruzar tanto el rol de la madre, como el de la reproducción de los decires y quehaceres instituidos por la costumbre. Aunque no olvidemos que lo instituido siempre está en tensión con lo instituyente, con la forma cambiante de darle sentido y significado a la sociedad.

57 Como lo vimos en el capítulo anterior, la institución médica crea sujetos bajo prácticas de atención, sanamiento, asistencia en relación a la enfermedad, desplegando una serie de actores, como la médico, el enfermero o el cuidador, al tanto de un enfermo, teniendo múltiples efectos, entre ellos la dependencia y la coerción.

58 Ver Foucault, Michel *La historia de la locura vol. 1, 2, 3*. Fondo de Cultura Económica.

estado pasan a ser y a tener un referente: el de la salud, sirviéndose de nuevos mitos que crean explicaciones y configuraciones a lo que antes aparecía solamente inscrito por la creencia antigua, vieja, obsoleta. En tanto no verificable, la ciencia médica tiene la obligatoriedad de modificar, o mejor dicho, desterrar al otro indeseable. De esta manera se juegan las enunciaciones. La palabra “enfermito” viene cargada de toda una alegoría institucional de bienestar, salud, prevención, calidad, mejoría: paraíso perdido que los pecadores podrán ensoñar si redimen sus culpas ¿cuáles? Las de la obediencia a la costumbre.

Sin embargo, es notable cómo a la discapacidad se le sigue considerando el reverso negativo de la institución: la costumbre se debe propagar. La salud se debe mantener. Ambas necesitan continuidad. ¿Eso significa la muerte de la otra? No necesariamente, ya que ambas instituciones en ocasiones se apuntalan, otras se excluyen y otras se complementan en la vida de las personas. No necesariamente estamos hablando de remplazos de significación, sino de una compleja red de significaciones históricasociales que están presentes en el pensamiento de los sujetos de una sociedad. Esto se puede notar más nítidamente en cómo en diferentes momentos históricos se ha significado a la discapacidad de cierta forma, dependiendo de una sociedad dada. Pero las personas con discapacidad cuestionan las instituciones, ya que no se instalan en el deber ser/hacer: no reproducen a la institución, sino que representan su negación, su contradicción. En ocasiones exaltando su porocidad, su perenidad y las múltiples fallas que contrae.

Desde esta perspectiva, en ambas instituciones (tanto la médica como de la costumbre) la discapacidad está recargada como depositaria de la *alteridad*, es decir, aquella que representa una amenaza a la clausura del sentido instituido, donde la “enfermedad” estaría conjugando tanto la representación del fracaso del bienestar moderno, es decir, lo sucio, lo abyecto, lo incontrolable; tanto como un quiebre de lo que significa “la obediencia a la costumbre”: la discapacidad desenmascara la angustia del caos sin sentido que acarrea la muerte. Pero no solamente la muerte individual, sino la desaparición de las formas en que entendemos la vida, condición marcada necesariamente por la sociedad, en este caso por las instituciones de la sociedad<sup>59</sup>.

---

59 Ver el texto *Palabra y obra en el nuevo mundo* donde Miguel León Portilla hace varias referencias de lo que significó la conquista europea en Mesoamérica, en especial, la terrorífica imagen que los aztecas tenían ante sí al experimentar la matanza de sus dioses, de sus costumbres, de su sociedad: *ante este sinsentido ¿qué valdría la pena vivir?*

#### 4.5.4 Rol de la persona con discapacidad y su cuidado

---

Sin embargo con la noción de “enfermitos” viene inferido un rol aparejado con una relación de cuidado y protección por parte del otro ¿quién? Ese otro sobre en el que recae la obligación (por la costumbre) de cuidar y proteger al otro: la madre. El rol es una forma de comportarse en relación a otra persona, la cual también tiene un rol. A partir de la historia y la memoria colectiva, las personas tienen un rol en específico que da cabida a una relación de reciprocidad con los otros. El niño, la niña, el joven, la muchacha, el proceso de ser hombre, mujer, padre, madre, campesino, cuidadora, anciano, etc. Cada rol está dotado de significaciones imaginarias sociales: fuerte, macho, trabajador, cuidadora...

Como lo mencioné, para que haya reciprocidad debe de haber roles específicos para cada persona: la primera marca de diferenciación es el sexo: nacer hombre o mujer determina los roles a seguir. Las mujeres cuidan de la casa y de los niños. Los hombres trabajan para mantener a la familia. Por lo tanto cabe preguntarnos ¿también se regula la relación con la discapacidad dependiendo del género?

Las personas van creciendo porque pueden ir asumiendo el rol que les da ese lugar de “adultos”: trabajar para y con los demás, y tener una familia: trabajo y familia son los dos espacios de reproducción de sentido y propagación simbólica de lo que es la costumbre, la comunidad. Es tanto la reproducción de mano de obra, como lo que significan: que la comunidad perdure a lo largo del tiempo. Obedecer la costumbre es también resistir a la finitud, tanto del tiempo como de las formas extranjeras que quieren “integrar al proyecto de modernización” en el sentido de la desaparición de lo indígena.

Por lo tanto miro que hay una significación imaginaria que le da soporte a la relación con el “enfermito”: la paciencia. Porque sólo los sujetos que tienen paciencia pueden cuidar a los enfermitos, o la relación que se mantiene con el enfermo es de cuidado, y para ello se necesita “paciencia”. Y las personas que cumplen ese rol de cuidado son prioritariamente las mujeres, ya que “la costumbre” es que ellas estén “dotadas” de paciencia.

Con lo anterior, podemos mirar que no es solamente lo religioso, o lo médico lo que define la discapacidad, sino que es *la forma en que se pueden relacionar con las personas con discapacidad*. Porque no tienen el mismo “estatus” la discapacidad mental que la física: las personas con discapacidad auditiva pueden ir a la escuela, trabajar y tener familia. Las personas con una discapacidad más compleja no tienen la misma participación en la vida colectiva. En este caso, y para ir ampliando el panorama sobre la discapacidad, podemos inferir que la discapacidad no solamente “recae” sobre el individuo, sino que es una significación imaginaria social que relaciona de forma directa a los otros sujetos, que de forma participe, no solamente construyen, sino que también son contruidos y significados por una red institucional dándoles un sentido frente a la problemática de la discapacidad, y en particular, frente a la persona con discapacidad. Así, no podríamos hablar solamente de persona con discapacidad, sino de sujetos que significan a la discapacidad. No solamente el (y/o al) individuo, sino (a) la sociedad. Entonces el enunciado quedaría así: sociedades que significan a la discapacidad mediante sus instituciones y sus significaciones imaginarias sociales. Siendo la discapacidad incapaz de significarse por ella misma. Esto me abre a una pregunta ¿La discapacidad, entendida de este modo, estará dotada de autonomía? Lo que me lleva a responder: la discapacidad estará dotada de autonomía si para la sociedad que la significa tiene algún sentido la autonomía. Porque no podemos olvidar que la autonomía en tanto valor y proyecto social no es dado por agentes extra sociales, tampoco es algo que alguien, otro, puede ofrecernos. Sino que la autonomía debe de ser deseada por la sociedad, e instituida por ella misma. En este caso, para que la discapacidad pueda significarse ella misma tendría que luchar por un proyecto de autonomía. Proyecto que en el Morro Mazatán ha sido trabajado por Piña Palmera. Si bien no en tanto proyecto de autonomía explícito, pero sí el del reconocimiento y respeto de los Derechos Humanos de las Personas con Discapacidad, el cual propone que todas las personas con discapacidad son sujetos de derecho, dotados de dignidad, donde su inclusión en la sociedad debe ser una norma.

#### **4.5.5 Mitos y Creencias en relación a la enfermedad**

---

Aunque en el Morro Mazatán no está explicitada una sola creencia religiosa, las creencias y los mitos<sup>60</sup> heredados por la costumbre va marcando las pautas de cuidado cuando las mujeres están embarazadas.

La creencia es la creencia y hay que atenderla. Si bien hay una configuración mezclada entre las religiones católica y evangélica (que son las que mayoritariamente se profesan) hay un conceso en el cuidado a faltar a lo colectivo. La perspectiva individual pierde fuerza ante el poder de la creencia compartida, hecha ley que regula el cuidado entre el grupo de mujeres. Cabe decir que esa ley está dictada por la costumbre. Este es un claro corredor de cómo los mitos y creencias, en tanto significaciones imaginarias sociales le dan un sentido y una creencia a las mujeres.

Los mitos que tienen un peso específico en cuanto a las medidas que se deben de tomar para que el bebé no sufra una alteración orgánica o física son: el eclipse de luna; el del mar; el del antojo; o el de la burla. Cada uno de ellos tiene una forma particular de “funcionar”. Sobre todo en la etapa del embarazo. Es importante resaltar que estos mitos solamente recaen en la mujer, donde las sanciones recaen sobre ella ¿por qué? Además de resaltar el sistema social, predominantemente machista, la mujer en tanto madre es la obligada de cuidar y proteger a los otros. Si ella falla en su cometido, las consecuencias van a hacerse notar en las alteraciones físicas u orgánicas del bebé.

En este momento no voy a desentrañar el sentido simbólico de los mitos, ya que cada uno hace referencia a símbolos (luna, mar, eclipse, la culpa, la condena, la deglución) que para la cultura tendrían un sentido fuerte e importante; lo que a mí me interesa es estimar el miedo o la angustia que acarrea no obedecer a esas creencias de la costumbre. Las mujeres saben qué pasaría si rompen con las reglas de los mitos. En tanto no verificables, el mito tiene la fuerza que deviene del miedo al sinsentido de no ser “la madre ideal” y a las sanciones impuestas por la sociedad: la exclusión, la

---

60 Aquí el mito lo tomo como forma en que se cree que algo se genera. En tanto génesis, el mito da un sentido a lo que de otra forma no tiene alguna explicación. En este caso, los mitos de las enfermedades que incluyen creencias mágicas y religiosas estaría contrapuesto a los mitos médicos, los cuales dan una explicación objetiva a las enfermedades. De esta forma, no estamos tomando el mito en tanto falsedad, sino como configuración simbólica de hechos que para los creyentes en ese mito tiene mucho de verdad.

burla, la culpa, la condena y el estigma que acarrea el haber faltado a las normas sociales.

Me parece, al menos ese es mi proyecto, que desde esta perspectiva podemos entablar un diálogo con la significación “enfermita”, “enfermito” y comprenderla en su complejidad. Ya que la clínica rural también correspondería a un bien común que sub-sana un espacio de socialización, aunque no es el único. Por lo tanto, esta significación imaginaria articula varias dimensiones de sentido en el Morro Mazatán.

#### ***4.5.6 La escuela primaria Tierra y Libertad como un lugar de resignificación de la discapacidad***

---

Ya en algunos momentos ha asomado el papel que ha desempeñado la escuela primaria Tierra y Libertad, ya que ha diferencia de la primaria Emiliano Zapata (la primera escuela en Morro Mazatán) aceptaron a personas con discapacidad gracias al trabajo que Piña Palmera ha implementado con el programa Rehabilitación Basada en la Comunidad (RBC) lo cual significa una apertura en la participación de las personas con discapacidad en un espacio de la vida comunitaria, que es la educación.

El RBC comprende distintas áreas de trabajo, una de ellas es la educación. Es por ello que Piña Palmera ha buscado intervenir en las escuelas; sin embargo, no todas han abierto sus puertas a las personas con discapacidad, ya que dicen sus profesores no contar con la capacitación suficiente para tratar las diferentes problemáticas de la discapacidad. Ante esto, Piña Palmera les ha ofrecido tanto información sobre la discapacidad como diferentes estrategias para promover la inclusión en los diferentes espacios de la escuela.

Es importante mencionar que Piña Palmera viene con un discurso diferente al de la costumbre y el médico: el de la inclusión y los derechos humanos, el cual tiene un tópico distinto a los que mencioné. Esta forma de mirar a la discapacidad incluye a los diferentes círculos sociales como partícipes directos de las condiciones de exclusión o inclusión de las personas con discapacidad. Piña Palmera se adhiere al movimiento de personas con discapacidad por hacer valer sus derechos humanos, tales como la educación, el trabajo, participación política, acceso a servicios de salud y

entretenimiento; en síntesis, a una vida digna e independiente ¿qué clase de sujeto construye esta institución? y ¿cómo se dinamiza esta institución con las otras? Es interesante observar que a diferencia de las instituciones antes comprendidas, la institución de la inclusión pone a la diferencia como una concomitante que no excluye, sino que aporta desde su diferencia:

“Desde esta filosofía [el modelo social de la discapacidad] se insiste en que las personas con discapacidad pueden aportar a la sociedad en igual medida que el resto de las personas —sin discapacidad—, pero siempre desde la valoración y el respeto de la diferencia. Este modelo se encuentra íntimamente relacionado con la asunción de ciertos valores intrínsecos a los derechos humanos, y aspira a potenciar el respeto por la dignidad humana, la igualdad y la libertad personal, propiciando la inclusión social, y sentándose sobre la base de determinados principios: vida independiente, no discriminación, accesibilidad universal, normalización del entorno, diálogo civil, entre otros” (Palacios, 2008:25).

Entonces tendríamos que hacer referencia a la institución de la diversidad, no sólo tocante a la problemática de la discapacidad, sino también a la diversidad de género, de credo, etnia, sexual, etc. Ya en el capítulo anterior veníamos discutiendo esta problemática a la luz de los diferentes movimientos políticos que se han dado en la Ciudad de México.

Pero lo que podemos notar es que la institución de la diversidad ha quedado excluida de espacios donde la institución médica y la de la costumbre han clausurado las diferentes formas de entender las prácticas, por ejemplo en el trabajo, la familia, la salud, la migración. Sin embargo, es en la escuela Tierra y Libertad donde se le ha dado un espacio de comprensión a la discapacidad. Ya que, en el tiempo en que se realizó esta intervención, asistían personas con discapacidad auditiva. Diana Karen, Benito, Araceli y Juan Martín oscilan entre los 7 y 14 años y van en grupos diferentes, es decir, no están en un grupo “especial”, sino que han sido incluidos con niñas y niños sin discapacidad. Y entre ellos destaca Diana Karen quien en el ciclo 2008-2009 obtuvo un reconocimiento por su aprovechamiento escolar. Cosa que creó recelo entre las mamás de los niños sin discapacidad, ya que “¿cómo es posible que una niña enfermita haya sacado mejores calificaciones que sus niños?” Esto me lo contó la entonces directora del plantel, quien venía de Salina Cruz. Ella me decía que estaba muy contenta con el apoyo y trabajo de Piña Palmera, ya que sí se podía establecer estrategias de

accesibilidad para las personas con discapacidad, aunque a veces a los maestros se les hace difícil, ya que no tienen “paciencia” (por ser hombres), ni los instrumentos adecuados para evaluarlos académicamente. Los maestros observan que al tener que atender a los otros niños, no les dan el tiempo suficiente a las personas con discapacidad y no saben cómo calificar el aprovechamiento escolar. La mayoría de los profesores son varones del Morro Mazatán. Esto es de llamar la atención, ya que María Elena, mamá de Nery, me comentó que estuvo llevando por un tiempo a su hijo a la escuela, ya que estaba una mujer que le tenía paciencia. Pero ella se embarazó y a cambio llegó su marido a ocupar su lugar, pero como es hombre no le tiene la misma paciencia que su esposa.

Podemos ver cómo también en la escuela, se articulan los lenguajes y las nociones sobre la discapacidad, pero, claro, con una gran diferencia: en la escuela Piña Palmera puede introducir lenguajes diferentes, con sus consiguientes significaciones imaginarias: inclusión, diferencia, discapacidad, rehabilitación, socialización, participación, derechos humanos. En donde no se pone a la discapacidad como un sentido negativo, sino como valor de la diversidad física/orgánica, de pensamiento, de ser persona diferente, con necesidades diferentes, con propuestas diferentes. Y sobretodo donde, imaginariamente, la discapacidad no pone en riesgo a las otras instituciones. Es decir, la discapacidad también puede hacer sociedad, no la misma que conocemos, sino que, montada en la diversidad y la inclusión, puede hacer una sociedad diferente.

¿Será casualidad que Piña Palmera tenga su campo de acción en una escuela? ¿Porqué una escuela y no la clínica o la iglesia o la agencia municipal? Bueno, en primera, en ese entonces, la agencia estaba tomada por la pugna partidista. Por otra parte, la iglesia católica les presta una palapa para trabajar el RBC cada quince días, mas no intervienen directamente en las actividades eclesiásticas. Y en la clínica... a ciencia cierta no sé. Puedo inferir que por la problemática antes planteada (la tensión entre los “enfermitos” y la “discapacidad”) no se han establecido los vínculos necesarios. Pero en el caso de la escuela podemos construir los siguientes datos. Las personas con discapacidad que ocupan el espacio público de la escuela son de las más jóvenes que asisten al RBC, mientras que los más grandes no han tenido el mismo acceso, como es el caso de Lupe, Soel, Crisálida, Cheta, Juan. Derivado de esto se pueden diferenciar dos grupos: uno joven que puede asistir a la primaria, no sólo porque cumplen con los parámetros de edad, sino porque el tiempo de intervención

de Piña Palmera ha generado ese proceso de inclusión. Claro que a las formas en que la sociedad instituida lo ha posibilitado, ya que a la escuela, hasta ese momento, no asistían personas con discapacidad intelectual, tampoco con una discapacidad visual o motriz. Recordemos que lo más importante para la reciprocidad es la socialización, donde las personas con discapacidad auditiva ya tenían un espacio dentro del trabajo o la familia.

En lo tocante al grupo de las personas con discapacidad con mayor edad me quedan más preguntas que respuestas: ¿será que la edad de las personas influya en los cambios de percepción que se pueden tener sobre la discapacidad? ¿Será por eso que los padres más jóvenes mandan a sus hijas(os) a la escuela? ¿El proceso que Piña Palmera ha construido tendría que desembocar en que las personas adultas con discapacidad pudieran participar del trabajo y de la familia? ¿El RBC también es eficaz como estrategia de intervención oportuna para educar lo más tempranamente a las familias a incluir a las personas con discapacidad? Preguntas que me parece podemos pensarlas juntos.

Pero regresemos al porqué de la escuela. Por una parte en la escuela es donde se pueden implementar las herramientas que eduquen a los sujetos a no excluir a las personas diferentes, donde maestros, directivos, administrativos, se pueden adherir a ese proyecto. Sin embargo, retrotrayendo lo social histórico, la escuela para el Morro Mazatán va a tener una significación muy especial, ya que fue la segunda creación después de la fundación del ejido. La educación formó parte de ese proyecto de autonomía política. Don Amado me platicó que si, como ejido, querían vivir mejor, la educación les iba a producir los profesionistas que el pueblo necesitara. Con la consiguiente creación de escuelas primaria, secundaria y preparatoria, devino la proliferación de “fuga de cerebros”: los educados no se quedaban en el Morro Mazatán, sino que tenían que migrar a las ciudades para encontrar empleo. Dicho esto, emerge otra pregunta ¿qué va a pasar con el futuro de las personas con discapacidad que terminen sus estudios? ¿Migrarán?

#### ***4.5.6.1 Fundación de la primera escuela***

---

Antes de la fundación del Morro Mazatán, no había escuela o lugar donde se aprendiera y se enseñara a escribir y/o leer: la escuela no estaba instituida. Sin embargo, entre las mismas personas se

enseñaban unos a otros.

“No fui al kinder siquiera, no había escuela, no había maestros. Aprendí con amigos, con señores de edad. Medio saben poquito. En aquel tiempo los viejos no fueron a la escuela. Como mi abuelo que sabe leer, pero no sabe escribir. Sabe libros de lectura, pero no sabe escribir. Mi abuelo se llamaba Antonio Gonzales. Y mi abuela Julia Aguilar. Y a esa clase de personas yo les preguntaba ¿cómo se dicen las palabras? les llevo mi librito y me dicen así se lee. Luego con otro que sabe le llevo mi librito, me da un repaso y así aprendí. No con maestros, sino con los amigos. Me enseñan dos palabras, mañana otras dos, y ya estoy aprendiendo. No hay cuaderno ni hay lápiz, pero en la tierra estoy haciendo dibujo, estoy haciendo letra” (Don Amado).

Así se establecía el proceso enseñanza-aprendizaje: entre las mismas personas. Antes de que hubiera primaria, la gente se enseñaba mutuamente lo que sabían. Prácticamente eran autodidactas. Pero, después de la fundación del ejido, las cosas vendrían a cambiar. En 1943 los campesinos crean la primera escuela primaria: un salón para sesenta niños con un solo maestro que daba clase hasta tercer año de primaria. Para poder cursar el resto de la primaria había que residir en Salina Cruz.

“Así empezó Morro. Hasta tercer año nada más. Tercer año de primaria, cuarto ya no hay. Porque el maestro no puede dar esa clase de cuarto año. Porque es un sólo salón, y tiene cuarenta, cincuenta niños, hasta sesenta. Y ahí el maestro les da clases de primer año, de segundo y tercero, pero ahí dentro de ese salón tienen los grupos”.

Así me contó Don Amado el proceso de construcción de la primera escuela:

“Primero aquí empezó el centro, junto de la iglesia. Esa escuela nosotros la hicimos. Primero la hicimos de palma, un galerón de palma. Después hicimos esa casa de material donde están ahorita los de preparatoria. ¿En qué año fue eso? En el año como 45, como 42, 43, por ahí. Le íbamos a hacer una casa de teja, puro de madera, pero no sirvió. Ya se nos andaba cayendo sobre nosotros la casa. Cortamos madera verde e hicimos el morillo, así. Y de teja. Y pusieron un horconcito en el centro como este. Y como está largo y de teja, cuando le empezaron a echar lodo el albañil, se cargó de teja y empezó a tronar el palo. Ya se iba a caer, ya se iba a romper el palo. Dejamos esa casa, y entonces usamos ese material, y para que no se nos

cayera como ese otro, pedimos riel. En Salina Cruz pedimos riel, no nos dieron. Nos dieron de hasta Veracruz el riel. Bueno lo trajeron, en Salina Cruz lo recibimos los rieles, y de Salina Cruz para acá lo trajimos al hombro. Caminando, no había carro. Fíjate, cuatro gentes echamos al hombro esos rieles, así hicimos esa casa. Nos costó nada de ayuda del gobierno. Nosotros la hicimos. Hasta ya después ya vino el CAPFCE y nos hizo las aulas. Donde está la escuela primaria, junto al almacén de la CONASUPO, ahí. Ahí hizo varias aulas, y ya cada grupo se fue con su aula, y un maestro cada aula. La que ahorita es la primaria Emiliano Zapata”.

Sin embargo, con la posterior construcción de escuelas primarias, secundaria y preparatoria, el desarrollo económico y educativo no se refleja en el Morro Mazatán, ya que las personas que logran estudiar tienen que salir a las ciudades para continuar en la universidad u obtener un empleo lo mejor remunerado posible. La migración es su destino, ya que en Morro Mazatán no pueden emplear su profesión ni su conocimiento.

“Ahorita ya tenemos bastante escuela. Ya hay preparatoria. No, por eso antes los niños no más de primaria, si acaso, alcanzaron. Mis hijos no más de tercer año primaria, ya acabó clase. Lo que puede mandar a Salina Cruz con poquito, es muy difícil. El tiempo que hay que mantener a un niño en Salina Cruz, hay que pagar cuarto, hay que pagar la comida. No, estaba muy difícil. Y uno pobre de campesino. Por eso mis hijos no aprendieron. No más de primaria algunos. Pero mis nietos sí. Tengo un nieto que están saliendo de profesionistas, ya son los nietos ahora. Ya tengo varios nietos profesionistas. Y otros que ya van a salir, ya mero, en dos años, tres años ya. Ya mis nietos están saliendo profesionistas. Pensamos, yo pensé: cuando empezó a haber escuela de gobierno dije: cuando mis hijos, mis nietos lleguen a ser profesionistas, nombre, aquí en Morro vamos a tener gente de escuela, de estudio. Nos van a enseñar aquí a trabajar. Mentira. Los hijos que reciben su profesión no se quedan aquí, se van ¿porqué le digo que no se quedan? sencillamente porque no hay trabajo para ellos. Tiene que ser allá en las ciudades, de ingenieros, de agrónomos, de ingeniero eléctrico, de ingeniero civil. De toda la ingeniería. Pero se tienen que ir a las ciudades, aquí en el campo no. Ni el gobierno ni nosotros, no pedimos un ingeniero agrónomo que nos diera clases, conocimiento de la tierra. Todos nosotros decimos ¡ya sabemos trabajar! Pero es lo que nos hace falta”.

Si bien la educación provista por la escuela instituida por la SEP, se piensa como un bien aparejado al progreso y desarrollo, en el Morro Mazatán se puede pensar que esa acepción es contradictoria: el desarrollo educativo no es para el Morro Mazatán, el único beneficio son las remesas o giros que mandan los migrantes a sus familias, o a los pocos familiares que aún quedan en Morro Mazatán. Y aún esas remesas son cobradas en Salina Cruz.

Mas hay un par de corredores más por donde pasa y se transmite la cultura: la familia y el trabajo, lugares para la propagación de la costumbre. La memoria colectiva se hereda en prácticas y formas de nombrar las cosas que escapa a la educación de la SEP. Las tradiciones culinarias, ritualísticas, y la forma de hacer grupo, la manera de relacionarse y de constituir roles específicos se educan en la familia y el trabajo: son los lugares para la participación comunitaria y la membresía al grupo.

## ¿UN MORRO MAZATÁN INCLUYENTE? A MANERA DE EPÍLOGO

*Al final del viaje está el horizonte*

*Al final del viaje partiremos de nuevo*

*Al final del viaje comienza un camino*

Silvio Rodríguez

Dicen que una vez iniciado el viaje, no hay formas de retornar. Podríamos retomar muchas alegorías sobre las diversas transformaciones que sufren los viajeros que transitan los caminos de las aventuras, de los enfrentamientos con los monstruos temidos. De los aliados que se conocen en el momento más requerido. Y por último, de los tesoros conquistados con los esfuerzos de sudor y sangre. Pienso que este viaje emprendido tiene muchos de estos componentes. Pienso que este viaje no tiene retorno. Por lo menos me es imposible ser el mismo después de este camino nutrido de experiencias a lado de personas atentas. Tan amables que me acompañaron en cada uno de los virajes del andar. Momentos que me llenaban de placer y de angustia.

Como dice Silvio Rodríguez, al final del camino está el horizonte. Y así llegamos al horizonte de las reflexiones que podemos plantear sobre esta investigación. Mencionando que nos son conclusivas, sino que nos invitan a mirar nuevos caminos, o de ser más afortunados, nuevos lugares por donde abrir brecha.

Entre las reliquias que me gustaría presentar, estarían los planteamientos teórico-prácticos sobre las formas en que como sociedad nos enfrentamos a nuestras problemáticas contemporáneas. Retos que nos enfrentan al cambio constante de nuestras formas conocidas de ser en tanto personas, en donde todos tenemos un rol activo que le dan movimiento y cambio a nuestros vínculos y a nuestras formas de entender la vida.

Es muy cierto que las ideas que tenemos las vamos transformando, dejando de significar lo mismo con el paso del tiempo. Por ejemplo, la familia, deja de ser ese círculo estrecho de personas bien identificadas que viven y se educan según las “buenas costumbres”. En estos días, “la familia”

puede significarnos cosas muy diversas. Desde la familia nuclear de mamá, papá e hijos. Hasta la familia diversa de parejas homoparentales, o “la familia michoacana”, grupo de narcotraficantes.

La transformación constante que nos acarrea la volatilidad económica y la cada vez más compleja estratificación social, nos obliga a reflexionar sobre la diferencia, la diversidad y la inclusión. Políticas sociales empujadas, creadas y defendidas por personas que ya no quieren estar del lado de los excluidos o los marginados. Personas que se han organizado para hacer ver que el grueso de la población que es parte de los indicadores de pobreza, o de las estadísticas económicas, tienen un rostro y un corazón alimentados por la dignidad. No es gratuito que cada vez más personas buscan reunirse para exigir cambios en las formas en que nos gobernamos. “Los indignados”, así se les conoce en este momento a las personas que se plantan en las calles gritando enojos y descontentos. Haciendo que sus voces traspasen las cifras maquilladas de bienestar económico.

Frente a esta burbujeante agitación social, el tema de la discapacidad no puede quedar afuera del movimiento global. Ya que, como hemos visto, en la discapacidad atraviesan de forma transversal los problemas sobre la exclusión de la diferencia. A partir de una trama institucional, hemos observado cómo las personas con discapacidad han sido significadas a lado de los locos, de los endemoniados, de los enfermos, de los pecaminosos. Es decir, de acuerdo a las instituciones hegemónicas de una sociedad, es la forma en que se mira, se trata y se crean relaciones sancionadas con los sujetos de esa sociedad. Sin dejar de lado la tensión constante entre esas formas instituidas, y otras que quieren cambiar lo ya dado. Es decir, la tensión entre lo social instituido y lo social instituyente. Es por esto, que a partir de las reflexiones emprendidas por esta investigación, las formas entendidas y comprendidas sobre la discapacidad no son universales y atemporales. Sino que, al comprender la discapacidad como significación social histórica, podemos mirar los dinamismos con que las sociedades cambian los significados instituidos sobre la discapacidad.

En el acercamiento a los modelos sobre la discapacidad, podemos mirar las transformaciones de significado que han tenido las personas con discapacidad. Haciendo hincapié en que los modelos no son sucesivos, sino que se entremezclan unos con otros dependiendo de los nuevos proyectos institucionales que crean ciertos tipos de grupos con proyectos de sociedad que a veces se confrontan

entre sí, otras se complementan, creando un dinamismo complejo. En el Morro Mazatán podemos relevar esta problemática, al mirar cómo los diferentes significados sobre la discapacidad se mezclan y se interponen. Por un lado, como ya habíamos observado más arriba, para el modelo de prescindencia las personas con discapacidad no aportan nada a la sociedad. Son miradas como una carga que hay que excluir. Para las personas del Morro Mazatán, las personas con discapacidad no contribuyen en la reproducción de las costumbres, es por esto que las excluyen de los modos tradicionales de hacer comunidad: el trabajo y el hacer familia; ya que al no tenerles confianza, poco pueden relacionarse con ellos como personas que pueden tener un ejercicio activo en la manutención de la comunidad. Siendo las instituciones de reciprocidad los lugares que van regulando los vínculos entre los sujetos. Estas instituciones de reciprocidad son las que dotan de sentido a los quehaceres de las personas del Morro Mazatán: el trabajo, la familia, la salud, las creencias religiosas, la educación. Instituciones que si bien han cambiado, aún mantienen un basamento importante psíquico-social en las personas del Morro Mazatán, donde la confianza es una significación imaginaria social fundamental para poder tejer el vínculo con otro mirado como igual. Puedo pensar que este es un lugar por donde se puede catapultar la dimensión de la alteridad, de lo radicalmente distinto. Siendo la discapacidad, mirada como sujeto digno de derechos, algo que puede resultar tan ajeno y extraño a las costumbres indígenas. Como, la noción de “enfermitos” no solamente es creada a partir de la intervención del Estado, que es básicamente médica-asistencial, sino que también hay otros referentes desde los cuales podemos complejizarla.

Sin embargo, esto no solamente lo podemos mirar en el Morro Mazatán en relación a la diferencia, sino a diferentes problemáticas actuales: a cierta parte de la población le parece extraño que las personas del mismo sexo puedan hacer familia; que las mujeres puedan decidir sobre su propio cuerpo; que los pueblos indígenas tengan autonomía política y económica. Para una sociedad donde el machismo es una institución robusta, el pensar que una persona homosexual pueda ser presidente es algo que simplemente es impensable porque rompe con toda idea o gesto que pueda ser concebido como confiable, fuerte y hasta inteligente.

Pero no quiero desviarme mucho de mi intención, ni tampoco sobredimensionar la problemática que tocamos.

Hasta este momento me parecen pertinentes las categorías antes comprendidas, porque muestran los procesos colectivos por los cuales la vida de la comunidad se organiza. Y lo puedo constatar tanto por los discursos de las personas con quien platiqué, tanto por la manera en que se relacionaban conmigo. La cuestión de la reciprocidad marcó mi “identidad” frente a ellos, tanto como extranjero como persona que vivía con ellos y participaba de sus relaciones e intercambios. Mi “extranjería” estaba delimitada por esta reciprocidad. Mas, el aspecto de la discapacidad también estaba significada a partir de esta reciprocidad, o más bien a partir de las distancias con las instituciones de reciprocidad.

Y en consonancia con lo anterior, se encuentra lo que me atrevería llamar: las instituciones de la diversidad, promovidas en algunas comunidades de Oaxaca por Piña Palmera, en donde a las personas con discapacidad se les mira como sujetos de derechos. Como personas que viven dentro de una sociedad que los ha excluido u oprimido a partir de políticas discriminatorias de la diferencia. Piña Palmera, organización que promueve los diferentes movimientos de inclusión, entre ellos la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, promueve la comprensión de un sujeto con discapacidad que es activo que, junto y siempre junto con sus círculos sociales, pueden ir logrando cambios en el estilo de vida de las personas que están vinculadas con la discapacidad.

Lo cual, dadas estas enunciaciones, me vienen algunas preguntas que pueden resultar contradictorias.

- Si estamos hablando de diversidad ¿no tendríamos que comprender los procesos que han llevado a una comunidad a significar sus membecías y sus rupturas? Porque si lo que queremos es construir sociedad mediante el respeto a las diferencias ¿Qué tanto comprendemos al otro?
- Si pensamos que las personas con discapacidad son activas y a su vez pueden hacer sociedad ¿no tendríamos que replantearnos que realmente hacen sociedad? ¿Qué clase de sociedad? La que es animada por sus instituciones: tanto violentas o excluyentes o inclusivas y respetuosas de la dignidad humana. De acuerdo a las significaciones imaginarias sociales, las personas con discapacidad reproducen las palabras y las intenciones de los actos instituidos. Sin embargo, no quedan eximidas de la posibilidad de crear otros tipos de sociedad. ¿Qué sociedad pueden

crear? ¿Una que incluya la diferencia y que respete los derechos humanos de todas las personas? Para esto, todos en tanto sociedad tendríamos que repensar, resignificar nuestros vínculos y quehaceres. Pero ¿realmente queremos una sociedad diferente? Porque pensar que las personas del Morro Mazatán tienen que respetar los derechos humanos de las personas con discapacidad ¿sería también pensar en los derechos humanos de ellos mismos?

- Por último ¿quién quiere un Morro Mazatán diferente? ¿Piña Palmera? ¿las familias de personas con discapacidad? ¿Las personas con discapacidad? ¿El Estado? ¿Los Morreños? ¿Yo? ¿Ustedes? En esas tensiones es donde se problematiza la discapacidad en el Morro Mazatán: en una constante y compleja confrontación de significaciones instituidas con otras que devienen instituyentes.

Frente a esto, y con esto, la intervención psicosocial puede ser dimensionada como un acto de creación donde dos o más sujetos están inventando, imaginando, nuevas formas del devenir colectivo. Es decir, dentro del acto de intervención están en juego las significaciones imaginarias de los sujetos creados sociohistóricamente, dando emergencia a las tensiones entre fuerzas que buscan crear nuevas formas de dar sentido a las problemáticas vividas por la comunidad.

Las personas que hacemos intervención no quedamos, digámoslo así, fuera de la ecuación. Sino que también nos confrontamos con lo que nos hace ser y hacer investigaciones o estudios que no sólo aportan algo, sino que, me gustaría pensar, estamos implicados en la transformación de las formas de enunciarnos, de conocernos. Estamos abiertos a la posibilidad de cambiar algo de lo que llamamos la problemática social. Que yo llamaría psico-social.

Donde el arte permite reconocer al otro, instaurando un diálogo que implica necesariamente la apertura a su experiencia, y a la posibilidad de verse afectado por éste, *al vínculo*, en un sentido abierto del constante devenir en tanto sujetos. Desde este punto de vista, el sentido ético de las estrategias estéticas radica en el reconocimiento de la relación dialogal con ese otro, con su experiencia y su realidad. Esto obliga al investigador a posicionarse frente al otro, al que mira y que lo mira, frente al mundo que ambos construyen y los construye. Construyendo, a su vez un nuevo mundo.

Por último, y dándole paso a mis ensoñaciones ¿Qué Morro Mazatán es el que recuerdo? El de los amaneceres con cánticos de aves. El de la gente que siempre me saludaba, aunque no supieran santo y seña de mí, lo que más importaba era que iba a lado de Lupe. Recuerdo el último apretón de manos que hice con doña Alejandrina, el día que regresé a la ciudad. Las amenas pláticas que tenía a lado de don Amado, teniendo el azul del pacífico y lo verde de sus árboles como escenario. Las extraordinarias imágenes fotográficas que me devolvía Diana Karen. Las siempre exquisitas comidas que compartían conmigo las familias y sus caras de sorpresa al verme comiendo con los dedos. La sensación de serenidad de mis pies al estar tocando constantemente la tierra calurosa. Recuerdo los divertidos juegos de beisbol con los amigos de Nery. Y el gran abrazo que me dio él cuando lo visité por última vez. Su sonrisa es sin igual. También recuerdo cómo aprendí a deshojar y desgranar el maíz a lado de doña María Elena y de don Miguel. Igualmente aprendí a leer el mar y a nadar más allá de las olas gracias a Mateo, un pescador muy platicador. Recuerdo cuando huí despavorido del Mai, un señor andado en copas que me ofrecía insistentemente un vaso de cerveza. Recuerdo a un Morro Mazatán que me dejó ser parte de ellos por un tiempo. Me dejaron conocerlos y se dejaron conocerme. Todo, tal vez, bajo la intención de hacer comunidad. Simplemente en un proyecto de conocernos más y de ser un poco menos extraños el uno del otro.

## BIBLIOGRAFÍA

Abberley, P. (2008) "El concepto de opresión y el desarrollo de una teoría social de la discapacidad". En Barton, Len. (comp), *Superar las barreras de la discapacidad*. Ediciones Morata. Madrid.

Álvarez-Gayou. (2005). *Cómo hacer investigación cualitativa*. Paidós. México.

Anau, F., & Castro Alejo, R. (2009). "Ruralidad e interculturalidad, un modelo comunitario en el tema de la discapacidad". En Brogna, P. *Visiones y Revisiones de la discapacidad* . Fondo de Cultura Económica. México.

Ardoino, J. (1981). "La intervención: ¿imaginario del cambio o cambio de lo imaginario" en Guattari, F. *La intervención institucional*. Folios Ediciones S. A. México.

----- (1988) "Lo multirreferencial en torno a los problemas de investigación". Conferencia dictada el día 21 de noviembre de 1988, en la Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco. Transcripción de Alejandra García, David Paredes y Alma Luz Martínez. Traducción y corrección de Roberto Manero.

----- (1989) "EL enfoque multirreferencial (plural) de las situaciones educativas y formativas". Mimeo. Traducción de Marcelo Carrillo.

----- (1994) *Hacia la multirreferencialidad*. UAM-Xochimilco. México.

Barabás, Alicia. (1999) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol 1 y vol. 2. CONACULTA INAH. México.

Bartolomé, Miguel Alberto. (1997). *Gente de Costumbre y Gente e Razón. Las Identidades étnicas en México*. Siglo XXI e Instituto Nacional Indigenista. México.

----- (1999). "Los que somos hermanos: lajl pima. El grupo etnolingüístico chontal". En M. A. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. CONACULTA-INAH. México.

Barton, Len. (1998). *Discapacidad y sociedad*. Morata. Madrid.

Baz, M. (Sin fecha) *Génesis y teórica de la intervención grupales en México*. Inédito.

----- (1997). *Psicología Social y producción de subjetividad*. Obtenido de

<http://www.campogrupal.com/psicosocial.html>

Boal, Augusto (2004). *El arco iris del deseo*. Alba. Barcelona.

Bonfil, B. G. (1991). "Las culturas indias como proyecto civilizatorio". En Warman, Arturo. *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. Miguel Ángel Porrúa. México.

Brogna, P. (2009). "Las representaciones de la discapacidad: la vigencia del pasado en las estructuras sociales presentes". En Brogna, Patricia. *Visiones y revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bufis, P. F. (1969). *An Ethnography of the Coastal Chontal of Oaxaca: Carrizal, A Community In Transition*. Universidad de las Américas. Puebla

Casanova, Patricia (1996). "El frente "Psi" en México: notas sobre asistencia, universidad y sociedad II". En *3 Foro departamental de educación y comunicación 1995: Psicología*. UAM-Xochimilco. México.  
----- (1996b). "Reflexiones sobre el entramado asistencial en México". En *Departamento de Educación y Comunicación. Anuario de Investigación 1996*. UAM-Xochimilco. México.

Carrizosa, Silvia., & Gómez, M. (2000). "Infancia y discapacidad ¿hacia el reconocimiento de la diferencia?" En S. C. Hernández, *La diferencia: sus voces, ecos y silencios*. UAM-Xochimilco. México.

Carvalho, R. E. (2009). "La clasificación de la funcionalidad y su influencia en el Imaginario Social sobre las discapacidades". En Brogna, Patricia (comp.) *Visiones y Revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica. México

Castoriadis, C (1975). *La significación imaginaria de la sociedad vol. 2*. Tusquets. Barcelona.

----- (1989). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Tusquets. Barcelona.

----- (1997). *El imaginario social instituyente*. Zona Erógena No. 35. Argentina. Versión digital [www.educ.ar](http://www.educ.ar)

----- (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Cátedra. Madrid.

----- (2000). *Ciudadanos sin brújula*. Ediciones Coyoacán. México.

----- (2005). *Figuras de lo pensable*. Fondo de Cultura Económica. México.

Castro, R. (2002). "En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo."

En I. L. Szasz, *Para comprender la subjetividad*. El Colegio de México. México

CNDI. (2006). *Identidad y organización indígenas de cara al siglo XXI*. México.

Courtis, Christian (2009). "La implementación de políticas antidiscriminatorias en materia de discapacidad" en Brogna, Patricia (comp) *Visiones y Revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Cúpich, Z. J. (2009). "Lo histórico-social como constituyente de la discapacidad". En Brogna, Patricia. *Visiones y revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica. México.

n el ámbito de los estudios sobre discapacidad" en Barton, Len (comp.) *Superar las barreras de la discapacidad*. Ediciones Morata. Madrid.

Davis, L. J. (2009). "Cómo se construye la normalidad". En Brogna, P. *Visiones y Revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Davis, John M. (2008). "Investigaciones y textos etnográficos en el ámbito de los estudios sobre discapacidad" en Barton, Len (comp.) *Superar las barreras de la discapacidad*. Ediciones Morata. Madrid.

Deleuze. (1990). *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI. México.

Dossier: Salud y enfermedad en el México prehispánico. (julio-agosto 2005). *Arqueología Mexicana*, vol XIII, número 74.

Fernández, Ana María (1989) *El campo grupal*. Nueva Visión. Argentina.

Fernández, V. M. (2010). "La Convención, sus principios y los derechos que establece". En *Antología de textos, discapacidad y comunidad*. Fondo Memorial Eduardo Vargas. México.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona.

Gerhard, P. (1986). "Shellfish Dye in America". *Actas XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. México.

Goffman, E. (1993). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires.

Hale, Charles (2004) *Reflexiones hacia una Investigación Descolonizada. Documento borrador para discusión*. Universidad de Texas en Austin.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2003) "¿Conocimiento para qué? La antropología crítica: entre las resistencias locales y los poderes globales" Ponencia presentada en la Reunión Anual de LASA, Dallas, Texas.

Lourau, R. (1989). *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. Universidad de Guadalajara. México.

----- (2007). *El análisis institucional*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (2008). *El estado inconsciente*. Terramar. Argentina.

Manero, R. (1990) Introducción al análisis institucional. *TRAMAS Revista de psicología*. Número 1. Diciembre 1990. UAM-Xochimilco. México.

----- (1990a) "Los psicólogos y la implicación". En M. P. Casanova, *Las profesiones en México No. 6 Psicología*. UAM Xochimilco. México.

----- (1997). Multirreferencialidad y Conocimiento. *Tramas* , pp. 101-120. UAM-Xochimilco. México.

----- (2009) "Módulo La Intervención: Dispositivo e Implicación" Psicología Social de Grupos e Instituciones. UAM-Xochimilco.

Martínez, Gracida M. (1910). *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*. Biblioteca Pública de Oaxaca. Oaxaca

Mendoza, Flores A. (1989). "Proceso de imposición del español en Chontecomatlán, Oaxaca". En Coronado, G. *De la realidad al deseo: hacia un plurilingüismo viable* (pág. Cuadernos Casa Chata 169). CIESAS. México.

Merino, L. (1999). *La experiencia de las comunidades forestales en México*. Instituto Nacional de Ecología. México.

Mier, Raymundo. (2002). "El acto antropológico. La intervención como extrañeza". *TRAMAS 18/19*. UAM-Xochimilco. México.

----- (2009) Conferencia dictada en la segunda sesión del Seminario Interdisciplinario Para Pensar La Intervención: Teorías, Métodos y Experiencias en el Campo de lo Social y las Humanidades.

Oliver, Mike. "¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?" en Barton, L. (comp.) (1998). *Discapacidad y sociedad*. Ediciones Morata. Madrid. Beacon House, Nueva York.

Palacios, A. (2008). *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. CERMI. Madrid

Palmonari, A., & Zani, B. (1990). *Psicología social de comunidad*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Pérez, Rafael (2007) tomado de la página web [www.teatroplayback-chuhcan.blogspot.com](http://www.teatroplayback-chuhcan.blogspot.com)

Pérez-Rincón, Héctor. (2001). *Eros y Psiqué. En las fronteras de la psicopatología y la creación*. UNAM, JGH Editores. México.

Radosh, S. (s.f.). Aportaciones del psicoanálisis al trabajo grupal.

Reygadas, R. (2004). *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. Sipro. México.

Reygadas, R. y Robles, M. (2006). "Sobre la construcción de dispositivos de investigación-intervención". *Anuario de investigación UAM-Xochimilco*. México.

Salazar, C. (2005). "Dispositivo: máquinas de visibilidad". En *Anuario de investigación del Departamento de Educación y Comunicación*. UAM- Xochimilco. México.

Salas, Jo (2005). *Improvisando la vida real. Historias personales en el teatro playback*. Nordan Comunidad. Uruguay.

Starr, F. (1901). "Notes upon the ethnography of Southern México". En *Latin American Perspectives* , tomo VIII, 1899, 1900 tomo IX.

Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. México.

Turner, V. W. (1974). "Dramas sociales y metáforas rituales". *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* , 23-59.

Vargas, Patricia (2002). "Los huicholes y su salud. Una investigación cualitativa" En Szasz, I. L. *Para comprender la subjetividad* . El Colegio de México. México

Verdugo, M. Á. (2009). Prólogo. En Brogna, Patricia (comp) *Visiones y revisiones de la discapacidad*. Fondo de Cultura Económica. México.

Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica. México.

Winter, M. (1990). Oaxaca prehispánica: una introducción. En Winter, M. *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Época prehispánica, vol. 1*. INAH. México.

## **ANEXOS**

### **Primera Plática en la Clínica con grupo de mamás y abuelas**

Ángel: Entonces pues en este momento les pregunto, para ustedes amas de casa ¿a qué les suena la discapacidad? ¿para ustedes qué es la discapacidad? ¿cómo la han visto?

Grupo: Estefanía nos cuenta que las personas con discapacidad son las personas que no pueden caminar. Pues también son niños, por decir, que tienen el síndrome de Down. No pueden hablar bien, o piensan de otra manera. Como Lupe. . Yo creo que es muy famoso Lupe, que tiene síndrome de Down. Y a veces no habla muy claro. Y a veces habla otras cosas, por decir, a veces dice que está matando, que está en la guerra. Luego a veces que está jugando pelota. Luego a veces que está, que tiene su novia y agarra el palo (de la escoba) y lo está besando, luego dice que es borracho. Toma su caguama, fuma su cigarro. Así hace.

Á: Y Lupe es una persona con discapacidad. alguien que haya tenido otra experiencia, otra idea. Aquí tenemos dos, una con síndrome de Down, otra que no puede caminar. ¿qué otros tipos de discapacidad hay, ustedes cómo lo han visto?

G: No sé si sea un tipo de discapacidad, pero he visto que son muy inquietos, todo toman a juego. Les dices una cosa y te contestan con otra. Todo lo toman a relajo, nunca puedes hablar con esas personas seriamente.

A: Ok, muy bien, esa también es una. Muy bien ¿les suena a eso, que se toman todo a risa?

G: yo tengo un niño así, de dieciséis años. Él ya no quiso ir a la escuela. Le hablo, le platico y para él es todo juego. Para qué me mandas a la escuela, si ya sé que no me va a mantener. Si voy a la escuela no como. O sea, para él, no le encuentras el lado para tener una plática. Luego sus hermanos le pega uno, le mete el pie el otro. Para él todo es juego. Y pues platiqué con la psicóloga de la preparatoria y me dijo que tengo que platicar mucho con él. Pero se retiró de la preparatoria y ya no quiso. Y me dijo para qué me vas a mandar si nada más voy a gastar tu dinero. Te voy a robar.

A: ¿Y para usted eso es algún tipo de discapacidad? ¿es falta de atención?

G: Para mí es eso, porque como me dijo la psicóloga, necesito platicar mucho con él. Para que él vaya concentrando toda su mente, lo que es bueno, lo que es malo. Lo que hace es bien, pero ya. Para mí está completo pero no entiendo el concepto que él tiene. Porque luego lo regañan y grita. A: Ok, es lo que usted ha vivido, su experiencia. Es lo que nos viene a compartir.

G: También las personas que no hablan. Ajá, también eso es una discapacidad. Las que no hablan y los que no oyen. Na más pura señas.

A: ¿usted conoce a alguien así?

G: Sí, yo tengo tres primos que están así. Bueno, son cuatro porque la otra medio tantito oye. Son cuatro que así nacieron. Son así están discapacitados.

A: Y ¿usted se puede comunicar con ellos?

G: Sí por medio de señas.

A: Muy bien, pero aún así tienen discapacidad. yo una idea que he escuchado de la gene, porque platico con el señor que tiene la tienda, con el que tengo a lado. Algo que me han comentado es que las personas con discapacidad están malitos, están enfermitos. ¿ustedes piensan lo mismo?

G: Son personas diferentes, no son con enfermedad. Son diferentes a nosotros.

A: Y ¿usted señora dice que están malitos?

G: Pues yo digo que están malitos, porque hay personas que así no pueden hablar bien, que si los llevan a la rehabilitación y los enseñan, pues que hablan, los que no caminan, caminan. Están haciendo ejercicio. Que les ponen muchas cosas. Poco a poco, pero que lo llevan porque si no, pues no va a sanar. Pues está mal. ¿o no es así? Yo digo que sí. Están malos los niños. Uno habla bien. Uno que lo llevan por medio de estudio, que los andan enseñando así. Aprenden a hablar.

A: Ok ¿alguién más comparte esta idea de que están malitos, de que están enfermos?

G: Unos ya nacen así. Pero también hay que darles amor y cariño. Porque como decía la señora, no porque están malitos no los vamos a querer.

### **Segunda Plática en la Clínica con grupo de mamás y abuelas**

Ángel: Por ejemplo hay muchos mitos, en relación al boquerón. Entonces yo lo que quiero preguntarles es, ustedes ¿qué creencias o porqué la gente tiene una discapacidad? por ejemplo me han platicado uno sobre la luna llena.

Grupo: que las mujeres cuando están embarazadas se ponen un seguro o un candado, porque si no se come al bebé. O. es cuando está eclipsando.

A. Ah, es cuando está eclipsando. por ejemplo ese es uno, ¿qué otros hay por ejemplo?

G.: es una creencia que la gente grande así lo cree pues. Pero en realidad, así como lo dice usted, que una embarazada no debe ver la luna, en eclipse. No vaya a ir al mar, por ejemplo también dice que tiene vida. que también se come la criatura, o un lugar donde hay agua. O sea que ellos piensan que tienen vida y que se comen al bebé o que nace mal el bebé, pero a veces es la creencia de uno, porque yo, por ejemplo yo y mi familia, nosotros siempre dijimos, dice mi marido creencia de la gente

porque, en realidad no, en mi testimonio de mi vida personal no fue así. Mi hija, vamos a poner, mi hija que estaba embarazada me lo decía. Y ella trabajaba, estaba diario en la playa, en la playa. Y me quedó eso ¿será cierto? le decía yo ¿porqué no me dijiste? si mi hija pasa lo que dice la gente. Y ella me decía ¿qué no tienes Fe en dios? ¿no vas a confiar en dios? nació la criatura y está bien. es un creencia de la gente, pero hay que atenderla digo, mucha gente tenemos miedo, temor de que, cuando está en la barriga, no queremos que nuestra criatura salgan así (con discapacidad). Y siempre se andan cuidando, se ponen seguro. Y cuando la luna va a eclipsar se meten pero así (rápido) porque no vaya a salir con la creencia. Yo digo

G.: Una vez que yo estaba bien embarazada hubo un eclipse. iba a ser en octubre. Entonces iba a ser mayordoma la señora Viqui, del ranchito y nos juntó, nos dijo vayán a comer y fuimos todos los de la playa, mi papá, mi hermano. yo estaba bien embarazada, y ya se aproximaba la hora(para parir) y que me viene la señora de la casa y que me dice: mi chulita, tú no debes de estar aquí, y me fue a encerrar a la casita, y ahí me fue a dar mi chocolate. Ya cuando ya aclaró, ya me fue a traer. Pero no sé ahora, como dicen es la creencia. Porque si me hubiera quedado afuera... pero como dice usted, antes decían espantan en tal parte, espantan allá. Mira ahí te va a salir esto, te va a salir el otro. pero gracias a dios yo no he visto nada. Pero si dices aquí espantan, hasta con un perrito o un marranito ya te espantas (risas)

G: Cuando tuve a mi hija la mayor, vi el chicharrón en el mercado, pero no hice por comprarlo y estaba yo embarazada, porque cada mes iba yo a ver al doctor, como tenía yo ese embarazo malo, entonces me dijo la enfermera, anda come, ni quiero porque no, y me dijo cómelo sino tu hijo va a salir malo, qué va a salir malo, pura creencia. Ya mi hija nació cuando me alivié, ya tenía tiempo. Cuando mi hija tenía tres años le salió una roncha todo esto en su mano, y en su espalda, como ves el chicharrón. (risas) ¿ves el chicharrón? puras bolitas empalmaditas. Y la llevamos a ver al doctor y me preguntó qué tenía ganas de comer y no lo comí. Le dije solamente el chicharrón porque no lo quise comer, porque era mucha grasa. Me dijo, agarra el chicharrón y úntalo todo su cuerpecito y cómelo, Así va sanar tu hija. (risas) Sí, le unté todo el chicharrón y lo comí y sanó mi hija. (risas) es lo que les estaba diciendo. Yo digo que sí era cierto. Ahora dicen que no, pero antes sí era cierto, ella hasta que lo comió. Ese y la piña. Ese es otro punto, porque en realidad cuando uno está dudando de que sea cierto o no cierto, en realidad también pasa eso, pero que no cree y ni importancia lo toma. (la que dio su testimonio) Pero yo no lo creía porque no lo quería comer. No quería comer chicharrón pero como estaba

tomando medicamento, tenía miedo comerlo, pero no lo comí y mi hija salió mal. Ustedes son los que cuando estén embarazados lo deben de comer. Yo lo viví, y ahí está mi hija.

A: Por último alguien más tiene otra experiencia, otra vivencia.

G: Si hay niños que nacen malitos, y según se burlan o no sé, y que cuando nazca tu niño o tu nieto, va a salir igual. Y está eso, que es castigo de dios. Que te castiga dios según y que sale tu hijo así, o tu nieto. Así dicen. Hay una mudita que se burlan de ella (no le hace que sea mudita), y van y se hacen de ella y le dan bebé pues. Pero pues dios sabe que tal vez están haciendo provecho con ella pero no es cierto. Después te casas con una mujer linda, que va a tener familia y sale muda también. Eso me han dicho. Qué si es cierto o no. Pero si es cierto, les pone dios juntos para que quede muda también. No es malo, o sea es malo de hacer esas cosas. Mejor ¿porqué no voy con una que se defienda? les dices ¿vamos a hacer relaciones? y habla. Pero ya se burlan con una que no sabe pues. que hace el mandado, sí.

A: ¿Hay muchos casos así?

G: Y a veces pasa un (inaudible) OH. Yo, bueno, durante el tiempo que he estado, tengo 75 años he visto, (cállense escuchen) en el transcurso del tiempo, en parte de veracruz la gente es tiñosa. si alguien tiene tiña, eso dicen, es un dicho eso, que se ha cumplido. Que la gente que le da asco a la gente que tiene tiña, no pasa ni tres días que le brota. Porque dicen que la gente le dio asco, o comer lo que hace esa gente. Luego se le reproduce en el cuerpo. Por eso dicen que la mancha se profano (sic) muy rápido, porque mucha gente no sabía y así es. Yo sé porque otros han contado y la gente dice, que es cosa de no burlarse. Hay que verlo como cosa natural.

#### **Doña leja hablando del crecimiento de Lupe y su relación con lo médico**

Que ese es mi hijo dice, (risas y ahhh de ternura) pero ella no decía que estaba feo, que estaba bien bonito, su colita, todo. Que tenía cola pelada, sarnosa. así ahora, yo decía. AHora yo digo así mijo, no era feo su, no más que todo el tiempo lo tenía así (abre la boca y saca un poco la lengua) A. la lengua de fuera. a. No abierto, abierto su boca. pero su boca no lo tenía afuera, no más arriba. cierre su boca le digo digo. como estaba más chiquito como de 5 o 6 años no, como que no entendía. y Así tenía todo el tiempo su boca, y todo el tiempo está rojo, rojo , rojo su boca. Y este, así va con alguien o lo llevo al doctor me decía, que por lo que esos así esos niños tienen muy, mucho problema. tienen de la boca, tienen de sus ojos, todo tienen, que estaban rojo, rojo, rojo. bien rojos sus ojos. como que parece que tenían así en la, todo al rededor de la pestaña como que tenía granitos, como que tiene granos, su

cuerpo tiene granos, y su boca rojo, rojo. a ese le, le ponía esa pomada... terramicina para el ojo, le ponía yo acá. le ponía acá por afuera. y le ponía así, así en su ojo. y luego su cuerpo como que quedó pintito pero del tronquito, pintito quedó, todo, todo. lo llevé con un doctor especialista también. me dio un líquido y me dio un jabón. una vez nada más lo llevé, y se limpió, se limpió, pero de ahí volvió otra vez y ya lo dejé así, mejor, ahorita al parece ya no tiene pero, siempre, pero ya no tiene. se veía sus piecitos blancos, blancos. caminaba hasta los tres años. A. hasta los tres años, no quería. a. tres años vino a caminar, esa edad le empezaron a nacer sus dientes , ya empezó, y tres años mamó. por eso le digo ahora hasta me da mis sopapos, me, se enoja conmigo. le digo, bien ni te diera yo de mamar, na mas te quitara de un año tu chichi cabrón. le dije, tres años mamó, lástima me daba mijo. le digo, hay pobrecito, ni camina, puro se rastraba así (con las nalgas en el piso). de aquí se hasta allá tenía callo su mano, su pie, sus nalgas su chores. puro hueco, hueco, luego del lado que más se arrastraba así. tenía hueco sus chores. mas que yo le hacía yo de largo su ropita para que no se raspe esta rodilla, se talla por otro por acá. ya pues está bueno por acá, pero el chort ya tiene un hueco. no, pongo yo otro pedazo de trapo. ayy que pena yo. (risas) así que ando yo remendando. A. remendando y surcido. a. le digo porque aquí todo está bueno, pero tanto que se raspa (señala la parte del chort raspada y la que no está raspada). le decía yo a mi otra hija, cárgalo le digo, cárgalo mejor yo voy a hacer mi mandado y cárgalo y llévalo a jugar por allá. pero cárgalo. así agarra su manita y ya quiere caminar, así pero... ya se empezó a sentar pero le pongo todo al rededor lleno de trapo, porque no puede, ya se calló, ya se calló, ya se golpeó su cabeza. golpe llevó su cabeza. y así estaba. sufrimos mucho, pero, ahora está pero, ahora me dice que me va a dar mi mare dice, te voy a dar tu mare, ahorita dice, yo te abiento me dice. Así me dice cuando lo estoy regañando, ponte a barrer le digo, ponte a barrer. vete a comprar tortilla. ahorita te voy a dar tu barazo, vas a ver cabrón que no vas a comprar tortilla. Hora vente. te voy a dar tu mare, naquer, naquer. no puede hablar sangre, naquer, naquer te voy a quitar de tu boca dice. y doy tu mare. ya se va. ay me enoja A. como no a. si, pero a veces le pego con un palo, con ese palo de escoba. pero no le doy duro porque, ahorita ya le lastimé su pie, o a ver de donde la agarro, y le doy uno y otro su pie. y se enciende se enoja. pero mira, una cachetada bien duro se aplaca, porque se siente creo mal, y acá se encabrona y yo le sueno, mi hija me dice, no lo pega, porque te va a dar un golpe, y quien te va a defender, te va dar tu golpe y ya estás grande y te va a lastimar dice. y a veces digo, me pongo a pensar, digo mejor déjalo. me va a dar un empujón y me puede tirar. y me va a quebrar mi mano, mi pie mi cadera, y ya se quebró. cuando

tenía 15 años, lo llevó un mes allá (en veracruz donde vive su hija) pero a los pocos días ya me habló que fuera por él porque ya está enfermo. Mientras yo estoy con él A. nada a. tranquilo, pero si se queda solo se enferma luego, por eso no lo mando a ningún lado, más que a salina (cruz), más que su hermana. solamente que yo me muera así, a ver a dónde se va A. hijole. a. tiene que sufrir de todos modos. A. ajá. a. pero que no lo van a tener como rey, A. como santo rey. a. no lo van a poder querer. querer, lo van a querer sus hermanas, y a ver cómo va a ser, si no va a ser más rebelde, como ya está creciendo, está creciendo, A. ya creció. a. quizás va estar más grande ya va a comer menos, siempre cuando uno está de veinte, treinta, cuarenta años come uno mucho, pero ya de los 50, 60 años, baja. ya está llegando la hora A. sí ya, de hecho, orale, ¿y ningún otro doctor le dijo eso de la cabeza? a. no, ya no lo llevé (porque me contó, antes de que comenzara a grabar que el primer doctor con el que lo llevó le dijo que lo tenían que operar del cerebro para componerlo) ya no lo llevé con otro doctor. y creo el mismo me recetó unas gotitas. así el botecito chiquito, lo compré en salina cruz, le dije, no sé si él o otro doctor. y me dijo cómpralo, esa medicina urge, dice, para que para su mente, dice. y le dije ¿será doctor que si compro esa medicina se va a componer? sí, un poco, dice. lo fui a comprar hasta minatitlán, pero no más creo dos botecito compré. ya no compré más. ya no, ya no lo compré, que porque no vi que, porque cuando hace la medicina bien, se ve un poquito de como, de r. ¿mejoría? a. sí, pero no, y ya no lo compré, lo dejé, pero de su cabeza ya no lo llevé con otro doctor. no más que cuando si, siempre se enfermaba. yo lo llevé de carrera con un doctor así. una vez lloró, dos veces lloró. lloró muchísimo, no más paro un ratito, pero un ratito. pero lloró pero lloró. ¿quién sabe si le dio dolor? yo le puse su té de hierbabuena, té de manzanilla. le di asientitos de comer con salchicha, le di ¿quién sabe qué más cosas le di? le eché ese vaporub con flor de albacar. lo mallugué, lo calenté y lo metí en el oído. le puse vaporub caliente en su barriga. lo amarré, porque no sabía yo ni qué tenía. y una lloradera pero que estaba llorando bastante, pero no lo llevé al doctor. no lo llevé, no lo llevé, y pues dos veces lloró. lloró muchísimo, pero no, quién sabe qué sería, y calmó, calmó, y otras dos veces lloró cuando orinaba, pero no sé si era como dicen mal de orin. aquí en la clínica lo llevé, y el doctor me dio unas gotitas. si no se compone, dice, me lo trae otra vez. pero tomó esa medicina y sí se compuso, ya no lo llevé. porque me dice que lo iban a hacerle su pitito a jalarle su cuerito, porque me dijo que cuando ya están grandes, le dije, yo tuve a mis hijos y ni uno lo llevé al doctor. déjalo solo para que baje su cuero. no, no llevé a ninguno de mis hijos. ya le digo, llora, el hijo de mi hija lo llevó y lo lastimo, así su pitito. lloraba, cuando orinaba. Cuando mi hijo ya está grande solo, lo va a hacer,

haber qué cosa va a hacer. le dije no, no, no, no pero sufren dice cuando están grandes. bueno pues vamos a ver si sufre o no, pero no lo voy a llevar, y no voy a ir.... A. ya le está dando lata y relata a. sí ya me va a dar mi mare dice

#### **Plática con María Elena, mamá de Nery**

Ángel: Me platicó Flavia que usted fue a Yenagati.

ME. sí fui a conocer, ahí casi no hay niños con discapacidad, hay como cuatro creo.

A. a poco tan poquitos?

Me. sí está chico el pueblo A y llevó a Nery? Está lejos, en la carretera están metidos, hay mucha terracería, ni entran carros ahí. Está de este lado por matías romero, no por matias no, por ixtepec, de tehuantepec sigue juchitan, de juchitan ixtepec, de ahí hay una entrada (...)

A: ¿y cómo le fue en Yenagati?

Me. sí respondió la gente, el agente municipal. hicieron un taller de sensibilización. y sí participaron las autoridades, los señores. hicieron el taller y les amarraban los pies, como si tuvieran una discapacidad pues. a otros les amarraron los ojos, para que no vieran, del pie no puede caminar, le amarran la boca pues no puede hablar. y ya se hizo el recorrido, así una cuadra del pueblo, y en ese recorrido pues como todo no? hay gente que apoyaba y hay gente que criticaba y pues vamos otra vez, ya les pregunta doña Flavia ¿cómo se sintieron? cómo se sintió el que iba amarrado del pie, o el que no podía caminar, o el que no veía y ya.

A: y qué decía la gente?

ME, pues la gente sonriendo que porque va así, que mira aquel cómo le hicieron, y hay otros que no. y hasta ahí comprendieron cómo se siente una persona con discapacidad. QUE necesita ayuda, por ejemplo un ciego que no ve, na más lo vemos así y ahí va caminando y no lo ayudamos, qué se siente? necesita ayuda de alguien, el que no puede caminar también necesita ayudante. el que no puede hablar él quiere que lo entiendan, que lo comprendan, y ya se dieron de cuenta dicen. Que no más un ratito que los amarraron que les hicieron eso, que sintieron feo, que sintieron lo que siente lo una persona con discapacidad esta así toda su vida, pues cómo se siente pues. Y ya así, sí explicaron , lo que se dieron cuenta, lo comprendieron, pero de ahí ya no fueron otra vez. Es que está muy lejos. Se siente uno, se relaja, la gente, uno, o conociendo a más personas con discapacidad , otras mamás que también tiene un niño con (inaudible) y ya. Pues vamos conociendo a diferentes discapacidades de otros pueblos. Y pues sí, uno como mamá se siente... pues triste dicen algunas porque tenemos a

nuestros hijos así, y vemos a otra señora que tiene sus hijos normales... no tiene problemas pues. Pero, pues sí, no necesita ayuda o no sé. pero sí estuvo bien el que fuera, me relajo. Ya vamos conociendo de diferentes pueblos, vamos siendo promotores de nuestros hijos.... Yo me fui atrás y ellos se adelantaron, y ellos me esperaron ahí en ixtepec, ahí fueron por mi, ya nos fuimos ahora para allá. que también tienen problemas dicen, en la escuela que no los aceptan, los niños así. Que no los aceptan, que no quieren los maestros. Que el maestro dice, se porta mal, es grosero con los niños. Porque creo que sí mandaron a unas muchachas a que fueran a ver cómo estudiaban en la escuela, y creo que estuvieron tomando video, y dicen que ahí vieron que el maestro , a la hora que pasaba el niño, no sé cómo lo hacía que le tocaba su parte de atrás. Y por eso se enojaron, que.. puro problema ahí

A. ¿a todos o nada más a...

ME, no más al niño con discapacidad, y ya los demás niñitos vacilaban, se burlaban de él no sé que le hacían. Y la mamá se enojó pues, que le dijeron que la mamá demandó al maestro, que le reportó. Y hubo problema, por eso... ya, salieron de ahí porque ya era un problema eso, y de ahí se enojaron algunos que nada más vienen, y otras que no estaban de acuerdo. La mamá estaba en contra del maestro, y las otras mamás pues estaban a favor del maestro, porque dicen que si se va el maestro ya no vamos a tener maestro, y qué van a hacer con sus hijos y para que nos manden otro maestro cuándo. Y pues ya se enojaron, que nada más viene Piña Palmera que problemas. Nada más meten problemas, que para qué vinieron, y así estaban. Yo ya mejor me rendí, pues porque para ver cuándo, cómo se porta usted con los niños, que todos tenemos los mismos derechos, no los aceptan pues. Me dice mi mamá, qué porqué va a estudiar él ahí, atrasa a nuestros hijos. Y no sé tampoco, pero aquí en la escuela sí los están aceptando. Ahí está la Diana la hija de Sarahí, y también el hijo de señor Benito. Abuela: ahí los recibieron porque la directora está de acuerdo, está con Piña. Sí y a este (Nery) lo quiero llevar pero no trabaja, no hace nada. Así quiere estar, jugando. Esfuérzate, le digo, pero no, dice el maestro, no tengo capacidad para atender a Nery. No puedo dice, no sé como le voy a atender. que distrae a los demás, dice. Es que no tiene problema mental, yo creo. Ahora Nery pues tiene parálisis.

Ángel: ¿en serio?

ME. sí cuando nació eso dijo el doctor, parálisis cerebral ¿qué da a entender eso? que no está completo de su mente.

ME: pero ahora para que aprenda, pues, no, no sé. No se concentra ahí con el maestro. O está ahí

explicando y Nery no pone nada de atención. Está ahí viendo a sus compañeros qué es lo que están haciendo, y si no, se aburre y se levanta. Para escribir se sienta un ratito, un rato y como que le falta también para agarrar su lápiz, todavía le falta, pero de que ya no quiere ya no quiere, y ya es no más un ratito nada más. Dice que ya y ya, quiere ir a caminar, jugar. quiere que uno esté ahí sentado con él, porque él solo no va hacer. Por eso el maestro no pudo. No sé cómo lo voy a atender, no puedo, por eso lo quité de ir a la escuela .

Angel, pero sí con sus compañeros sí se llevaba bien?

ME sí, dijo Piña que fuera nada más para que se relacionara con los niños, aunque no estudie, aunque no haga nada de trabajo, pero que convivan con él, que juegue que lo vean que lo conozcan, a ver cómo se portan los niños con él, con Nery. Sí, jugaba con los chamacos a la hora del recreo, que se ponía a jugar que Nery pacá que Nery pallá. Y ya con Piña hizo, talleres con los niños, y con los maestros, ya les explicaron que a los niños, que a Nery lo deben de tratar bien, y sí dicen. Y hasta me dicen que tiene novia

Ángel: ahh sí? Nery tienes novia?

Nery, sí.

Ángel, ¿con cintia?

Nery sí,

ángel te gusta cintia?

N. sí,

ángel que bueno, la cuidas?

Abue: sí es una señorita que lo abraza, lo quiere.

Angel. Y cuánto tiempo estuvo en la escuela?

ME, estuvo un mero casi como medio año, porque era una maestra primero, pero de ahí se cambió al maestro, la maestra sí lo atendía, ella sí me decía: no más le daba de comer a la hora del receso, y hasta las dos va a salir, Así le hacía yo, la maestra lo acostaba, y le tenía más paciencia. el maestro ya no, él no quiso, no puedo dice.

A. y la maestra se fue?

ME se fue, quiso su cambio. La maestra sí tenía paciencia y el maestro no. Y como él es de aca, pues no quiso. Nada más está con los trabajos de Piña(...)

ME: porque él al nacer no lloró y luego de 8 meses, que se llama prematuro, y no lloró, o sea no pudo

nacer, me tuvieron que hacer cesaria. Y dice mi esposo que sí, yo no estoy de acuerdo, dice que si a lo mejor los doctores lo han de haber tirado, o soltado, que cuando nacen están bien, y este, a lo mejor se cayó, se lastimó, dice él que a lo mejor mi nene no iba a estar así, pero lo han de soltar con un golpe en la cabeza y tuvo derrame, y ya cuando me dijeron pues, porque yo me dormí, no vi como me lo quitaron, me durmieron todo pues. Ya el doctor me dijo que no lloró al nacer, porque lloran los bebés, pero Nery no lloró. Y que tomó líquido de la placenta, pero cuando yo lo fui a ver, dije mi bebé yo lo quiero donde está? yo lo quiero tener en mis brazos, No, dice el doctor, está delicado me dice y lo metieron donde están los niños, en la incubadora. Ya al otro día me dijeron, vas a ver a tu bebé, anda cuando lo vi Nery estaba metido en la incubadora, bien chiquitito. Cuando lo vi tenía enyesado este brazo, tiene yeso, su manito bien grueso. y les pregunto qué le pasó? que lo jalaban muy fuerte. Y mi nenito ya se iba, lo hacían volver otra vez con el oxígeno, volvía otra vez, se le iba el aire por el dolor que tenía que se iba y lo hacían volver otra vez, y así estaba. No había otros aparatos que él necesitaba, entonces lo mandaron a Oaxaca, de urgente pues. estaba en Salina Cruz. ya lo llevaron en ambulancia a operarlo. Estaba bien flaquito, parecía un esqueletito. Lo tuvimos que llevar otra vez y la dieron citas, tuvimos que ir hasta Oaxaca. Llevarlo para que se sanara su bracito. Ahora dice mi marido que a lo mejor quién sabe qué le hicieron por eso tuvo derrame o si ya venía así. Pues esa es la historia de Nery. ese es el nene el chunco.

Desde que llegó Piña hace cinco años lo llevamos a Nery, lo cargábamos porque no podía caminar, Piña hizo muy bien en venir, a nosotros nos ha ayudado mucho. Porque no nadie más hace trabajo para la discapacidad, nadie se ocupa aquí en el Morro. En salina cruz hay uno, pero si piña viene de hasta allá y que no lo aprovechemos?, porque hay más, hay unas muchachas que ya no los quieren llevar.

A: la gente no quiere?

ME: quiere creo que hasta que los (inaudible) ya no lo hacen, que para qué, ya no se va a componer, ya no se va, pero sí tiene, como mi Nery, si lo dejara ahí pues no puede caminar, va a quedar ahí, pero yo lo llevé y con los complementos que le daban le ayudó mucho. Y con la terapia salió adelante, entonces estoy muy agradecida con Piña, mi nené ha estado bien avanzado, bastante. Pero los demás no quieren que, porque esto ya no tiene cura, es solamente una rehabilitación, se rehabilita nada más. Esto no es enfermedad, es una discapacidad. pero no sé porqué no quieren creo el bien a sus hijos.

A: porqué hay tantas personas con discapacidad?

ME yo digo que será porque estamos en un rancho, en un pueblo, por falta de dinero, a veces por falta de dinero, no sé. Pero ya está grandecito el pueblo, Pero donde quiera hay niños con discapacidad, personas, jóvenes los discapacitados son ellos, porque no saben lo que es una discapacidad, critican nada más y no entienden. Hace falta más información, pero a veces aunque les dices no lo toman en importancia. Dicen están enfermito su hijo, está malito, y uno les dice que no están malitos, porque la enfermedad se cura, y la discapacidad no se cura, se rehabilita. yo les digo porque ya aprendí. El que entiende entiende, y el que no pues no . Hay unos que comprenden y otros que no, como ellos no tienen discapacidad. Con lo que apoya la familia es suficiente. con eso basta aunque la gente no te comprenda.

### **Censo Estadístico del Morro Mazatán hasta julio del 2009**

Los datos que presento me fueron otorgados por doña Cati, quien me dio permiso de buscar entre sus archivos en la última semana de mi estancia en el Morro Mazatán. Doña Cati me explicó que cada médico-pasante que está en la clínica, haciendo su servicio social, al terminar su periodo de un año, tiene que hacer un reporte estadístico de la población. Dicho reporte es lo que les sirve como Censo. Estos datos son una mera muestra estadística de la población. Lo que me llamó más la atención es que el personal de la clínica es quien tiene una muestra de lo que es el Morro Mazatán según el perfil del programa Oportunidades promovido por el Estado. Por medio de la clínica rural (y no de la comisaría) tengo una aproximación estadística a lo que son.

