

"Reflexiones de una **CULTURA JOVEN** en acción" es una colección de **Cedo** que busca *sistematizar* algunos de los procesos de promoción juvenil que se vienen impulsando en nuestro País, así como brindar aportes para la reflexión y acción de las personas y organizaciones interesadas en la problemática de las y los jóvenes.

Cedo es el Centro de Documentación Juvenil de **CULTURA JOVEN A.C.** y brinda los siguientes servicios: biblioteca, hemeroteca, audiovideoteca y base de datos especializadas en temas de juventud, adolescencia y niñez, promoción comunitaria, derechos humanos, género, medio ambiente...

Cedo

Centro de Documentación Juvenil



20. Retorno Bvd. Jacarandas #22, Col. Lomas de Teopanzolco
Cuernavaca, Morelos, México. Tel. (fax) 16-25-76
e.mail : jmachince@laneta.apc.org
Página Internet <http://www.laneta.apc.org/culturajuven>



CÁRITAS
ARQUIDIOCESIS
DE MÉXICO, I.A.P.



causa joven



cejuv

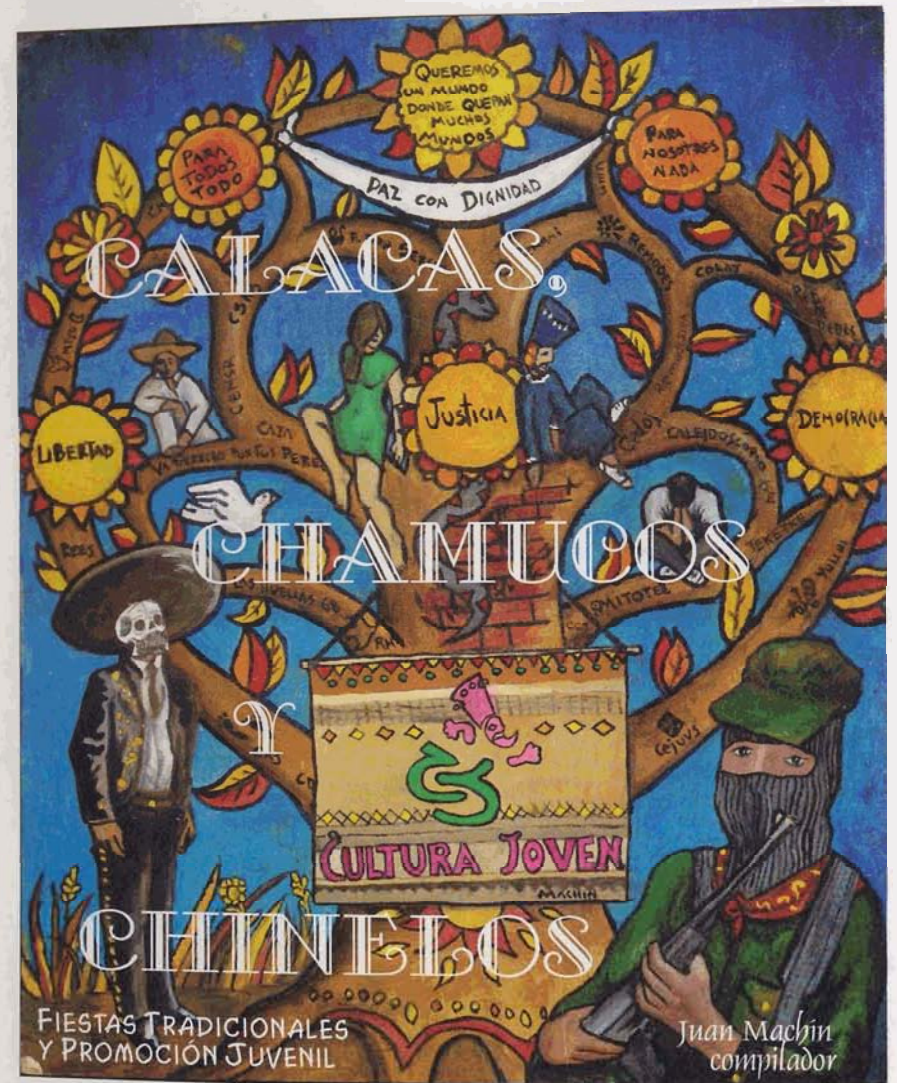
CONACULTA
Culturas Populares

PACMyC


Instituto de Cultura
de Morelos

COLECCION Reflexiones de una **CULTURA JOVEN** en acción

No.1



COLECCION

Reflexiones de una **CULTURA JOVEN** en acción

Número 1

CALACAS, CHAMUCOS Y CHINELOS

Fiestas tradicionales y promoción juvenil

Compilador: Juan Machín Ramírez

Produce y edita

Cedoj - CULTURA JOVEN A.C.

20. Retomo Bvd. Jacarandas#22, Col. Lomas de Teopanzolco
Cuernavaca. Morelos, México.
Apdo. Postal 1226 - Suc. Centro. Tel. (fax) 16-25-76
Coeditan

Cáritas Arquidiócesis de México I.A.P.

Cejuv

Con el apoyo de:

Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V.

Cáritas Alemana

Pacmyc

Programa de apoyo a la cultura municipal y comunitaria
Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Morelos

Causa Joven

Impreso en México

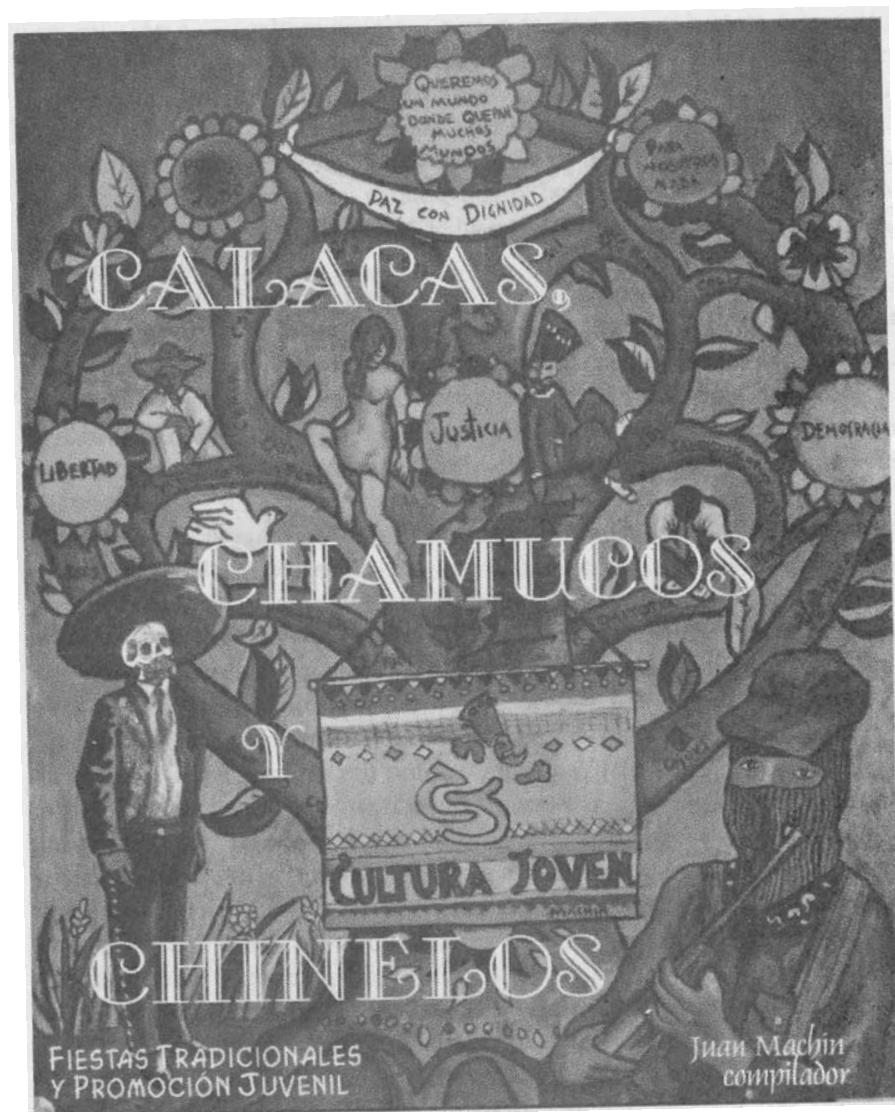
1ª. edición, febrero de 1999

Portada e ilustraciones: Juan Machín

Portadas interiores: Sebastián López

Impreso en: **Sur Comunicación y Medios. S.A. de C.V.**
Humboldt No. 304, Centro, Cuernavaca, Mor Tel. 18-53-25

COLECCION Reflexiones de una **CULTURA JOVEN** en acción
No.1



PRESENTACIÓN

La premisa de la cual parte el Programa de Apoyo a las Culturas Populares y Comunitarias PACMYC, **se fundamenta** en el sentido colectivo de un proyecto propuesto e implementado por un grupo en tomo a la **preservación** de su cultura propia y, por ende, con una cobertura o impacto **más allá** del grupo que lo propuso. En ese sentido, dicho grupo puede o no **ser integrante** de esa colectividad (**comunidad**), pero ejerce una acción directa sobre **ella**. De **esta forma**, diversos y múltiples han sido los proyectos apoyados por el PACMYC año **tras año**, a partir de 1989, **fundamentalmente en** zonas rurales, cuyos beneficiarios **pertenecen** a los diferentes **grupos** generacionales existentes en **Morelos (niños, jóvenes, adultos y ancianos)**.

En 1995, Juan, **Machín presenta** su **proyecto** denominado "Red de **intercambio** de tradiciones para el fortalecimiento de la identidad" con el **cual** propone impulsar y fortalecer en los jóvenes y **niños su** identidad (pertenencia a una **comunidad**) a través de la creación de espacios (Centros **juveniles**) como vías **alternativas** de **participación** y recreación **comunitaria**, para difundir, promover, **socializar** y multiplicar la experiencia.

Este proyecto, al igual que unos cuantos más, constituye un ejemplo claro ante la necesidad de atender las demandas de la población de núcleos urbanos, en donde las culturas populares en un sentido tradicional del México **Profundo, se** encuentran muy **diluidas** dentro de un contexto de **interacción** de otros contextos, producto de la migración y gracias a la **acción** de los medios masivos de comunicación.

En las **culturas** tradicionales diluidas se gestan nuevas propuestas, cuyas raíces pertenecen a un mismo punto de partida, pero que por se **naturaleza** misma, las hace **más dinámicas** y adaptables a sus actuales condiciones de vida. Es por ello, que la propuesta de Juan **Machín** resulta **significativamente** importante, porque al mismo tiempo de realizar una serie de acciones muy concretas con la población juvenil de 5 colonias proletarias del **área metropolitana de Cuernavaca**, para redescubrir las matrices de su **identidad; desarrolla** un proceso de investigación amplio que le permite ubicarlas **en** las fiestas tradicionales **conformadoras** de un ciclo que comienza con las celebraciones navideñas (nacimiento), las fiestas patronales (como punto intermedio de paso) y la celebración de días de muertos o fieles difuntos (**la conclusión**). Escenarios que **año con año se** repiten y se conciben como espacios de re-encuentro y **reafirmación**

de lo que somos, en donde se establece un **ambiente** de igualdad social (conviven ricos y pobres) y **se** reconoce a un **liderazgo** en aquellos encargados de organizarlos directamente, pero que el conjunto restante **participa** activamente; en este escenario identifica tres personajes: los **chamucos**, los **chinelos** y las **calacas**, quienes con sus características especiales, los jóvenes gustan de representar y transformarse en éstos durante dichas celebraciones. De tal forma que el texto que nos presenta Juan **Machin más** que constituir la memoria de una experiencia **comunitaria**, es una propuesta teórica-metodológica desde una perspectiva **antropológica**, sociológica y **sicológica** en tomo a la **promoción** cultural dirigida a los jóvenes de centros urbanos; a través de ella los reivindica como agentes **dinámicos** y transformadores con bases muy **sólidas**, abandonando prejuicios con los que los adultos solemos estigmatizarlos en dos extremos desde una perspectiva muy romántica o una realidad **cruda** como generadores de la violencia y la desestabilización.

En forma muy hábil nos va situando en el contexto de una grna obra de teatro. cuyos escenarios, protagonistas y guiones se explican mediante la teoría de sistemas complejos y redes sociales, que nos permitirá comprender la existencia de muchos mundos y sus **interacciones** para **conformar lazos** estables de **seguridad** y, al **mismo** tiempo, rupturas entre ellas con su inevitable desorden, para generar un nuevo orden; y cómo la existencia de agentes extraños a estos mundos. funcionan como **facilitadores** de dicho proceso de encuentros y **desencuentros**, a través de **un** espacio específico para ello (Centro juvenil) y retomando los ya existentes, ubica a la población juvenil en su propia condición para retomar de lo tradicional, de su pasado que le dio forma, lo que **permitirá** seguir existiendo y autodefiniéndose.

En conclusión, el texto representa una propuesta muy completa y compleja de un modelo de atención que vale la pena revisar con **detenimiento** y rescatar aquellos elementos que nos puedan ser **útiles** para los que estamos arando en el pedregoso terreno de la promoción cultural.

Tonantzin Ortíz Rodríguez
Jefa de la Unidad Regional
Morelos de Culturas Populares.
Febrero 1999

PRÓLOGO

Así fue que nos echamos a andar para lograr que ese sueño se sentara a nuestra mesa, iluminara nuestra casa, creciera en nuestras milpas, llenara el corazón de nuestros hijos, limpiara nuestro sudor, sanara nuestra historia y para todos fuera.

Subcomandante Marcos

CULTURA JOVEN AC. es una organización no gubernamental, plural, no **confesional**, no **partidista**, sin fines de lucro y constituida legalmente como asociación civil con el objetivo de contribuir al desarrollo integral de las y los **jóvenes**, adolescentes y niños de **Morelos**, especialmente quienes se encuentran en situación crítica¹. Uno de los proyectos que impulsa actualmente es la puesta en marcha y consolidación de Centros Juveniles Locales², según la propuesta desarrollada inicialmente en un barrio del D.F. por el padre Manuel **Zubillaga**.

Este libro es la **sistematización** de un proyecto de "investigación en la **acción**"³ sobre cómo viven las fiestas tradicionales los jóvenes de **algunas** de las comunidades urbano-populares de **Morelos**, donde se han impulsado experiencias piloto de Centros Juveniles. Investigación en la **acción** en el sentido de que el laboratorio en el cual la investigación **se desarrolla** está constituido por la complejidad de la vida cotidiana, investigación realizada por los mismos jóvenes y sobre las acciones que ya están llevando a cabo las personas de la comunidad. Sin Blanca, **Ericka**, Pablo, León, Rita, Mayra, **Sergio**, **Chío**, Rocío, **Lupita**, **Estelita**, **Sujei**, Meche, Andrea, Ana, Edith, Angélica, **Elizabeth**, Gaby, Martha, Rosa, Lilia, **Sebastián**, **Lalo**, Sandra y muchas y muchos otros adolescentes y jóvenes no existiría este libro. Su aporte es, sin duda, la parte más

¹ "La juventud actual está en situación crítica por definición" (**Zubillaga**, Manuel et al. **Memoria del Primer Encuentro sobre Juventud en Situaciones Críticas. Cejuv-UJA.** México, D.F. 1990), por el solo hecho de **vivir** en una sociedad en crisis. Sin embargo, la situación es **especialmente** crítica para la población marginada y pobre, que vive en condiciones de subsistencia cotidiana y que experimentan la imposibilidad de ser jóvenes. Para una tipología más estricta cf. **Leñero**, Luis en **Memoria del Primer Encuentro sobre Juventud en Situaciones Críticas.** p. 29-30. Para un análisis más amplio del término ver **Merlo**, Roberto. **Campo Scuole** 1987. **Grupo Abele.** Turín, Italia. 1987.

² **Zubillaga**, Manuel. **Juventud y Barrio.** Cejuv. México, D.F. 1989

³ "Si quieres ver, aprende a **actuar**", diría **Heinz** Von Foerster.

valiosa de todo este trabajo, porque representa ese *así fue que nos echamos a andar para lograr que ese sueño se sentara a nuestra mesa...*

En Cultura Joven estamos **convencid@s** de la importancia de las fiestas tradicionales, no por un sentimiento nostálgico o folklorista de las tradiciones por las tradiciones mismas, sino por **su** inagotable potencialidad para la promoción juvenil comunitaria, por las inmensas posibilidades que brindan a la **juventud** de encontrar, en **sus** antiguas y **ricas** fuentes, la energía y el saber para **construir** un mundo fundado en la vida compartida, la reciprocidad, la ayuda mutua, el respeto por la alteridad y no en su ciega destrucción, en la solidaridad y no en el individualismo, el amor profundo por la tierra y no en la ecocida idolatría del capital, en fin, un mundo donde quepan muchos mundos y con el que **soñamos** muchos mexicanos donde exista espacio y tiempo para el amor, la paz, la dignidad, la democracia, la justicia y la libertad. No es ese mundo un sueño del pasado sino que es tarea del presente. Las tradiciones, como ha escrito Eduardo **Galeano**, son claves fundamentales de memoria y profecía: dan testimonio del pasado a la vez que encienden faros **alumbradores** del camino, una emergencia dinámica, no un peso muerto..."Somos ladrillos de una **casa** por hacer: **esa** identidad, memoria colectiva y tarea compartida viene de la historia, y de la historia nos vuelve sin cesar, transfigurada por los **desafíos** y las **necesidades** de la realidad. Nuestra identidad está en la historia, no en la biología, y la hacen **las** culturas, no las razas; pero **está** en la historia viva. El tiempo presente no repite el pasado: lo contiene".

Es importante mencionar **que el** proyecto de los Centros Juveniles Locales ha sido posible por el generoso y continuo apoyo que, desde 1989, el gobierno alemán nos brindado a través de la Zentralstelle für **Entwicklungshilfe e.V.** Así como de la fundación alemana **Miserecor**.

Así mismo queremos **manifestar** nuestro agradecimiento al Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias de la Dirección General de Culturas Populares por **su** casi infinita paciencia que ha hecho posible en gran medida la publicación de **este** trabajo.

En el aniversario de Zapata,
8 de agosto de 1997

Juan Machín

INTRODUCCIÓN

Chamucos, calacos y chinelos

Las calacas, los **chamucos** y los chinelos son los **principales** personajes de una **gran obra** que **cíclicamente**, año con año, **se monta** y **representa** en **nuestras** colonias y **barrios urbano populares**. Son algunas de las **máscaras que** el pueblo de **Morelos** se pone para hablar consigo mismo sobre quién es, de dónde viene, a **dónde** va, cuáles son **sus** problemas y **sus** proyectos, **qué sueña...** Y **l@s** jóvenes y **niñ@s** son el espejo frente al cual **l@s** mayores, **adult@s** y **ancian@s**, interpretan **ese** interminable **dialogo**, a la vez **que l@s** jóvenes mismos ensayan, improvisan y **recrean**, en cierta medida, la **trama**.

Quienes nos dedicamos a la promoción juvenil debemos aprender, paradoja de la **acción social**⁴, a ser espectadores **sensibles** de **esta** representación. Generalmente **se** piensa en el promotor externo como el protagonista de la **dramaturgia** social; **sin** embargo, **los** verdaderos protagonistas no son otros **que** los habitantes **mismos** de la comunidad local. Por lo tanto, nuestra intervención **social** no debe **suplir** la **acción social endógena**, sino, por el contrario, **ser su apoyo**. Estamos convencidos de **que** es imposible la promoción sin el concurso de **quienes son**, **desde** adentro, desde la sociedad civil local, **animadores de su propia** comunidad⁵. El promotor externo o exógeno, como un nodo **más** de la **red de redes** sociales⁶ que **conforman** la comunidad, **sólo** puede aspirar a provocar en los **verdaderos** actores **su** mejor **esfuerzo**.

Se trata **de** plantear un principio de **autogestión**⁷ y **cogestión** básica de la comunidad local, asignándole **su** justo valor a la sociedad civil. Se trata de una **autogestión** cuyo fundamento, creemos, lo podemos **encontrar** en los sistemas de saberes y **prácticas socioculturales**: fiestas populares y religiosas, **tequio** y otras

⁴ Leñero, Luis. *Sociedad civil, familia y juventud*. Cejuv-Imes. México, D.F. 1991.

⁵ Leñero, Luis. *La asistencia social renovada*. IJAS. México, D.F. 1984.

⁶ Ver en el Segundo Acto para una definición de red social.

⁷ El término **autogestión** fue utilizado **originalmente** en **referencia** a la experiencia **yugoslava** a partir de los años cincuenta, aludiendo tanto a la **autodirección** económica de las empresas, como al autogobierno democrático de un país (cf. **Adizes, Ichak**. *Autogestión: la práctica yugoslava*. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1977). La autogestión, como conjunto de prácticas y no como moda ideológica, es fundamental en el desarrollo de una sociedad civil activa, **participativa** y responsable; en la presente investigación en la acción la aplicamos a una unidad clave y concreta: la comunidad local, como red de redes sociales. Como una **bibliografía** central de la autogestión, desde la perspectiva del proyecto de los centros juveniles locales, consultar: **Illich, Iván**. *La convivencialidad*. Barral. Barcelona, España. 1974. **Tomasetta, Leonardo**. *Participacion y autogestión*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1975.

formas de re-encuentro **participativo**, de ayuda mutua, de **organización** y solidaridad social, a **través** de la articulación orgánica e **interrelación** de las redes sociales.

El **presente** trabajo **está estructurado** siguiendo de manera muy libre la analogía **goffmaniana** de la **dramaturgia** social⁸ y utilizando aportes de la semiótica. El objetivo es encontrar un⁹ hilo de **Ariadna** que nos **permita orientarnos** en el laberinto formado por el cúmulo, aparentemente caótico, de las fiestas tradicionales, como es experimentado y vivido por la juventud de comunidades **urbano** populares de **Morelos**, en vistas a su promoción integral.

En el primer acto, comenzamos ubicando el teatro (espacio histórico y geográfico) y el escenario (espacio simbólico e imaginario) donde se desarrolla la trama. A continuación, describimos a los protagonistas y **enumeramos** los **principales** guiones que interpretan.

En el segundo, damos una revisión somera a algunos de los principales elementos conceptuales que necesitamos para comprender el texto dramático.

El tercero, núcleo de la investigación, está dedicado a la descripción de algunas de las fiestas tradicionales de comunidades urbano populares de **Morelos**, desde la perspectiva de **sus** jóvenes.

En el epílogo, aventuramos algunas conclusiones y pistas de acción para la promoción juvenil comunitaria.



PRIMER ACTO

Donde se presentan el teatro, el escenario, (os protagonistas g sus principales guiones.

⁸ Goffman, Erving. **La presentación de la persona en la vida cotidiana.** Amorrortu. Buenos Aires. 1971.

⁹ Uno y no "el" hilo, porque no creemos que exista un sentido **único** y excluyente, creemos en la lógica "y...y", **más** que en la **lógia** "o...o".

PRIMER ACTO

El Teatro

El teatro donde se presenta esta obra, que no es otro sino nuestro estado y sus comunidades, se encuentra al sur de la sierra volcánica transversal. Sierra que recorre de oriente a poniente el centro de la república, como espinaza del Altiplano.

Morelos está situado entre los paralelos 18° 22' y 19° 07' de latitud norte, y los meridianos 98° 37' y 99° 30' de longitud oeste y es uno de los estados más pequeños del país: con poco menos de 5,000 km² representa el 0.25% del territorio nacional. Sin embargo, a pesar de su relativa pequeñez geográfica, ofrece una gran riqueza natural y cultural.



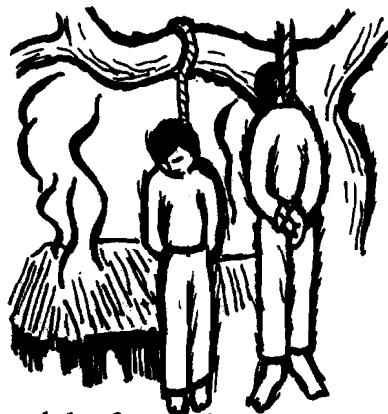
También llamada **Tamoanchán**¹, paraíso terrenal y morada de Dioses, esta región fue habitada por diversos grupos indios: **olmecas** (1100 a 600 A.C.), **teotihuacanos** (250 A.C. a 650 D.C.), **toltecas** (750 a 900 D.C.), **chalcas** y **xochimilcas** (1250 a 1350 D.C.) **tlahuicas** y **mexicas** (1350 a

¹ Plancarte y Navarrete, Francisco. **Tamoanchán**: el estado de **Morelos** y el principio de la **civilización** en México. El Escritorio. Morelos. 1934.

1521 D.C.). Esta presencia la podemos sentir viva² en nuestros días en una significativa población indígena, localizada en diversas regiones del estado y en numerosas formas culturales que van desde utensilios (como el **metate** o el **comal**), construcciones (**jacales**, cuescomates) o vestimentas (huipil, tilma), hasta prácticas médicas (**temascales**, herbolaria, limpias), expresiones (lengua, **amates**, bailes) o ritos y cosmovisiones completas (**miquixtli**, **Altepec-ilhuitl**).

La conquista y, posteriormente, la colonia **marcaron** fuertemente la región, especialmente desde que, en 1523, fueron sembradas las primeras cañas de azúcar y se fundó la iglesia **franciscana** de San José en **Tlaltenango**. A los franciscanos les sucedieron los dominicos, a éstos los agustinos, después vinieron los hipólitos y, finalmente, los jesuitas. Estas órdenes religiosas, por todo nuestro estado, fueron erigiendo magníficos conventos y templos, al tiempo que fueron completando la conquista espiritual.

A la imposición de otra cultura hay que agregar el despojo de tierras, agua y libertad y la pérdida de la mitad de la población en menos de cuarenta años. Por lo que la **historia** colonial de **Morelos** es una historia de luchas de **resistencia** para defender sus tierras, el agua y, en general, sus derechos y sus culturas, es decir, su vida misma y su sobrevivencia **como** pueblos.



De esta manera, la resistencia **cultural**, las formas de organización, de producción y relación social y el **sistema** de haciendas³, presente en casi en toda la entidad (exceptuando la zona norte), propició una gran similitud en las condiciones generales de vida de la población.

² La presencia muerta, la que le interesa a la **élite** gobernante, se manifiesta en los magníficos sitios arqueológicos de **Chalcatzingo**, **Xochicalco**, **Tepoztlán**, **Teopanzolco**, etc.

³ "En el estado de **Morelos**, las haciendas azucareras eran la realidad **económica** dominante desde el siglo XVI, y la región era tradicionalmente la primera productora de azúcar en la república". Gilly, Adolfo. **La Revolución interrumpida**. Era. México, D.F. 1994. p.87.

La guerra de independencia también contribuyó a la **conformación** sociopolítica de **Morelos**, incluso a ella le debe el nombre y la **consolidación** de la **gran** propiedad y, por lo tanto, la agudización de los **conflictos** agrarios.

El decreto de erección de **Morelos** como estado de la federación no se da **sino** hasta finales de la década de los sesentas del siglo pasado. Por lo que **nuestro** estado es uno de los **más** jóvenes de la república.

A principios de este siglo, el movimiento revolucionario⁴ (con sus **formas** organizativas de la comuna **zapatista**, consejos campesinos, **autogobierno**) y su represión **salvaje** fueron otros factores que **contribuyeron** a unificar a la población. La **disminución** drástica de los habitantes del estado a sólo un tercio, producida por la feroz política de tierra **arrasada** (incluyendo la formación de "aldeas estratégicas", quemas de pueblos enteros, fusilamientos en masa, saqueos, deportación **masiva**⁵) contra los **revolucionarios** y la población civil. ha promovido, aunada a **otros** factores (como la **cercanía** con el D.F. y la periódica pero constante **necesidad** de mano de obra para la pizca y la **zafra**), incontables



⁴ Según John Womack, **unos** campesinos que no querían cambiar y que, por eso **mismo**, **hicieron** una revolución (Womack, John. **Zapata y la Revolución Mexicana**. Siglo XXI. México, D.F. 1994. p. XI). Esta **afirmación** se debe completar con aquella de Bartra: "Quizá en un principio los campesinos se rebelaron porque no querían cambiar, pero puestos a hacer, se decidieron a cambiarlo todo" (Bartra, Armando. **Los herederos de Zapata. Movimientos campeoínos posrevolucionarios en México. 1920-1980**. Era. México, D.F. 1992. pp. 12-15) y con aquella otra de Bonfil Batalla: "la resistencia cultural es un hecho real, sólo que tiene un sentido distinto del que se le adjudica", es decir, distinto al prejuicio de ideología colonizadora de que las culturas indias son conservadoras y rechazan los cambios, aún cuando éstos signifiquen aparentemente una posibilidad de **mejoría** (Batalla, Bonfil. **México profundo**. Grijalbo. México, D.F. 1990. pp. 192-200). Más adelante **retomaremos** el sentido de esta resistencia cultural.

⁵ Gilly, Adolfo. Op. cit. p 105-106

migraciones por toda la entidad. Lo que también le ha conferido a la población su carácter diverso y heterogéneo.

Al término de la revolución y hasta los días de la reforma agraria cardenista, Morelos fue el estado donde mayor proporción de tierra fue repartida ("los zapatistas heredaron Morelos", según la acertada afirmación de Womack). La organización y luchas campesinas⁶ continuaron y se afianzaron bajo el liderazgo de Rubén Jaramillo: movimiento contra los acaparadores del arroz, el ingenio azucarero colectivo, las huelgas del 42 y del 48, la autodefensa armada, el Partido agrario obrero morelense, el proyecto de los llanos de Michapa y Guarín⁷. En 1962, es asesinado Rubén junto con su familia. Su esposa al ser' asesinada tenía ocho meses de embarazo. Asesinatos que, como tantos otros, quedaron impunes.

La construcción de CIVAC (acrónimo con el que es más conocida la Ciudad Industrial del Valle de Cuemavaca) a mediados de la década de los 60's transforma radicalmente esa región del estado: nuevas olas migratorias (con frecuentes invasiones, asentamientos irregulares, fuertes movimientos de colonos⁸) y pueblos tradicionales como Tejalpa, Acapantzingo, Jiutepec,



⁶ El movimiento también incluyó a obreros, pero fue principalmente campesino.

⁷ Varios autores. **Rubén Jaramillo: vida y luchas de un dirigente campesino.** Coedición UPM-Cultura Joven. Cf. también Bartra, Armando. Op. cit. pp 82, 90.

⁸ Muy significativos fueron en especial los relacionados con la Colonia Rubén Jaramillo liderados por el Güero Medrano (cf. Poniatowska, Elena. **Fuerte es el silencio.** Era. México, D.F. 1980 pp. 181-278). Para una recuperación de la historia oral de este proceso cf. Sánchez, Víctor. **El Cuexcomate** (suplemento de las culturas populares del estado de Morelos). No. 47 Año 1, Tomo 1. El Regional del Sur. pp. 11-14. 9 de junio de 1992.

Ocotepéc o Chamilpa que pierden gran cantidad de sus terrenos, destinados ahora tanto para la industria (incluida la turística) o el comercio como para las diversas modalidades de uso residencial (fraccionamientos, asentamientos irregulares, etc.). Algunos de estos procesos se dan de forma violenta, con diversos grados y mecanismos de resistencia.

Durante la década de los setentas, se dieron fenómenos muy importantes: el primero, ligado al nombre del VII Obispo de Cuemavaca, Don Sergio Méndez Arceo⁹, es el de la participación social activa de la Iglesia, especialmente las Comunidades Eclesiales de Base¹⁰. El segundo, también relacionado con el anterior, fue un importante movimiento obrero (huelgas de Nissan, Textiles de Morelos, IACSA) y, por último, pero no menos importante, las luchas contra caciques locales que llevaron a la creación del municipio de Temoac y de la escuela Normal de Amilcingo, que a la fecha conserva una gran participación social y ha protagonizado diversas movilizaciones.



Cf. Videla, Gabriela. **Un señor obispo.** Nuevomar. México, D.F. 1984. Méndez, Sergio. **Compromiso cristiano y liberación I** CEE-Nuevomar. Mexico, D.F. 1985. Méndez, Sergio. **Compromiso cristiano y liberación II.** CEE. Mexico, D.F. 1988. Romero, José. **El aguijón del espíritu.** IMDOSOC. México, D.F. 1994. pp 431-467. Fazio, Carlos. **La cruz y el martillo.** Joaquín Mortiz-Planeta. Mexico, D.F. 1987.

Conocidas como CEB's muy vinculadas con la Teología de la Liberación (cf. Gutiérrez, Gustavo. **Teología de la liberación.** Sígueme. Salamanca, España. 1987. pp 385-386. Boff, Clodovis y Boff, Leonardo. **Cómo hacer Teología de la Liberación Paulinas.** Bogotá. Dussel, Enrique. **Historia de la Iglesia en América Latina.** Mundo Negro. México, D.F. 1983. pp 32-34). Existe una abundante bibliografía (cf. Iriarte, Gregorio. **¿Qué es una comunidad eclesial de base?** Dabar. Mexico, D.F. 1993. pp 5-15. Andrés, Jesús. **Marco Teórico de la Pastoral Juvenil.** Cursos de Iglesia y Vocación. Casa de la Juventud. Bogotá, Colombia. Sep.-oct. 1993. No. 173. pp. 7-9), incluso documentos oficiales de la Iglesia católica como los emanados de las conferencias generales del episcopado latinoamericano de Medellín (6,13,15), Puebla (9, 96-97, 156, 640-643), Santo Domingo (61-63, 259). Para la historia de las Ceb's en México cf. Zenteno, A. **Las Comunidades Eclesiales en México.** CAM. México, D.F. 1983. Cf. Castañeda, Jorge. **La Utopía desarmada.** Joaquín Mortiz. Mexico, D.F. 1993. sobre el papel de la Iglesia y las Ceb's en la izquierda latinoamericana.

Los acelerados cambios **socioeconómicos**, lo mismo que los medios de comunicación social, transmisores de la cultura de masas que desplaza a la cultura propia y que merma el tiempo de convivencia, han originado un creciente debilitamiento y, a menudo, rotura del tejido de antiguas relaciones que le permitían su producción y reproducción cultural.

Sin embargo, diversos elementos culturales siguen siendo compartidos por la sociedad morelense debido, principalmente, a los fenómenos históricos por los que ha atravesado el Estado y a la dinámica **misma**¹¹ de sobrevivencia y **resistencia**¹² de las redes sociales populares.

En **Morelos** existen un total de **531 comunidades**¹³, distribuidas en 8 distritos, divididos en **33** municipios. Cuernavaca es la capital y constituye, junto con Jiutepec, Temixco, Zapata y **Xochitepec** el **área urbana más importante** del Estado. En el distrito de Cuernavaca existen 160, comunidades repartidas en los municipios de Cuernavaca, Jiutepec, Huitzilac y **Tepoztlán**. En el municipio de Cuernavaca existen **115 comunidades**, el de Temixco cuenta con 12 y el de Jiutepec con 31. En cinco de ellas se realizó la investigación.

¹¹ Dinámica **homeostática** y **homeorrética** que veremos en detalle **más** adelante.

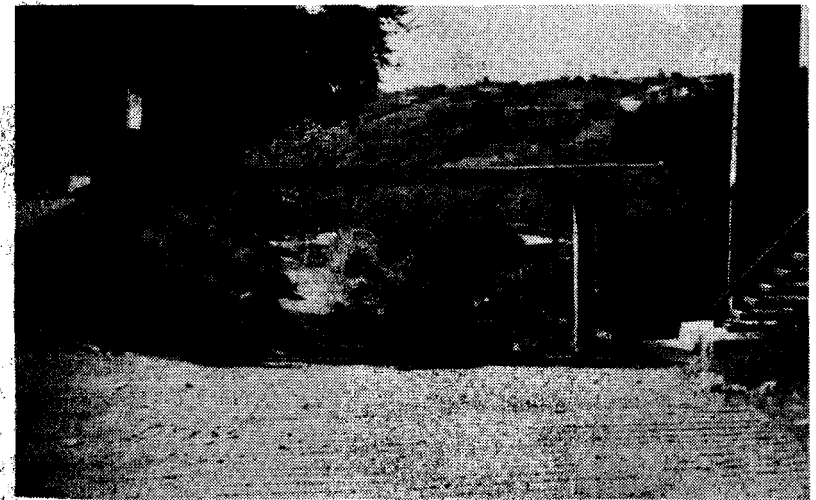
¹² "En los **tiempos** de la Colonia, cuando la Corona de **España repartía** la tierra de los indios entre **los conquistadores**... Desde entonces los **campesinos** siempre han estado presentes para contradecir, para denunciar la injusticia, defender **su** derecho a cultivar la tierra y **conservar su fruto**". Texto citado por **Sánchez, Víctor**. ...y **venimos a contradecir**. **Zapatista** ilustrado. No. 8. Abril 1997. p.15. del **antafío** antropólogo y hoy antropólogo **Arturo Warman**.

¹³ Este dato y los que siguen fueron tomados de la relación de comunidades presentada por la Dirección general del Catastro del Estado de **Morelos** en 1987.

López Mateos

La colonia Adolfo **López Mateos**, del municipio de **Temixco**¹⁴, surge de un **asentamiento** irregular de 4 familias en 1969 y ha crecido siguiendo el **margen** izquierdo de la barranca del río de "El Pollo", al lado derecho de la **carretera** federal Cuernavaca-Acapulco.

La mayoría de sus habitantes son familias **inmigrantes** de los estados de Guerrero, Michoacán y el Estado de México. La comunidad está dividida **en** 6 secciones. La parte alta de la primera sección cuenta desde hace **tiempo** con calles de concreto y todos los servicios: agua, luz, teléfono y drenaje. En el resto se han instalado recientemente, pero la segunda **sección**, mejor conocida como "La Pipa" porque hace años una pipa se **volteó** en ese lugar, sigue sin pavimentar. En la primera sección se construyó una capilla dedicada al "Santo Nombre de Jesús". No existe centro de salud. No hay escuelas en la colonia. Hace seis años se abrió un Jardín de Niños, dependiente del DIF. Existen escuelas primaria y **secundaria** en colonias vecinas.

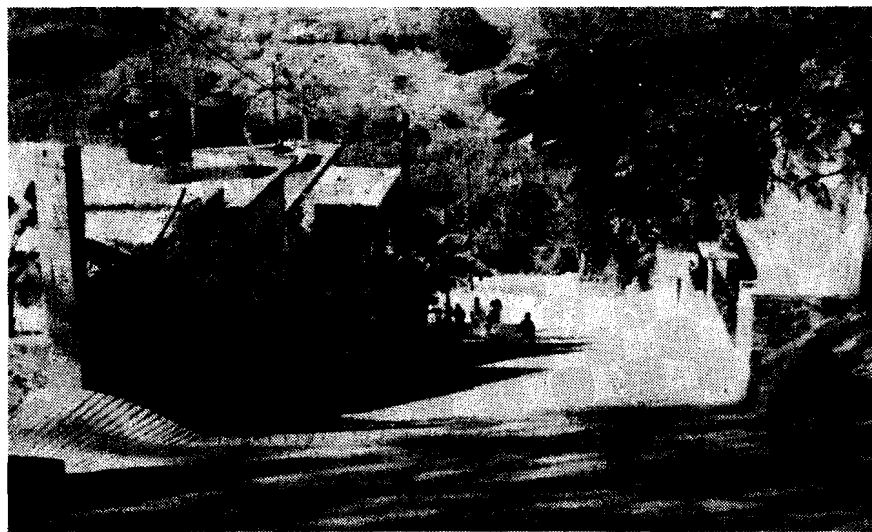


Entrada a la 2ª sección de la Col. López Mateos

¹⁴ Esta comunidad limítrofe de los municipios de **Cuernavaca** y **Temixco**, pasa a **formar** parte de uno u otro dependiendo de las administraciones municipales y los deseos y gestiones de algunos **grupos** de interés. Sin embargo, se le ubica más en el segundo que **en** el primer municipio.

Cada sección cuenta con un comité. Existe una unión de vecinos y dos ayudantes, como representantes de la colonia. Casi todos los servicios (un pozo, drenaje, tenencia de la tierra, dos puentes, la parada, **vigilancia**, etc.) se han conseguido a través de firmas, peticiones y movilizaciones diversas. **Entre** los problemas sentidos con **más** fuerza, están la **contaminación** del río de "El Pollo" y el alcoholismo. Como iniciativas de promoción social se han organizado una cooperativa, cursos de nutrición y medicina **tradicional** (jarabes, remedios, etc.) y una iniciativa de crédito para **auto-construcción**. Existen asimismo grupos de reflexión bíblica.

La mayoría de los jóvenes estudian (hasta el nivel medio superior) y/o trabajan en ocupaciones poco cualificadas y mal remuneradas (varios en las gasolineras, hay 3 cercanas). Hay antecedentes de al menos una banda ("Los pañales") y, además, se ha detectado drogadicción infantil y juvenil. Es un problema frecuente el alcoholismo. Existen diversas tiendas con videojuegos, siempre llenas de adolescentes. Hay un fuerte desarraigo e influencia de la cultura urbana de masas, una significativa emigración (**masculina**, y juvenil predominantemente) a los EUA. No existe **ningún** espacio recreativo y los únicos lugares de reunión son la capilla, la calle y, recientemente, el local del centro juvenil.



Calle de la 2ª sección de la Col. López Mateos

Tepetates

La Ciudad de Cuernavaca es cabecera del municipio del mismo nombre

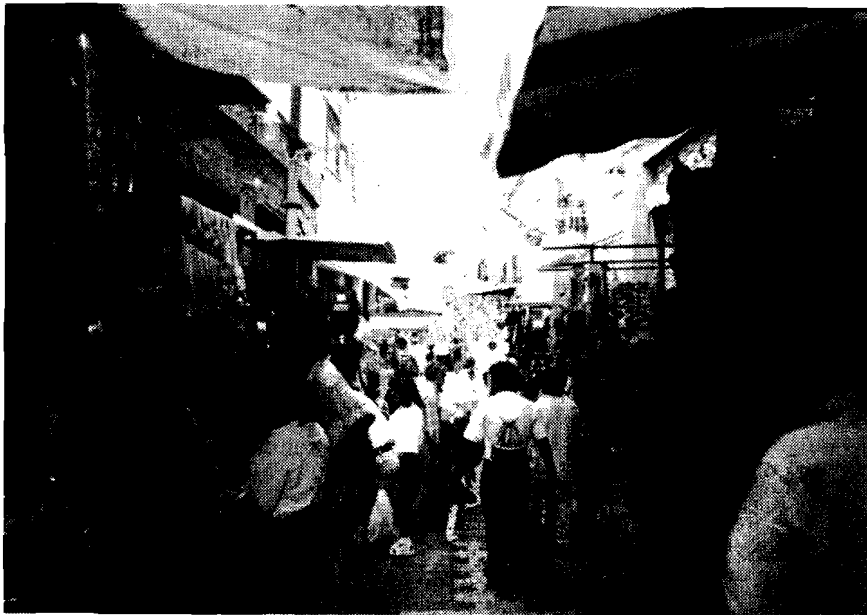
Y fue fundada desde tiempos prehispánicos (circa 603 A.C.) por los **tlahuacas**. La población total del Estado de **Morelos** era en 1990 de 1,195,059 habitantes, la de Cuernavaca era de 281,294, es decir, la **población** de Cuernavaca representa casi el 24% de la del estado. Debido a la **extensión** de Cuernavaca, y aún del centro de la Ciudad, se realizó una **sectorización** para la investigación. El sector donde se trabajó corresponde al **barrio de Tepetates**. Este barrio cuenta con servicios de **agua** potable, **energía eléctrica**, alumbrado público, teléfono, drenaje, escuela. Al centro del barrio, **alrededor** de fines del siglo XVIII o principios del XIX, se **edificó** la capilla de Tepetates, que pertenecía **originalmente** a la **párroquia** de **Nuestra Señora** de Guadalupe; para junio de 1836, el papa **Gregorio XVI**, sabiendo la afluencia de gente a este templo, concedió "indulgencias **plenas** y remisión de culpas en cada una de las fiestas de precepto de **Nuestro Señor** Jesucristo: Circuncisión, 1º de enero; Epifanía, 6 de enero; **Ascensión**, Resurrección, **Corpus Christi** y Natividad de **Nuestro Señor**, 25 de diciembre, así mismo, el día de la aparición de **Nuestra Señora** de **Guadalupe** y **cada** viernes del año⁴ a quienes visitaran la capilla, hoy **parroquia** de Jesús de **Nazaret**, con las "debidas condiciones de confesión y **comunión**".

Como el resto de Cuernavaca, es una población con un acelerado **crecimiento demográfico** (Cuernavaca pasó de 85,620 habitantes en 1960 a 232,335 en 1980, y de una **densidad** de 412 habitantes **por km²** a 1,118 en el mismo lapso, es decir, prácticamente se **triplicó** en 20 años).

El problema de bandas y **farmacodependencia** infantil y juvenil, es **más** severo que en el resto del Estado. Es un problema frecuente el alcoholismo, y de las drogas **más** consumidas se encuentran los **inhalantes** ("cemento") y la **mariguana** ("yerba") y, en ciertos grupos, se sabe del uso de **cocaína**. **Como** en las otras comunidades, es alarmante la cantidad de prácticas de **evasión** social, y la emigración de los jóvenes a los Estados Unidos. Es **notorio** el desarraigo cultural, la influencia de los medios masivos de **comunicación** y el mercado consumismo de **l@s** jóvenes.

Existen una gran cantidad de comercios y establecimientos de servicios (**taquerías**, cafeterías, misceláneas, **vinaterías**, etc.) por lo que muchos de **l@s jóvenes** desempeñan ocupaciones relacionadas con el sector terciario. **La mayoría** están **mal remunerados** y tienen que trabajar desde pequeños

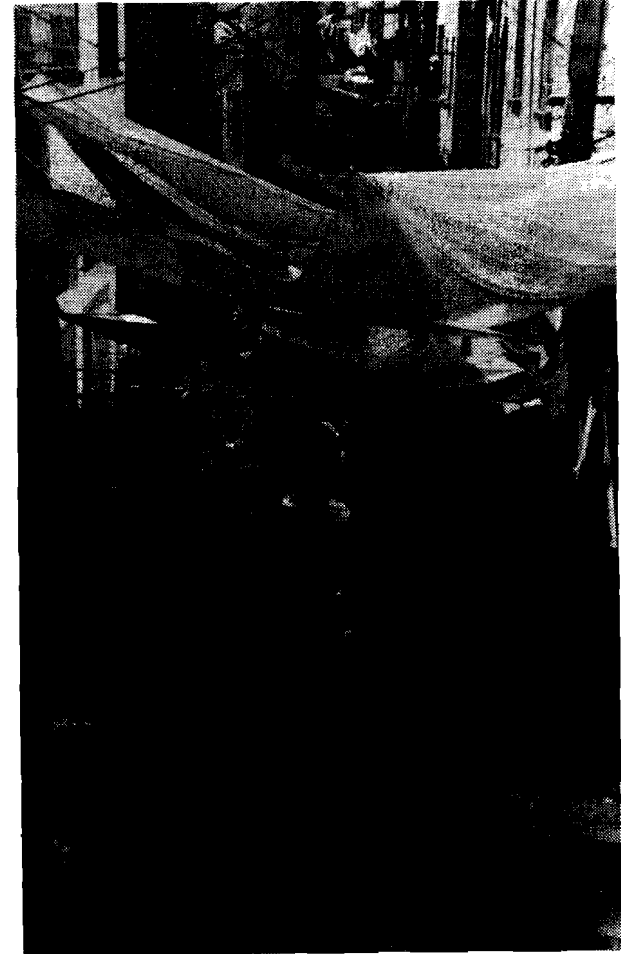
(la Población Económicamente Activa entre 12 y 19 años es de cerca del 30%, según los datos oficiales, los cuales no incluyen al gran número de subemplead@s niños y jóvenes que venden chicles en las esquinas, limpian parabrisas, hacen acrobacias o "tragan" fuego).



Barrio de Tepetates (Foto: Jorge Gally)

Se dan fuertes contrastes sociales: existen amplios sectores de jóvenes de clase baja frente a otros de clase media y alta. Si bien es cierto que es en Cuernavaca donde mayor escolarización hay y mayor número de establecimientos educativos, también es frecuente la deserción escolar y los bajos niveles de aprovechamiento. Además la mayoría de las escuelas son particulares: 205 de 398, en 1990, y el costo de la educación es muy elevado. En Tepetates se encuentra incluso una Universidad privada, pero la mayoría (si no es que la totalidad) de los estudiantes viven fuera del barrio.

Hace unos 20 años, el barrio de Tepetates era muy distinto, no había algunos edificios ni algunas calles; había más árboles, más campo y menos casas. Por ejemplo, donde existe ahora un conjunto multifamiliar era un terreno baldío que pertenecía a una familia. Tepetates ha cambiado rápidamente desde el sexenio de De la Madrid, cuando las calles empezaron a llenarse de gente de fuera para dedicarse al comercio ambulante, estableciendo sus puestos de mercancías. Sin embargo, varias familias son originarias de ahí.



Barrio de Tepetates (Foto: Jorge Gally)

Progreso

La colonia Progreso pertenece al municipio de Jiutepec del distrito de Cuernavaca. Progreso, sin ser la cabecera municipal, es una comunidad clave del municipio, de gran influencia en las comunidades vecinas. El grupo poblacional original, unas treinta familias en total, se dedicaba a la agricultura y se les consideraba ejidatarios. Lázaro Cárdenas repartió yuntas y 300 centavos a las familias de Luciano Rebolledo, Sabás López, Ernesto Pérez, Gonzalo Pérez, Agapito Abraján, Eugenio Valadez, Gabino Valadez, Fermín Medina, y otros que habían apoyado la revolución. Con la ayuda del general Adrián Castrejón y del Sr. Jesús H. Avitia, dueño de la hacienda San Gaspar, se les repartieron tierras en la cuadrilla de Jiutepec, en la década de los treinta, un terreno que comprendía Progreso y Tamoanchán. La colonia fue reconocida en 1940 por el municipio de Jiutepec y en sus orígenes sólo abarcaba aproximadamente cuatro cuadras.

La existencia de un apantle para satisfacer sus necesidades de agua y las buenas comunicaciones (al estar a la vera del camino de Cuernavaca a Cuautla) y facilidad para la venta de las cosechas, fueron factores importantes para la inmigración de los primeros pobladores. Otro grupo poblacional compró posteriormente una fracción de tierra de Progreso por la cantidad de un peso el metro cuadrado.

Originalmente, la fiesta patronal era el 3 de mayo con motivo de la Santa Cruz, pero, debido a personas originarias de Tixcla, Guerrero, se cambió por la fiesta de San Lucas, el santo evangelista y médico. Tal vez, otro factor para el cambio de la fiesta fue la muerte de muchas personas por la tosferina, el sarampión, la viruela y una epidemia de niguas (tipo pulga), recuerdo todavía vivo en las personas mayores. Otros hechos que la tradición oral conserva son: la construcción en 1940 de la primera escuela primaria rural, cuyo maestro era Fermín Medina quien, además, ayudaba en servicios de salud, y que el ingenio azucarero de Zacatepec construyó la primera cancha de basketball en un terreno cedido por la familia Rebolledo.

Progreso es una comunidad estable (sin problemas de tenencia de la tierra, ni profundas divisiones internas, politización extrema, etc.) con más de 3000 habitantes, y cuenta con servicios de agua potable, energía eléctrica, alumbrado público, teléfono, drenaje (en algunas secciones). Existe un jardín de niños, una escuela primaria y una telesecundaria.

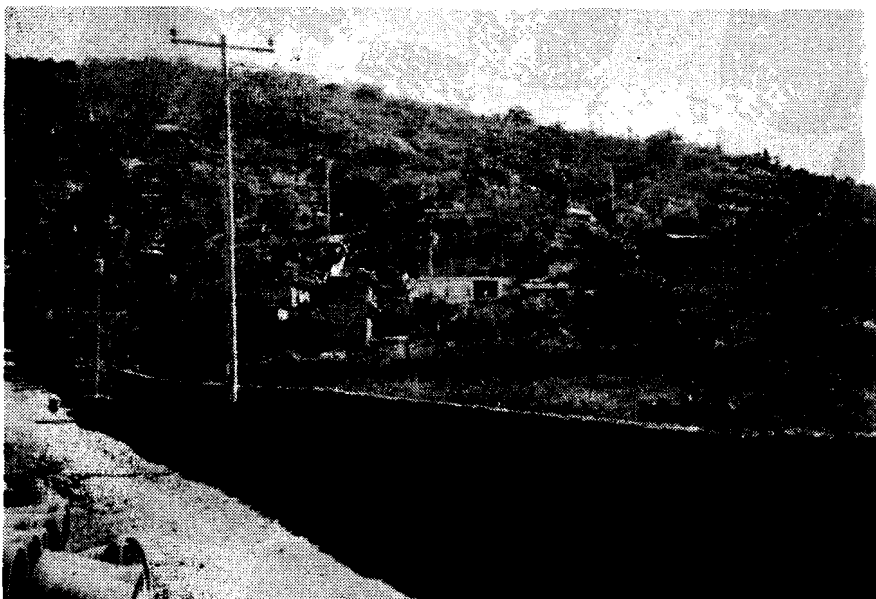
También cuenta con un centro de salud y con algunas canchas deportivas y áreas verdes. La problemática juvenil sentida principalmente está relacionada con el alcoholismo y los pleitos entre las "bandas" de la colonia ("los erizos", por ejemplo) y con las de Jiutepec. Hay gran presencia de "videojuegos". Es significativa la gran emigración de los jóvenes a los Estados Unidos. La comunidad manifiesta una fuerte religiosidad popular. Progreso pertenece a la parroquia de Jiutepec y tiene una capilla en honor a San Lucas. Dentro de las organizaciones sociales más importantes de la comunidad está el comisariado ejidal. Como espacios públicos cuenta con una Casa de cultura, una casa ejidal, una cancha de basketball con estrado para eventos, la capilla, un quiosco.



Quiosco de Progreso

Jardín Juárez

La colonia Jardín Juárez se encuentra hacia el sureste de Cuemavaca por la carretera a Cuautla, pasando la última entrada de Progreso y, como éste, pertenece al municipio de Jiutepec. Se formó a partir de un grupo de paracaidistas a los que se les repartieron terrenos de un fraccionamiento (**Tamoanchan**) en 1987, la entrada es la del antiguo fraccionamiento pasando por unos arcos de piedra, a través de una calle de concreto. La calle principal es de terracería y de trayecto irregular. La colonia está dividida en dos secciones, denominadas, como "la de arriba" y "la de abajo": la primera se encuentra a la entrada y cuenta con mejores servicios, casi todas las casas son de ladrillo. La segunda (la de "abajo" o el "Panteón") se estableció en una depresión que conecta con Progreso (los divide el Panteón), muchas de las casas todavía están formadas por una **construcción** central de un solo cuarto de láminas de cartón, desechos de cajas de triplay, etc. y rodeados por un terreno cuadrangular de unos 80 m², cercado con alambre de púas y estacas. Casi a la entrada y sobre una calle paralela a la principal se encuentra la ayudantía municipal, un centro de salud, una primaria y un jardín de niños.



Sección de "abajo" de Jardín Juárez

Como en otras colonias sus habitantes tienen una **historia migratoria** de **gran movilidad**: una de las señoras, por ejemplo, es **originaria** del Estado de **México** y su esposo de **Michoacán**, antes de vivir en Jardín Juárez, **rentaban** en Satélite y, cuando recién llegaron a **Morelos**, se instalaron en **los Patios** de la Estación.

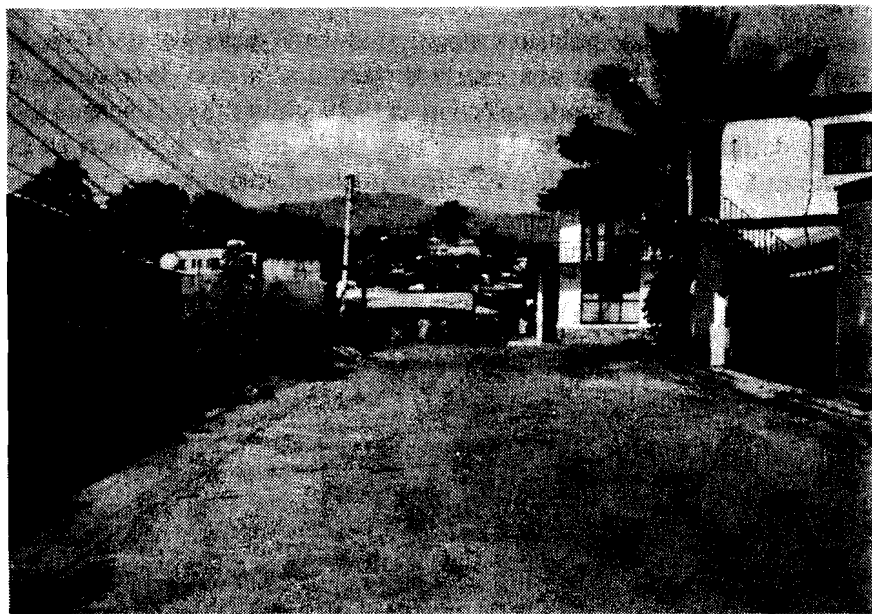
Aunque **la** colonia se dice que se formó en 1987, en realidad es **la tercera** vez que se instalan en estos terrenos, pero en ésta última "ya no nos **van a** sacar, la tercera es la buena", porque ya el **gobierno** los reconoció: se **construyó** la primaria, el jardín de niños, y "el gobernador mismo nos **regaló** una pipa y, originalmente, también el agua". Los seis líderes **originales** vendieron y repartieron los terrenos a 25 mil pesos. Tienen servicio de alumbrado público y electricidad desde diciembre de 1989. No **hay** drenaje y los baños son cuartitos anexos a la casa y se acaba de **instalar** el agua. El transporte colectivo (ruta 19 y 7) es muy deficiente y en **época** de lluvias inexistente. Los jóvenes de la colonia se reúnen en las **tardes** en la parada de la ruta para tomar y existe **farmacodependencia**.



Sección de "abajo" de Jardín Juárez

Acapantzingo

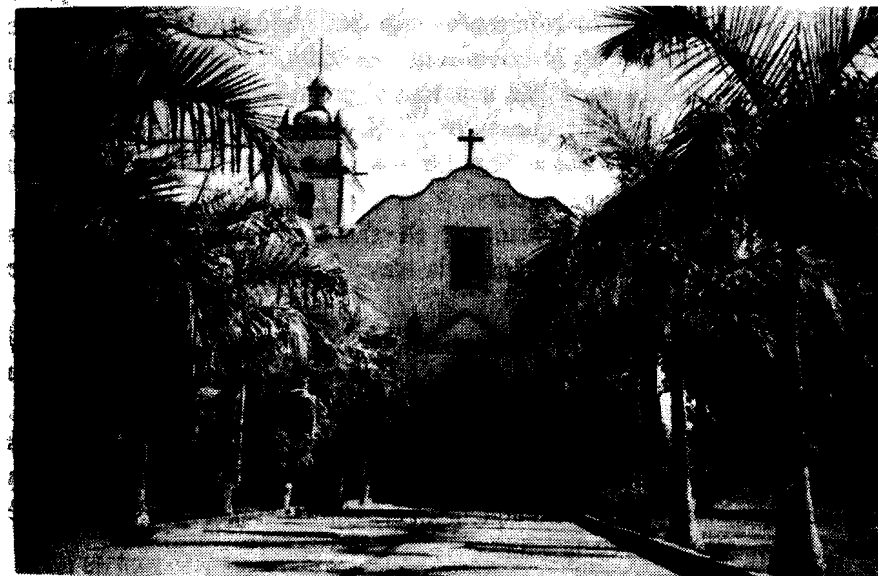
Acapantzingo, que **significa** "en el carrizal", es una comunidad cuyos orígenes **prehispánicos** están casi totalmente desdibujados hoy en día. En la relación **catastral** se le reconoce status de poblado (al igual que Ahuatepec, Ocoatepec, **Tetela** del Monte o Santa María Ahuacatitlán). Contiguas al poblado se encuentran las colonias San Miguel Acapantzingo, Jardines de Acapantzingo y Rincón de Acapantzingo, de diversos orígenes y muy heterogénea composición **socioeconómica**. Todas estas comunidades pertenecen al municipio de Cuernavaca.



Col. Jardines de Acapantzingo

San Miguel Acapantzingo hasta hace poco era un pueblecito donde abundaban casas **con grandes** huertas y jardines. Entre éstas, se conserva (hoy en día, como museo **etnobotánico** del INAH) lo que fuera la casa de campo del archiduque **Maximiliano** de Habsburgo, frustrado emperador de

México. Según cuenta la **tradición**¹⁵, Maximiliano mandó **construir** esta **casa**, llamada "El Olvido" (tal vez porque eso era precisamente lo que **buscaba** allí el atribulado gobernante), para vivir sus amoríos con la India **Bonita** (según algunos, llamada **Guadalupe** Martínez y, según otros, de **nombre** Concepción **Sedano** y **Leguizano**). **Maximiliano** alternaba entre **esta** casa y la residencia oficial de descanso situada en el Jardín Borda. **Todas** las comunidades son estables y cuentan con servicios de agua **potable**, energía eléctrica, alumbrado público, teléfono, drenaje. En San **Miguel Acapantzingo** hubo un fuerte conflicto entre **lefevristas**¹⁶ y **católicos** por la posesión del Templo, que da el nombre a la colonia y que **antiguamente** era la sede de la parroquia. Hay una presencia significativa **de estudiantes** y existen algunos espacios de encuentro y recreación. **Problemas** juveniles sentidos son la **farmacodependencia** y la violencia **entre grupos**.



Iglesia de San Miguel Acapantzingo

¹⁵ Tradición de la que curiosamente no hace eco Miguel Salinas cuando habla de **Maximiliano** y Carlota en Cuernavaca, en su libro **Historias y paisajes morelenses**. **México, D.F.** 1981. pp. 123-128 (segunda parte).

El escenario

El escenario de la obra está marcado por dos palabras: juventud y crisis.

Jwsntud

El 70% de la población mexicana es menor de 30 años y la tercera parte de la misma se ubica entre los 15 y los 29 años¹⁷. Como ya se mencionó antes, **Morelos** tenía en 1990 una población de casi 1,200,000 habitantes, de los cuales poco más de 350,000 eran jóvenes entre 15 y 29 años, que representan el 29.3% de su población total. Cuernavaca concentraba 281,294 habitantes de los cuales 87,452 son jóvenes que representan el 31% del total de población.

La población juvenil de **Morelos** en 1990 no sólo es casi el doble que la de 1970, sino que su población joven crece **más** rápidamente que el total de la población. La tasa de crecimiento promedio anual de la población juvenil del estado es de 4.2%, superior al crecimiento observado por la población juvenil del país que es de 3.3%. Así, desde el punto de vista sociodemográfico, Mexico y **Morelos** son respectivamente un país y un estado predominantemente jóvenes.

Desde una perspectiva histórica, el estado como entidad política es joven (con poco **más** de cien años) y la mayoría de las comunidades son de reciente formación.

Cuna de movimientos tan importantes como el zapatismo y el jaramillismo, así como la tradicional resistencia y lucha por la tierra y su cultura de los pueblos de **Tepoztlán** o **Xoxocotla**, **Morelos** es también y, sobre todo, un estado joven por el potencial de generar y defender sus propuestas populares, por la fuerza renovadora de sus culturas, por la capacidad de rebelarse contra aquello que significa la muerte y organizarse por aquello que significa la vida.

¹⁶ Seguidores de **Lefevre**, opuesto a las reformas del Concilio Vaticano II. En especial, las modificaciones en la liturgia y el cambio del latín por las lenguas **vernáculos**.

¹⁷ A menos que se especifique otra fuente los datos estadísticos están tomados de: **Inegi**. Los jóvenes en Mexico. XI Censo General de Población y vivienda 1990. **Aguascalientes**, Ags. Mexico. 1993.

Crisis

Nuestro país vive hoy indiscutiblemente la peor crisis de su historia, **ainada** a un cambio acelerado en todos los sentidos. Pero esta crisis es **producto**, ni más ni menos, del proceso de cambio que, llamándolo "**modernización**", busca legitimar el proyecto neoliberal impuesto al país. **Hay** que reconocer que la crisis no es nueva; sin embargo, aparece ahora **con rasgos** nuevos, **neoliberales**¹⁸, del capitalismo salvaje y la **modernización a ultranza**, que **buscan**¹⁹:

- i) En lo económico: **incentivar** más la acumulación de capital privado (**dando** prioridad al capital especulativo), impulsar **más** la libre circulación de capitales y bienes (transnacionalización, liberalización de **mercados** y regionalización económica), reprivatización de la economía, abaratamiento continuo de la mano de obra, en síntesis, la **más** cruda **explotación** económica. Sus defensores sostienen que la pobreza **extrema** es la entropía del sistema social, irreversible y necesaria, al mismo tiempo que, por el otro lado, la riqueza extrema pronto comenzará a derramar²⁰ los beneficios del progreso a otros estratos de la población (la llamada *trickle down theory*²¹)
- ii) En lo político: promover las reformas constitucionales y las alianzas estratégicas que lo hagan viable, buscando una democracia restringida, reduciendo al estado a su mínima expresión con un gasto social muy por debajo de las necesidades sociales y orientado a paliativos a la pobreza

¹⁸ **Adolfo Gilly**, acertadamente, lo describe como la fase **más** reciente de una guerra, de **una larga** empresa de expropiación de bienes y vidas: el capítulo **neoliberal** de esa historia interminable de despojo y opresión iniciada con la Conquista.

¹⁹ **Tomamos** el esquema de Iriarte, **Gregorio**. **Neoliberalismo. ¿Si o no?** **Dabar**. México. D.F. 1994

²⁰ Para una exposición más detallada y didáctica de la **metáfora** de la economía como fuente que derrama y en general del modelo **neoliberal** cf. **Medellín**, Rodrigo. **¿Qué** Pisa en Mexico a finales de sexeniu?. **Anadeges**. México, D.F. 1993. **Así** mismo se **pueden** consultar los textos de El Fisgón. **Cómo** sobrevivir al Neoliberalismo sin **dejar** de ser mexicano. **Grijalbo**. México, D.F. 1996. y **Conchello**, José Angel. El **TLC: callejón** sin salida. **Grijalbo**. México, D.F. 1992. Arroyo, **Alberto** et al. **¡Tenemos** propuesta!. **RMALC**. México, D.F. 1995.

²¹ Cf. el Informe 1990 de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Humano donde se **cuestiona** esta **teoría** y es **radicalmente objetada** por los datos mismos: a pesar de los avances económicos el **número** de pobres aumenta. Por ejemplo, en Chile pasaron de **20** a 40% de la población.

creciente (**Pronasol**, Procampo, etc.), con el **fin** de legitimarse y de tener un mayor control social y político, que permita la gobernabilidad a pesar del creciente descontento social. Y un aumento de la presencia militar en todas las esferas de la vida pública.

iii) En lo cultural: impulsar una mentalidad del fin de la **historia**²², de la inevitabilidad del capitalismo y la **inviabilidad** de la utopía (especialmente significativo fue el hecho de la caída del muro de Berlín en 1989, como símbolo de la **caída** definitiva del socialismo), la destrucción de las culturas indígenas, la lógica excluyente del **mercado**²³, el predominio de la técnica y los **expertos**²⁴, etc.

En síntesis, nuestro escenario muestra la fuerza del capital cada vez más monopólico, y de su cultura del consumismo cada vez más depredador; de la eficiencia cada vez **más** excluyente; del individualismo cada vez más desintegrador, y que sustenta la acción de los grupos sociales que se resisten al cambio: al reordenamiento económico, a la redistribución del ingreso, a la **apertura** democrática y al respeto a la pluralidad étnica y cultural.

Sin embargo, es patente que la crisis de nuestra sociedad no es sólo **económica** y política, sino además social y **cultural**²⁵. Esta **crisis** la

enfimos profundamente y todos los días, forma parte de la realidad **cotidiana** de nuestras redes sociales. Hemos descubierto que no es pasajera, sino que es parte medular de la naturaleza misma de la modernización (especialmente en su modelo neoliberal) y que reclama respuestas a fondo y **pensadas** desde abajo. Así, la misma población **empobrecida**²⁶ y excluida **no ha sido** un "objeto" pasivo sino que ha desarrollado, en base a su misma **cultura**, sistemas **reticulares**²⁷ de intercambio y reciprocidad²⁸, estrategias de vida y dinámicas organizativas y de participación, resistencia e, incluso, **lucha**²⁹. Y, en este contexto, cada vez más sectores cuestionan el modelo de "desarrollo" que nos han impuesto: las organizaciones sociales y populares, **las comunidades** eclesiales de base, las organizaciones no gubernamentales, **las comunidades** indígenas (incluyendo obviamente a las neozapatistas), las **organizaciones** de deudores, pequeños y medianos empresarios y, sobre **todo**, los jóvenes.

opción para el futuro. Development Dialogue. Número especial 1986. Upsala, Suecia. Primera parte.

²² Cf. Galeano, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. Siglo XXI, México, D.F. Chomsky, Noam. **Año 501, la conquista continúa**. Prodhufi. Madrid, España. 1993.

²³ Como escribió Galeano, "Los nadie: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadie, los **ninguneados**, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos: que no son aunque sean...".

²⁴ La ciencia, como salvadora del hombre, según el metadiscursio de las Luces (Lyotard, Jean-François. **La condición postmoderna**. Planeta-Agostini. Barcelona, España. 1993. pp. 9, 67-81) y del positivismo, se convierte en calzador de la razón, en el que casi siempre se pierde la comprensión vital del ser humano en su cotidianeidad (Heller, Agnes. **Sociología de la vida cotidiana**. Península. Barcelona, España. 1987. pp. 317-358). **Cientificismo** como racionalidad que busca mayor control social (cf. Marcuse, Herbert. **El hombre unidimensional**. Joaquín Mortiz. México, D.F. 1984. pp. 161 y ss. Foucault Michael. **Microfísica del poder**. La piqueta. Madrid, España. 1992. especialmente pp. 31-44 y del mismo autor. **La Historia de la sexualidad I**. Siglo XXI. México, D.F. 1989. **Vigilar y castigar**. Siglo XXI. México, D.F. 1990, especialmente pp. 300-314). Para una interpretación de la ciencia como Mito, cf. Feyerabend, Paul. **Tratado contra el método**. Rei. México, D.F. 1993. pp. 289-304. y como ideología y amenaza para la democracia. Feyerabend, Paul. **La ciencia en una sociedad libre**. Siglo XXI. México, D.F. 1988.

²⁵ La más grave es quizás la **crisis** de la utopía, porque parece que estamos perdiendo la capacidad de **soñar**. Cf. Max-Neef, Manfred et al. **Desarrollo a escala humana**. Una

²⁶ Según algunos sociólogos y antropólogos las redes nacen en los setenta cuando **fracasan** las jerarquías burocráticas en la resolución de los problemas sociales. Así, las **redes** son sociología apropiada, el equivalente humano de la tecnología apropiada, para **comunicarse** y relacionarse con mínimo gasto energético. Surgen entre familiares, **amigos**, vecinos, entre individuos y entre organizaciones para intercambiar **información**, recursos y contactos, como **instrumento** de cambio social. Sin embargo, **las redes** a que hacen referencia son, en realidad, el **redescubrimiento** de las redes sociales siempre presentes en la cultura tradicional, pero que en la sociedad "moderna" **se han** desdibujado, al poner el énfasis en el individuo-ciudadano, como base de la sociedad. Cf. Riechmann, Jorge y Fernández, Francisco. **Redes que dan libertad (Introducción a los nuevos movimientos sociales)**. Paidós. Barcelona, España. 1994. Dabas, Elina. **Red de redes. Las practicas de intervención en redes sociales**. Paidós. Barcelona, España. 1993. Dabas, Elina et al. **Redes. El lenguaje de los vínculos**. Paidós. Barcelona, España. 1995. Millán, René. **Solidaridad y producción informal de recursos**. IIS-UNAM. México, D.F. 1994.

²⁸ Lomnitz, Larissa. **Cómo sobreviven los marginados**. Siglo XXI. México, D.F. 1989.

²⁹ Esteva, Gustavo. **Crónica del fin de una era -El secreto del EZLN**. Posada. México, D.F. 1994.

Introducción o los protagonistas y sus guiones

Definiciones de juventud

Los protagonistas de esta obra son las y los jóvenes de comunidades urbano populares de Morelos. Sin embargo, la juventud (del verbo latino iuvare, ayudar) es un concepto complejo, imposible de encerrar en una fórmula, por lo que no se ha llegado a un acuerdo para definir quién es joven³⁰. La juventud, que algunos califican como "divino tesoro" y otros como "un mal que se cura con el tiempo", según una encuesta, desde la perspectiva de los mismos jóvenes, es "la etapa para disfrutar la vida", "época de dudas y temores", "lucha frente a los adultos"³¹.

Definiciones cronológica y socio-demográfico

Comúnmente se define a la juventud, en términos meramente cronológicos, como una etapa, es decir, en función del tiempo que un sujeto ha vivido, situándolo en una escala temporal y con límites que marcan un determinado período de tiempo. Así, lo que define el ser joven, en última instancia, es estar situado dentro de ese rango de edad³². La importancia para nuestra sociedad de esta definición se hace patente si observamos que la edad condiciona, en gran medida, la posibilidad de inclusión en instituciones como la escuela o el trabajo, y en la definición de los derechos y las obligaciones jurídicas (servicio militar, capacidad de votar, edad penal, minoría de edad legal, etc.). Sin embargo, no existe consenso en los límites y, por lo tanto, la duración de esa etapa: algunos la sitúan entre 15 y 24 años³³, otros entre los 15 y 29³⁴, etc. Estas grandes variaciones se deben a que la duración cambia de acuerdo a condiciones biológicas y psicológicas, a las pautas culturales, al contexto y a la lógica dispar de los mecanismos de definición y control social (ver por ejemplo, el

³⁰ Varios autores. *Los jóvenes y los medios de comunicación*. Paulinas. Madrid España. 1985. p. 11-14. Leñero, Luis. *Jóvenes de hoy*. Pax. México, D.F. 1990.

³¹ Leñero, Luis. *Memoria del Primer Encuentro sobre Juventud en Situaciones críticas*. CEJUV-UIA. México, D.F. 1990.

³² Guzmán, Carlota. *Juventud estudiantil: temáticas y líneas de investigación*. CRIM-UNAM. Cuernavaca, Mor. p.10.

³³ Idem.

³⁴ Leñero, Luis. *Jóvenes de hoy*. Pax. México, D.F. 1990. p. 31

debate sobre la reducción de la edad penal a 16 años³⁵, al mismo tiempo que la renuencia a disminuir, en el mismo sentido, la edad para votar). Muy vinculada con la anterior, desde una perspectiva socio-demográfica³⁶ la juventud es entendida como aquel segmento de la población comprendida entre los 15 y los 29 años. Segmento que en nuestro país corresponde aproximadamente a 24 millones de mexicanos. Sin embargo, al no existir un criterio universalmente válido que determine cuándo inicia y finaliza la juventud, estas definiciones deben ser completadas por otras.

Definiciones biológica y psicológica

Además, ante la insuficiencia de la idea de la juventud como mero período temporal o simple segmento poblacional, debemos hacer uso de un enfoque que incluya elementos dinámicos a su definición, que contemple el desarrollo del individuo, los cambios que se efectúan en el tiempo. De esta forma, desde el punto de vista del desarrollo biológico, la juventud se define como una edad, es decir, se le identifica con una etapa de la ontogenia: la etapa del desarrollo fisiológico que se inicia cuando se da la maduración de los órganos sexuales y la capacidad de procreación, y que termina cuando la rótula se calcifica y, por lo tanto, no se crece más³⁷. Paralelamente a ese punto de vista, encontramos que al crecimiento biológico corresponden cambios cognoscitivos y emocionales, correlativos a un crecimiento o desarrollo psicológico, aunque éste tenga su propio ritmo y leyes³⁸. La edad psicológica corresponde en gran medida con la biológica, y ambas con la cronológica. Así, por ejemplo, hacia los 25 años (evento cronológico) se ha calcificado la rótula (evento biológico) y se ha logrado un perfil psicológico de personalidad (evento psicológico). A partir de lo anterior podemos decir que, en términos bio-psíquicos, el

³⁵ Cf. Machín, Juan. *Nosotros decimos ¡No!*. Caleidoscopio No. 3. Epoca 2. Cuernavaca, Morelos. pp. 10-11

³⁶ Esta es, a menudo, la única forma de cooiebir a los jóvenes de parte de las instituciones gubernamentales.

³⁷ Varios autores. *Los jóvenes y los medios de comunicación*. Paulinas. Madrid España. 1985. p. 11-14

³⁸ Piaget, Jean. *La equilibración de las estructuras cognitivas*. Siglo XXI. Madrid, España. 1975. Piaget, Jeaii. *Psicología y pedagogía*. Sarpe. Madrid, España. 1983.

Genell, Arnold et al. *Psicología evolutiva de 1 a 16 años*. Paidós. Barcelona, España. 1993. Cavova, Francisco. *Sicología evolutiva del adolescente*. Ediciones paulinas. Bogotá, Colombia. 1992

periodo juvenil es un eslabón **más** de la cadena vital, etapa intermedia que representa la transición de la niñez a la vida adulta, en la que ya no es niño ni **todavía** un adulto ("La juventud es un ya no y un todavía no", según **Fischer**³⁹, algo así como un híbrido entre niño-grandote y adulto-chiquito, entre **mejoralito** y aspirina). Sin embargo, existen frecuentes casos de precocidad sexual, ciertos **desfases** entre la maduración sexual y psicológica, entre la capacidad biológica de procrear pero la prohibición sociocultural de hacerlo, etc.

Definiciones socioculturales

Ante los criterios hasta ahora vistos, nos podemos preguntar, por ejemplo, si son las condiciones necesarias y suficientes para decir que estamos ante un joven o un adulto. Por el contrario, creemos que se puede afirmar que la duración y las premisas psicobiológicas son importantes pero, en la definición de juventud, interactúan entre sí y con el sistema sociocultural.

Socioculturalmente, se concibe a la juventud como una fase de la vida donde, en diferentes tiempos, se verifican los procesos de inclusión **social**⁴⁰, como "una especie de moratoria en la cual se permite a los jóvenes prepararse cultural y emocionalmente, ensayar, buscar y cometer errores; es una etapa de postergación y de aplazamiento de las obligaciones y compromisos adultos; un período de tolerancia que inicia con la madurez biológica y culmina con la madurez **social**"⁴¹, ya que, al persistir los lazos de dependencia económica con la familia, la madurez social se posterga a pesar de contar ya con la madurez biológica para la reproducción.

La juventud, considerada de esta manera, es un concepto creado por las sociedades **modernas**⁴², a consecuencia de la complejización creciente del trabajo y de la racionalización de todo aspecto de la vida. La organización

³⁹ Fischer, Ernst. **Problemas de la generación joven**. Editorial Ayuso. Madrid España. 1966.

⁴⁰ Merlo, Roberto. **Memoria del Primer Encuentro sobre Juventud en Situaciones críticas**. CEJUV-UIA, México, D.F. 1990

⁴¹ Guzmán, Carlota. Idem

⁴² Mørch, Sven. **Sobre el desarrollo y los problemas de la juventud**. JOVENes. Cuarta época. Año 1. No. 1 México, D.F. julio-septiembre 1996. pp.78-106. Aries, Philippe. **El niño y la vida familiar en el antiguo régimen**. Taurus. Madrid, España. 1987.

global de la vida hace imposible la inserción social de manera sencilla y **directa**, por lo que se hace necesaria la creación de la Juventud, como un **período** de la vida en que se adquieren **virtualidades** y competencias **sociales**, en **vista** a las responsabilidades y retribuciones del mundo **adulto**⁴³ y, por ello, la Juventud en el primer mundo se encuentra ligada al **sistema** educativo, identificándose joven con estudiante. Pero la **"modernización"** de nuestro **país** (con todo lo que implica como sistema **reductivo** urbanizador, industrializante, neoliberal, de partido Único, etc.) **se vuelve** contradictoria, **más** aún, **frustrante**⁴⁴ para los jóvenes, y tenemos **que** la **duración** del período juvenil depende del sector **socioeconómico** de **proveniencia**: suele ser más prolongado en los sectores con ingresos medios y **altos** que en los de bajos ingresos, especialmente en el medio rural. **Las grandes** exigencias económicas y la necesidad urgente de su incorporación **al mercado** laboral dificultan a la mayoría de los jóvenes su pertenencia en **el sistema** educativo, por lo que, comúnmente, viven esta etapa de manera **más** corta y la **transición** a la vida adulta es más directa, adquiriendo todas **las responsabilidades** económicas y familiares. Además, en las **sociedades tradicionales**, el concepto de juventud es prácticamente minimizado: el **individuo** pasa de la infancia a la edad adulta sin etapas que dividan a las **generaciones**. Se aprende el oficio de ser adulto de manera pragmática y **directa**, con la exigencia cotidiana y bajo la guía de los **viejos**⁴⁵. Es decir, **hay** impedimentos estructurales a la generalización de la situación de **juventud**⁴⁶ y se puede considerar que a los sectores más amplios de la **población** se les ha expropiado el derecho a su **juventud**⁴⁷.

Definiciones antropológicas

Antropológicamente, por otro lado, la juventud se distingue **por** sus **características** de **liminalidad** (porque se ubica en los **límites**⁴⁸ de la

⁴³ Rodríguez, Jaime. **Ser Joven Cristiano Hoy en América latina**. Informes Pro mundi Vita. América Latina 4311986. p.3-23

⁴⁴ Zubillaga, Manuel. **Apertura del Primer Encuentro sobre Juventud...**

⁴⁵ Albero, Francesco et al. **I Giovani verso il duemil**. Grupo Abele, Torino, Italia. 1986.

⁴⁶ Rodríguez, Jaime. Op. cit. p. 6

⁴⁷ Zubillaga, Manuel. **Apertura del Primer Encuentro sobre Juventud...**

⁴⁸ "En la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la división (en el sentido de repartición) de poderes. Las clasificaciones por edad (y también por **clase** o **sexo**) vienen a ser una forma de imponer límites, de producir un orden en el que

dependencia **infantil** y la **autonomía** adulta) y **marginalidad** (porque se sitúa fuera de los márgenes trazados por la sociedad adulta y porque requiere de ritos especiales de **paso**⁴⁹, para transitar a una fase de agregación a la **comunidad**, después de una etapa inicial de segregación en la que se les señala como **tabú**⁵⁰). La **liminalidad** implica, asimismo, un carácter de **fragmentariedad**: la juventud nunca es un todo en sí misma. Los conceptos de etapa, segmento **poblacional**, edad, hacen referencia inequívoca a esa naturaleza de fragmento que la sociedad le confiere. La **marginalidad** implica, a su vez, dos sentidos principales del ser joven, que rara vez se toman y analizan simultáneamente: **marginalidad** como sector **marginado**,⁵¹ junto con los **pobres**,⁵² las mujeres, los indios, y **marginalidad** como **manifestación contracultural** (más adelante profundizaremos sobre este término).

Definiciones desde la perspectiva de la complejidad

Desde el punto de vista de una teoría de la complejidad es muy interesante el papel que **Morin** le atribuye a la juventud: como proceso de **juvenilización**, vinculado con la **cerebralización** y la **culturalización** en un circuito selectivo **interrelacionado** sería co-responsable de la **hominización**⁵³.

También, como sabemos, en un mundo de sistemas complejos lo que existe siempre **esta** relacionado. No podemos saber nada de los jóvenes abstrayéndoles del mundo con que **interactúan**. Ningún fenómeno social

cada quien debe ocupar su lugar". Bordieu, Pierre. *Sociología y cultura*. Grijalbo-Conaculta. México, D.F. 1990. p.164.

⁴⁹ Van Gennep, Arnold. *Ritos de Paso*. Taurus. Madrid, España. 1986

⁵⁰ Cf. sobre el concepto de tabú: desde una perspectiva **antropológica**, Frazer, James. *La Rama dorada*. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1992. pp. 235-310. Y desde una perspectiva psicoanalítica, Freud, Sigmund. *Totem y tabú*. Alianza editorial. México, D.F. 1986. Sobre las jóvenes como tabú cf. Frazer, James. Op. cit. pp. 670-682.

⁵¹ Para un recuento de las principales definiciones de 'marginado' y su diferencia y relación con 'pobre' cf. Lomnitz, Larissa. Op. cit. pp. 15-19. Asimismo, cf. los resultados del II encuentro de instituciones de **promoción** juvenil y redes sociales realizado en 1990, bajo el auspicio de Cejuv y el Grupo Abele.

⁵² Para abundar sobre la conceptualización y **tipología** del pobre cf. Leñero, Luis. *Los pobres en México: su promoción*. Imdosoc. México, D.F. 1995. Gutiérrez, Gustavo Op. cit. pp 385-386. Dussel, Enrique, Op. cit. pp 32-34.

⁵³ Morin, Edgar. *El Paradigma olvidado*. Kairós. Barcelona, España. 1983. pp. 95-103

puede ser explicado sin su contexto: los **condicionantes**, las cadenas de **mediación**, la **intervención** de los múltiples actores **sociales**. Así muchos **autores**⁵⁴ hablan de la necesidad de abordar la problemática juvenil en un **marco contextual** y conyuntural de **cada** sociedad.

De esta forma, el lugar particular del joven está **determinado** por la **compleja** relación entre su edad cronológica, la etapa **bio-psíquica** que **está** **viviendo** y la **estructura** social: la definición y control **social** de la edad **joven**, de la división social del trabajo, del género, de las **diferentes** **posiciones** sociales y los criterios para desempeñar los **diversos** roles, **así** **como** con el marco jurídico (explícito u oculto) **imperante**. Incluso depende **del modelo** de desarrollo y de la etapa histórica que vive el país. No se **puede** hablar del 'joven' o de la 'juventud' en abstracto, sin referencia al **mundo adulto**; así, para entender mejor a la juventud, es **importante** tomar **en cuenta** también las representaciones sociales que de los jóvenes los **adultos** expresan.

Representaciones sociales de la juventud

En las representaciones sociales que los adultos tienen de los jóvenes se **aprecia** que de manera implícita o explícita se mantiene una **postura** **valorativa** contradictoria frente a ellos. De esta forma, puede verse que **algunos** se centran en las ventajas que implica el ser joven, tales como la **vitalidad**, la fuerza, la generosidad y la salud, entre otras, olvidando los **problemas** y necesidades igualmente presentes. Predomina, de este modo, una **visión** idílica de la condición juvenil. Esta posición es común entre **ciertos** **investigadores**⁵⁵, por ejemplo, **Erikson**⁵⁶ para quien la juventud es la **expresión** más pura de la fidelidad (si bien reconoce así mismo que **fácilmente** son atraídos por los sistemas **totalitarios**⁵⁷); Otros la identifican **con** espontaneidad, libertad, despreocupación, entusiasmo, **así** como pureza **en las** motivaciones, o como la edad única en que se alcanza la **identificación** plena con los valores esenciales de la sociedad y, **así**, el joven **es el** poseedor de todas las virtudes y cualidades humanas. Estos **investigadores** parten del supuesto de que las relaciones individuo-sociedad

⁵⁴ Para ver algunos cf. Guzmán, Carlota. Op. cit. p. 12

⁵⁵ Citados por Guzmán, Carlota. Op. cit. p. 14.

⁵⁶ Erikson, Erik. *Identidad. Juventud y crisis*. Taurus. Madrid, España. 1992. pp 201-227.

⁵⁷ Erikson, Erik. Op. cit. pp 65-77.

son armónicas y que la juventud, por lo tanto, representa una etapa **positiva** y feliz que es deseable mantener y alargar.

Sin embargo, es frecuente también, especialmente en los sistemas institucionales (policía, Iglesia, *etc.*), que se estigmatice⁵⁸ a los jóvenes con actitudes y conductas calificadas como negativas, tales como inmadurez, rebeldía, irresponsabilidad, vagancia, violencia, desenfreno⁵⁹, *etc.* En general se le identifica como una etapa peligrosa, ya que su energía puede desembocar en conductas "delictivas", es decir, no respetar la **norma** y los mecanismos de definición y control social que definen los posibles **roles**⁶⁰ que se pueden jugar. Lógicamente, a menudo, esta diferencia valorativa se correlaciona con **status** sociales (la imagen **idílica** se asocia a los "niños bien" o los **yuppies**⁶¹ y la imagen diabólica a los "chavos" de los sectores populares, especialmente, los chavos que se auto-organizad²). Por ello, como dice **José Agustín**, "el sistema diagnostica [a las manifestaciones culturales juveniles] como 'romanticismo que se pasa con el tiempo', pero, de cualquier manera, no deja de apretar **tuercas**. Como piensa que joven es ser retrasado **mental**, no escucha razones ni **planetamientos** que se le hacen y en cambio, sin soltar el garrote, presiona para que el muchacho acepte acriticamente lo que se le dice, para que sea dócil y se deje encauzar por los bien pavimentados carriles de la carretera de las ratas. Si el joven no

⁵⁸ Goffman, Erving. **Estigma. La identidad deteriorada**. Amorrortu. Argentina.

⁵⁹ Cf. Schindler, Norbert. **Los guardianes del desorden. Rituales de la cultura juvenil en los albures de la era moderna** en Levi, Giovanni & Schmitt, Jean-Claude (comps.). **Historia de los jóvenes**. Taurus. Madrid, España. 1996. pp- 305-350. Y Cruzet, Pavan, Elisabeth. **Una flor del mal: los jóvenes en la Italia medieval**. en Levi, Giovanni & Schmitt, Jean-Claude. Op. cit. pp 217-267.

⁶⁰ Berger, Peter & Luckman, Thomas, **La construcción social de la realidad**. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. 1991.

⁶¹ Diminutivo del inglés *Young Urban Professional People*. Según Guadalupe Loaeza (Muñoz, Araceli. **El ocaso de los yuppies**. El Financiero. 14 de julio 1996. p. 22) se les distingue por ser varones, delgados, preocupados en **demasia** por su cuerpo, vestidos con **trajes** de marca preferentemente italiana, mezclan el inglés con el español, toman abundante agua embotellada, estudian posgrados en escuelas de E.U.A., mundanos, parecen amigos de todo el inundo, siempre bronceados, **arribistas**, promotores incansables (en su momento) de las bondades del libre comercio, una de sus principales metas es figurar en los círculos del poder.

⁶² Cf. Gomezjara, Francisco et al. **Pandillerismo en el estallido urbano**. Ediciones Nueva Sociología. México, D.F. 1987 p.14, 67

acepta, entonces se le regaña, se le desacredita, se le **satániza** y se le **reprime con** una virulencia que varía según el nivel de pobreza e **indefensión**".⁶⁵

Otra de las representaciones sociales más frecuentes es aquella de la **juventud** como futuro de la sociedad; pero, como denunciaron los **participantes** en el primer congreso latinoamericano de jóvenes en **Cochabamba**, Bolivia (1991-92), "hemos escuchado muchas veces que '**somos el futuro de la sociedad**' pero una y otra vez comprobamos que esto sólo sirve para excluimos del **presente**"⁶⁴. O, como señala Claudio **Duarte**,⁶⁵ la juventud es vista como nada o cuando mucho como **material de recambio** o 'refacciones' para las futuras generaciones. En una sociedad **adultocéntrica**⁶⁶, al joven se le ve como un no ser hasta que **sea y tenga como** adulto ("cuando **seas** grande lo vas a entender", "cuando **tengas** tu **propia** casa vas a poder opinar").

Al menos en papel, oficialmente, "la Iglesia en **América** Latina ha visto **en** los jóvenes su esperanza (cf. DP 1186), ha depositado en ellos la tarea de transformar la sociedad y la Iglesia misma; no como Únicos agentes de cambio, sino como sus colaboradores esenciales.. La Iglesia ve a los **jóvenes** como renovadores de la cultura (cf. Med 5, 11; DP 1169), renovadores de la vida y un estímulo a su propia **juventud**: 'es la juventud un símbolo de la Iglesia, llamada a una constante renovación de sí inisma. o sea, a un incesante rejuvenecimiento' (Med 5, 12)... Los ve **como** un **grupo** social cada vez más decisivo en el proceso de transformación del

⁶³ Agustín, José. **La contracultura en México**. Grijalvo. México, D.F. 1996

⁶⁴ Jóvenes que también dijeron 'queremos ser realistas, no tenemos **en** nuestras manos la solución a todos los problemas del mundo, pero ante los problemas del mundo tenemos **nuestras** manos'. ambas citas forman parte de la Carta abierta a los jóvenes de **América Latina**. Cf. **Primer congreso lationamericano de jóvenes. Documentos**. AVE-CEMPAJ. México, D.F. 1992 **Primer congreso lationamericano de jóvenes**. SERAJ. México D.F. 1992

⁶⁵ Duarte, Claudio. **Ejes juveniles de lectura, para desenmascarar las bestias y anunciar los sueños**. Revista "Pasos" No. 6-1996. Número especial. DEI. San José ^{costa Rica}.
⁶⁶ **Arévalo**, Oscar. **Croquis para algún día (jóvenes de América Latina en los noventa)**. Revista "Pasos" No. 6-1996. Número especial. DEI. San José Costa Rica.

continente... La Iglesia ve en la juventud la constante renovación de la vida de la humanidad" (Med 5, 10)⁶⁷.

El sistema neoliberal, por su parte, le otorga a la juventud dos **roles potenciales**⁶⁸ fundamentales: como consumidores, como enorme **mercado** donde colocar productos efímeros, y como productores eficientes (mano de obra barata "productiva", con "calidad total"), no en balde la mayoría de la población es cronológicamente joven. De ahí la importancia de la moda y de la imagen juvenil en los medios masivos de comunicación (**grupos** musicales (tipo "Timbiriche" o "Mercurio"), cantantes (Luis Miguel, Gloria Trevi, etc.), programas específicos ("Los Cachunes", "Alcanzar una estrella", "Confidente de secundaria", "Beverly Hills 2010")), así como la presencia masiva de mujeres jóvenes en las maquiladoras.

Juventud vs juventudes

De la misma manera en que no se puede hablar la 'juventud' sin referencia al mundo adulto, tampoco se puede hablar de ella como si fuese una realidad homogénea y uniforme. Es decir, no se puede hablar de "Juventud" en general sino de juventudes, o para ser **más** explícitos, de diferentes sectores de juventud, incluso de diversas identidades juveniles. Es decir, descubrir y reconocer que existen importantes diferencias entre **l@s jóvenes indígenas y campesin@s, l@s que viven en zonas urbanas, l@s obrer@s, l@s universitari@s**, etc. Y, por supuesto, es imprescindible agregar una perspectiva de **género**⁶⁹: desde el inicio de la vida social (es decir, incluso antes del nacimiento) todo está estructurado para preparar destinos divergentes según el sexo y es precisamente en la juventud donde se institucionaliza la **diferencia**⁷⁰. Por ello, no podemos dar una **definición**

⁶⁷ Cempaj. Si a la **civilización** del amor. México, D.F. 1988 p. 37-57. Cempaj. Civilización del amor, Tarea y esperanza. México, D.F. 1995 p. 28-57.

⁶⁸ Potenciales porque sólo unos cuantos pueden acceder realmente al sistema excluyente del mercado neoliberal. La mayoría de las y los jóvenes que quedan **fuera** del **mercado** (los desempleados que no son productores y los pobres que no son **consumidores**) simplemente no existen, son los "sobrantes-prescindibles", los ninguneados, los **nadie** de Galeano...

⁶⁹ Marta Lamas (comp.). El género: la construcción social de la diferencia sexual. Porrúa-UNAM. México, D.F. 1996. Rodríguez, Gabriela. Género y cambio: **un** revisión. JOVENES. Cuarta época, año 1, No. 1. México, D.F. julio-septiembre 1996. pp. 54-63.

⁷⁰ Levi, Giovanni & Schmitt, Jean-Claude. Op. cit. p. 15.

de carácter universal. Es falso hablar de **l@s jóvenes como unidad social y como grupo único y homogéneo**; a menudo, se presentan más diferencias entre jóvenes estudiantes, trabajadores y **desemplead@s**, que entre jóvenes

Y **adult@s** de una misma clase social aunque, obviamente, no siempre. Debemos reconocer la **variedad de situaciones y factores que influyen en la definición** de la juventud: clase social, condiciones socio-históricas y de **vida**: laborales, educativas, familiares, culturales, etc. No existe una **realidad** juvenil homogénea. No es lo mismo un **yuppi**, recién egresado o por egresar de una costosa universidad privada⁷¹, que un **chavo banda**⁷² que habita un edificio **en ruinas**⁷¹. Sin embargo, para no caer en el riesgo

⁷¹ por ejemplo los jóvenes del **Grupo Desarrollo Joven**, formado en febrero de 1991 por **estudiantes** de la Universidad Iberoamericana, con apenas 20 años de edad y una **carrera** por terminar. Con el "poder de su firma" y patrocinados por grandes empresas, **organizaron** el primer **Foro México Joven**, donde invitaron nada menos que a los **secretarios** de Hacienda, Comercio y Agricultura, al Cardenal Juan Jesús Posadas; a los rectores de la UNAM, UAM, ITESM y Anáhuac; los empresarios de Probusa, Teléfonos de México, **Aurrerá**, entre otros; el historiador **Krause** y, por supuesto, el **presidente** Salinas, quien inauguró el foro. Este foro contó, durante los tres días que duró, con lo mejor: salones y suites del Hotel Camino Real, servicio de café, circuito cerrado de televisión, pantalla gigante, sistema de fotocopiado, teléfonos celulares, **carpetas** de piel, plumas grabadas, computadoras, **fax...** y costó aproximadamente, nada **más mil** millones de viejos pesos. Al preguntarle al presidente del Grupo cómo le hicieron para tener a tales invitados: "Para que el Presidente y todos los demás vinieran **no** hicimos **más** que extenderles una invitación y plantearles nuestro proyecto". - Y **¿crees** que a cualquier **grupo** de jóvenes que **se acerque** al Presidente se le abran así las puertas?- le preguntó un reportero. - "Sin duda, cualquier joven puede hacerlo. Y es **que** ser joven en México es una garantía. Eso te abre las puertas en cualquier lado. **Cualquiera** puede llegar a ser un gran empresario si se esfuerza y **trabaja** duro. Sí se **puede, ése** es nuestro lema". Tomado de **Proceso** No. 777, 23 septiembre 1991. Estos **mismos yuppies**, con el error de diciembre, se cayeron de la nube en que andaban y hoy son los primeros en criticar al **salinato**.

⁷² **García-Robles**, Jorge. **¿Qué** transa con las bandas?. Posada. México, D.F. 1993. **Gomezjara**, Francisco. Las bandas en tiempos de **crisis**. Nueva Sociología. México, D.F. 1987

⁷³ Por ejemplo La casa de todos, edificio localizado en el Distrito Federal, donde pasan la noche **alrededor** de 30 niños y jóvenes que viven en la calle y **se** dan hechos, como el **siguiente** (La Jornada No. 3153, 20 agosto de 1993): es de madrugada, sus ocupantes **duermen** sobre algunos colchones viejos y dos sillones roídos. De repente **irrumpen** **siete** agentes de la **Secretaría** de Protección y Vialidad, del **grupo** de **granaderos** llamado "zorros", y comienzan a golpear, jalonear y amenazar con sus **armas** a los **jóvenes** y **niños** que despiertan con los ojos llenos de miedo. Uno de los mayores del

de no ver el bosque por los árboles, podemos partir de ciertos rasgos comunes y hablar de las lógicas que subyacen a los fenómenos y que están más allá de las especificidades⁷⁴. Teniendo presente estas premisas, pasaremos revista a una cierta aproximación a la situación de los jóvenes de las comunidades urbano-populares de nuestro Estado.



grupo, apodado el *Tuza*, se molestó al ver cómo los granaderos golpeaban a los más pequeños y les dijo "no manches, no se metan con los más morritos". Como respuesta recibió una bofetada de uno de los *zorros* y los otros seis comenzaron a patearlo. El *Tuza* les mentó la madre, les llamó montoneros, esto lo hizo enojarse más y no pararon de patearlo hasta que se calló. Los granaderos, probablemente ebrios o drogados, revolvieron todas las cosas, se llevaron N\$400, que los chavos habían juntado limpiando y cuidando coches, como ayudantes en talleres mecánicos y vendiendo chicles, limpiando parabrisas o haciendo malabares en las esquinas. Se llevaron también ropa y, al salir, les amenazaron diciéndoles que regresarían y dispararon dos veces contra el techo. Al amanecer a José Luis lo tuvieron que llevar al hospital. Alejandro comentó: "no es la primera agresión que sufrimos. En marzo vinieron dos veces y en este mes ya van cinco. Los granaderos nos piden una renta de N\$100 a cada uno; nos acusan de rateros, mariguanos, de lo que se les ocurre. El 7 de junio, por ejemplo, en la madrugada llegaron 6 uniformados. Casi todos nos logramos pelar, menos el *Pechugas*, lo levantaron de las greñas y luego lo tiraron al suelo. Lo pusieron boca abajo, lo empezaron a bascular, le sacaron los tenis y se los robaron junto con una *chamarra* roja y un paraguas. Mientras lo esculcaban, unos *zorros* le pusieron sus botas sobre la cabeza. Otro policía le dejaba caer cerillos prendidos en la espalda." (ver también el caso de Joaquín Gallegos en "*Justicia y Paz*" No. 31, julio-septiembre 1993).

⁷⁴ Merlo, Roberto. Op. cit.

Situación de la juventud de comunidades urbano populares de Morelos

La juventud de las comunidades urbano populares de Morelos enfrenta paradojas y contradicciones profundas, múltiples y en todos los ámbitos, especialmente en una sociedad como la nuestra desigual, injusta y en crisis⁷⁵. Por ejemplo, la paradoja semántica⁷⁶ social de una juventud concebida como una etapa de preparación sin posibilidades reales, para la mayoría, de prepararse formalmente. Existe una verdadera contradicción entre como se concibe la juventud y las posibilidades reales que se le ofrecen para llegar a ser lo que se *espera* sea. Antes de los 20 años, la mayoría de los jóvenes varones son solteros, pero entre los 20 y los 24 años más del 40% ya se iniciaron en la responsabilidad adulta marital. En cuanto a las mujeres jóvenes el promedio de hijos nacidos vivos es de casi uno entre las mujeres de 20 a 24 años (el 47.44% tiene hijos en este grupo quinquenal) y de 2 de los 25 a los 29 años (el 74.33% ya tiene hijos). Analizando ambas situaciones caemos nuevamente en una paradoja social: en un porcentaje elevado, encontramos jóvenes ya con responsabilidades adultas *incompatibles*, por lo tanto, con su juventud.

A menudo se reduce la problemática juvenil a los desajustes y desequilibrios propios de esa edad, a los bruscos cambios hormonales, anatómicos, fisiológicos y psicológicos. Pero la juventud rebasa el mero ámbito personal y sitúa al "joven" en una red de relaciones sociales que determinan y/o condicionan su "ser", a partir del papel que tiene dentro de ellas y en la articulación de las circunstancias sociales presentes y de las acciones que adopta su red en respuesta a ellas. Así, los cambios biopsíquicos adquieren significación y complejidad sociocultural: la realidad juvenil, como fenómeno de red social, expresa la problemática misma del sistema institucional operante (familia, escuela, estado, etc), ya que los conflictos, ambivalencias y asimetrías de poder se reflejan de manera más crítica y, a menudo, violenta entre las y los jóvenes. La crisis que vive nuestra sociedad provoca una serie de actitudes y conductas juveniles tales como la dificultad para la construcción de su identidad,

⁷⁵ Sota, Eduardo. *Crisis, identidad y Cultura*. Estudios Teológicos. 2-1991 CAM. México.

⁷⁶ Watzlawick, Paul et. Al. *Teoría de la comunicación humana*. Herder. Barcelona, España. 1993. pp 173-179.

incredulidad en el discurso oficial, **apartidismo**, aumento de conductas calificadas como "delictivas" o de evasión social (en una sociedad cada vez más violenta y evasiugena). Un caso especial lo constituye la pérdida de confianza en instituciones (como familia, escuela, Iglesias) **anteriormente** fuertes y que se encargaban de normar y decidir el rol de cada miembro de la sociedad. A esto se suma una serie de modificaciones en estas formas de organización social que les han hecho perder, aún más, vigencia y autoridad. Las causas de este fenómeno familiar tienen **que** ver con el hecho de que muchos de los jóvenes son más urbanos y escolarizados **que** sus padres y a la transformación de los papeles que tradicionalmente tenían los integrantes de la familia, especialmente el de la mujer; tiene que ver también con la diferencia entre los padres de expectativas o proyecciones para la vida de los **hijos**,⁷⁷ a que bastantes jóvenes no aceptan la autoridad ejercida en la familia por sus padres y sienten que sus familias más bien son **desunidas**⁷⁸, pocos se identifican **con** su padre, muchos no se sienten importantes en su familia y esta sensación parece ser más fuerte entre los jóvenes de los barrios que en otros sectores juveniles, especialmente si no **trabajan**⁷⁹...

Además, el sentido de la valoración y normatividad del ser joven en nuestra sociedad no ofrece directrices congruentes que definan claramente su identidad, haciéndole un sector marginado y estigmatizado. A esto hay que añadir la alienación⁸⁰, despersonalización y desintegración social que producen la **masificación** urbana y los medios de comunicación social⁸¹; el desarraigo cultural por emigración⁸² y la implantación de modelos

⁷⁷ Es común encontrar **conflictos** entre un padre que defiende el valor trabajo, como ayuda a la economía **intrafamiliar**, y proyecta para sus hijos una vida similar a la suya, enfrentado a la madre que promueve el valor educación, porque lo concibe como requisito para una vida distinta (implícitamente mejor) de sus hijos. Cf. Tapia, Medardo. **Educación y trabajo: tres aproximaciones metodológicas para su estudio en el contexto mexicano**. CRIM-UNAM. Cuemavaca, Morelos. 1990.

⁷⁸ Leñero, Luis. **Los Jóvenes Hoy**. Pax-IMES. México, D.F. 1988.

⁷⁹ **Idem**.

⁸⁰ Ander- Egg, Ezequiel. **Formas de alienación en la sociedad burguesa**. Marciega. Madrid España. 1980.

⁸¹ Varios autores. **Los jóvenes y los medios de comunicación**. Paulinas. Madrid España. 1985.

⁸² Orozco, Juan Luis. **El Negocio de los ilegales; Ganancias para quién**. Iteso-Agata. Guadalajara, Jalisco. México. 1992.

extranjeros, y, por supuesto, la **farmacodependencia**⁸³ y otras formas definidas como "desviación social".

Guión generacional

Ante la **modificación** de los escenarios con el devenir histórico, la **juventud**, como actor social, tiene que enfrentarse con un guión cambiante, **en función** del tiempo, que está representando por una serie de generaciones **sucesivas** que han aparecido **en** este siglo. A lo largo de la trama podemos **observar** que hay una reproducción de ciertas características juveniles **repetidas** en cada una (invariantes del personaje que le dan continuidad a la **obra**), pero también saltan a la vista las diferencias (rupturas y **singularidades**, **cambios** o metacambios del guión que les toca interpretar): **a cada** generación juvenil le toca vivir (o sobrevivir) en condiciones **diversas** y hacer sus propios aportes al resto del sistema social, en el **rejuogo** entre sus representantes **más** sobresalientes y los contingentes que **forman** la mayoría. Tanto las generaciones biológicas (cada 25 años) como las **socioculturales** (aproximadamente cada 15) se manifiestan **históricamente**, representando un guión generacional. Así, cada generación **juvenil** conforma su carácter propio (en contraste y oposición, a menudo, **de quienes** les precedieron) y su manera de entrar en escena. Haciendo una **revisión panorámica** completa, podemos identificar a la juventud mexicana **en sus diversas** etapas históricas e intentar comprender mejor el fenómeno **juvenil contemporáneo**. Basándonos en una propuesta de Luis Leñero⁸⁴, **consideramos** ocho generaciones, sin que esto signifique que los grupos de **diversas edades intermedias** no se presenten, sino que asimilan, en mayor o **menor medida**, a estos ocho grandes ejes generacionales:

⁸³ El problema de la **farmacodependencia** juvenil es tan importante que para muchos es **"El problema"**, ya que repercute no sólo en la salud **física** y psíquica de los jóvenes, **situación** en sí misma grave, sino que también tiene fuertes repercusiones familiares y **sociales**.

Leñero, Luis. **Primer encuentro estatal sobre juventud..** Otra manera de tipificar a **las** distintas generaciones juveniles, desde la perspectiva de comentarios culturales, es la **que** se propone José Agustín: pachucos, **existencialistas**, **beatniks**, **jipitecas**, **punks**, **bandas**, **cholos**. Cf. Agustín, José. Op. cit.

a) Generaciones de principios de siglo: "los revolucionarios".

Generación formada por jóvenes nacidos a finales del siglo XIX que participan en el primer movimiento revolucionario del siglo XX y creen en la ruptura necesaria para el surgimiento de una nueva sociedad. Entre ellos, encontramos representantes extraordinarios y que habrán de convertirse en los maestros de las nuevas generaciones y en símbolos de casi todas (por ejemplo, Zapata o Villa)...



b) Generación del 29: la "refundación"

Formada principalmente por jóvenes urbanos de clases medias efusivos e idealistas que participan, principalmente, en el movimiento de Vasconcelos. Cuestionan al mundo adulto de la época, en especial a los viejos revolucionarios, y plantean un proyecto de reconstrucción nacional, en base a una nueva cultura, con un punto de vista más racional y organizado, en contraposición a los militares. Sin embargo, esta generación habrá de ser superada y sustituida por una tercera generación que hace suya y encabeza el proceso de modernización propiamente dicho...

c) Generación de mitad de siglo: "los rebeldes sin causa"

Esta generación se forma con los jóvenes que han crecido en la época de la "revolución institucionalizada" y con el proyecto del México "moderno": urbanizado, industrializado, burocratizado. Viven la posguerra y se unen a la juventud occidental, como coetáneos de los famosos *beatnik*⁸⁵ y los "rebeldes sin causa"⁸⁶ de Estados Unidos, del auge de la filosofía existencialista⁸⁷, al lado de aspiraciones de construcción y progreso material. Muchos campesinos emigran y participan en la construcción de las grandes obras de infraestructura nacional, o bien como obreros en las nuevas industrias, es decir, son los constructores del "milagro mexicano", ejemplo de "desarrollo y progreso", hasta que aparece la...

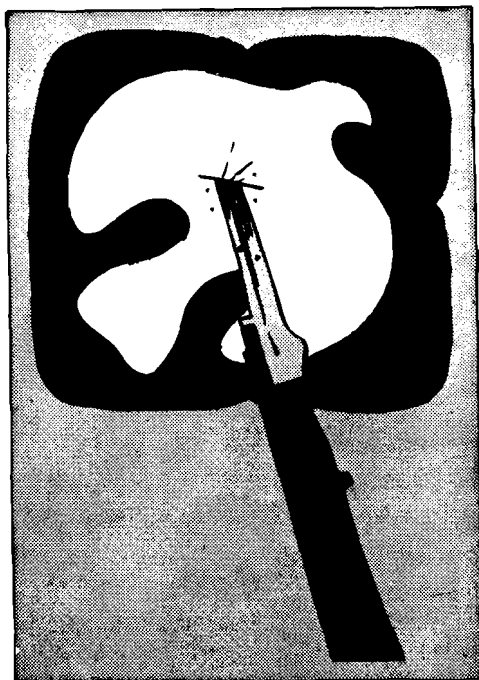


85

Del término *Beat*, que significa exhausto, madreado, derrotado, **engañado** (aunque Ginsberg afirma que proviene de **beatífico**), y *sputnik*, primer satélite espacial puesto en órbita. Cf. las principales obras de este movimiento fueron: Burroughs, William. **El almuerzo desnudo**. Anagrama. Barcelona España. 1989 (aunque Burroughs nunca se consideró parte del movimiento, fue sin duda su gurú). Keourac, Jack. **En el camino**. Anagrama. Barcelona España. 1989. Ginsberg, Allen. **Aullido y otros poemas**. Cf. Stent, Gunther. **Las paradojas del progreso**. Salvat. Barcelona España. 1987. pp. 5-21. v 51-65.

86 Toman el nombre de la película de Nicholas Ray, protagonizada por James Dean, que significa joven sin causa judicial, sin proceso, es decir que se encuentra en los límites de lo delictivo y no ha pasado a la delincuencia. Cf. Agustín, José. Op. cit. pp. 35-36.

87 Vinculada principalmente a los escritos de Jean Paul Sartre y Albert Camus.



d) Generación del 68: "los rebeldes con causa".

Esta generación va a criticar el llamado "milagro mexicano" que, a fin de cuentas, no es tal. Nacida en la posguerra⁸⁸ (del año de 1945 en adelante) y compuesta por campesinos, obreros, jipitecas, preparatorianos y universitarios, confluyen en esta generación diversos procesos sociales muy intensos de crítica al sistema: guerrilla (rural y urbana), movimiento estudiantil y movimiento contracultural⁸⁹. La inaudita y feroz represión al movimiento estudiantil⁹⁰ dejó una profunda marca en las generaciones siguientes...

⁸⁸ Por eso también se les conoce como *baby-boomers*: los hijos de la bomba atómica.

⁸⁹ Cf. Agustín, José. **Tragicomedia mexicana I. La vida en México de 1940 a 1970**. Planeta. México, D.F. 1990. pp.234-264. Sobre la guemlla de Lucio Cabañas es imprescindible el libro de Montemayor, Carlos. **Guerra en el paraíso**. Joaquín Mortiz. México, D.F. 1992. Cf. también, Poniatowska, Elena. **Fuerte es el silencio**. Cit. pp. 138-180. Sobre el movimiento contracultural Agustín, José. **La contracultura en México**. Grijalbo. México, D.F. 1966. Existe una abundante literatura sobre el movimiento estudiantil del 68: Revueltas, José. **México 68: Juventud y Revolución**. ERA. México, D.F. 1978. Alvarez, Raúl y Guevara, Gilberto. **Pensar el 68**. Cal y Arena. México, D.F. 1988. Avilés, René. **El gran solitario de Palacio**. Fontamara, México, D.F. 1993. Taibo II, Paco Ignacio. **68**. Joaquín Mortiz. México, D.F. 1991. Ayala, Leopoldo. **Nuestra verdad**. Porrúa. México, D.F. 1989. Zermeño, Sergio. **México una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68**. Siglo XXI. México, D.F. 1991. Ander-Egg, Ezequiel. **La rebelión juvenil**. Marsiega. Madrid, España. 1980.

⁹⁰ Cf. Poniatowska, Elena. **La noche de Tlatelolco**. ERA. México, D.F. 1971. Paz, Octavio. **Postdata**. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1993.

e) Generación de los 80's: crisis, sismo, nueva expectativa política-electoral.

Con los sismos de 1985 en la Ciudad de México, hace su aparición en escena⁹¹ una generacioii de jovenes nacidos a finales de la década de los y principios de los 70's. Nuevamente, será una generación que reacciona contra la anterior, y lo liará de una manera realista y muy cotidiana. Como escribió Monsiváis. "la primera participación social de jóvenes es a golpes de pala y pico"⁹². Los estudiantes e intelectuales dejarán a un lado la retórica de la geieración anterior, mientras que los del sector popular cainpesiio se convertirán en una población emigrante que, en la práctica, busca aconiodo en la nueva sociedad urbana. En concreto, a esta generación le ha tocado vivir el proceso de crisis actual: paralelo a su formación. Es la misma generación que vivió el fenómeno del neocardenismo⁹³ y las expectativas electorales de un verdadero cambio político, parcialmente frustradas con la "caída del sistema" en 1988.

⁹¹ En el 85 hace su aparición un nuevo protagonista: los jóvenes que descubren el espacio comunitario de la autogestión y la solidaridad, supliendo a uii gobierno corrupto, pasado e incapaz. "Al ritmo impuesto por la tragedia, uiaa sociedad democrática inexistente o pospuesta se conforma de golpe: son las brigadas de voluntarios... pero son los jóvenes quienes llevan el peso de la acción: obreros, universitarios, aprendices y estudiantes de la secundaria, desempleados y preparatorianos, chavos-banda y adolescentes de los CCH's, de la vocacioiialrs, de las escuelas técnicas. Ellos dirigen el tránsito, aprovechan las instalaciones del CREA, improvisan refugios y albergues, toman medidas contra los saqueos, consigeeii viveres en donde pueden, aguardan en el aereopuerto la ayuda del exterior, crean redes de búsqueda de los desaparecidos. Han crecido encajonados por el consumismo, la inhabilitación ciudadana, los reduccionismos ideológicos que ven en la juventud un campo de la bandalidad. Se les ofrece de pronto una elección moral y la asumen, una oportunidad organizativa y la aprovechan.' No se consideran héroes, pero se sienten incorporados al heroismo de la tribu, del barrio, de la banda, del grupo espontáneamente formado, de la ciudad distinta. Los jóvenes tuvieron su oportunidad de participar en la sociedad y no la defraudaron... aprenden a limpiar heridos, y a inyectar, reparten medicinas, guisan, escalan las montañas de cascajo y vidrios rotos. Ya el 20 de septiembre hay en la calle cerca de 150 mil brigadistas entre los quince y los venticinco años. Sólo en la delegación Cuauhtemoc se registran 2500 brigadas". Monsiváis, Carlos. **Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza**. Era. México, D.F. 1992. pp. 33-35.

⁹² Monsiváis, Carlos. Op. cit. p. 35.

⁹³ Cf. Castañeda, Jorge. Op. cit. p 241-243 para ver el retrato concreto de un joven de esta generación.

9 Generación X⁹⁴ (de la gran incógnita)

Es la generación de los noventa⁹⁵. Como correlato mexicano de la generación X norteamericana, está restringido a cierto sector de jóvenes, aunque ciertas características sean transversales a prácticamente todos. Son l@s hij@s de las crisis, *baby-bouders* (afligidos en francés) que se **enquistan** en la casa paterna ante la imposibilidad de encontrar empleo, que han visto a sus padres divorciarse, trabajar a ambos y a la inseguridad instalada en sus vidas. Nacida en la abundancia y ahora le obligan a ser adulta en la crisis⁹⁶. Mientras que muchos de sus padres militaban en favor de la revolución sexual, ell@s se tienen que conformar con hacer el amor conñados en barreras de látex. Sus padres abogaban por cambiar el sistema y ser realistas pidiendo lo imposible, ell@s se conformarían con encontrar lugar en un *rave*⁹⁷, la escuela⁹⁸ o en un sitio de estreno o, si ya de plano se vale soñar, un trabajo⁹⁹. Les gustan los paraísos artificiales light, bailar no es ya una diversión compartida, la política les parece tibia y, acostumbrados a la revolución tecnológica, no se asombran de nada¹⁰⁰. Sin embargo, Time advierte, a los hoomers y aquellos más viejos: "Tengan cuidado, los así llamados 'flojos' se han convertido en verdaderos cazadores

⁹⁴ El término Generación X fue tomado de la novela homónima de Coupland (Coupland, Douglas. **Generación X**. Ediciones B, Barcelona, España. 1993), que junto con las novelas **American Psycho** de Bret Easton Ellis y **Nación Prozac** de Elizabeth Wurtzel (ambas de la misma editorial) retratan a la generación norteamericana de fin de siglo desesperanza, depresión, poli-dependencia, *Mejobs*, *brasilificación*, *bambinificación*, *deshumanización*, etc.

⁹⁵ Aunque ya hizo su aparición la generación Y (de 13 a 21 años). Cf. Steinsleger, José. La **generación Y**. La Jornada. 23 de junio 1997. p.40

⁹⁶ Ochoa, Anabel. **Generación se escribe con X**. Viceversa. No. 32. Enero 1996. México, D.F. pp. 12-17

⁹⁷ Mejía, Fabrizio. **Pequeños actos de desobediencia civil**. Cal y arena. México, D.F. 1996. pp. 155-157.

⁹⁸ Alvarado, Salvador. **Neo-olvidados. Los jóvenes, sin esperanzas**. Etcétera. No. 212. 20 de febrero 1997. México, D.F. pp. 18-20.

⁹⁹ Guzmán, Carlota. **Entre el deseo y la oportunidad: estudiantes de la UNAM frente al mercado de trabajo**. CRIM-UNAM. Cuernavaca, Morelos. 1994.

¹⁰⁰ Tomado del **manifiesto X. México. del colectivo Dyslexia**. Viceversa. No. 32. Enero 1996. México, D.F.

de oportunidades que consiguen lo que quieren, pero a su modo...No se **dejen engañar** por su pose de reposo o cinismo: están haciendo olas en la **red (internet)**, películas dentro y fuera de Hollywood, haciendo dinero, **gastando dinero**¹⁰¹; ellos son e-X-itantes, e-X-igentes, e-X-pansivos".

g) Generación Y (la que sigue a la generación X)

Para algunos, la generación Y¹⁰² (las muchachas y los muchachos que hoy tienen de 13 a 21 años) está formada por apéndices biológicos de los aparatos de tele-comunicaciones: éste, pegado a la televisión; aquélla, a la radio; aquél que viene corriendo, a un walkman; ésta de acá, a un videojuego. Son jóvenes cuyas preferencias culturales son made in USA y que a lo que más le temen en la vida (aparte de hacer el gran oso) es a no conseguir un buen empleo, pese a considerarse los mejor preparados.

h) Generación Z (Z de Zapato, of course)

Sin caer en idealizaciones y sabiendo que falta aún una investigación completa sobre el tema, podemos pensar en el efecto que el **neozapatismo** está ejerciendo sobre toda una nueva generación de mexicanas y mexicanos (incluyendo por supuesto a l@s mism@s integrantes del EZLN, adolescentes y jóvenes en su inmensa mayoría). Cualquiera con un poco de sentido común se puede percatar del enorme potencial de energía y transformación que representa este fenómeno que ha venido a hacer olas en el mundo entero.

Much@s jóvenes han comenzado a entender la realidad no como fruto de la fatalidad sino como resultado de un orden impuesto e injusto y, producto de esta visión, se disponen a participar como **sujet@s activ@s** de la historia en proyectos que tienen como objetivo lograr no sólo los cambios de largo plazo, sino los que son necesarios en el corto plazo: tanto la paz con justicia y dignidad como la sobrevivencia de l@s desplazad@s, por ejemplo.

Es una generación a la que le usurparon la palabra solidaridad, prostituyéndola hasta el cansancio mercadotécnico más visceral, que le

¹⁰¹ El interés en ellos (unos 45 millones en Estados Unidos) es porque representan un poder de compra de nada menos que 125 mil millones de dólares al año. Hornblower, Margot. **Great Xpectations**. Time. Vol 149, No. 23. Junio 9 1997. New York, USA. p. 38.

¹⁰² Steinsleger, José. **La generación Y**. La Jornada. 23 de junio 1997. p.40

expropiaron -casi sin que se diera cuenta- su país y que le quisieron robar su futuro y la esperanza, pero que ha sabido vivir la verdadera solidaridad en múltiples y creativas formas, que ha comenzado a recuperar palmo a palmo su patria, su futuro y la esperanza. Es una generación a la que l@s más pequeñ@s, sin rostro y sin nombre, han enseñado el significado de una palabra simple y hermosa: dignidad.

Generación que hay que rastrear en fanzines, festivales culturales por la Paz, talleres para niñ@s de la calle, marchas, observación electoral, centros de derechos humanos, grupos ecológicos, movimientos estudiantiles, teatro callejero, pintas y grafitis, en las barricadas puestas por la joven guardia de Tepoztlán y en las acciones de l@s profesionales de la esperanza, esperanza en que todo cambie, que decidieron hacerse soldados para que un día no sean necesarios l@s soldados, que aman la vida y buscan que la vida sea digna para todos, que luchan por libertad y justicia para todos, no para uno o para unos cuantos, sino para todos; que quieren un mundo donde quepan muchos mundo, donde se mande obedeciendo, donde no se olvide a nadie en el último rincón del país, donde no sea necesario matar y morir para que las mujeres indígenas puedan decir cosas tan terribles como que quieren vivir, quieren estudiar, quieren hospitales, quieren medicinas, quieren escuelas, quieren alimento, quieren justicia, quieren dignidad. Un mundo donde no sean necesarios los ejércitos, que en él la paz, la justicia y la libertad sean tan comunes que no se hable de ellas como cosas lejanas, como de quien nombra pan, pájaros, aire, agua. Esto quiere. Nada más, pero nada menos.

Paradigmas de la juventud urbano-popular en Morelos hoy

Así, cada generación juvenil, dependiendo de las circunstancias, ha vivido y resuelto sus conflictos de diferente manera. Las circunstancias que la actual generación juvenil de los barrios y colonias populares está viviendo son, en muchos sentidos, excepcionales en todas las dimensiones (demográficas, culturales, económicas, políticas, etc.) y configuran una serie de guiones que nos ayudan a esbozar mejor a este actor protagónico...

Guión: juventud nacida antes del descenso de la fecundidad¹⁰³

Son las últimas generaciones nacidas antes de la práctica generalizada de anticonceptivos y del incremento del aborto. Muchos de los jóvenes de hoy fueron todavía hijos no deseados, nacidos al ritmo de una procreación más bien espontánea, pero que fueron aceptados por sus padres de una u otra forma, pues "no había de otra", a fin de cuentas. Los que vienen atrás serán más queridos que ellos en su procreación, pero se criarán en familias organizadas en gran medida para tener menos hijos.

Guión: juventud nómada

Generación de gran movilidad geográfica: la centralización de los espacios educativos y de trabajo en las zonas urbanas exige de los jóvenes mayores desplazamientos que en otras épocas, ya sea dentro de su misma localidad (según una investigación de Leñero¹⁰⁴, un 30% de los jóvenes dedican diariamente dos horas o más al transporte) o hacia otra (en 1990, casi 95,000 jóvenes de los 350,000 entre 15 y 29 años que había en el estado de Morelos, provenía de otras entidades federativas, mientras que poco más de 40,000 emigraban. El saldo neto migratorio es de 15.53%).

Guión: juventud Peter Pan

La etapa de la adolescencia tiende a prolongarse¹⁰⁵. Se percibe en los jóvenes un temor a lo irreversible, al compromiso, a tomar decisiones cuyos efectos no puedan modificar y por lo tanto, optan por asumir

¹⁰³ Leñero, Luis. Los jóvenes hoy. p. 32

¹⁰⁴ Idem. p. 109-110.

¹⁰⁵ Este es el llamado síndrome de Peter Pan, quien vivía sin envejecer en la Tierra de Nunca Jamás.

actitudes más propias de la etapa adolescente que de aquella en la que realmente se encuentran.

Guión: juventud en el ocaso de la galaxia de Gutenberg¹⁰⁶

Los constantes avances en los sistemas de comunicación que facilitan el conocimiento de lo que sucede en otras partes del mundo, tienen un doble efecto: por un lado, el desarraigo cultural que esto conlleva; por otro, una visión más global de la realidad, pero no necesariamente una visión planetaria. Estamos ante una cultura de la imagen, lo vivencial, los símbolos. La mayoría de los jóvenes se ha brincado la galaxia de Gutenberg: más del 33% dedican 2 o más horas diarias a ver la televisión¹⁰⁷ (más que lo dedicado a la familia o a la misma novia). Más del 40% no acostumbra leer libros, revistas o diarios, y, del cincuenta y tantos por ciento que sí lee, prefiere la sección deportiva de los periódicos, la revista *Eres* y los libros de Cuauhtémoc Sánchez, al ritmo de un libro cada cuatro meses¹⁰⁸.

Guión: juventud en el mercado global

El joven vive en una sociedad que se ha transformado en un gran mercado (no la aldea global de McLuhan sino el supermercado globalizado del neoliberalismo), pero descubre, casi al mismo tiempo, que no tiene las posibilidades reales de conseguir aquello que se le "ofrece", -o mejor, se le exige en forma de un monopolio radical (no puede no comprar)¹⁰⁹-, a través de todos los medios publicitarios y de comunicación masiva, con la consiguiente frustración e impotencia que eso le produce.

Guión: juventud Snoopy

Juventud que vive una crisis de modelos. En muchos sentidos vive como Snoopy: a ratos es el barón Rojo, después el enamorado de Lucy, el tierno amigo de un pajarito o el cruel "amo" de Charlie, sin dejar de ser tan sólo un perro. No encuentra en el mundo adulto modelos consistentes que convezan y a los cuales pueda seguir. Critica y se rebela ante los modelos que se le presentan pero no sabe cómo es el que desearía para él. Es lo que

¹⁰⁶ MacLuhan, Marshall. *Galaxia de Gutenberg*. Origen/Planeta. México. D.F. 1985

¹⁰⁷ Leñero, Luis. *Los jóvenes hoy*. Cit. pp. 109-110.

¹⁰⁸ Datos tomados de Zaid, Gabriel. *Cultura Impresa*. Reforma. Sección C, página 4 del 3 de febrero de 1997.

¹⁰⁹ Illich, Ivan. *Alternativas*. Joaquín Mortiz-Planeta. México D.F.

algunos llaman las identidades frágiles: ayer era así, hoy soy de tal otra forma, mañana no sé cómo seré...

Sin embargo, hay un resurgir de modelos como el Che¹¹⁰ o el fenómeno Marcos.

Guión: el amor en tiempos del sida

Hoy se puede adquirir fácilmente información sobre la vida sexual y sobre los métodos anticonceptivos. Sin embargo, no se han superado los tabúes impuestos por la sociedad y se vive la sexualidad con muchas dudas, confusiones y, sobre todo, temores. Es, además, con la aparición del Sida, la primera generación que vive la sexualidad como una cuestión de vida o muerte: es la cuarta causa de muerte en hombres de 25 a 34 años a nivel nacional y México se situaba en 1994 en tercer lugar en casos de Sida, sólo atrás de Brasil y Estados Unidos¹¹¹. A su vez, Morelos ocupaba en 1994, a nivel nacional, el tercer lugar en casos de Sida: con una persona enferma por cada 2,792, sólo le anteceden Jalisco y el D.F.¹¹²

Guión: juventud gregaria

Una de las principales características de los jóvenes de los sectores urbano populares es que se auto-organizan en grupos con una cultura propia que les confiere una identidad común. Encontramos antecedentes, a mitad de siglo, con *el pachuco* transformado en el *chavo banda* de hoy: *rockero, punk, cholo*. Los jóvenes participan, además en otras formas de organización social¹¹³: grupos carismáticos y fundamentalistas, movimientos urbanos reivindicativos (especialmente importante el CEU¹¹⁴), organizaciones no gubernamentales, barriales, en favor de los derechos humanos, de la ecología, de la niñez...

¹¹⁰ Por ejemplo, el éxito editorial del libro de Taijbo U. Paco Ignacio. **Ernesto Guevara, mejor conocido como El Che**. Planeta-Joaquín Mortiz. México, D.F. 1996. Cf. Castañeda, Jorge. **La vida en Rojo**. Alfégar. México, D.F. 1997. p.498. O, por poner otro ejemplo, la ubicua presencia de Marcos y el Che en camisetas de jóvenes en todas las marchas... O la novela **Marcos Fashion** de Edgardo Bermejo.

¹¹¹ Boletín mensual SIDA/ETS, agosto 1994. p. 2716

¹¹² Idem. p. 2717

¹¹³ Castañeda, Jorge. Op. cit. pp 246-280.

¹¹⁴ Monsivais, Carlos. Op. cit.

Guón: la juventud como sujeto social

Sin embargo, sin caer en idealizaciones, no puede negarse el potencial de energía y transformación que representa. En gran parte la significación de la juventud se debe a su predominio numérico, su transversalidad, como nuevos cuerpos sociales¹¹⁵, grupos de presión, la fuerza renovadora de sus subculturas¹¹⁶, pero más que nada a su potencialidad como sujeto emergente de los nuevos movimientos sociales, junto con la mujer, las culturas marginadas (indígena, negra, migrante), etc., es decir, como agente de transformación social, protagonista dinamizador y desencadente de los procesos de organización y coconstrucción de la sociedad civil¹¹⁷. Aunque todavía no de manera generalizada, han recuperando el protagonismo que en otras etapas de nuestra historia ha sido tan decisivo para cambiar los rumbos del país.

La identidad matriz de la juventud popular¹¹⁸ (es decir, la que hace una opción por ser sujeto popular¹¹⁹) está en el ser propositivos, en la capacidad de ponerse fuera de lo que produce muerte y trabajar con fuerza en aquello que permitirá la vida, en la permanente búsqueda de la transformación de nuestras cotidianidades, recuperando nuestras culturas, para convertir las utopías en múltiples heterotopías populares. Sin duda, todos nos hemos topado con alguna de las manifestaciones de este actor social: música, convivencia intergeneracional, búsqueda de democracia, el placer, baile, pluralidad, sentido de humor, tatuajes, poesía mural, defensa de la dignidad y los derechos humanos, graffitis, la banda, formas de vestir, la búsqueda de una liberación integral.

Como dice Levi "cabría decir que los jóvenes son los primeros sujetos activos de la historia... El Romanticismo afirmó el vínculo natural entre la juventud y la Nación, y luego los jóvenes burgueses del siglo XIX se adhirieron a las ideas de la Revolución a todo lo largo de Europa; más

¹¹⁵ Medellín 5,1

¹¹⁶ Andrés, Jesús. *El joven como fuerza transformadora en la Iglesia y el mundo*, Cursos de Iglesia y Vocación. Bogotá, Colombia. 1993. No. 173.

¹¹⁷ Puebla 1186. Cempaj. *Si a la civilización del amor*. México, D.F. 1988 p. 3842
Zubillaga, Manuel. *Juventud y Barrio*. CEJUV. México, D.F. 1989 p. 46

¹¹⁸ Duarte, Claudio. Op. cit.

¹¹⁹ Thijssen, Gerardo et al. *El sujeto popular y Don Sergio (Un acercamiento al proceso del sujeto popular en Morelos)*. Cuadernos de la Fundación No. 1 Fundación Don Sergio, Cuernavaca, Morelos. 1996.

adelante vinieron los movimientos juveniles, católicos o protestantes, y luego, el fascismo o el nazismo tomaron bajo su férula a los jóvenes; más recientemente las revueltas estudiantiles. Todos estos fenómenos demuestran el incremento de poderío de una nueva percepción globalizante de la juventud, de sus problemas, de sus modelos, y quizá -por lo menos, así lo esperamos- de nuevas solidaridades¹²⁰.

Y en México y en nuestro estado, hemos vivido esas nuevas solidaridades: en los festivales de la *Serpiente sobre ruedas*, las canciones de *Kristos* y *Camilo*, la conmemoración de los 25 años de la masacre de Tlatelolco, los talleres de Urbanidarte para niños de la calle, las páginas de revistas juveniles, en el movimiento indígena y popular de Tepoztlán en defensa de sus tierras, su medio ambiente y su cultura, en el teatro callejero de *Mitote*, *Metáfora* y otros grupos, en los *chavos contra el Sida* y en las acciones de aquellos, sin rostro y sin nombre, que trabajan para que otros puedan levantarse cada mañana sin palabras que callar y sin máscaras para enfrentar al mundo, los que llamamos pueblo, los sin nada, los perdedores de siempre antes de mañana, los sin nombre, los sin rostro¹²¹.



¹²⁰ Levi, Giovanni & Schmitt, Jean-Claude. Op. cit. p. 17.

¹²¹ Parafreaseando la carta que escribió Marcos al niño Miguel.



SEGUNDO ACTO

Donde se narra qué y cómo son las redes sociales, la cultura, la promoción y los centros juveniles en nuestras comunidades.

SEGUNDO ACTO

Redes¹

Aproximaciones al concepto de Red social²

El ser humano es gregario: tener relaciones con **otr@s** es una de sus **necesidades** fundamentales³. La red⁴ social es una imagen que nos permite **describir** este aspecto gregario: el ser humano no es una isla⁵. De esta **forma**, al hablar de red nos referimos a un modelo⁶, es decir, una

¹Esta sección está basada en gran medida en **Milanese, Efreem & Merlo, Roberto. Reporte Técnico de Investigación del Proyecto "Modelo comunitario de Prevención y Rehabilitación Psicosocial de farmacodependientes". Cáritas Arquidiócesis de México, Hogar Integral de Juventud, Cejuv, Cultura Joven. México, D.F.1996.**

²El concepto de "red social" fue empleado por primera vez por un **antropólogo** inglés para describir los lazos transversales existentes entre los habitantes de una pequeña isla noruega. Cf. **Barnes, J. A. Class and Committees in a Norwegian Island Parish. en Human relations. No. 7. 1954. pp. 39-58.** Sin embargo, el texto clave en un contexto de terapia es **Speck, Ross & Atteneave, Carolyn. Redes familiares. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. 1990.** Ver nota 27 del primer acto. Cf. también **Elkaim, Mony et al. Las prácticas de la terapia de red. Gedisa. Barcelona, España. 1989.**

³Para una definición de necesidades humanas acorde con nuestro proyecto (no sólo como **carencia** sino como potencialidad) cf. **Max-Neef, Manfred. Op. cit. Segunda parte.**

⁴"El concepto de red **está** hoy en día ampliamente difundido en el lenguaje común con **significados** diversos.. En el lenguaje científico, el término red **se** encuentra en diferentes cuadros conceptuales, que van de la economía a la electrónica y a la informática.. En el ámbito de las ciencias **humanas**, el término red **se** adjetiva 'social', el cual especifica un campo, pero no delimita un ámbito disciplinar". **Sanicola, Lia. Orientamenti al lavoro di rete. Approcci teorici e metodologici. en L'intervento di rete. Quaderni di animazione e formazione. Guppo Abele. Turín, Italia.1995. p. 37.** Para una historia del concepto de Red, ver Mauro, **Croce & Merlo, Roberto. Redes que enferman, redes que curan. De los delitos y de las penas. No. 3. EGA. Turín, Italia. 1991.**

⁵Di Nicola, P. **L'umono non è un'isola. Angeli. Milano. Italia.**

⁶En realidad a una multiplicidad de modelos (cf. **Sanicola, Lia. Op. cit. p 39-42).** Para una teoría de modelos cf. **Machín Juan & Molina, Hugo. Principios de metageofísica. UNAM. México, D.F. 1987. pp. 72-92.**

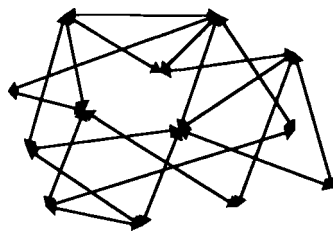
epistemología⁷, una manera de definir la realidad de cada persona, de una microcultura reconocida, de un contexto determinado.

La red social establece el espacio-tiempo-comunicación en que los sujetos (en el doble sentido **explicitado** por Foucault⁸) **identifican-significan** (las relaciones, la realidad, los sujetos⁹) y son identificados-significados (por las relaciones, la realidad, los sujetos) en su contexto (ambiente en sentido lato)¹⁰.

La red es un instrumento para leer y ser leído, para producir y ser producido por parte de la realidad relacional. Como tal no es el **único** instrumento que puede usarse, muestra un punto de vista, no "el" punto de vista.

Para precisar el concepto de red podemos tomar diferentes aproximaciones, porque una red constituye:

- Un sistema¹¹: es decir, toma su identidad a partir de los elementos que la constituyen; las relaciones entre éstos, y entre éstos y el todo que vienen a constituir, relacionándose entre si y con el **contexto-entorno**.



⁷ Keeney, Bradford. **Estética del cambio**. Paidós. Barcelona, España. 1991. pp. 26-76. von Foerster, Heinz. **Las semillas de la cibernética**. Gedisa. Barcelona, España. 1991. pp. 94-100.

⁸ Foucault, Michel. **El sujeto y el poder** en Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica**. UNAM. México, D.F. 1988. p. 231.

⁹ Croce, Mauro & Merlo, Roberto. **Esplorazioni della rete sociale**. en **L'intervento di rete. Quaderni di animazione e formazione**. Guppo Abele. Turin, Italia. 1995. p. 66.

¹⁰ Es en **algún** sentido equivalente al campo social de Lewin. Cf. Lewin, Kurt. **La teoría del campo en la ciencia social**. Paidós. Barcelona, España. 1988.

¹¹ Cf. von Bertalanffy, Ludwig. **Teoría General de Sistemas**. Fondo de cultura económica. México, D.F. von Bertalanffy, Ludwig et al. **Tendencias en la Teoría General de Sistemas**. Alianza Universidad. Madrid, España. 1984. Watzlawick, Paul. Op. cit. Machín, Juan & Molina, Hugo. Op. cit. 37-39. Para un **análisis** ideológico y crítico de la teoría de sistemas cf. Lilienfeld, Robert. **Teoría de sistemas. Orígenes y aplicaciones en ciencias sociales**. Trillas. México, D.F. 1984. pp. 267-331.

- Un sistema **relacional**¹²: todo orgánico o unidad global organizada de interrelaciones e interacciones que supera y articula entre sí los componente individuales (**nodos**), con la capacidad de producir relaciones orientadas a un fin, **significantes**¹³, por ello los lazos de relación o de existencia que establecen e implican, por un lado, su conformación misma y, por el otro, el contexto en el cual su conformación se hace explícita.

- Un **holón**¹⁴: entidad de doble identidad, en el nivel intermedio de una jerarquía, que es a la vez todo y parte, no más uno que la otra. Una red siempre es un todo en sí misma y parte de otras redes de redes más amplias.

- Un grafo: estructura **topológica**¹⁵ formada por puntos (vértices) y líneas orientadas o no.¹⁶

- Un sistema **disipativo**¹⁷: sistema abierto al flujo de masa, energía e información, en estado de no equilibrio estático. **Las** fluctuaciones del sistema pueden: i) destruirlo; ii) perturbarlo poco (regresando al estado de equilibrio previo a la perturbación), o iii) llevarlo a un estado organizativo más complejo (pasando a un nuevo estado de **equilibrio**¹⁸).

- Un sistema **autorreferencial**¹⁹: unidad de elementos, de procesos, del sistema mismo constitutiva del sistema consigo mismo

¹² Cf. Morin, Edg. **El método I: la naturaleza de la naturaleza**. Cátedra. Madrid, España. 1986. pp 115-179.

¹³ Milanese, Efre. **Reporte Técnico de Investigación**. cit.

¹⁴ Koestler, Arthur. **Janus: A summing up**. Vintage Books. New York, USA. 1979. p.33

¹⁵ Eves, Howard **Estudio de las geometrías**. UTEHA México, D.F. 1969. Vol. 2. pp. 337-340

¹⁶ Existen diferentes tipos de grafos comunes, orientados, evaluados, marcados. Cf.

¹⁷ Viet, Jean **Métodos estructuralistas en las ciencias sociales**. Amorrortu. Buenos Aires. 1979. p.114. Berge, C. **Théorie des graphes et ses applications**. Dunod. Paris, Francia. 1957.

¹⁸ Prigogine, Ilya. **El fin de las certidumbres**. Andrés Bello. Santiago-Chile. 1996. pp 72-80.

¹⁹ Es lo que von Foerster denomina "principio del orden a partir del ruido (**order form noises**)" cf von Foerster, Heinz. Op. cit. p.51

¹⁹ Hofstadter, Douglas. **Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada**. Conacyt. México, D.F. 1982.

Un sistema **autopoyético**²⁰: un sistema que produce por sí mismo no sólo sus estructuras, sino también los elementos de que está compuesto. Los elementos del sistema no tienen una existencia independiente (no están ahí simplemente), son producidos por el sistema: son informaciones (distinciones²¹) que producen la diferencia en el sistema. En el caso de la red, ésta está formada por las relaciones que forma la propia red. Cada relación establece distinciones (qué pertenece o no a la red), pero ninguna existe independientemente de la red.

Un sistema social en la acepción de **Luhman**²²: sistema productor de sentido que ha **coevolucionado**²³ con los sistemas psíquicos y donde cada uno forma el entorno imprescindible del otro.

Del concepto de red se **derivan** las siguientes **afirmaciones**²⁴:

- ✓ el ser humano está en las relaciones.
- ✓ las relaciones se forman y se desarrollan en un contexto.
- ✓ la red significa (capacidad de dar sentido y significado) y es significada (viene definido) por las relaciones humanas.

Elementos de las redes

Nodos

Los **nodos** o **nudos** son los "puntos" o "lugares" de la red (personas, grupos, instituciones, etc.) en los cuales confluyen en manera estable²⁵, los lazos o hilos de la red, es decir, aquellos que están en **relación-interacción** recíproca. Relaciones-interacciones que se establecen para producir un contexto de seguridad. En este sentido, son **más** significativas las interacciones que tienen mayor peso en el establecimiento de un contexto de seguridad y, en consecuencia, todas aquellas que tienen como finalidad

²⁰ Maturana, León & Varela, Francisco. Autopoiesis. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1972.

²¹ Cf. **Spencer-Brown**, George. *Laws of form*. Bantam. New York. USA. 1973.

²² **Luhman**, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una Teoría General*. ULA-Alianza Editorial. México, D.F. 1991

²³ **Briggs**, John & **Peat**, David. *A través del maravilloso espejo del universo*. Gedisa. Barcelona, España. 1989. pp. 208-220.

²⁴ **Croce**, Mauro & **Merlo**, Roberto. Op. cit. p. 66

²⁵ Esto no quiere decir definitiva, siendo que los nudos se pueden desanudar.

reconocer/desconocer, asociar/diferenciar, proteger/atacar, unir/dividir, separar/juntar, etc.

La seguridad, como condición que garantiza la conservación de la **organización** interna, es una de las necesidades básicas de los sistemas **autopoyéticos**, en particular del ser humano y sus redes. La inseguridad es **producida** por rupturas de **equilibrio**²⁶, es decir, esencialmente por la **irrupción** de la **alteridad**²⁷ en el sujeto (la alteridad siempre es percibida **inicialmente** como amenaza: "nada teme más el hombre que ser tocado por lo **desconocido**"²⁸). Pero la alteridad es estructural al sujeto y, por lo tanto, **también** le son estructurales las rupturas de equilibrio: la vida es una **constante** ruptura de equilibrio. En ese sentido, inseguridad significa **discontinuidad**, inestabilidad, cambio, ausencia de lazos, independencia. Seguridad por reflejo implica, entonces: continuidad, estabilidad, **permanencia**, presencia de lazos, dependencia.

Vínculos

Los nudos contribuyen a la estabilidad y, por lo tanto, a la **permanencia** y **seguridad** de la red. Otro elemento que contribuye a la estabilidad y a la **seguridad** de la red es el **vínculo** (**vínculum**). Este existe cada vez que se da **una relación**²⁹ caracterizada por ser persistente (duradera en el tiempo), **circular** (es decir, recíproca entre los **nudos/puntos** red en **conexión/interacción**) y **prevalente** (es decir, más significativa que otras que se están dando al mismo tiempo, en la misma red, por los **mismos factores** con otros de la red misma). Esto significa que el hilo de la red está **anudado** en los dos puntos red. El matrimonio, por ejemplo, afirma en **manera** estable la relación entre dos personas (el matrimonio no es un

²⁶ Por equilibrio se indica la posición de estabilidad que resulta de la sinergia (cf. **Haken**, Hermann. *Formulas del éxito en la naturaleza*. Salvat. Barcelona, España. 1986.) y oposición de **fuerzas**. Se trata, entonces, de algo que está caracterizado por su **dinamicidad**, su precariedad y su transitoriedad. Equilibrio no significa, en **consecuencia**, falta de movimiento, sino continuidad en el movimiento. Lo opuesto de **equilibrio** es la caída.

²⁷ **Lo Otro**, lo que no es el sujeto.

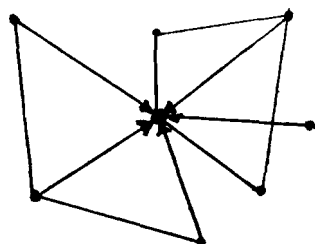
²⁸ **Canetti**, Elías. **Masa y Poder**. Alianza Editorial-Muchnik Editores. Madrid, España. 1995. p. 9.

²⁹ La relación en un vínculo puede ser **simétrica** o **complementaria**. Para una **definición de simetría y complementariedad** cf. **Bateson**, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Carlos **Lohlé**. Buenos Aires, Argentina. 1976. pp. 133-153.

nodo-punto red, sino el vínculo entre ellos, mientras que la pareja puede ser considerada un nudo o punto red).

Liderazgo

Otro contexto en el cual se hacen explícitos estos conceptos puede ser el del liderazgo. Este permite entender también que de la misma manera que existen diferentes lazos en función de su persistencia, circularidad, prevalencia; existen, también, diferentes **nodos** en función de su persistencia y prevalencia. **Líder** es aquel nodo hacia el cual confluyen más vínculos (vincula). La persistencia y la prevalencia atribuyen a este sistema la característica de una micro-red (*nexus*³⁰). Esas **micro-redes** se comportan, frente a las necesidades de certeza y seguridad, de manera tal que su tamaño es inversamente proporcional a la seguridad y certeza que producen.



Distancia-Vacío

En esto se inserta el concepto de distancia que nos conduce, a su vez, al concepto de vacío. Un **cierto** número de personas pueden tener con un mismo nodo, una relación del mismo tipo. Este número podría ser, en **teoría, infinito**. Sin embargo, dado que las personas no son imaginarias, sino compuestas de "corporeidad, existe un problema de espacio-tiempo. Así, entre más alto es el número de personas que confluyen hacia un mismo nodo, con interacciones que se sitúan a la misma distancia, menos espacio individual tienen. Es decir, que al aumentar el número de personas que dependen de un mismo **nodo**, **disminuye** su individualidad hasta el punto crítico, después del cual, se convierten en masa. En la masa todos están ligados al mismo "centro" y están condicionados por la misma conducta (no tienen espacio-tiempo **individual**³¹). Para no fundirse y con-fundirse en

la misma masa, el sujeto puede recurrir a ponerse a una mayor distancia del nodo central. La distancia es, en ese caso, un recurso del individuo para manejar su relación con su nodo-líder, y tiene como **finalidad** conservar su relación con él sin con-fundirse con la masa. Esto nos hace pensar que, para el sujeto, existe una sola manera de conservar su propia **individualidad** y, si es posible, incrementarla: incrementando la distancia que lo separa del centro con el cual está en interconexión. Sin embargo, **entre más** distante está un sujeto de su nodo-líder, menos recibe **protección** de él. El sujeto tiene que encontrar el equilibrio entre ambas tendencias.

El sistema red-del-liderazgo es muy común en los sistemas sociales porque brinda seguridad. La relación de liderazgo es una modalidad de las más eficaces en lograr el objetivo de persistencia que todo sujeto tiene de **conservarse** a sí mismo y a sus relaciones prevalentes. Esto es posible porque si todos tienen el mismo tipo de relación con el líder, todos tratan de **que** las cosas sigan exactamente de esta manera. Esto hace que todos los **lazos** con el líder sean uniformes. La uniformidad de los lazos hace que **todas** las relaciones sean previsibles y, en consecuencia, **altamente** **controlables**. Eso hace del sistema red-del-liderazgo un sistema muy **seguro**. Otro argumento es el de la **identificación**, entendida aquí como el **proceso defensivo**³² a través del cual me apropio de un **elemento**/característica que necesito pero que no poseo. En este caso se **trataría** de la experiencia de la centralidad con la cual me identifico (el **hecho** de estar cerca del líder me hace participar de su posición de **centralidad**). Este proceso identificatorio me hace sentir protegido (es decir, **seguro** porque otro vela por **mi**, no porque yo sea capaz de velar por **mí mismo**). De esta manera, la experiencia de la protección está ligada a la **experiencia** de la dependencia. Protección significa, entonces, proximidad **espacio/temporal** y, también, psíquica. La distancia psíquica puede ser **definida** por el concepto de dependencia y autonomía, es decir, por las **funciones** del yo que una persona ejerce **autónomamente** y por las que **delega a otro**.

La distancia pone en entredicho el principio de la centralidad, **consecuentemente**, el de la posibilidad de control y de construcción de **seguridad**. El sujeto trata de reaccionar a esta situación de pérdida de **Posibilidad de control** estableciendo vínculos/interconexiones con otros

³⁰ Para ver un léxico común de teoría de redes, cf. **Croce, Mauro & Merlo, Roberto. Op. cit.**

³¹ Cf. **Elias, Canetti. Op. cit.** pp 23-25 sobre las propiedades de la masa.

³² **Freud, Ana. El Yo y los mecanismos de defensa. Paidós. Barcelona, España. 1990**

nodos más cercanos, es decir, con **nodos** con los cuales pueda compartir dimensiones espacio-temporales y funciones del yo (por ejemplo, desarrollar un proyecto común), o espacios más íntimos (la **misma** recámara, la **misma** casa, la **misma** calle, manzana, cancha, etc.).

Si por un lado persistencia, proximidad, protección, seguridad, permanencia, continuidad, uniformidad, estabilidad, etc. son todas condiciones de la red que incrementan la posibilidad de prever lo que puede suceder (disminuyendo la posibilidad de acontecimientos nuevos o inesperados); por el otro, la distancia, la **falta** de protección, la discontinuidad, heterogeneidad, **inestabilidad**, son condiciones de la red que **incrementan** las posibilidades de acontecimientos nuevos y por consecuencia disminuyen la posibilidad de previsión, control y construcción de la seguridad.

En este contexto se inserta el concepto de vacío. Para que exista una red debe de existir un espacio; espacio que llamaremos vacío en la medida en que no está ocupado por **nodos** y lazos. Si este vacío no existiera la red sería una "pa-red, un muro. Por esta razón el vacío es una condición necesaria para la existencia de una red. El vacío es su condición de existencia. Por lo tanto, podríamos pensar que la red tiene como finalidad el gobierno del vacío que se encuentra en su **interior**³³. Sin embargo, el vacío puede ser también conceptualizado, por un lado, como espacio no ocupado por nudos o lazos, y, por otro, como ocupado por nudos y lazos todavía no reconocidos como tales, a partir del nodo del cual uno considera a la red misma. Habría, en consecuencia, dos tipos de vacío. Uno, es el vacío necesario para la existencia de la red, y, el otro, es el vacío lleno de redes no reconocidas que, a su vez, necesita de su propio vacío para existir.

Ahora los conceptos de vínculo, nodo y vacío, constituyen los eslabones conceptuales para introducir otros dos conceptos: el de desviación y el de norma.

³³ Uno de los elementos que diferencia una pa-red de una red es la posición del vacío respecto a la una y a la otra. En el caso de la pared el vacío es exterior a ella, mientras que en el caso de la red el vacío es interior a ella. En el primer caso, el vacío rodea; en el segundo, el vacío está adentro. Por esta razón se podría pensar que pared y red tienen dos funciones diferentes respecto al vacío: la pared tiene la función de tenerlo afuera, mientras que la red tiene la función de conservarlo adentro. De esta manera, se identifican dos maneras de gobierno del vacío. En la medida en la cual el término vacío encuentre su denotación y su connotación se podrá vislumbrar el alcance práctico de estas dos posiciones.

Norma y desviación

En una óptica de red, las normas pueden ser los hilos que se **anudan** y los nudos. Red significa, entonces, conexión; conexión significa ligazón (de otra manera se hablaría de **fusión** y no de conexión), y ligazón implica **separación**. Pero siendo el vacío necesario para la existencia de la red, es también posible la experiencia de la no conexión, de la separación sin **ligazón**, es decir, de la **pérdida**³⁴. Y pérdida significa la irrupción del vacío en la red. El vacío, así, representa y concretiza la posibilidad de pérdida que la red tiene como finalidad de prever y controlar.

Sin embargo, el vacío es necesario para la existencia de la red de **muchas** maneras: es el lugar de las redes no reconocidas, el receptáculo de los desechos, de las redes-basura en espera de ser arrojadas definitivamente al vacío o de ser re-conocidas. En este sentido, desviación no es, en primer lugar, novedad, sino desecho (algo reconocido como no perteneciente a la red y/o que no puede pertenecer a ella porque su pertenencia incrementaría el nivel de impredecibilidad, disminuiría la posibilidad de control y de construcción de seguridad). Novedad es algo **des-conocido**, en el sentido de **est** todavía no reconocido.

Normas son, pues, todas las conexiones, los nudos, los lazos que, a través de la experiencia (como invariantes del sistema **reticular**), han **constituido** recursos eficaces para la previsión, el control y la construcción de la seguridad. Desviación respecto a la **norma**, por su parte, es todo aquello (nudos, lazos, conexiones) que no favorece la construcción de la seguridad o que la destruye, afectando la persistencia de hilos, lazos y nudos (amenaza).

Esto sugiere una doble manera de considerar la desviación. La **primera**, es **considerarla** como un producto de la red; la segunda, como una **irrupción** del vacío en el interior de la red, o un perderse de la red en el vacío. Como producto de la red, la desviación significa el **nacimiento** de un lazo o de un nodo no previsto; como irrupción del vacío, la desviación significa la posibilidad de la desaparición de un punto-red y, a través, de **esta** la experiencia de la pérdida, de la ausencia **definitiva**.

³⁴ El incremento de la distancia tiene un solo sentido: el de la posible pérdida.

Promoción juvenil comunitaria

La mayoría de los problemas que l@s jóvenes enfrentan a nivel de sus comunidades³⁵, están relacionados con la desviación, como aquí la hemos definido. A las respuestas que intentamos en nuestras comunidades las llamamos promoción juvenil comunitaria y son el eje de la estrategia operativa de la investigación en la acción que hemos venido realizando. Estrategia que se aplica esencialmente al cómo se realizan las cosas, más que a las cosas que se realizan. La preocupación está puesta en el sentido de lo que se hace, más que en lo que Concretamente se hace. Es hasta que se ha entendido el sentido de lo que se hace, que se puede considerar la oportunidad de cambiar. Esto quiere decir también que, en esta óptica, se reconoce que aún en situaciones muy depauperadas, las culturas siempre saben producir unos instrumentos de trabajo para la resolución de problemas y situaciones de graves carencias. Es en el cómo que aparece el proyecto. El cómo, en los grupos sociales, es prerrogativa del líder del grupo. Cada líder de un grupo tiene un proyecto para su grupo y los líderes de opinión tienen un proyecto para la micro-sociedad o la macro-sociedad en la cual viven. Cuando un promotor propone un proyecto de intervención o de prevención siempre lo inserta en una situación en la cual ya existe un proyecto desarrollado por parte de los líderes de opinión. También, el proyecto de los líderes de opinión tiene como finalidad la de garantizar su seguridad y la de la población, a partir del momento en que no lo logran, pierden su posición de líderes de opinión y de poder.

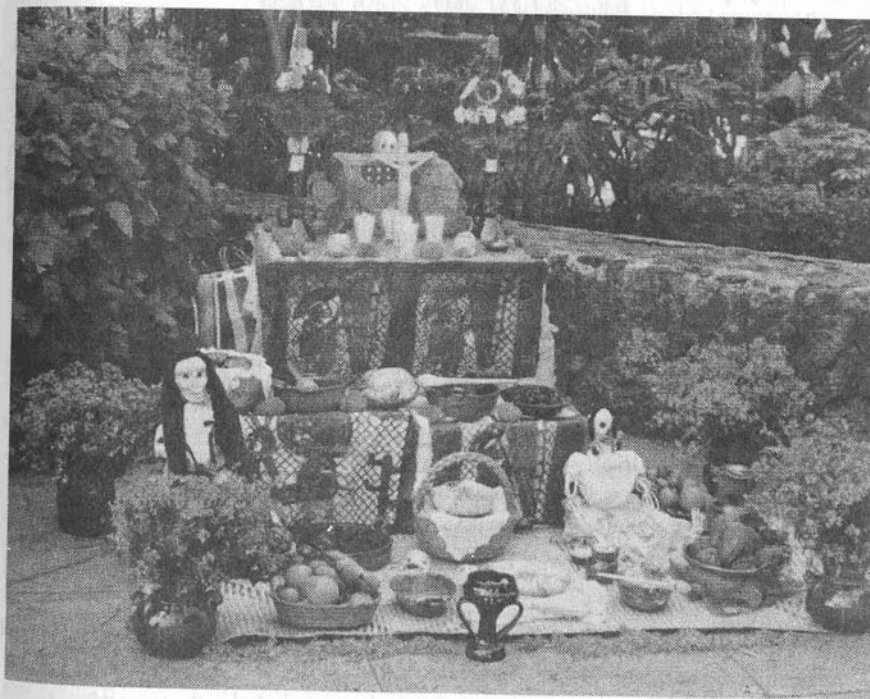
Así, la estrategia de promoción (en nuestra investigación en la acción³⁶) consiste en insertarse en la vida socio-cultural y el proyecto ya existentes en la comunidad, con el objetivo de apoyar un proceso de formación que permita a la red social no perder nunca ninguna posibilidad, ni vínculo, aprendiendo, también a aprender³⁷ a cambiar siempre siguiendo un gradiente en el sentido de una mayor complejidad, hasta el punto de poder aplicar el ciclo de la alteridad siempre **más** como posibilidad que como

³⁵ Es decir, dejando de lado los problemas estructurales relacionados con, por ejemplo, el modelo neoliberal.

³⁶ No podemos saber nada de las redes sino es **perturbándolas**, es decir, actuando. Cf. **Croce, Mauro & Merlo, Roberto**. Op. cit.

³⁷ Para una exposición de los tipos lógicos de "aprendizaje". Cf. **Bateson, Gregory**. **Pasos hacia una ecología de la mente**. Carlos Lohlé. Buenos Aires, Argentina. 1976. pp. 309-337.

amenaza. De esta forma, la principal finalidad de la promoción juvenil comunitaria, como estrategias orientadas a mantener lo más alto el nivel de seguridad, es garantizar la relación dialógica entre la necesidad de **vencer las rupturas de equilibrio** y la necesidad de producirlas, es decir, que **estabilidad e inestabilidad** puedan encontrarse siempre juntas. La ausencia de una o de la otra significa no nacer ni crecer o el haber muerto, el no poder ser o cesar de ser. La promoción implica, entonces, tener una cierta capacidad de prever y una posición de control sobre la alteridad, por medio del control sobre su propia capacidad de reconocerla y **categorizarla**³⁸. Es, entonces, capacidad de prever y controlar. Y esto tiene que ver, también, con la cultura.



³⁸ Reconocimiento en el sentido de separación entre yo/otro, y categorización en el sentido de amenaza/posibilidad, o peligro/recurso.

Cultura

Aproximaciones al concepto da cultura

Como con "juventud", tampoco existe consenso en el sentido y definición de "cultura"³⁹. La palabra cultura proviene etimológicamente del latín *colere* que significa cultivar: cuidar, es decir, que en su origen está cercana a la actividad de los campesinos. A pesar de la diversidad de definiciones, lo que se ve claramente es que la cultura es un fenómeno humano comunicativo y relacional y cognoscitivo y antropológico y emocional y social y económico que define, ordena y recrea, con formas variables, la estructura de vida colectiva de los grupos humanos. Engloba, de esta manera, no sólo un conjunto de saberes sino, también, de prácticas, sentidos y significados que le confieren un código normativo, le dan identidad y permiten su producción, reproducción (y sobrevivencia⁴⁰) y transformación.

Desde nuestro proyecto⁴¹, la cultura se define como un sistema complejo⁴² autopoyético⁴³ y autoorganizador⁴⁴ de sistemas de relaciones, significaciones y de producción de sentido que da unidad, identidad, ethos y proyecto a una red de redes sociales (matriz social) y que se manifiesta en lenguajes, cosmovisiones e instituciones, que, a su vez, producen, canalizan y condicionan individual-socialmente su desarrollo, evolución homeostática

³⁹ Según algunas recopilaciones, existen en circulación más de trescientas definiciones de cultura.

⁴⁰ Siempre nos viene a la memoria el lema de la conchabación de los 500 años tomado del Popol Vuh: "Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces".

⁴¹ Para una bibliografía mínima sobre esta forma de concebir a la cultura cf. Maturana. León. **Comunicación, sistema y cultura**. Almagesto. Buenos Aires, Argentina. 1991 pp 11-12. Para una bibliografía más extensa y una fundamentación más sistemática cf. Morin, Edgar. **El método** (3 tomos). Cátedra. Madrid, España. 1988.

⁴² Para profundizar en el concepto de complejidad cf. Morin, Edgar. **Introducción al pensamiento complejo**. Gedisa. Barcelona, España. 1994

⁴³ Luhmann, Niklas & De Georgi. **Teoría de la sociedad**. U. de G., UIA, ITESO Guadalajara, México. 1993. Luhmann, Niklas. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría**. Paidós. Barcelona, España. 1990.

⁴⁴ Von Foerster, Heinz. Op. cit. pp. 39-79.

y homeorrética⁴⁵. Es importante remarcar el sentido reflexivo autorreferencial⁴⁶ que tiene la definición: como en el famoso grabado de Escher (que reproducimos abajo) de una mano que dibuja la mano que la dibuja, la cultura produce el lenguaje, los roles, símbolos, los ritos, los mitos e instituciones que producen la cultura. La cultura es definida en términos de la red social que es definida en términos de la cultura. Como la sociedad que es "producida" por el individuo (externalización) que es "producido" por la sociedad (internalización)⁴⁷.



⁴⁵ Es decir, que en general preserva un orden funcional y estructural con estados dinámicos cuasiestacionarios (Lewin, Kurt. Op. cit. p. 165-166) de equilibrio estático (*homeostasis*: proceso que tiende a un estado de equilibrio estático (trayectorias en el espacio de fase con atractor del tipo punto fijo y una retroalimentación negativa), por ejemplo un péndulo simple con rozamiento) o dinámico (homeorresis u homeorhesis: proceso que tiende a un comportamiento o dinámica estable de previsibilidad asintótica del tipo ciclo límite con retroalimentación positiva y negativa, por ejemplo, estructuras disipativas del tipo celda de Bénard o reacciones químicas de Belousov-Zhabotinsky). Es decir, está orientada a la permanencia, no al cambio. O a cambios pero para que todo permanezca igual: la lógica del Gato pardo, la famosa novela de Lampedusa, donde el sistema cambia continuamente para resistir al cambio. Cf. Piaget, Jean. **La equilibración de las estructuras cognitivas**. Siglo XXI. Madrid, España. 1978. p. 6. Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle. **La nueva alianza. metamorfosis de la ciencia**. Alianza Editorial. Madrid, España. 1994. Briggs, John & Peat, David. **Espejo y reflejo: del caos al orden**. Gedisa. Barcelona, España. 1994. El término homeostasis fue empleado por primera vez por W.B. Cannon (cf. Cannon, W.B. **Organization for physiological homeostasis**. *Physiol. Rev.* No. Y. 1929. pp. 399-431). El término homeorhesis fue acuñado por Wadignton (cf. Wadignton, C.H. **Hacia una biología teórica**. Alianza Universidad. Madrid, España. pp 210-212; 55-56).

⁴⁶ Hofstadter, Douglas. Op. cit. Varela, Francisco. **El círculo creativo. Esbozo historiconatural de la reflexividad** en Watzlawick, Paul et al. **La realidad inventada**. Gedisa. Barcelona, España. 1994.

⁴⁷ Berger, Peter & Luckman, Thomas, Op. cit.

Cultura vs culturas

Por lo tanto, no existe "La" cultura, sino culturas: la idea de que sólo existe una cultura válida es, como tantas otras, sólo una forma de tratar de destruir a las otras culturas⁴⁸. Sin embargo, existen transversalmente dos grandes sistemas culturales antagónicos: la cultura institucional, oficial, dominante o hegemónica y la cultura, popular y alternativa, que sobrevive y resiste. A ésta última, se le denomina a menudo conio cultura marginal, subalterna o contracultura o, incluso es caracterizada como sub-cultura, de esta manera se logran varios efectos: por ejemplo, la primera es simplemente *la cultura*. La segunda no llega a cultura (es sub-cultura), es inferior (es subalterna), está fuera de los límites o márgenes del espacio cultural (es marginal) o, de plano, en las alcantarillas o el subsuelo (es *underground*), le sucede (es alternativa, es decir, va después) o se opone y rechaza a la verdadera cultura (es contracultura). Es decir, la contracultura se caracteriza por la protesta y la reacción, no por la propuesta y la acción. Sin embargo, podemos decir, es que la verdadera contracultura es la cultura dominante que se opone, explota, oprime, rechaza y trata de destruir las otras culturas. Dicho de otro modo, a la cultura popular, la cultura de los jóvenes, que afirma valores, se le opone la contracultura dominante. Llamar contra-cultura a las manifestaciones de los jipitecas o los chavos banda, de los pachucos o los cliolos, es parte de la subversión de los términos que tenemos que combatir. Subversión que, por ejemplo, llama orden establecido al caos que padecemos o que califica de violencia a las acciones (incluso, las pacíficas y de no violencia activa) que se oponen a la violencia institucional. Que intenta de esta forma, por ejemplo, expropiamos de Zapata, la revolución y, por supuesto, de la cultura.

Sin embargo, los dos grandes sistemas culturales no forman una realidad maniquea: blanco o negro, sino todo un espectro de tonalidades, incluso de diferentes colores. La regla, más que la excepción, es la interacción no *lineal*⁴⁹ (violenta o no) entre los sistemas y, en su interior coexisten una pluralidad de subsistemas heterogéneos, se da una dispersión de los centros, multipolaridad de las iniciativas, la reorganización cultural

⁴⁸ Batalla, Bonfil. *México profundo*. Grijalbo-Conaculta. México, D.F. 1990.

⁴⁹ Bateson, Gregory. *Espíritu y naturaleza*. Amorrortu. Buenos Aires. 1993.p.243. Keeney, Bradford. Op. cit. pp: 28-29.

del poder multideterminada⁵⁰. Y es que, en realidad, entre ambos sistemas existe una multiplicidad de interacciones:

a) Muchos sectores populares valoran y buscan apropiarse de la modernidad⁵¹, sobreponiendo, mezclando, yuxtaponiendo⁵², etc. productos, costumbres y valores modernos con sus tradiciones, al mismo tiempo que en ciertas capas de los sectores hegemónicos encontramos presente el tradicionalismo como tendencia⁵³.

b) Las culturas tradicionales, en los años de la posguerra mundial, en lugar de extinguirse, se han desarrollado, transformándose, principalmente debido a la continuidad y lógica de resistencia cultural de los pueblos indios y campesinos, así como de los sectores populares de las ciudades; pero, también, debido ante la imposibilidad de incorporar a la población en

⁵⁰ Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. cit. p. 314.

⁵¹ Fácilmente, nos viene a la memoria cómo los espacios urbano-marginales y los rurales se han llenado de radios, televisiones, videocassetas o cómo en los tianguis de casi cualquier pueblo se venden cassetes con los últimos éxitos de los grupos de moda. No es raro ver a los danzantes del brinco del chinelo con tenis o incluso con imágenes bordadas de figuras gringas (*Mickey mouse*, por ejemplo) y foquitos, en vez de lentejuelas. Sin embargo, la apropiación cultural se da de manera dinámica (de resistencia, política y de producción de sentido), cf. Tapia, Medardo. *Mujer campesina y apropiación cultural*. CRIM-UNAM. Cuernavaca, México. 1992.

⁵² En la alimentación es muy clara una serie de procesos de interacción cultural de los elementos indígenas y españoles: a) yuxtaposición, que se presenta cuando los elementos homólogos (que cumplen funciones similares) de ambas culturas coexisten sin interactuar (por ejemplo, la tortilla de maíz y el pan de trigo -vehículo y acompañamiento de la comida); b) convergencia, cuando elementos inconexos de cada cultura son intercambiables (por ejemplo, la gallina europea y el guajolote americano que pueden usarse indistintamente en los moles, consomés, tacos); explante, cuando elementos de la cultura dominada siguen evolucionando bajo la cultura dominante (por ejemplo, los tamales que fueron integrando el empleo de grasa, el uso de carne de animales europeos, etc.); *transplante*, cuando la cultura dominante incorpora elementos de la cultura dominada sin cambios ni desarrollo (por ejemplo, el pulque que fue integrado a la cultura criolla y sobrevive prácticamente sin cambios hasta nuestro siglo); fragmentación, cuando la cultura dominante recrea elementos de la cultura dominada pero fuera de su contexto original y desligados de su propósito y sentido originarios (por ejemplo, el chocolate o ciertas drogas como los hongos y el peyote). Cf. Vargas, Alberto & Casillas, Leticia. *Sincretismo alimentario. Cambio y continuidad en la comida diaria de los mexicanos*. Cuadernos de nutrición. Vol. 19, No. 4. Septiembre-octubre 1996. pp. 7-17.

⁵³ Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI. México, D.F. 1987. pp. 22-24.

su totalidad al modelo industrial-urbano y por la necesidad comercial de los mercados culturales de introducir productos tradicionales en los medios de comunicación.

c) Sin embargo, las culturas campesinas y tradicionales no representan ya la porción exclusiva ni mayoritaria (numéricamente) de lo popular: debido a que las ciudades pasaron a concentrar, en las últimas décadas, a la mayoría de la población, y a que en las zonas rurales las relaciones con lo urbano se han multiplicado (medios de comunicación, migración, turismo, movimientos religiosos).

d) Por otro lado, en nuestra sociedad, una misma persona puede participar en diversos sistemas culturales. Por ejemplo, la producción y venta de arte popular no corresponden exclusivamente a los pueblos indios o campesinos; intervienen, en múltiples y distintos niveles, algunas secretarías (comercio, educación, etc.), empresas privadas (nacionales y transnacionales), ong's, etc.

e) Además, aunque la cultura tradicional mantiene grados diversos de cohesión y resistencia entre los indígenas, campesinos o marginados de las ciudades, al mismo tiempo, en todos estos sectores aumenta la demanda de servicios o "ventajas" de la modernidad.⁵⁴

f) Por su parte, entre las y los jóvenes se da frecuentemente una hibridación cultural. Por ejemplo, el rock, como práctica simbólica y lenguaje universal de sus fiestas, es transversal a los diferentes sectores sociales. La imagen de la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón y otras imágenes religiosas son frecuentes en la iconografía (pintas, playeras, fanzzines, etc.) de los cholos y chavos banda, al mismo tiempo que en los sectores más conservadores (populares o elitarios).

Sin embargo, la lucha por el control de lo "culto" y de lo "popular" sigue dándose, por ejemplo, en los esfuerzos por caracterizar "lo culto" como "don", para justificar los privilegios de la burguesía al desvincularlo a los recursos económicos y la acumulación de capital. Y es que los

⁵⁴ La ley revolucionaria de mujeres del EZLN establece que las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación (artículo quinto) y a la educación (artículo sexto). En el pliego de demandas que presentaron en la mesa del diálogo de marzo de 1994 incluyeron la siguiente (décimo primera): "Queremos que se construyan viviendas... que cuenten con los servicios necesarios como: luz, agua potable, caminos, drenaje, teléfono, transporte, etc. Y también que tengan las ventajas de la ciudad como televisión, estufa, refrigerador, lavadora, etc."

espacios culturales son espacios de poder, de lucha⁵⁵ y resistencia. Lucha no sólo de clases, sino de género, raza: edad, etc. De fondo es una lucha, también, entre tres concepciones frente a las distintas culturas que implican otras tantas posturas ético-políticas⁵⁶:

a) El evolucionismo hegeliano, que propone que todas las culturas caminan paulatinamente hacia la expresión más alta que no es otra sino la cultura europea occidental. Su expresión manifiesta es el llamado proyecto "Televisa"⁵⁷ que propone el capitalismo de los países industrializados como modelo a seguir hacia la plenitud del Espíritu (así con mayúscula hegeliana), en el fin de la historia (*remember* Fukuyama) y la forma de vida de los yuppies como la aspiración de la humanidad entera. En el fondo esta concepción equivale al etnocidio y a la negación absoluta de la alteridad. Supone y promueve el etnocentrismo y el clasismo al afirmar que la cultura hegemónica (occidental y de las clases dominantes) es "La cultura" (la *Kultura*, única y universal) por antonomasia. Esta postura es en el fondo la que ha defendido Burgoa y que sustenta en gran medida el rechazo de Zedillo a cumplir los acuerdos de San Andrés.

b) El relativismo cultural, que afirma que no existen culturas superiores ni inferiores. Ante ellas no valen los juicios de valor y, por tanto, no es preciso modificarlas. Busca el segregacionismo al proponer la no "contaminación" de unas culturas con otras. Implica la **insolidaridad** y le conviene, por lo mismo, al neoliberalismo, aunque se ha identificado **más** con los gobiernos surgidos de la Revolución que tienen un proyecto de cultura nacional única⁵⁸. Quienes se afilian a esta corriente de pensamiento idealizan al "buen salvaje", al "indio arqueológico". Ello lleva, entonces, a un etnocentrismo a la inversa y, por consiguiente, una forma simétrica de negación de la alteridad.

⁵⁵ A esta lucha se puede aplicar el análisis que Foucault hace de toda una serie de oposiciones: al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre el modo de vida de la gente. Cf. Foucault, Michel. **El sujeto y el poder**. cit. pp. 229-230

⁵⁶ Tomamos el esquema de Fernández, David (Ed.). **Malabareando. La cultura de los niños de la calle**. UIA-CRAS-CRT. México D.F. 1993. Es importante, señalar, que las tres posibilidades tampoco se dan de manera pura ni permanente.

⁵⁷ Batalla, Bonfil. **Pensar nuestra cultura**. Alianza editorial. México, D.F. 1991. p.160-163.

⁵⁸ Batalla, Bonfil. Op. cit. p.163-165.

c) El pluralismo⁵⁹ solidario de carácter liberador. Parte del hecho de que en el país existe una diversidad real, histórica y actual, de comunidades y grupos (no sólo étnicos, sino etarios, etc.) y supone que todos evolucionan, por sí mismos y en su relación con otros diferentes. A su proyecto le podemos llamar "neozapatista", porque plantea, como el EZLN, la necesidad de construir las condiciones para que exista un mundo donde quepan muchos mundos. No utiliza criterios etnocéntricos, sino atendiendo a las posibilidades culturales propias para la sobrevivencia, la equidad, la justicia y la ecología, en cada uno de los grupos o comunidades humanas, procurando potenciar el proceso humanizador desde dentro de la cultura. Como dice Foucault, "La acción revolucionaria se define por el contrario como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que se supone que se ataca son las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la **armadura**".⁶⁰

Cultura y promoción

Las culturas han producido algunas **formas/procesos** estereotipados para producir seguridad, éstas son las instituciones. Se trata de contextos que, en manera estable y evidente, permiten el control de la alteridad.

Representación social

Una de esas instituciones es la representación *social*⁶¹, que es una modalidad de entender y de comunicar lo que ya entendemos y sabemos. Está constituida por una imagen y un significado, y tiene como finalidad asegurar el control sobre y la previsión de los fenómenos sociales (incluyendo su organización).

El pensamiento tiende a organizar todo en representaciones sociales y a mantenerlas lo más estables posible. La representación social es un instrumento del pensamiento que sirve para producir seguridad. Por lo tanto, todo lo que tiende a modificar una representación social produce incertidumbre e inseguridad. En este sentido, la desviación social es algo que produce incertidumbre, en la medida en la que la representación social de ese fenómeno no permite una categorización eficaz, produce por

⁵⁹ Idem. p. 165-170.

⁶⁰ Foucault, Michel. **Microfísica del poder**. Op. cit.

⁶¹ Farr, Roberto & Moscovici, Serge. **Rappresentazioni sociali**. Il Mulino. Bologna, Italia. 1989.

consecuencia respuestas ineficaces frente al peligro, éstas producen fracasos y más inseguridad, cerrando el círculo.

Desviación social es algo que no cabe en la representación social instituida y que, entonces, empuja a las personas que manejan la representación social y que son manejadas por ella, hacia cambios. Pero la tarea de la institución es la de resistir al cambio, no de promoverlo, por consecuencia ella recupera la seguridad homologando la alteridad o expulsándola. Solamente de esta manera recupera el control: ignorando/negando la alteridad/diversidad-del-otro o ignorando la similitud que reside en toda alteridad.

Uno de los elementos que más contribuyen a establecer un contexto de seguridad es la conciencia de que existe una **ligazón** con la alteridad y que, a través de esta ligazón, la puedo controlar. Otras instituciones que las culturas han producido y nos permiten establecer estas ligazones son los sistemas culturales simbólicos, rituales y **míticos**. Por ello, la promoción que identifica y partir de estos elementos en el contexto en que se desarrollan. Si no lo hace así está condenada a fracasar porque o no se inserta en el contexto o se inserta en un sistema de sistemas que, como hacemos antes, está orientado más a la permanencia que al cambio.

Símbolos, Ritos y Mitos

En forma muy simplificada -y adrede paradójica-, podemos decir que los **mitos**⁶² son sistemas narrativos que explican lo inexplicable, los ritos son sistemas de prácticas para controlar lo incontrolable y los símbolos son sistemas de signos para representar lo irrepresentable.

Tanto los símbolos, como los ritos y los mitos poseen una estructura **interminable**⁶³ reticular y narrativa, al mismo tiempo que, como sistemas culturales, guardan entre sí una relación circular autorreferente:

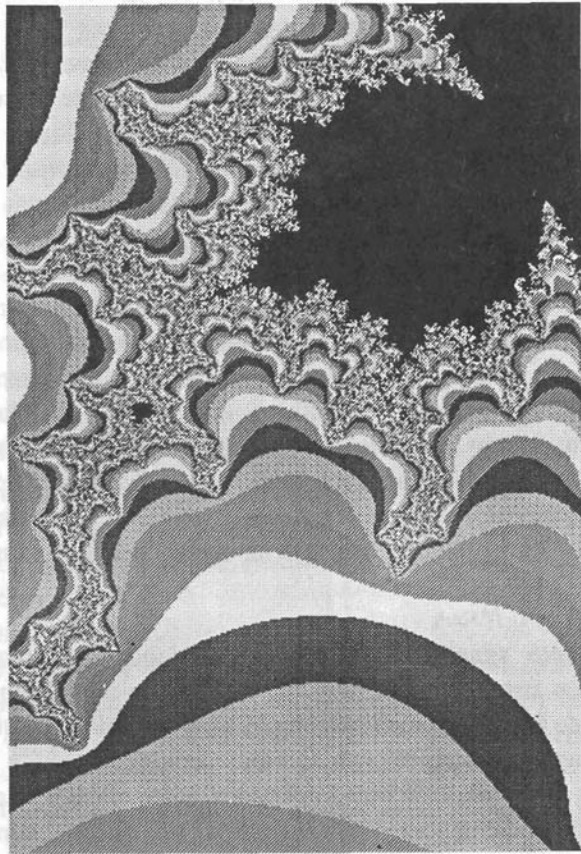
a) Estos sistemas poseen una estructura **fractal** interminable en la que la repetición pone de manifiesto su estructura. Sin embargo, en cada repetición hay un ligero cambio, una pequeña variación: se desarrollan en

Cf. López Austin, Alfredo. **Los Mitos del Tlacuache**. Alianza Editorial. México. D.F. 1990. Pp. 43-53

Lévi-Strauss, Claude. **Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido**. Cit. p.15. Cf. Lévi-Strauss, Claude. **Antropología Estructural**. Paidós. Barcelona, España. pp. 250-252.

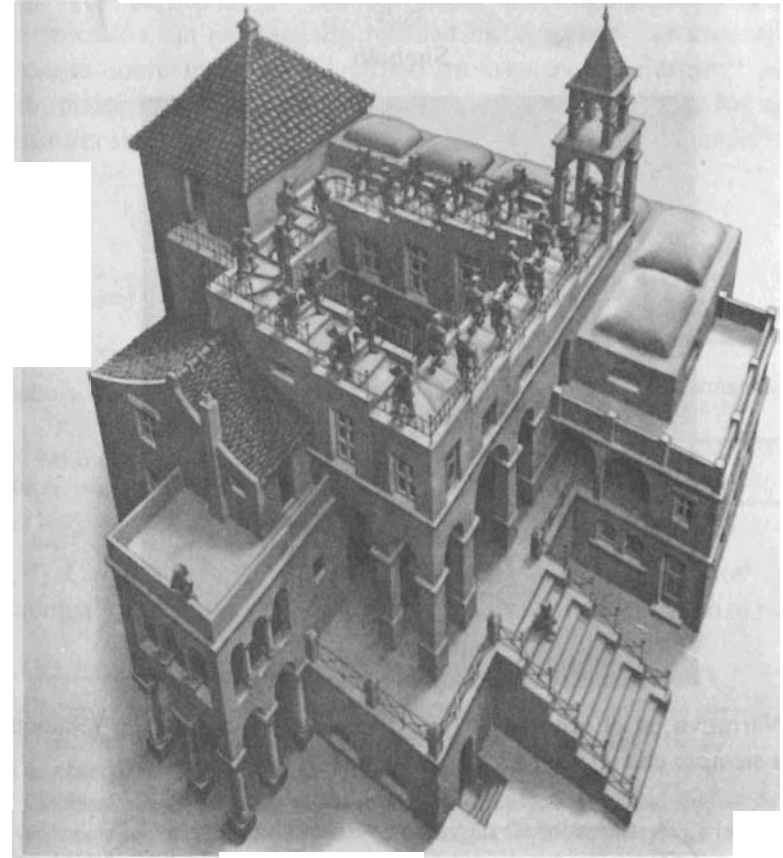
Cf. López Austin, Alfredo. Op. Cit. Pp 107-117.

forma no circular sino espiral, igualmente infinita. Podemos ejemplificarlo con el grabado "Remolinos" de Escher o con un fractal⁶⁴.



⁶⁴ No existe una definición corta "legalista" de fractal. Su nombre proviene de fracción y está relacionado con el hecho de que tienen una dimensión fraccional (un punto tiene dimensión cero, una línea dimensión uno; una superficie, dimensión dos; un volumen; dimensión tres. Un fractal puede tener dimensión 1.3333..., por ejemplo). Un fractal se caracteriza por la infinitud de detalles y la autosimilitud. Su invención o descubrimiento se debe a Mandelbrot. Cf. Mandelbrot, Benoit. **The Fractal Geometry of Nature**. W.H. Freeman. San Francisco: U.S.A. 1982. Bamsley, Michael. **Fractals everywhere**. Academic Press. San Diego, U.S.A. 1988. Briggs, John & Peat, David. Op. cit. pp. 89-112. Uno de los fractales más famosos lleva su nombre y es el que reproducimos aquí. Los fractales han demostrado una fecundidad asombrosa, especialmente asociados a la teoría del Caos.

Pero el nivel final, a menudo, puede coincidir nuevamente con el primer nivel (en este punto ya no sabemos realmente cual es el primero y cuál el último) como sucede en diversos grabados de Escher (por ejemplo, el que reproducimos aquí, de "Escaleras arriba y escaleras abajo", "Cascada" o "Metamorfosis"), el "Canon per Tonos" de Bach.⁶⁵ la cinta de Möbius⁶⁶, la botella de Klein⁶⁷ o, en cierto modo, el Teorema de Gödel.⁶⁸



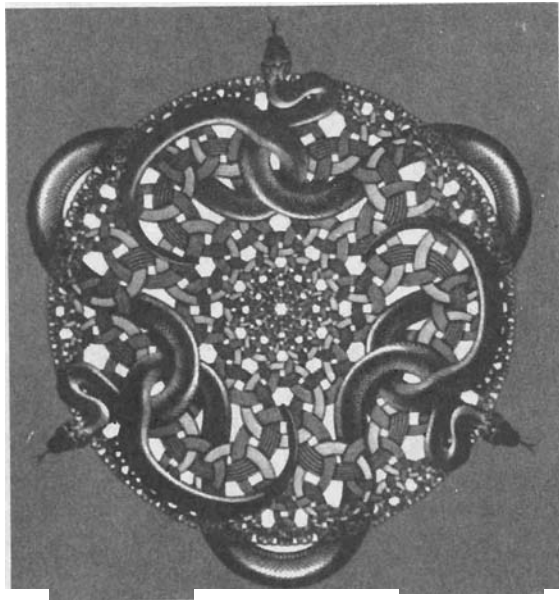
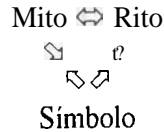
⁶⁵ Hofstadter, Douglas. Op. cit.

⁶⁶ Eves, Howard. Op. cit. pp. 339. Kasner, Edward & Newman, James. **Matemáticas e imaginación**. CECSA. México, D.F. 1981. p. 225-226.

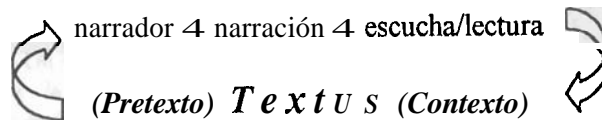
⁶⁷ Idem. 348-349.

⁶⁸ Nagel, Ernest & Newman, James. **El Teorema de Gödel**. CONACYT. México, D.F. 1981.

b) Reticular en el sentido de que cada elemento del símbolo, rito o mito remite a otro y existe gracias al entretejido de relaciones entre todos (como en una red). Para ilustrarla empleamos aquí un esquema de Edgar Morin⁶⁹ y otro grabado de Escher.

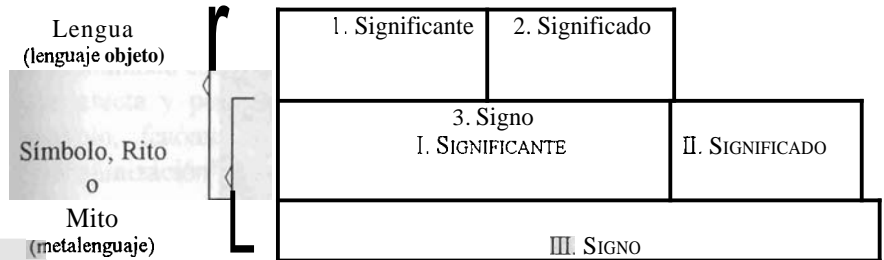


c) Narrativa en el sentido de que el entretejido (textus) de relaciones implica siempre una suerte de sistema complejo:



⁶⁹ Es fundamental el aporte de Morin a nuestra concepción de la triada: Mito-Rito-Símbolo. Morin, Edgar. Op. cit. Vol. 3 pp. 167-192.

La narración (o lectura o actuación) a uno o varios escuchas (o lector/es) es la que hace posible la existencia de la red (*textus*): toda narración siempre es narrada por un narrador (que está incluido en la narración y encuentra su significado por ésta) a un observador⁷⁰ (que también está incluido en la narración y encuentra su significado por ésta). Estos sistemas están estructurados como un lenguaje: un símbolo⁷¹, rito⁷² o mito⁷³ en particular es una narración, un lenguaje, un sistema de comunicación, un mensaje. En realidad metalenguaje, metamensajes: son mensajes sobre mensajes. Siguiendo un esquema de Barthes⁷⁴ sobre el mito, podemos representar las relaciones tridimensionales de los sistemas culturales símbolos-ritos-mitos como sistema semiológico segundo:



d) Circular autorreferente: Los símbolos representan mitos que son símbolos⁷⁵ y que narran ritos que usan símbolos que dan origen al mito que

⁷⁰ Adaptación semiológica del Teorema I de Maturana ("Todo lo dicho siempre es dicho por un observador") y del Corolario I de Von Foerster ("Todo lo dicho siempre es dicho a un observador"). Cf. von Foerster, Heinz. Op. cit. pp. 89-94.

⁷¹ Cassirer, Ernst. Esencia y efecto del concepto de símbolo. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1975. Eliade, Mircea. Tratado de historia de las religiones. Era. México, D.F. 1988. pp. 390-408

⁷² Para un análisis de las distintas concepciones de los ritos cf. Scarduelli, Pietro. Dioses, espíritus, ancestros. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1988.

⁷³ Lévi-Strauss, Claude. Antropología Estructural. Cit. pp.229-252.

⁷⁴ Barthes, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI. México, D.F. 1994. pp.201-208. Para un tercer nivel semiológico cf. Lévi-Strauss, Claude. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1986. p. 21.

⁷⁵ Cassirer, Ernst. Op. cit. 84.

da origen a los ritos. En un rito tenemos presentes siempre mitos o símbolos, y juntos determinan la definición y control de la red social, así como el sentido "natural" del mundo de lo cotidiano, etc. A menudo, los símbolos actúan como mitos "concentrados" o "cripticos"⁷⁶ en los ritos.

Nuevamente, para ilustrarlo emplearemos el siguiente grabado de Escher "Galería de grabados". En la galería se exhibe un grabado que representa la ciudad que contiene la galería donde se exhibe un grabado que representa la ciudad que contiene la galería...



Lógica sociocultural de los símbolos, ritos y mitos

Los símbolos, ritos y mitos sirven para enfrentar, resolviendo en el plano simbólico, las contradicciones sociales que no es posible resolver de otro modo⁷⁷, implican valores ocultos o implícitos importantes. Son una forma de controlar el cambio⁷⁸ (ruptura de la rutina que no puede ser resuelta con otras estrategias conocidas y, al mismo tiempo no puede ser negada, soportada, etc.), en su expresión inevitable para una cultura. Son formas que permiten a la comunidad, por un lado, la elaboración de la

⁷⁶ Eliade, Mircea. Op. cit. p. 369.

⁷⁷ Scarduelli, Pietro. Op. cit.

⁷⁸ Por ejemplo, los ritos asociados al nacimiento (la entrada de un nuevo miembro en un grupo cambia al grupo), la muerte (la salida de un miembro es una ruptura que cambia el grupo), el matrimonio (constitución de un nuevo núcleo), los 15 años (cambio de una condición de no poder procrear a otra de sí poder) y todos los ritos religiosos. Cf. Von Gennep. Op. cit.

amenaza representada por el cambio y, por el otro, le da la posibilidad de reforzar la estabilidad organizativa del sistema, al controlar el cambio (su suceder ya no compromete al sistema). Trabajan como procesos de "regulación": crean una representación (símbolo) y un mecanismo de control (rito), enmarcados en un gran relato (mito) que le confiere sentido: como modelo y justificación, cada vez que se trata de hacer algo se pueden referir a un acontecimiento in illo tempore, que constituye por este hecho un precedente ejemplar para todas las acciones y situaciones que, más tarde (hoy, en nuestro presente), repetirán ese acontecimiento⁷⁹.

Los símbolos, ritos y mitos, especialmente estructurados en las fiestas tradicionales, sirven también para dar sentido de identidad, mediante procesos de identificación y proyección. A las preguntas fundamentales: "¿quiénes somos?", "¿de dónde venimos?", las fiestas responden: somos este pueblo, esta comunidad⁸⁰. Las fiestas le permiten a las redes verse ante un espejo (ellas mismas) y "descubrirse" ellas mismas⁸¹. Pero, por otro lado, la comunidad está en un proceso acelerado de urbanización, modernización que afecta y perturba en diversas maneras a los sistemas rituales (por ejemplo, fenómenos como la "santaclosización" de la Navidad o la "dialoquínización" del día de muertos). En la cultura tradicional hay mitos propios, que configuran o apuntalan toda una Weltanschauung, la "razón común", la "actitud natural", como conjunto de saberes, acervo de conocimientos vivenciales y recetas normativas (axiológicas y pragmáticas) que conducen a una actitud y una praxis particular: por ejemplo, la maternidad sagrada, el culto familiar a la muerte, el mito del enviado civilizador, del chivo expiatorio.

⁷⁹ Eliade, Mircea. Op. cit. pp. 386-389. Eliade, Mircea. El mito del eterno retorno. Planeta-Agostini. México, D.F. pp. 26-37.

⁸⁰ En cierto sentido, esto tiene que ver con lo que Durkheim afirmaba de la religión, como constituida por la sociedad misma divinizada, proyección de la conciencia que los individuos tienen de ella misma: cada sociedad aparecería ante sus miembros como un dios. Cf. Durkheim, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Shapira.

Buenos Aires, Argentina. 1962.

⁸¹ En gran medida este proceso es el equivalente a la "fase del espejo" (Lacan, Jacques. Escritos 1. Siglo XXI. México, D.F. 1990. pp. 86-93) y en relación con el orden Imaginario, que es el reino de las imágenes, de los dobles, de los espejos y de la identificación especular. Cf. Wilden, Anthony. Sistema y estructura. Alianza Universidad. Madrid, España. 1979 pp 35-71.

Hay ritos que pueden ser muy útiles en la **redefinición** de una estrategia, por ejemplo: los ritos de iniciación a la banda, los símbolos que manifiestan la diferencia entre los actores (tipo de vestuario, lenguaje, etc.), la **forma** de sancionamiento de los confines del territorio.

En el siguiente capítulo, haremos una descripción y **análisis** detallados de tres fiestas tradicionales, desde una perspectiva de la promoción juvenil. Por el momento, sólo apuntaremos los dispositivos teórico-metodológicos de análisis **semiótico**⁸² que nos han resultado particularmente fecundos. Partimos de una hipótesis de Giménez⁸³: las fiestas tradicionales constituyen procesos simbólicos cuya función manifiesta es la producción y/o reproducción de sentidos, es decir, son sistemas de significados.

Existe otra propuesta metodológica de análisis de los ritos y mitos⁸⁴ que no desarrollaremos aquí, pero que está implícita en la investigación en la acción. En ambos casos es importante tratar de identificar las claves de lectura implícitas en los símbolos, ritos y mitos que les dan sentido a nuestras fiestas para las y los jóvenes, adolescentes y niños de nuestras comunidades.

Elementos de la vida cultural de nuestras comunidades

A continuación, pasaremos revista a una serie de elementos socio-culturales de la vida cotidiana de las redes sociales en nuestras comunidades. **Partimos** del hecho de que existe una cultura urbano-popular, donde en lo popular hay una carga de lo tradicional (por lo menos un antecedente, una raíz), y en lo urbano, hay una carga de "modernidad" e incluso de "posmodernidad", originado por la dinámica **misma** del proceso de urbanización. En la ciudad de Cuemavaca se puede ver al mismo tiempo, por ejemplo, en su Centro, por un lado, a los indios que venden **artesanías** y, por otro, **McDonalds**, agencias de viajes, etc. La

⁸² Para ver un ejemplo interesante de análisis semiótica en un contexto diferente cf. Ruiz, Luisa. **Santa María Tonantzintla. El relato en imagen**. Consejo para la cultura y las artes. México, D.F. 1993. Y para comparar con otras lecturas del mismo contexto cf. Glockner, Julio (comp.) **Mirando el paraiso**. Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla. Puebla, México. 1995.

⁸³ Giménez, Gilberto. **Cultura popular y Religión en el Anáhuac**. Centro de Estudios Ecuménicos. México, D.F. 1978. p. 29.

⁸⁴ Merlo, Roberto. **Reporte técnico**. Op. cit.

cultura popular-urbana, no es una síntesis de lo tradicional y lo **moderno**, es más bien un interacción compleja de estos y otros niveles.

La expresión típica de lo popular-urbano está en el antiguo centro de **las ciudades** (Tepetates, por ejemplo, en Cuemavaca) o en las **comunidades locales** que se han **formado** por pueblos prehispánicos (por ejemplo, **Tejalpa** o **Acapantzingo**) o por antiguos ex-pueblos (por ejemplo, **Progreso**), los cuales conservan el antecedente tradicional por origen, **en ambos** casos en el proceso de urbanización se los "tragó" la **mancha urbana**. Otro tipo de comunidad local, donde predomina lo urbano-popular, son las colonias que se formaron por asentamientos irregulares más o menos espontáneos de migrantes de otros estados o del interior del mismo **estado de Morelos** (por ejemplo, **López Mateos** o **Jardín Juárez**).

Tomando en cuenta la presencia y permanencia de la cultura tradicional en las comunidades locales, hay varios elementos que se deben tomar en cuenta en la promoción juvenil:

• Uno de los más importantes es que en la cultura tradicional, el ser humano se relaciona con la naturaleza y entre sí a través de ciclos. Se **familiariza** con los procesos naturales, forma parte de la naturaleza, la entiende, sabe cuándo es tiempo de sembrar, barbechar, cosechar, etc. porque la naturaleza misma se mueve por ciclos.

• Existen un control y una **definición** social fuertes entre los **habitantes**: todos se conocen, todos tienen una **relación** no funcional sino **personal**. Todos tienen una relación primaria, de persona a persona, y las **redes sociales** son densas⁸⁵ y, frecuentemente, rígidas, con procesos **homeostáticos** fuertes del tipo de conformismo⁸⁶ y "el qué dirán". A menudo, hay una verdadera comunidad. En relación a lo ético religioso, los **valores** ya están dados, sólo se transmiten, no se cuestionan: ya están **definidos**.

• El sistema social de estos pueblos es perturbado por la dinámica **conflictiva** del encuentro de culturas de redes sociales diferentes: la de los **originarios** y las de los que **inmigran**. Se produce un choque que provoca, **mucho** frecuentemente, problemas de **integración** vecinal.

Ver anexo sobre algunos conceptos desarrollados para estudiar las redes (*Network analysis*).

Cf. Moscovi, Serge. **Psicología de las minorías activas**. Morata. Madrid, España. 1981.

La dinámica de conformación heterogénea de los asentamientos irregulares. La gente que llega viene de muchas partes, no se conocen, se asientan en un lugar que no tiene antecedentes, historia, ni cultura propia común.

La cultura es un producto histórico que deviene en el tiempo. Así, ciertos elementos de la cultura tradicional se re-elaboraron a la luz de acontecimientos históricos como la conquista: la aceptación de la voluntad de un dios en forma fatalista, la figura del gran **Tlatoani**, la cultura del silencio (con sus escapes correlativos de la ironía, del taimado, etc.), el machismo. Un ejemplo muy interesante es el de la "mayización" de la figura histórica de Zapata como **Votán-Zapata**⁸⁷.

Un desafío de la intervención es cómo encontrar esas expresiones y símbolos para promover los valores que están atrás. En toda intervención debemos preguntarnos ¿cómo hacer que los símbolos, ritos y mitos (ver *infra*) se rescaten y tengan vigencia?, que no sea cultura muerta, sino que le diga algo al joven de hoy⁸⁸, a los problemas que está viviendo y le dé identidad. La identidad se logra cuando uno tiene conciencia histórica; de dónde venimos, cuáles son nuestros valores, cuál es nuestro proyecto histórico, nuestra utopía⁸⁹.

Y así comprendida, la cultura joven y popular no es, sin embargo, algo puro ni esencial. Es también una cultura híbrida, en donde lo popular se

⁸⁷ Le Bot, Yvon. **Subcomandante Marcos**. El sueño zapatista, Plaza & Janés. México, D.F. 1997. p.95. EZLN. Vol. I. cit. p. 210.

⁸⁸ Por ejemplo, en Santa Fe (D.F.), una banda de rock pesado tiene como líder a Vasco de Quiroga. Se descubre que este símbolo del siglo XVI tiene algo que decirles hoy.

⁸⁹ **Conceptualizada** en términos de lo dándose del momento dado, lo no acabado, lo virtual y potencial de la realidad, como ruptura de una identidad impuesta por una historia oficial, como horizonte de futuro que orienta la construcción de opciones. Cf. **Zemmelman, Hugo**. De la historia a la política. Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas. México, D.F. 1989. pp 50-64. Cf. también **Buber, Martín**. Caminos de Utopía. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1978. pp. 17-27. **Hinkelammert, Franz**. Crítica a la razón utópica. DEI. San José, Costarrica. 1984. **Moltmann, Jürgen & Hurbo, Lañec**. Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch. Agora. Salamanca, España. 1980. **Cerutti, Horacio**. ¿Crítica a la razón utópica?. Revista mexicana de ciencias sociales y políticas. UNAM. No. 119. Año XXXI, nueva época. Enero-marzo 1985. pp. 13-24. **Núñez, Carlos et al.** Vigencia de las Utopías en América Latina. IMDEC, Guadalajara, México. 1993. La palabra utopía proviene de la novela de **Tomás Moro** (cf. Moro, Tomás, Utopía en Utopías del rehacimiento. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1975. pp.39-140.

se en escena no con la unidireccionalidad pseudomarxista de un actor social que avanza incesantemente hacia el porvenir mesiánico, sino con el sentido zigzagueante, contradictorio y ambiguo de quienes padecen la historia y a la vez resisten y luchan en ella, que van dando los pequeños o grandes pasos intermedios (dos pasitos para adelante, uno o dos para atrás), a partir de las astucias y picardía populares, los juegos dramáticos o trágicos que posibilitan a quienes no pueden cambiar radicalmente la trama o el curso de la obra, actuar en los intersticios fractales de la prehistoria con creatividad y en beneficio colectivo, si bien a menudo lo parcialmente. Esto hace ver la necesidad de "centros juveniles"⁹⁰ de encuentro en donde puedan sentirse identificado con su propia cultura y ponga de manifiesto su potencial creativo y de expresión...



Aunque, como veremos más adelante, el centro juvenil local no es en si mismo un lugar sino, ante todo, una metodología y una estrategia de trabajo

Centro juvenil local (o de barrio)⁹¹

Definición de centro juvenil local

Un centro juvenil local es una organización para la promoción juvenil comunitaria⁹² y se funda en la hipótesis sociocultural de la importancia de la red social como espacio de prevención y recuperación (promoción, en una palabra) comunitaria, y del papel de l@s jóvenes como agentes **dinamizadores** de la autogestión de sus redes sociales (y de la red de redes) y como **destinatari@s** del mismo proceso.

Un centro juvenil local realiza sus iniciativas en la comunidad real⁹³. El centro juvenil local, la comunidad real y la comunidad local constituyen sistemas relacionados entre sí: el centro juvenil local constituye una modalidad específica de organización y trabajo de la comunidad local⁹⁴ que, en un periodo dado, es capaz de emplear sus recursos con **finés** de reorganización de sus procesos de transformación y organización psicosocial, para propiciar o **construir** situaciones y procesos de promoción de individuos y grupos, miembros de la comunidad local misma⁹⁵. No es

⁹¹ Cf. Zubillaga, Manuel. **Juventud y Barrio**. Cejuv. México, D.F.

⁹² Esta **conceptualización** del centro juvenil local se **deriva** de aquella **formulada** para la comunidad terapéutica de **farmacodependientes** de Hogar Integral de Juventud por **Efren Milanese**. Cf. Reporte **técnico** de investigación. *Op. cit.*

⁹³ La comunidad real es el sistema social denominado **sociedad**, en sus diversas **formas** de organización e instituciones entre sí conectadas: familia, manzana, barrio, colonia, pueblo, ciudad etc. La elección de este **término** tiene **como** objetivo **explicitar** un **criterio** de orden entre comunidad real, en el cual el centro juvenil local es una parte que contribuye a formar una totalidad, no una **alternativa** a la totalidad. En este sentido, el centro juvenil local no substituye a la familia, la organización vecinal o a las instituciones educativas, de **producción**, etc. sino que es un instrumento que trata de favorecer que las **personas** las usen en manera plena.

⁹⁴ La comunidad local es un **subsistema** (holón) de la comunidad real. identificada **con** un territorio o lugar **determinado** (barrio, sección de **una colonia**, etc.) en el que existe una mayor densidad (ver anexo) de las **redes** sociales.

⁹⁵ El centro **juvenil** se **hace** **explícito** en un conjunto de **procesos**, estrategias y actividades orientadas a **promover** **personas** y **grupos**, pero se preocupa, también, de operar sobre la red social **para** **ir** **promoviendo** los **procesos** **indispensables** **para** dar **forma** a una cierta **organización** de la **comunidad** local. Esto **significa** que **ella** se preocupa, mediante formas de conexión, **integración** y coordinación de ponerse **constantemente** en diálogo con **las** organizaciones presentes, de **manera** de no **coludir** con los procesos de formación del **síntoma** (**reducción** de la complejidad). Esto no

insalvable un centro juvenil local afuera de los demás recursos de una comunidad local y, a su vez, ésta afuera de una comunidad real. En cada caso de su intervención el centro juvenil actúa en **integración**, conexión y **coordinación** con otras instancias, sin substituir las. El centro juvenil local **habita** entonces en un territorio en el que ya existen no solamente **problemas**, sino **también** recursos. ¿**Cuáles** son estos recursos?

Recursos de la comunidad local

El espacio local y su ecología social

Una comunidad local, por definición⁹⁶, se asienta **en** un lugar y, por lo tanto, posee necesariamente un **espacio**, **más** o menos equipado con cierta **infraestructura**. Por muy pobre que sea, es un recurso de la comunidad. El **espacio** local es un lugar íntimo⁹⁷ y es usado en forma colectiva: sus calles **transcurridas** por las que transitan o donde juegan **l@s** **niñ@s** y adolescentes; las banquetas y esquinas donde platican y se reúnen; sus árboles y plantas; los **postes** y alambres de donde cuelgan mantas y cadenas de papel picado; los **quioscos** y paradas donde se encuentran y "echan **novi@**" **l@s** jóvenes; los **centros** formales de encuentro (la escuela, la capilla, la casa **ejidal** o de **cultura**); incluso las construcciones mismas, aunque no les pertenezcan en **modo** estricto a sus ocupantes. Hay un derecho social sobre el espacio por **ser** **solo** hecho de **formar** parte de él. La comunidad local como espacio **comunitario**, le pertenece a las redes sociales que la conforman.

El espacio local posee además una **ecología** social, es decir, mantiene un **estado** **equilibrio** dinámico de densidades entre población, espacios, **servicios**, **tiendas**, medios naturales y servicios. Toda comunidad local, por más **deprimida** que **esté**, aspira a un **ecosistema** mínimo, que incluya espacios **de** **trabajo** y de descanso, **zonas** de tránsito, centros de intercambio, abasto, de **congregación** y de auto-servicio. Sus habitantes encuentran **en** su **espacio-tiempo** cotidiano, un mínimo de apoyos de **vecindaje** y una relación **directa**, a otros niveles urbanos, para satisfacer otras necesidades. Implica **una** **red** de intercambio y comunicación entre sus miembros, sobre la base **de** **las** redes sociales y la prestación de servicios recíprocos.

Quiere decir que, desde el punto de vista táctico, a veces, se adopten procesos de **simplificación**.

⁹⁶ Local, viene del latín locus, lugar.

⁹⁷ Cf. Medardo, Tapia. *Op. cit.* p. 24-25

El tiempo local y su ecología social

Toda comunidad local también cuenta necesariamente con un tiempo propio. Es el tiempo que sus habitantes pasan en ella: el tiempo **cotidiano**⁹⁸ de espera en la cola de las tortillas o en la **parada** del camión, el tiempo de jugar a las canicas o de platicar sentadas a la puerta. El tiempo (**biológico-circadiano**, psicológico e **institucional**⁹⁹) de cada persona es **distinto**¹⁰⁰ pero se acopla al de los demás. Hay, en el sistema que forman todos estos tiempos individuales y sus diferentes elementos (del comprender, del encontrarse, del habla, de la **caída**¹⁰¹), una estructura dinámica en equilibrio de ritmos, pausas y lógicas socioculturales que se hace más evidente en la sinergia del tiempo cultural de las fiestas tradicionales (**predominantemente** religioso-litúrgico) o del trabajo comunitario (faena o **tequio**), en el hacerle **frente** a la adversidad o catástrofes naturales y en algunas experiencias innovadoras como la "banca del tiempo"¹⁰². Existe, además, el tiempo **histórico-mítico** conservado y transmitido por l@s **ancian@s**, vivido por las nuevas generaciones como horizonte de sentido.

La población como recurso principal

Sin embargo, lo **más** valioso de una comunidad es su misma población en su configuración intergrupala, como sistema, como red de redes sociales (familias, grupos informales **primarios** de amistades, compañeros y vecinos) y en su variedad de categorías **sociodemográficas** (edades y sexos; niveles de educación, **ocupaciones** diversas, etc.). Cada persona puede tener roles diversos en su participación colectiva. La presencia de los jóvenes, por ejemplo, con su vitalidad y su espacio-tiempo cotidiano actúan como agentes de su propia comunidad, **nodos** multiplicadores de la red social, y, al mismo tiempo, a menudo, como chivos emisarios en quienes se proyecta todo el mal de la comunidad (vagos, drogas, rateros, violentos, etc.). A diferencia de un agregado de habitantes, la comunidad local

⁹⁸ Heller, Agnes. Op. cit. pp. 385-393.

⁹⁹ Definido por las instituciones: laboral, escolar, etc.

¹⁰⁰ El tiempo cronológico, el tiempo medido por los relojes, es el mismo; pero, en muchos sentidos, es el menos importante.

¹⁰¹ Heidegger, Martín. El ser y el tiempo. Fondo de cultura económica. México, D.F. 1983. pp. 363-379.

¹⁰² Colombo, Grazia & Amorevole, Rosa María. La banca del tiempo tra bisogni e risorse. Animazione Sociale. Gruppo Abele. Turin Italia. No. 3. Marzo 1997. pp.70-75.

presenta, en forma latente o real, conjuntos **grupales dinámicos** que le dan **vida interrelacional** y que son la base de definición y control social **espontáneo** no coercitivo, como **ecosistema autopoyético** y autoregulator. **Aún** en el caso **más** extremo, toda comunidad local urbano-popular **presenta** redes sociales **más** o menos evidentes. Hay que apoyarse en ellas. **Así, además** de familias y grupos informales, la comunidad cuenta con:

a) Asociaciones **formales** e informales (redes sociales artificiales **estables** o **grupos** de acción **institucional** para **su servicio**: escuela, iglesia, **center** dispensario). Aunque artificiales no por ello menos **importantes**.

b) La organización vecinal y de colonos. Aunque la organización **vecinal** propiamente dicha (como **institucionalización** de la representación de sus habitantes) resulta prácticamente inexistente en la mayoría de las **comunidades** locales, se hacen algunos **intentos** para la constitución de **redes sociales artificiales** formales (comités de manzana, asociaciones de **vecinos** y de colonos) para atacar problemas comunes: introducción, **control** o mantenimiento de **servicios** públicos, la seguridad, la **organización** de fiestas, etc.

c) **Grupos** de jóvenes (deportivos, culturales, **parroquiales**, etc.). Se **hace** evidente la necesidad de favorecer (suscitar, apoyar, impulsar) la **acción** de los jóvenes organizados.

Estrategia del proyecto

Ante el hecho, de que el o la joven (y su problemática) no pueden ser **concebidos sin tomar en cuenta** el contexto en que viven, se desarrollan y, **en última instancia, son**; la **estrategia de acción** se enmarca en la red social **de la comunidad local (como red de redes sociales)**.

Objetivos

Un primer nivel de **promoción** juvenil **comunitaria** consiste en **contrarrestar** los procesos de exclusión de la participación en la vida social. **partir de esta premisa los objetivos son:**

- (i) Activar los recursos **presentes** en la comunidad real.
- (ii) Favorecer que los procesos que **conducen** a la situación crítica **dependencia** de sustancias psicoactivas, **violencia**, **marginación**, etc.) **cuando existen, se hagan manifiestos**. Este objetivo deriva de la experiencia **de investigación**¹⁰³, que indica como la mayoría de las personas que **buscan**

¹⁰³ Reporte técnico de investigación. Op. cit.

ayuda lo hacen años después de que el proceso de una situación crítica ha empezado, es decir, cuando ya tiene características de ser crónica. Este objetivo de prevención se basa por consiguiente, también, en la hipótesis según la cual la detección precoz del proceso (sea que la situación esté presente, sea que no se haya todavía manifestado) constituye un posibilidad de **implementar precozmente** estrategias de prevención a dos niveles. El primero es la prevención de que la situación se tome crónica, cuando ésta se ha manifestado, y evitando, por lo tanto, su establecimiento y consolidación como estilo de vida. El segundo, es la prevención de la **aparición** de la situación mediante una labor sobre los procesos de exclusión de la vida social, caracterizado por **su** dimensión individual, **familiar, grupal** y social general, que se encuentran detrás de éstas.

(iii) Responder a las situaciones y los procesos que conducen a conductas **adictivas** y a otras con **ellas** relacionadas. **Este** segundo objetivo es consecuencia del primero. Cuando, a través del proceso de trabajo de prevención en la comunidad local, situaciones (hasta ese momento ocultas o no manifiestas) de dependencia de sustancias o que a ella pueden conducir, se **develan**, esto acontece porque la relación entre la población y los **promotores** del proyecto se **está estructurando** o se ha estructurado como una relación de ayuda. Cuando las situaciones emergen, emergen como demanda de ayuda y a éstas se debe responder.

Por lo tanto, la **estrategia operativa** del centro juvenil local tiene su **punto** de partida en una labor de activación de los recursos de la red social, en la consolidación de aquellos procesos que favorecen la participación de **todos** en la **construcción** de la vida **en** sociedad y en la transformación de aquellos que la obstaculizan. De **esto** se deriva que los recursos y los instrumentos principales son aquellos que se encuentran en la comunidad local, **utilizando** a los que se encuentran **fuera** de ella, únicamente **en** los casos en que no existen **recursos** adecuados *in situ*.

De estas reflexiones, se puede deducir que la estrategia de fondo de la propuesta de centros juveniles consiste siempre **en** favorecer procesos de **complejización** del sistema. El aprendizaje en la gestión de las diferencias (**gestión** de la complejidad) **constituye** un objetivo prioritario de toda acción de prevención primaria, cura y reducción del daño de las situaciones críticas.

La intervención por ciclos

La propuesta de centros juveniles considera tres aspectos fundamentales para su intervención:

(a) La vida cotidiana de la comunidad local se da en ciclos

Es de gran importancia saber que la comunidad local de cultura urbano-popular tiene toda una lógica socio-cultural cíclica y que está inscrita, por lo que decirlo, en la vida cotidiana misma de las redes sociales. La vida de la gente se desarrolla en forma de ciclos; es decir, que **está** caracterizada por un **encuadre** de vida bastante constante y por un sistema de relaciones en **constante** mutación. Existen diversos ciclos de vida: ciclos de producción agrícola, de producción industrial, de formación escolar, de crecimiento generacional, de formación profesional, ciclos **políticos**, ciclos religiosos, etc. Algunos dependen **en** gran medida de las estaciones y son bastante **constantes**, otros dependen de la demanda y del mercado (son más **fluctuantes**, aunque **gubernables**). Sin embargo, de **cada** uno de éstos puede **ser** **identificadas** sus características, sus **límites**, los elementos que lo **componen** y las relaciones entre éstos. También, es posible identificar el **sistema** de relaciones que tiene con los demás, etc.

El ciclo cultural rige el espacio-tiempo de las comunidades y se da en un **sistema** de significaciones y sentidos codificados y expresados por **símbolos**, ritos y mitos. Una de sus principales funciones es la de producir un **contexto** de seguridad (**previsibilidad**, control; **identificaciones-proyecciones**, etc.).

Los ciclos marcan, **principalmente**, un tiempo

Cada ciclo tiene **su** tiempo, en **esto** **está** incluida tanto la duración como el **ritmo**. La duración **está** definida por el periodo temporal de permanencia **estabilidad** del ciclo, mientras que el ritmo es lo que **marca** los pasajes de una **estación a otra** (de una duración a **otra**). Por ejemplo, un ciclo agrícola **mediterráneo** tiene una duración de un **año** y un **ritmo** de cuatro estaciones. **En** **cambio**, un ciclo agrícola tropical tiene una duración de un año y un **ritmo** de dos estaciones. Un ciclo industrial está ligado al producto: puede durar **cinco** meses, cinco días o cinco minutos y puede ser **fragmentado** (**depende** de la **cadena** de montajes) a un ritmo de cinco segundos o dos **minutos**. El ciclo de las generaciones dura quince o veinte **años**; los ciclos **escolares** duran un año **con** un ritmo **semestral**, **cuatrimestral** o **trimestral**, **generalmente**; los ciclos religiosos cristianos **son** anuales y se fundan **generalmente** en los datos meteorológicos y el ciclo agrícola de la Europa

latina. Un ciclo muy común en el mundo **prehispánico** consistía de 52 años: cuatro veces trece (el trece representaba los cielos y la base del tiempo, el cuatro representaba la totalidad: cuatro veces trece consistía así en *todo* el tiempo: el gran año del mundo¹⁰⁴).

La experiencia misma del tiempo como tal no corresponde en la cultura **tradicional** y la moderna: la experiencia del tiempo en la cultura moderna es monótona, lineal. Para ella, el tiempo es homogéneo y continuo: un día es igual al que pasó y al que sigue. En cambio, la cultura tradicional al tiempo sagrado se opone la duración **profana**¹⁰⁵. Además, esta duración profana se estructura de diferente forma en ambas culturas. La duración profana, en la cultura tradicional, está abierta al tiempo sagrado y presenta **rupturas** periódicas (asociadas generalmente a **los** ritmos cósmicos o de la fertilidad), las más de las veces rituales, que configuran **una estructura** cíclica. Así, por ejemplo, el año litúrgico está **fundado** en **una** repetición **periódica** y **real** del nacimiento (Navidad), de la pasión, de la muerte y resurrección de **Jesús**¹⁰⁶ (Semana santa). Pero esto en la ciudad no es algo que no **tenga vigencia**¹⁰⁷, la gente de la cultura popular, puesto que su **antecedente** es tradicional, tiene el sentido del ciclo más o menos latente, explícito, pero funciona como una lógica, **una** manera de comportarse.

El ciclo, como parte vital de la comunidad, es algo que le da **fuerza** y renueva la articulación. En la intervención los ciclos se planean normalmente como periodos cortos de tres a cinco meses de acuerdo a la necesidad del trabajo y la dinámica y lógica sociocultural de la comunidad. Así, generalmente se planean ciclos en torno a la Navidad, la fiesta patronal, el día del niño, el día de muertos, etc. en los cuales, en forma **natural**, las redes sociales se organizan, participan y trabajan para lograr **sus intereses**. Además de estos momentos cíclicos (anuales generalmente) hay que actuar sobre alguna situación "**extraordinaria**" (**nacimiento**, muerte de un miembro), difícil o problemática (desastres, movilización popular en

¹⁰⁴ Cf. Clavijero, Francisco. *Historia antigua de México*. Porrúa. Mxico, D.F. 1974. pp. 177-182. Hernández, Rosaura. Wolf, Eric. *Pueblos y culturas de mesoamérica*. Era. México, D.F. 1993. pp. 87-88. *Los numero mágicos en Antología de lecturas matemáticas*. UNAM. México, D.F. 1971. Vol. I. pp. 17-21.

¹⁰⁵ Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Cit. pp. 346-365. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Labor. Barcelona, España. 1988. pp. 63-100.

¹⁰⁶ Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. cit. p. 119.

¹⁰⁷ Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. cit. pp. 169-179.

orno a reivindicaciones) que en esos momentos los convoca y los une. **porque una red social normalmente** sólo se moviliza en tomo a algo que **responda a su propia lógica** y dinámica socio-cultural, y no porque la **convoque un promotor**.

Los periodos de tiempo deben estar basados, por lo tanto, en la lógica **comunitaria** y aprovechar la movilidad natural de la gente procurando **trabajar** en periodos cortos, intensivos (contra un trabajo **eterno** e **inacabable**); además, de esta manera se ubican los avances en forma **medible** y ayuda a asumir el control del proceso, pues considera: un inicio, **un desarrollo** y un **fin**. Dentro de este proceso se presupone una evaluación, **una** celebración (generalmente ritual) y un tiempo de receso para comenzar **un nuevo ciclo**.

Pero, Los ciclos delimitan, también, un espacio

Para la cultura tradicional tampoco el espacio es homogéneo, hace una **distinción** entre la experiencia de un espacio **sagrado**¹⁰⁸ (dotado de un **centro** (*ὀμφαλόσ*= ombligo) del mundo" que le confiere el sentido de *κόσμος*= *Cosmos*) y otro profano (no dotado de un "centro" y, por lo tanto, espacio como *Χαος*= *Caos*). Para una comunidad, desde una perspectiva cultural, el espacio presenta rupturas, hay porciones **calitativamente diferentes** que otras, a diferencia de la visión **moderna**, **no-religiosa**, del espacio como extensión informe, neutra, que no privilegia **ningún lugar o dirección**, **masa amorfa de una infinidad de lugares** **distintos** en los que se mueve el hombre de la sociedad industrial, en una **palabra, como espacio profano**: "[para el hombre "moderno"] una porción de tierra es la misma que otra, porque él es un extraño que viene en la noche y toma de la tierra lo que necesita. Las tierra no es su hermana sino su enemiga, y cuando él la ha conquistado sigue **adelante**"¹⁰⁹.

El trabajo por ciclos **delimita un espacio** pues no es posible trabajar en forma **indiscriminada** en toda la comunidad. Se trata de involucrar a sus **diferentes secciones** ("territorios" definidos no por el municipio o la **urbanística**, sino por las mismas redes sociales) no desde una visión **externa** sino con los **principios y elementos** que las mismas redes tienen. Además, es importante el **respeto** de los sentidos que las redes de la

¹⁰⁸ Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Cit. pp. 328-345. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. cit. pp. 25-61.

¹⁰⁹ Carta del jefe indio Seathl de la tribu de los Dwanwisii al presidente de E.U.A. en respuesta a la propuesta de compra de tierras de su tribu, en el año de 1855.

comunidad le confieren a sus espacios, para la utilización de los recursos **internos** (barrancas, andadores, patios, parques, calles, capillas, etc.), como un principio de autogestión básica: nosotros controlamos nuestro territorio.

De esta manera, el modelo de intervención de centros juveniles locales plantea como una estrategia global de intervención trabajar a través de los ciclos culturales de las comunidades. Esto con dos sentidos concretos:

a) Utilizamos a la ciclicidad como contexto de inserción y base de apoyo para nuestra labor (ya que identifica, junta y propicia la integración, convocación, organización natural y la participación de las redes sociales de la comunidad sobre una acción o problemática específica, o en función de procesos educativos no formales -talleres de reflexión, brigadas de servicio comunitario, impulso y formación de grupos, actividades específicas, etc.- que apunten a mejorar las condiciones de vida). Estos procesos pueden fortalecer, articular, **dinamizar** las redes sociales de la comunidad local y/o crear nuevas.

b) Tratamos, cuando es necesario, de implantar nuevos ciclo, basándonos en la capacidad de la comunidad de funcionar **cíclicamente**. De esta manera se logra, no solamente la realización de un proceso, sino, también, actuar en sinergia con un ciclo que contribuimos a reforzar. Sin embargo, son **necesarios** varios recursos teóricos y **metodológicos** para saber cual es la puerta de entrada en la ciclicidad comunitaria, y qué sinergias o alergias buscamos o producimos con nuestra **intervención**. Esto es importante en la medida en la que, sinergias y alergias con **subsistemas** cíclicos, significan sinergias o alergias con las personas para las cuales esos ciclos son vitales.

La intervención por ciclos retorna todos esos aspectos que tienen que ver con la vida cotidiana de las redes sociales y que día a día ayudan y **estructuran** su **forma** de vida; sus costumbres, sus tiempos, sus **creencias**, sus formas de comunicación su organización, sus forma de ver las cosas, su relación interna, etcétera.

Además en los ciclos hay que buscar qué de nuestra cultura sirve dar respuesta a los problemas con que nos enfrentamos. Lo tradicional es un bagaje que da identidad y una serie de valores importantes. El ciclo favorece, además, la idea de pueblo y comunidad: somos un pueblo que tiene un pasado y valores que expresamos en nuestros ritos, **símbolos** y mitos. **Estas** expresiones son importantes no sólo desde el punto de vista de

lo religioso, o sólo lo religioso por lo religioso: sino que en la cultura **tradicional**, lo religioso es muy importante, porque lo religioso fue lo que **de alguna manera** conformó en gran parte a la sociedad tradicional. Su importancia está fundamentalmente en relación al valor **comunitario** que se desprende del valor religioso. Por ejemplo: la celebración de la fiesta **tradicional**, es un momento **forjador** de la conciencia comunitaria, de **identidad** y pertenencia. Por lo tanto, puede ser un momento privilegiado **para** que la gente se dé cuenta de sus necesidades actuales, de sus **problemas** actuales, pero que los vea a la luz de un valor tradicional.

Finalmente, queremos insistir en el hecho de que los ciclos son **propiedades** de la vida de la comunidad local y no del proceso de **intervención**.



TERCER ACTO

*Donde se narran cómo viven
l@s jóvenes algunas fiestas
en nuestras comunidades y
hacen su aparición los
chamucos, los chinelos y las
calacas...*

TERCER ACTO

El ciclo de nuestros fiestas

Al hacer una revisión sencilla de las fiestas¹ de nuestras comunidades, descubrimos que la mayoría se relacionan con ciclos agrícolas; tanto la tradición indígena como la española tienen esta lógica común, si bien los ritos, ritos, símbolos y contenidos son distintos. Así, la mayoría de las fiestas se celebran entre septiembre y mayo², fechas que coinciden completamente con las actividades agrícolas de beneficio y pizca, como sucede con la caña, el maíz y la mayoría de los productos que se cultivan en Morelos.

Las principales fiestas dentro de estos meses, en nuestras comunidades, son (por orden de sucesión cronológica, de acuerdo a nuestro calendario):

- 1 Fiesta patronal de San Miguel Arcángel (29 de septiembre, Acapantzingo)
- 2 Fiesta patronal de San Lucas (18 de octubre, Progreso)
- 3 Días de muertos (1 y 2 de noviembre, todas las comunidades)
- 4 Navidad (16-25 de diciembre, todas las comunidades)
- 5 Fiesta del Nombre de Jesús (primer domingo de enero, L. Mateos)
- 6 Fiesta patronal del señor Jesús (segundo domingo de enero, Tepetates)
- 7 Semana Santa (marzo-abril, todas las comunidades)
- 8 Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo, Jardín Juárez).

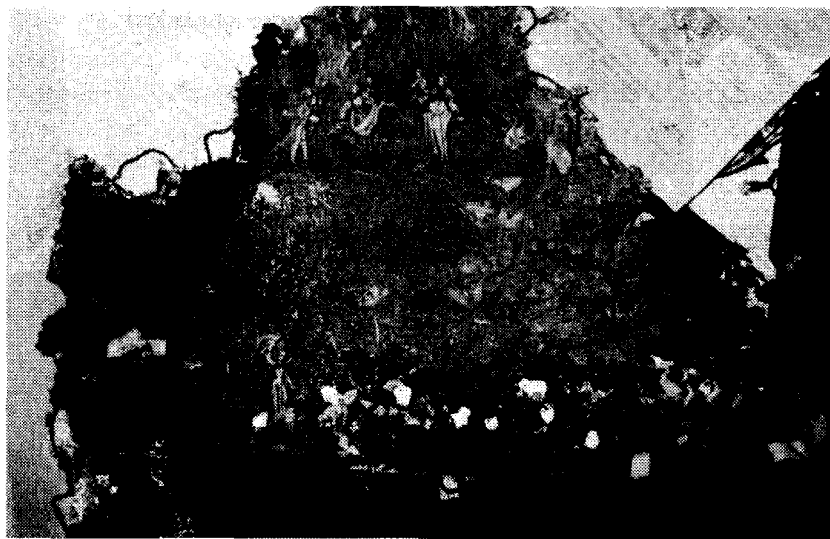
¹ Nos referimos sólo a las fiestas religiosas, porque las de carácter cívico en general tienen, fuera de las escuelas o el aparato administrativo local, mucho menos peso para las comunidades.

² Por ejemplo, una de las ceremonias de mayor tradición en Morelos, es "la petición de lluvias" que se empieza a hacer el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador.

El ciclo sociocultural de las comunidades coincide, entonces, con el ciclo anual agrícola. Sin embargo, como sucede con todos los ciclos, es indistinto en gran medida por donde comencemos: cualquier punto es inicio, fin o pasaje de todo el ciclo.

Para la Iglesia católica, el año litúrgico comienza con el "Triduo pascual" (la Fiesta entre las fiestas, Solemnidad de Solemnidades: llamado "el Gran Domingo" por San Atanacio), el tiempo nuevo de la resurrección. Por este tiempo, el año entero queda transfigurado (se convierte en "año de gracia del Señor"). De hecho, el año litúrgico (Cuaresma, Pascua, Pentecostés, Adviento y Navidad) no es otra cosa sino el desarrollo de los diversos aspectos del único misterio pascual: así, por ejemplo, las fiestas en tomo al misterio de la Encarnación comunican las primicias del misterio de Pascua³ y en él toman su sentido pleno.

Sin embargo, puesto que bio-lógicamente la vida humana inicia con el nacimiento, proponemos como un criterio de orden comenzar el ciclo sociocultural con la Navidad: la fiesta por antonomasia del nacimiento. Y, siguiendo la misma bio-lógica, terminaremos con la celebración de los días de muertos. De esta manera, todas las fiestas patronales y la Semana Santa quedan comprendidas entre ambas.



³ Cf. **El Catecismo de la Iglesia Católica**. Asociación de Editores del Catecismo. Barcelona, España. 1992. pp. 273-375

Chamucos

(El nacimiento: la Navidad)

Antecedentes

La Navidad (contracción de natividad, nacimiento) es la fiesta con que la liturgia cristiana conmemora y celebra el nacimiento de Jesús, acontecimiento histórico que se sitúa paradójicamente antes del año 4 A.C.⁴. Se sabe que desde el Papa Telésforo (125-136 D.C.) se practica esta fiesta. La Navidad, que en oriente se celebra el 6 de enero (fiesta de la Epifanía -manifestación de Dios- e incluye el nacimiento y bautismo de Jesús, así como la adoración de los Magos), en occidente se fijó el 25 de diciembre (en el siglo IV de nuestra era) y, de esta manera, se hizo coincidir con las fiestas romanas "saturnales", llamadas así en honor del dios Saturno, el equivalente latino del Cronos griego (Χρῶνος en griego, significa también Tiempo).

Las saturnales⁵ (denominada "fiesta de los esclavos" en el calendario de Polemio Silvio) se celebraban del 17 al 23 de diciembre con sacrificios y un banquete público, seguramente como fiesta de la conclusión de los trabajos agrícolas (al finalizar la siembra de invierno), cuando el ritmo estacional dejaba tiempo para el reposo (incluso para los esclavos domésticos). Estas fiestas coinciden con el solsticio de invierno (22 de diciembre) y se caracterizaban por una alteración completa al orden cotidiano. Con el lema "vivir y dejar vivir", se autorizaba en estos días lo que de ordinario estaba prohibido (se podía gastar en exceso en comidas, se les permitía a los esclavos jugar a los dados con sus señores o decirles verdades incómodas) y el "orden establecido" se trastocaba totalmente (los señores servían a sus esclavos, se rifaba el ser rey de las fiestas, se hacían bromas grotescas, etc.). Por eso, estas fiestas han llegado a ser sinónimo de orgía desenfrenada. Además de estas características de carnaval, en las saturnales se acostumbraban también acciones que se han conservado en las fiestas navideñas, como el encender velas y hacer regalos (principalmente muñecos de barro, dinero, velas).

⁴ Pagola, Antonio. **¿Qué podemos saber del Jesús Histórico?**. Fundación de Santa María. Madrid, España. 1994. p.20.

⁵ Schultz, Uwe (dir.) **La fiesta. De las saturnales a Woodstock**. Alianza Editorial. México, D.F. 1995. pp.15-22.

Mitos, ritos y símbolos

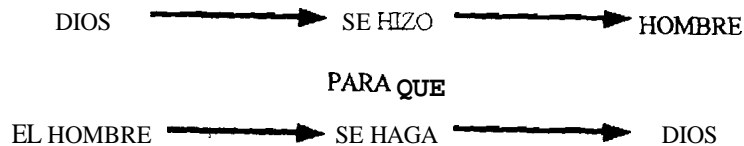
En tomo a la Navidad se han ido acumulando una serie de mitos, ritos y símbolos característicos de cada región: posadas, villancicos, pastorelas, nacimientos, árboles de navidad, etc. A continuación presentamos una síntesis de los resultados de la investigación en la acción, que se realizó en cinco comunidades de nuestro estado, en tomo a cómo viven l@s jóvenes la Navidad. En la medida de lo posible, tratamos de hacer un análisis desde adentro y desde abajo (aunque empleamos las herramientas de quienes hacen análisis desde arriba y desde afuera)⁶.

Mitos

El mito⁷ fundante de esta fiesta es uno de los dos únicos misterios de que habla el Símbolo de la Fe ("El Credo"⁸): el de la Encarnación. Mito según el cual en la concepción y nacimiento de Jesús, Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios⁹.

La mito-lógica de este misterio es la siguiente:

a) Esquema de San Atanacio



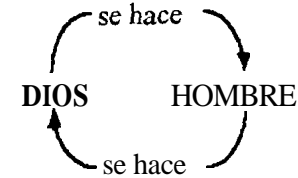
⁶ Bravo, Benjamín. La religiosidad popular. Parroquia de Sta. Ma. Magdalena. México, D.F. 1986.

⁷ El mito no es verdadero ni falso, no es histórico es suprahistórico. El nacimiento histórico de Jesús (que la mayoría de los historiadores considera como un hecho) se ha ido re-elaborando para dar origen al mito o sistemas de mitos que se denominan cristianismos. Cf. las obras antes citadas de Cassirer, Morin, Eliade, etc. sobre el sentido del mito.

⁸ Cf. El Catecismo de la Iglesia Católica. Cit. pp. 51-53.

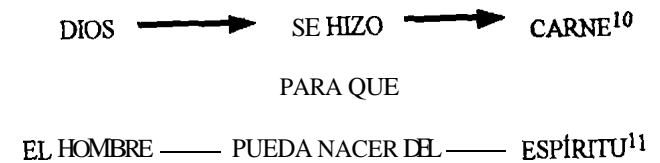
⁹ Esta es la formulación sucinta de San Atanacio de Alejandría: "Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacemos Dios" (De incarnatione Verhi. 54,3). Existen otras más largas como las de Sto. Tomás de Aquino (opusculum 57 in festo Corp. Chr., 1) o San Irineo (adversus haereses, 3, 19,1).

a') El mismo esquema pero en forma recursiva:



Un esquema semejante, pero que introduce nuevas categorías y equivalencias (planteadas como una proporción: D:E :: H:C, es decir, Dios es a Espíritu como Hombre es a Carne) es uno de los se que plantea en el cuarto evangelio:

b) Esquema Juan:



Otro esquema (homeomorfo a un silogismo¹²), pero que implica la participación del hombre es el siguiente:

¹⁰ Jn 1, 14

¹¹ Jn. 3, 5-6

¹² Este esquema posee una estructura análoga a un silogismo de Schuppe (los lógicos no se han puesto de acuerdo si es un silogismo válido cf Gardner, Martin. Máquinas lógicas y diagramas. Grijalvo. México, D.F. 1973, p. 59):

$$\begin{array}{l}
 S \text{ es } P \rightarrow D \text{ se hizo } N \\
 s \text{ es } P \rightarrow H \text{ se hace } N \therefore \\
 s \text{ es } S \rightarrow H \text{ se hace } D
 \end{array}$$

Si empleamos un silogismo Barbara (AAA) y modificamos la estructura del esquema Lucas (c) tendríamos el siguiente isomorfismo.

$$\begin{array}{l}
 \text{Todo } S \text{ es } P \rightarrow D \text{ es } N \\
 \text{Todo } s \text{ es } S \rightarrow H \text{ es } D
 \end{array}$$

$$\text{Todo } s \text{ es } P \rightarrow H \text{ es } N$$

c) Esquema Lucas

DIOS (HIJO)	→ SE HIZO →	NIÑO ¹³
	Y	
EL HOMBRE	→ DEBE HACERSE "COMO" →	NIÑO ¹⁴
	PARA QUE	
EL HOMBRE	→ PUEDA HACERSE →	DIOS (HIJO DE)

Pero, desde el punto de vista de una práctica promocional y desde el punto de vista de una religión **infraestructural**,¹⁵ el esquema mito-lógico más importante que implica la Encarnación es el siguiente:

d) Esquema infraestructural Lucas-Mateo¹⁶

DIOS	→ SE HIZO →	POBRE ¹⁷
	PARA QUE	
EL POBRE	→ PUEDA HACERSE →	DIOS

¹³ Lc 2, 6-17; Lc 9, 46-48

¹⁴ Lc 18, 17

¹⁵ Dussell, Enrique. **Religión**. Edicol. México, D.F. 1977.

¹⁶ Este esquema implica la identidad de Dios con el Pobre: "Tuve hambre y me disteis de comer... cuanto hicisteis a unos de estos hermanos **mios** más **pequeños**, a mi me lo hicisteis" (Mt. 25 34-46). Esta es la subversión total y definitiva del sistema (Lc. 1, 52-53). A diferencia de las **saturnales** que eran una subversión parcial y temporal. Cf. **Dussel**, Enrique. **Historia de la Iglesia en América Latina**. Cit. pp. 32-38. También cf. Boff, **Leonardo**. **Pasión de Cristo. Pasión del Mundo**. Indoamerican Press. Bogotá, Colombia. 1978. p. 149.

¹⁷ 2 Cor 8,9

d') El mismo esquema pero en forma recursiva:



En la Pascua el esquema mito-lógico es similar, pero implica un **chivo expiatorio** (o muerte sacrificial del héroe). Obtenemos el mismo esquema mediante una transformación **sencilla**¹⁸:

e) Esquema de San Pablo

DIOS	→ SE HIZO →	PECADO
	PARA QUE	
EL PECADOR	→ PUEDA SER →	JUSTO (Hijo de Dios)

f) Esquema de Isaías¹⁹

EL JUSTO	→ TIENE QUE →	MORIR
	PARA QUE	
EL PECADOR	→ PUEDA →	VIVIR

En la cosmogonía indígena existen esquemas similares:

Al **principio**, para la creación del quinto mundo, llamado Cuatro Mundo Movimiento (Nahui *Ollin* Tonatiuh), **Quetzalcóatl**²⁰ se sacrificó a sí mismo²¹.

¹⁸ Para una reflexión sobre la **relación** entre ambos mitos cf. Boff, **Leonardo**. Op. cit. pp. 117-133. Para una reflexión **infraestructural** cf. Idem. pp. 153-174.

¹⁹ Es el **esquema** del siervo sufriente de Yahveh cf. Is 53.

DIOS (QUETZALCOATL) → TIENE QUE → SACRIFICARSE

PARA QUE

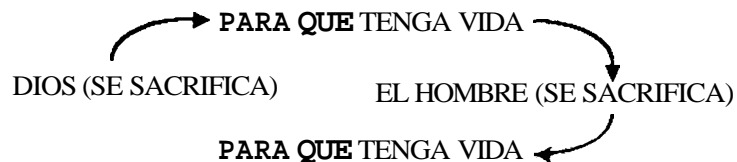
EL HOMBRE → PUEDA → VIVIR

y, por lo tanto,

EL HOMBRE → TIENE QUE → SACRIFICARSE

PARA QUE

DIOS → PUEDA → VIVIR



Es muy interesante esta visión dialéctica que impregna toda la religión indígena²²: la creación no está acabada, necesita de toda la humanidad que ha de existir.

Así, el sacrificio humaniza a Dios y diviniza al Hombre. Pero Quetzalcóatl no sólo es Dios en la tierra es, al mismo tiempo, el ideal del ser humano. Todos aspiraban a ser hijos de Quetzalcóatl, viviendo como él. Otro aspecto, muy interesante es que Quetzalcóatl es el Dios Pobre²³. Jesús

²⁰ Cf. Florescano, Enrique (comp.). **Mitos mexicanos**. Aguilar. México, D.F. 1995. pp.111-118. Existe una tradición muy importante que identifica a Quetzalcóatl con Santo Tomás cf. Lafaye, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe**. FCE. México, D.F. 1993.

²¹ Cf. Código Dresden, citado por Clodomiro Siller en Puente, Alicia et al. **Hacia una Historia mínima de la Iglesia en México**. Jus-CEHILA. México, D.F. 1993. p. 31.

²² Ver las consideraciones de Siller en tomo a porqué se puede hablar de la religión indígena cf. Puente, Alicia et al. Cit. pp. 13-14.

²³ Cf. Puente, Alicia et al. Cit. p. 29.

llamado por sus discípulos el Cristo, el Hijo de Dios (Dios de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero²⁴) y él se autotitula el Hijo del Hombre.

Los ritos asociados directamente a este mito son: la cena de Nochebuena, arrullar y acostar al niño-Dios, el intercambio de regalos (como ya vimos, esto está vinculado a las Saturnales) y el dar regalos a los niños, y, por supuesto, la liturgia de Navidad. Sin embargo, todos estos ritos tienen un carácter más reservado al ámbito de lo privado (a pesar de que, en gran medida, son promovidos por los medios de comunicación por un sentido comercial que implican²⁵), excepto la liturgia de Navidad que se celebra en la comunidad eclesial y el arrullar y acostar al niño-Dios que se celebra, a menudo, entre amigos y vecinos.

A nivel comunitario, los ritos que tienen más importancia están asociados a otra parte de ese mito: la etema Lucha del bien y el mal, simbolizada por la peregrinación en el contexto de la lucha entre el Chamuco y el Arcángel San Miguel, es decir, vicariamente. No es directamente Dios (o Su Hijo) el que lucha contra Lucifer sino un enviado (αγγελος= mensajero), San Miguel²⁶. Esta lucha es el Centro de la mayoría de las pastorelas y es el mito más importante y significativo para los jóvenes en nuestras comunidades.



Pastorela del Centro Juvenil de Tepetates

'3

²⁴ Es la fórmula que emplea el Credo de Nicea-Constantinopla.

²⁵ La costumbre de dar regalos en Navidad fue importada de E.U.A. Antes sólo se les daba regalos el día de Reyes (fiesta de la Epifanía: manifestación de Jesús como Hijo de Dios, celebrada por la adoración de los Magos).

²⁶ Miguel significa: "¿Quién como Dios?" Protector de Israel, capitanea los ejércitos celestiales en su lucha contra las fuerzas diabólicas. Cf. Martín, Juan et al. **Angeles y demonios**. Fundación de Santa María. Madrid, España. 1984. p.56.

Ritos

El Adviento (de advenir)

En el "Hoy" de la liturgia de Adviento se reviven y actualizan la espera del pueblo de Dios por su Mesías: participando en la larga preparación de la primera Venida del Salvador, los fieles renuevan el ardiente deseo de su regreso: su segunda Venida, Parusía o término escatológico de la historia²⁷. Los ritos de adviento, con sus coronas y sus 4 velas que se van encendiendo sucesivamente (una cada semana), se realizan desde 4 semanas antes de la Navidad. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades estas celebraciones no tienen un impacto real en su vida.

Las Posadas

Las Posadas se remontan a las primeras misiones españolas: se sabe que en Acolman, a fines del siglo XVI, los frailes agustinos, retomando una tradición indígena de nueve días de danzas²⁸, celebraban en nueve jornadas religiosas (llamadas "misas de aguinaldo" en los atrios de las iglesias) el recuerdo del peregrinar de los padres de Jesús (la virgen María y San José: llamados los "santos peregrinos"), buscando "posada" donde pudieran reposar y María dar a luz a su hijo. Pensadas con un carácter catequético, a las celebraciones religiosas unían la representación muy vistosa, de gran colorido, que servían para "evangelizar" a los indios. El que fueran precisamente nueve jornadas le daba un sentido sagrado a ese tiempo (tres veces tres, donde el tres representa a Dios mismo: la Santísima Trinidad formada por Dios Padre, Dios Hijo (Jesús) y Dios Espíritu Santo²⁹).

²⁷ Cf. Aguirre, Rafael. **Reino, Parusía y Decepción**. Fundación de Santa María. Madrid, España. 1984. Salas, Antonio. **El fin del mundo**. Fundación de Santa María. Madrid, España. 1984.

²⁸ **Posadas populares**. CAM. México, D.F. p. 5. Estas danzas eran parte de la celebración de la tercera y principal fiesta de Huitzilopochtli Cf. Clavijero, Francisco. Op.cit. pp. 190-191

²⁹ El empleo del tres es más vinculado a la tradición **novotestamentaria**. En el Antiguo Testamento el tres, que se relaciona con Dios, se encuentra más frecuentemente en combinación con el cuatro, representante de todo el mundo creado: siete (tres más cuatro, sumados no confundidos) y doce (tres veces cuatro o cuatro veces tres). El siete representa la plenitud, es la cifra perfecta. El doce representa a todo el pueblo elegido (el antiguo Israel de las 12 tribus o el nuevo Israel de los 12 apóstoles). Cf. Noguez, Armando. **Apocalipsis**. CAM. México, D.F. 1992. p. 21. Ruiz, Luisa. Op. cit. pp. 51-66. El nueve era considerado favorable en la tradición indígena (a diferencia del 8 considerado nefasto y el 7 que era fatídico) como, por ejemplo, se observa en el

En nuestras comunidades el centro juvenil colabora en la convocatoria a nueve grupos (de dos o tres familias que se ponen de acuerdo para que no pague muy cara la celebración) para que, cada uno por día, del 16 al 24 de diciembre, organicen una posada con el siguiente esquema:

- i. Introducción: Villancicos y Oración
- ii. Pastorela
- iii. Procesión con los peregrinos
- iv. Petición de posada
- v. Piñata
- vi. Ponche
- vii. Arrullar al Niño-Dios (a veces)

i) Villancicos

Los villancicos son cantos con temas relacionados a la Navidad. Existe una gran variedad de villancicos que se han incorporado de otras culturas y con una gran influencia de los medios de comunicación. A pesar de que en el siglo XVIII fueron prohibidos por Carlos III, a su muerte se volvieron a practicar y se conservan a la fecha. Uno de los más populares es el siguiente:

*Los pastores a Belén
corren presurosos,
llevan de tanto correr
los zapatos rotos.
¡Ay, ay, ay, qué alegres van!
¡Ay, ay, ay, si volverán!
con la pan, pan, pan
con la de, de, de
con la pan, con la de
con la pandereta y las castañuelas.
Un pastorcito se tropezó*

siguiente ritual azteca realizado con tabaco: "...Ea, ven tú, nueve veces golpeado, nueve veces estrujado (el tabaco)... que hemos de sanar esta cabeza". Cf. Hernández, Rosaura. Op. cit. p. 20. El tres tenía para los otomíes un sentido de mediación: si el uno era el cielo y el dos la tierra, ¿cómo hace Dios para pasar del cielo-1 a la tierra-2 y estar con nosotros? y ¿cómo le hacen las personas para pasar de la tierra al cielo y estar con Dios después de la muerte? Es necesario un servicio que daba el aire (porque pasa del cielo a la tierra y de la tierra al cielo), y al aire lo representaban con el tres. Así, el aire-3 es un intermediario entre el cielo-1 y la tierra-2. Cf. Bravo, Benjamín. **Diccionario de Religiosidad popular**. Parroquia de Magdalena Mixhuca. México, D.F. 1992. pp. 97-98

*a media vereda,
un borreguito gritó:
éste aquí se queda.*

En algunos **grupos** de jóvenes es muy popular el siguiente villancico de origen **nicaragüense**³⁰ y de hondas resonancias sociales:

*Por el cerro de la Iguana
montaña adentro de la Segovia
se vio un resplandor extraño
como aurora de media noche.
Los maizales se prendieron
los quiebra-plata se estremecieron
llovió luz por Moyogalpa,
por Telpaneca y por Chichigalpa.
Cristo ya nació en Palacagüina
de Chepe Pavón y una tal María.
Ella va a planchar muy humildemente
la ropa que goza la mujer ociosa del terrateniente.*

*Las gentes para mirarlo
se rejuntaron en un molote;
el indio Joaquín le trajo
quesillo en trenza de Nagarote.
En vez de oro, incienso y mirra,
le regalaron -según yo supe-
cajetitas de Dinomo
y hasta buñuelos de Guadalupe.
Cristo ya nació en Palacagüina...*

*José, pobre jornalero,
se mecateya todito el día,
lo tiene con reumatismo
el tedio de la carpinterfa.
María sueña que el hijo
igual que el tata sea carpintero,
pero el chavalillo piensa:
"mañana quiero ser guerrillero".*

³⁰ Diócesis de Cuernavaca. Cantemos en comunidad. CRT. Cuernavaca, México. 1982. p. 38-39.

Entre los más populares se encuentran también los siguientes: *Campana bre campana, Noche de paz, La virgen lava pañales, El niño del mbor y Esta noche es nochebuena.*

ii) Las Pastorelas

Se ubica su origen en 1527 en Cuernavaca. Sin embargo, se enraizan en fuerte tradición teatral de los pueblos indios. A pesar de ser prohibidas por la Inquisición en el siglo XVII estas representaciones continúan hasta nuestros días. Pensadas con fines de evangelización y promovidas especialmente por los jesuitas, no han perdido su carácter comunitario y sus raíces indígenas (ritual azteca de la lucha de Tláloc con otros dioses). El núcleo de las pastorelas está constituido por las innumerables peripecias de los pastores para llegar a adorar al Niño Dios, enfrentándose al chamuco y sus secuaces, que intentan por todos los medios frustrar el nacimiento. Sin embargo, todas sus tretas son en vano y al final el chamuco siempre sale derrotado.

Para la mayoría de los jóvenes la participación en las pastorelas es lo más importante de las fiestas navideñas³¹. Así, para algunas de éstas se realizan ensayos con meses de anterioridad. Otro hecho que nos muestra la importancia que tienen las pastorelas para las y los jóvenes de nuestras comunidades es que, desde hace siete años, se viene realizando una muestra anual de pastorelas en la que también participan grupos de comunidades donde no se han impulsado centros juveniles. Tal vez, una de las razones de esta preferencia es el rol activo y protagónico que les es permitido asumir: además de espectadores, ellos son actores activos en la lucha entre el bien y el mal. Entre los personajes, invariablemente el chamuco (en sus diversas manifestaciones -lobo, diablillos, etc.-) es quien logra mayor efecto por su carácter pícaro y, al mismo tiempo, por sus esfuerzos siempre frustrados de impedir o desvirtuar el nacimiento del Niño Dios.

³¹ Para algunas personas es más importante la elaboración del nacimiento (implica el desarrollo de tareas como obtener el heno, ramas y diferentes tipos de adornos, comprar o prestar a los personajes de cerámica) o de las piñata (incluyendo la compra de frutas y dulces para l@s niñ@s). Sin embargo, la preferencia de las y los jóvenes por las pastorelas es muy marcada.

iii) Procesión de los peregrinos

Como dice una canción religiosa popular "Somos un pueblo que camina"³². La peregrinación tiene un sentido mítico entre los indígenas: recuerda y actualiza la búsqueda del lugar adecuado para vivir. Históricamente el pueblo latinoamericano es un pueblo peregrino³³ y tiene una raíz en el hecho de que todos los pueblos mesoamericanos pasaron por una etapa de nomadismo, incluso después de una experiencia sedentaria agrícola (el caso de los aztecas o mexicas³⁴). Muchos pueblos acostumbraban ascender a sus montañas o lugares sagrados como conclusión de un ciclo festivo, costumbre que hoy en día se ha perpetuado como peregrinación a los santuarios³⁵.

El ser nómadas, el peregrinar, estaba en el núcleo dialéctico de su conformación como pueblos: peregrinaban para llegar a ser pueblos³⁶, la peregrinación hace que los pueblos lleguen a ser pueblos. La peregrinación resuelve el problema de la identidad, de encontrar su rostro verdadero: "Ibamos sin rumbo, aun no teníamos nuestro propio lugar. Por todos lados nos preguntaban: '¿dónde está vuestro rostro?'"³⁷. Pero, en la dialéctica de la historia nunca se llega a una síntesis definitiva: "Antes éramos peregrinos, ahora ya somos un pueblo. Pero actualmente seguimos siendo peregrinos para llegar a ser el pueblo según nuestro destino".

En las experiencias israelita (el Exodo, la salida) y musulmana (la Hégira, emigración³⁸) también encontramos este sentido de la peregrinación como conformación de su ser como pueblo³⁹.

³² Cantemos en comunidad. Op. cit. p. 177. Contigua a ésta está la canción "Un pueblo camina".

³³ Giménez, Gilberto. Op. cit. pp. 102-105.

³⁴ Cf. la leyenda de las siete tribus y la fundación de Tenochtitlan. Clavijero, Francisco. Op. cit. pp. 63-73. Y sobre el águila y la serpiente, cf. Florescano, Enrique, Op. cit. pp. 15-20.

³⁵ Entre los principales santuarios de México se encuentran la basílica de Guadalupe, Chalma y Zapopan cf. Sánchez, Gerardo.

³⁶ Puente, Alicia et d. Cit. p. 19.

³⁷ "La tira de la Peregrinación" citado en Puente, Alicia et d. Op. cit. p. 19.

³⁸ Cf. Gheorghiu, Virgil. La vida de Mahoma. Caralt. Barcelona, España. 1975. pp. 220-231.

³⁹ El Exodo es el acontecimiento fundante del pueblo de Israel. El Exodo es la peregrinación del pueblo, pero esta peregrinación tiene un sentido teológico liberador: es la salida de Israel de Egipto, pero esta salida significa la liberación de la

Así, la repetición simbólica de la peregrinación de José y María, en las posadas, adquiere proporciones meta-históricas y se sitúa en la dialéctica de la conformación de nuestra identidad como pueblo.

Cada día, un grupo de personas se reúne para "pedir posada", entre ellos se eligen a dos niños para que carguen a los peregrinos, María y José, y se realiza una procesión iluminada con velas rumbo a la "casa-posada" cantando la letanía⁴⁰.

El Centro de animación juvenil de Cultura Joven desarrolló la siguiente letanía juvenil que ha sido aceptada en las posadas comunitarias y que actualiza el sentido liberador de estas celebraciones:

LETANIA JUVENIL A LA VIRGEN

Señor, ten piedad de nosotr@s
Cristo, ten piedad de nosotr@s
Señor, ten piedad de nosotr@s
Cristo, escúchanos

Dios Padre y Madre,
Creador de todo el universo,
Origen y fin de toda liberación,
ten piedad de nosotr@s

Dios Hijo, Jesucristo liberador,
Hombre Nuevo
que nos traes la liberación,
ten piedad de nosotr@s

Dios Espíritu Santo,
transformador de la humanidad,
motor para la liberación
de toda persona y de toda la persona,
ten piedad de nosotr@s

Santísima Trinidad,
un Sólo Dios salvador
ten piedad de nosotr@s

servidumbre que padecían y la revelación del Dios verdadero. El Dios verdadero es el que escucha el clamor de los pobres y los libera: Israel conocerá a Dios como el Dios que lo sacó de la esclavitud en Egipto. Cf. Pixley, Jorge. Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres. Palabra ediciones. México, D.F. 1989. pp. 7-8 y 15-18.

Cuando se puede, se consigue un burro y se disfrazan dos jóvenes de peregrinos, quienes generalmente también participan en la pastorela.

Santa María de Guadalupe,
ruega por **nosotr@s**⁴¹

Santa Madre de Dios
Madre de Jesucristo Liberador
Madre de Juan Diego
Madre de **tod@s l@s indi@s**
Madre de **l@s Tarahumaras**
Madre de **l@s Tojolabales**
Madre de **l@s Lacandones**
Madre de **l@s Tzeltzales**
Madre de **l@s Tzotziles**
Madre de **l@s Nahuas**
Madre de **l@s Tepehuanes**
Madre de **l@s Coras**
Madre de **l@s Mixtec@s**
Madre de **l@s Zapotec@s**
Madre de **l@s Otomíes**
Madre de **l@s Huicholes**

Madre de **l@s pobres**
Madre de **l@s oprimid@s**
Madre de **l@s marginad@s**
Madre de **l@s niñ@s de la calle**
Madre de **l@s emigrantes**
Madre de **l@s desemplead@s**
Madre de **l@s torturadas**
Madre de **l@s jóvenes**
Madre de **l@s adolescentes**
Madre de **l@s olvidad@s,**
Madre de **l@s drogadict@s,**
Madre de **l@s prostitut@s,**
Madre de **l@s sid@s@s,**
Madre de **l@s huérfanas,**
Madre de **l@s obrer@s,**
Madre de **l@s campesin@s,**
Madre de **l@s homosexuales,**
Madre de **l@s ancian@s,**
Madre de **l@s que no tienen casa,**
Madre de **l@s pres@s,**

Madre de **l@s que eligen ser pobres**
Madre de **l@s perseguid@s** por su fidelidad
Madre amorosísima
Madre tierna

Madre liberadora
Madre de la Iglesia
Madre del Hombre Nuevo
Estrella de la nueva evangelización
Virgen clemente y compasiva
Virgen fiel al reino
Espejo de Justicia
Causa de nuestra alegría
Salud de **l@s enferm@s**
Consuelo de **l@s afligid@s**
Auxilio de **l@s cristian@s**
Reina de **l@s no violentas**
Reina de **l@s evangelizadores,**
Reina de **l@s profetas de Latinoamérica**
Reina de **l@s mártires latinoamerican@s**
Reina de **l@s sant@s de Latinoamérica**
Reina de **l@s que tienen hambre y sed de Justicia**
Reina de **l@s que prestan ayuda**
Reina de **l@s limpi@s de corazón**
Reina de **l@s que trabajan por la paz**
Reina de **l@s que luchan por la democracia**

Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo:
perdona nuestra indiferencia y apatía, Señor.

Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo:
escucha nuestra oración, señor.

Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo:
danos la paz que es producto de la **justicia**⁴².

⁴¹ Después de cada frase se repite: ruega por nosotros. En **latín**, se rezaba "**ora pro nobis**" y los jóvenes, en broma, lo han transformado a "**¿Ora**, por dónde?".

⁴² Machín, Juan. **Misión Juvenil Guadalupana**. Cedoj-Cultura Joven. Cuernavaca, México. 1994

iv) Pedir Posada

Llegando a la casa donde se va a dar "posada" a los "peregrinos", se sigue el ritual de pedir posada de acuerdo a la siguiente secuencia cantada:

Afuera

1) *En el nombre del cielo
os pido posada
pues no puede andar
mi esposa amada.*

3) *No seas inhumano,
tennos caridad,
que el Dios de los cielos
te lo premiara*

5) *Venimos rendidos
desde Nazareth,
yo soy carpintero
de nombre José*

7) *Posada te pide,
amado casero,
por sólo una noche
la Reina del cielo.*

9) *Mi esposa es María,
es Reina del cielo
y madre va a ser
del Divino Verbo.*

Adentro

2) *Aquí no es mesón
sigan adelante
yo no debo abrir,
no sea algún tunante.*

4) *Ya se pueden ir
y no molestar,
porque si me enfado
os voy a apalear.*

6) *No me importa el nombre
déjenme dormir
pues que yo les digo
que no hemos de abrir.*

8) *Pues si es una reina
quien lo solicita
¿cómo es que de noche
anda tan solita?*

10) *¿Eres tú José?
¿Tu esposa es María?
Entren, Peregrinos,
no los conocia.*

12) *¡Dichosa la casa
que alberga este día
a la Virgen pura,
la hermosa María!*

11) *Dios pague, señores,
vuestra caridad
y que os colme el cielo
de felicidad.*

Se abren las puertas y todos cantan:

*Entren, santos Peregrinos⁴³,
reciban esta mansión,
que aunque es pobre la morada
os la doy de corazón.*

*¡Oh, peregrina agraciada!
¡Oh, bellísima María!
Yo os ofrezco el alma mía
para que tengáis posada.*

*Humildes peregrinos
Jesús, María y José
el alma doy por ellos
mi corazón también.*

*Cantemos con alegría
todos al considerar,
que Jesús, José y María
nos vinieron a honrar.*

Los de adentro, finalmente permiten la entrada a los peregrinos, se apagan las velas, se hace oración y una reflexión (de acuerdo al número de

⁴³ Algunos jóvenes, en broma, lo transforman a "perros gringos".

posada). Aquí podemos ver que no sólo Dios se identifica con el pobre, también José y María que piden posada.

v) Romper la piñata

Enseguida se organizan para romper la piñata o piñatas (de acuerdo a las posibilidades). Más adelante profundizaremos en este momento.

vi) Al terminar se reparten colaciones de dulces y **frutas** a los niños y ponche a los adultos (claro, sin olvidar su tradicional "piquete" de alcohol).

vii) Arrullar al Niño-Dios

La "ceremonia de arrullar" se hace en la última posada en casa de alguna persona que tenga de preferencia un Niño-Dios **grande**⁴⁴ (de cerámica). Generalmente se le buscan padrinos para que lo vistan o le hagan su cuna, o bien se puede apadrinar al Niño Dios de la capilla (privilegio muy peleado).

Dentro de esta fiesta tradicional, el centro juvenil organiza una posada **comunitaria** para que, además de la convivencia dentro de la comunidad, sea un espacio de expresión e interpretación del nacimiento de Jesús en la **actualidad**⁴⁵, así como para generar un intercambio de experiencias con otras comunidades pidiéndoles posada y recibiéndolos cuando vengan.

Por otra parte, hay gente que, como anteriormente pertenecían a otros lugares (Guerrero, por ejemplo) y tienen familiares allá, van con sus parientes a festejar la Navidad y el Año Nuevo. Sin embargo, al ir cobrando fuerza las celebraciones de su nueva comunidad, poco a poco van ocupando su lugar.

Símbolos

Entre los símbolos más importantes de estas fiestas, encontramos a las velas, las piñatas y la colación. Parte de sus significados los explicaremos a continuación:

Velas

Las velas encendidas producen luz y calor. Su fuego es símbolo de vida y de Dios. Los antiguos mexicanos, para representar a Dios, usaban la

Imagen de un anciano sosteniendo un **bracero**⁴⁶ y en su ceremonia de la creación de la vida y del cosmos en el "gran año" (de 52 años) era tan **importante**, que se le llamaba la fiesta del "Fuego Nuevo". La tradición pretestamentaria está llena de imágenes donde se asocia la divinidad con el **fuego** (Gn 15,17; Ex 3,2 ss; Hch 2,3). El apóstol San Juan declara, en el **Nuevo Testamento**, "Dios es luz" (1 Jn 1,5) y de Jesús-Verbode-Dios, afirma "En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz **no** estaba en las **tinieblas**... Era la Palabra verdadera que ilumina a todo **hombre**" (Jn 1 4,5 y 9). A Cristo, se le nombra en la vigilia **pascual** como "Luz del mundo" (Jn 8,12).

También se emplea el simbolismo de la luz para designar a las personas **guías** ("Tlamatinime"). Por ejemplo, en el códice Matritense les denomina: "una luz, una antorcha, una gruesa tea que no ahúma", o los antiguos mexicanos al sabio "ocote para los demás". En ambos casos, las personas **guías** indican el camino a seguir, qué hacer en situaciones difíciles. Ese es el **papel** que Jesús les asigna a los discípulos: "Ustedes son la luz del mundo" (Mt 5,14). Cuando Jesús afirma "Yo soy la Luz del mundo", lo afirma en el contexto de su seguimiento: "el que me siga no caminara en la **oscuridad**, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn 8,12). De esta forma, las **velas** en las procesiones son símbolo, tanto de lo sagrado como del camino **correcto** (como sinónimo de verdadero y **bueno**).⁴⁷

Piñata

La **piñata** es un Símbolo más complejo. En primer lugar porque forma parte de un ritual (romper la piñata), por lo que a lo largo de ritual va **variando** su significado. En segundo lugar, porque no son tan conocidos como los **antecedentes**⁴⁸ y su simbolismo es intrincado. Por último, por las **múltiples** influencias comercializadoras (hoy en día se fabrican piñatas de **diversas** formas y colores y se rompen en prácticamente cualquier ocasión).

En un primer momento, cuando pende del **mecate**, la piñata es un **símbolo** del mal (en sus tres expresiones **teológicas**: el demonio, la carne y el **mal**) y el pecado: las tentaciones que se presentan como algo vistoso y

Imagen llamada "Huehueteotl", en náhuatl. Se le atribuía ser el "dueño del fuego".

Bravo, Benjamín. **Diccionario de Religiosidad Popular**. cit. pp. 81-82.

Su origen es incierto, aunque se atribuye a los chinos (las usaban en ceremonias del inicio de la primavera), parece que fueron llevadas a Europa por Marco Polo. Cf. Costero, Celia. **Nuestras fiestas**. Arbol editorial. México, D.F. 1989. pp. 64-66.

⁴⁴ Es decir, de tamaño natural.

⁴⁵ A menudo se emplea el libro Castellanos, Francisco. **Posadas Juveniles**. Cejuv. México, D.F. 1988.

llamativo (forrada de colores brillantes y con muchos adornos, en las piñatas tradicionales la forma de estrella era común) con las que hay que romper.

La persona que se enfrenta al mal (la piñata) está vendada (como símbolo de la Fe) y golpea a la piñata con un palo que representa el amor (como síntesis de los mandamientos) que, finalmente, vence al mal.

En el segundo momento, cuando vencemos al mal y al pecado (simbolizado con la rotura final de la piñata), con el **amor-palo**, caen de la piñata sobre nosotros frutas de la estación (**jicamas**, cacahuates, naranjas, cañas, tejocotes, limas) y dulces, que representan las gracias, virtudes y bendiciones que se derraman para todos.

Sin embargo, no es fácil vencer al pecado, pero, al mismo tiempo, no estamos solos: necesitamos de la comunidad de creyentes que nos apoya con sus cantos ("**dale, dale, dale, no pierdas el tino, porque si lo pierdes, pierdes el camino**" o "**no quiero oro, ni quiero plata, yo lo que quiero es romper la piñata**") y nos guía (con indicaciones gritadas como: "jamba!", "¡atrás!", "¡a tu derecha!"). Aunque hay algunos que tratan de desorientarnos (dando indicaciones equivocadas o cantando versos profanos: "**la piñata tiene caca, tiene caca, cacahuates de a montón**" o "**Echen confites y canelones a los muchachos que son bien tragones**"). También hay **piñatas** de broma, rellenas de harina, **confeti** e, incluso, estiércol. Tal vez, como enseñanza de que "no todo lo que brilla es oro".

Otros cantos que se acostumbra son los siguientes:

Andale (aquí va el nombre de un participante), *sal del rincón con la canasta de la colación.*

Andale (nombre de uno de los participantes), *no te dilates con la canasta de los cacahuates.*

*De los cerros y los cerrotes saltan y brincan los tejocotes*⁴⁹.

Colación-Aguinaldos, Ponche

En casi todas las fiestas **existen** múltiples símbolos de la utopía posible de la tierra sin **males**⁵⁰, que se representan por la abundancia de dulces,

⁴⁹ Existen otros versos, pero en nuestras comunidades han caído en desuso.

⁵⁰ Los **guaraníes** soñaban con la "Tierra-sin-males", que es la utopía posible (no es el **cielo-sin-males**) **construida** por la lucha de todos los oprimidos, la patria libertada de

tas, comida y bebida, es decir, por la cancelación definitiva de las **carencias** producidas por el **egoísmo**⁵¹. Es el milagro de la multiplicación que se da en el compartir⁵².

Nacimiento

La invención del **nacimiento** se atribuye a San Francisco de Asís, quien santificado con el mundo de los **pobres**⁵³, introdujo la celebración viva de Navidad, con san José, la Virgen, el niño Dios, el portal, un lecho de paja, un buey y un **asno**⁵⁴. Actualmente se elaboran **nacimientos** en las casas y en las capillas, incluso en las calles (los de Ocoatepec son famosos). Los personajes que se han incorporado a los **nacimientos** son: pastores, reyes magos, ángeles, multitud de animales. Las figuras se realizan principalmente de cerámica, aunque menos frecuente también se usan la madera y el papel maché. En estos nacimientos se pone el Niño Dios en la cuna, en la ceremonia de la acostada y arrullada, el 24 de diciembre a la media noche. El Niño Dios permanecerá hasta el 2 de febrero, el día de la candelaria, fiesta de las velas, cuando se celebra la "levantada" y se comen **tamales**⁵⁵.

Los centros juveniles impulsan la elaboración de nacimientos comunitarios en espacios abiertos y con contenidos para hoy. Por ejemplo, se refiere a los derechos de la infancia en la colonia, el estado o nuestro país.

todos los seres humanos. Cf. Casaldáliga, Pedro et. al. **Misa de la Tierra-sin-males**. Desclée de Brouwer. Bilbao, España. 1980. p. 33.

Boff, Leonardo. San Francisco. cit. p. 109

Cf. Bravo, Carlos. **Jesús, hombre en conflicto**. CRT. México, D.F.

Boff, Leonardo. **San Francisco de Asís**. Ternura y vigor. Sal Terrae. Santander, España. 1982. pp. 176-177

Lucas, que es el único evangelista que narra el nacimiento de Jesús, no menciona estos animales. Su inclusión se atribuye a un leyenda piadosa y en base a referencias veterotestamentarias: Is 1,3; Ha 3, 2 + .

El 6 de enero, fiesta de la Epifanía, cuando los Reyes magos visitaron a Jesús, se come una **rosca** a la que se introducen pequeños muñequitos. El que saca un muñequito está obligado a preparar (o comprar) los **tamales** para el 2 de febrero.

Análisis actancial⁵⁶

Sujeto u objeto valor

La semiótica se define como la ciencia cuyo objetivo es el estudio de todo lo que tiene o puede tener un sentido para el ser humano, trata de mostrar cómo el hombre concibe al mundo y lo organiza **humanizándolo**. A partir de las herramientas conceptuales desarrolladas por **Greimas** (basado en el trabajo de Propp y **Lévi-Strauss**) haremos un ejercicio sencillo de **análisis** de nuestras fiestas tradicionales,

El sujeto es la comunidad diferenciada en sus sectores etarios, pero podemos considerar que la Navidad está centrada en los Niños (desde el **símbolo-mito Niño-Dios**, pasando por las piñatas, hasta llegar a los regalos que **trae** Santa Claus). Sin embargo, del resto de los sectores, aunque con roles más definidos: los jóvenes participan más en las pastorelas, los ancianos en la procesión y en los cantos y oraciones, los adultos en la preparación del ponche y preparativos generales. El objeto valor es el Ser, o mejor dicho, una forma diferente de Ser.

Donadores

En última instancia el donador por excelencia es Dios, sin embargo, los santos pueden constituirse como donadores.

Peregrinos

Los peregrinos presentes en las procesiones, las pastorelas y los nacimientos juegan un papel dialéctico **actancial**: pueden representar a los donadores (la Virgen María y San José), sin embargo, los encontramos en las posadas como una representación del sujeto o, incluso, podemos ver una inversión de su función: no dan, piden (nos piden posada o nos piden que demos posada al pobre, porque pueden ser ellos). Pero al pedir posada para el pobre están dándonos una forma **distinta** del Ser, especialmente para el pobre.

El papel de los peregrinos puede servir como justificante del *status quo*, mediante un mecanismo de identificación con los peregrinos y con el hijo de Dios (si la Reina del Cielo pidió posada y se la negaron y dio a luz ahí en un pesebre, ¿por qué nos quejamos?) o también de excepción (les doy posada porque **en realidad** son la Virgen María y San José). Pero, también, puede tener un sentido liberador: les doy posada porque cualquier

⁵⁶ Según la propuesta de Greimas, A. **La Sémantique Structurale. Recherche de la Méthode.** Larousse. París, Francia. 1966. p. 176 ss.

pobre es Dios, o la Virgen que piden posada. La Navidad viene a confirmar que Dios está del lado de los pobres, él mismo nació en una familia tan pobre que no encontró lugar para ellos (Lc 2,7). Dios viene a subvertir el **orden** como decía Mounier, "desorden establecido"⁵⁷: los importantes son los pobres. Este es el sentido de la oración llamada el Magnificat (Lc 1,46-55) **del hecho guadalupano**⁵⁸:

"Y dijo María: Celebra todo mi ser la grandeza del Señor y mi espíritu alegre en Dios, mi salvador, porque se ha fijado en su humilde esclava. Desde ahora todos dirán que soy bienaventurada, porque el poderoso ha hecho tanto por mí: El es santo y su misericordia alcanza a las fieles de generación en generación. Su **brazo interviene con fuerza, derriba a los soberbios con sus maquinaciones, derriba del trono a los poderosos y pone en su lugar a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide sin nada.** Auxilia a su pueblo, recordándose de su Misericordia, como lo había prometido a nuestros padres".

Oponentes

Parecería obvio que los Chamucos son los principales oponentes, pero a menudo son ayudantes en realidad, si bien ni ellos mismos lo saben. El papel de los Chamucos consiste más en poner en evidencia al verdadero **oponente: el egoísmo, en todas sus manifestaciones: gula, pereza, envidia, solidaridad, riqueza no compartida, etc.** Egoísmo que origina la pobreza, **desigualdad, la opresión y marginación en todas sus formas.** Egoísmo que se encuentra materializado en **estructuras** económicas, políticas, sociales y culturales. Pero que en el mito toma rostro humano, **antropomórfico** para poder ser captado de un solo vistazo. Y no sólo joven, pícaro, malicioso, cargado de humor. **Símbolo** **paradójico del mal, que no deje de atraer simpatías, guardián privilegiado del Caos**⁵⁹.

Coll-Vinent, Roberto. **Mounier y el desorden establecido.** Ediciones península. Barcelona, España. 1968.

Cf. Siller, Clodomiro. **El proyecto evangelizador y liberador de la Virgen de Guadalupe.** Cenami. México, D.F. 1989. También cf. Machín, Juan. Op. cit. pp. 14-15 y bibliografía. En especial importante: Nebel, Richard. **Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe.** FCE. México, D.F. 1995. pp. 283-294.

⁵⁹ Ver más adelante en el Epílogo, más sobre el concepto de guardianes del Caos.

Ayudantes

El ayudante prototípico es un Arcángel (San Gabriel o San Miguel), que vence en la batalla final a Satanás y que anuncia y guía a los pastores hacia el establo y el niño Dios.

Comentarios finales

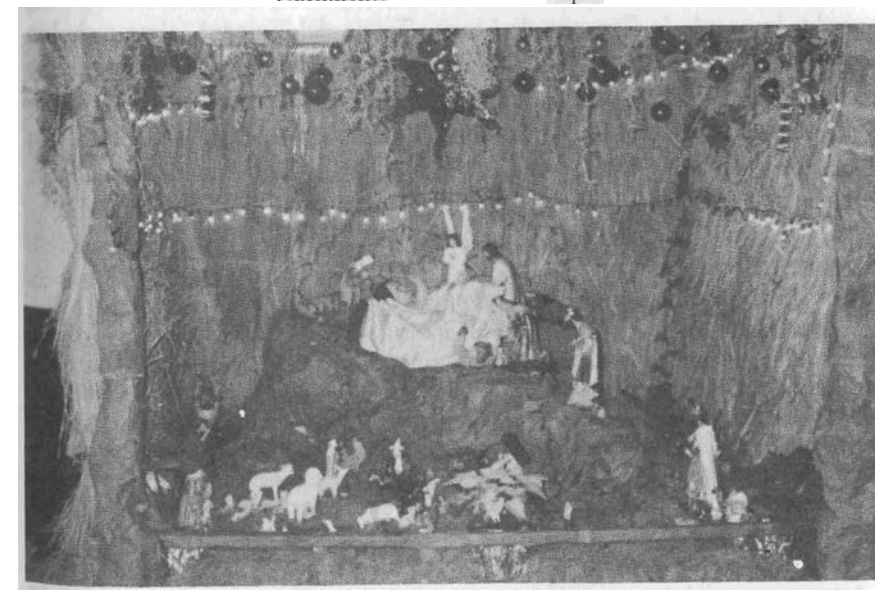
La Navidad tiene en general un sentido y carácter más Público que Privado (a excepción, paradójicamente, de la cena de la nochebuena que es una celebración con un sentido más familiar), por ello es una fiesta de particular importancia para la promoción juvenil comunitaria y para la dinamización de las redes sociales (re-tribalización, polarización, etc.⁶⁰).

Por otro lado, podemos considerar que, en general, esta fiesta ha cobrado un carácter más profano que sagrado, aunque en el fondo permanece su sentido trascendente: es la fiesta del cambio del Ser. El nacimiento implica pasar del no Ser al Ser; la renovación de la vida, un cambio del Ser a otra forma superior o mejor del Ser: la Utopía, la Tierra sin males, romper con el mal, (el no ser, la disminución del ser).

Por eso se le asocia a la generosidad, al amor, al consumismo incluso: en esas fechas todos podemos comprar y gastar (aunque en enero dejemos la vida empeñada en su famosa cuesta). La comida en abundancia, las fiestas, los re-encuentros, los regalos que damos y recibimos son símbolos de que la Tierra sin males (o, mejor dicho, con menos males o con males que podemos tolerar mejor si se dan otro tipo de relaciones) es posible, y, paradójicamente, gracias también a los Chamucos, guardianes del Caos que permite el paso del orden al desorden y de éste a un orden más complejo.



Nacimiento comunitario en López Mateos



Nacimiento comunitario en Tepetates

⁶⁰ Speck, Ross & Atteneavem Carolyn. Op. cit.

Chinelos

(La comunidad: nuestra Fiesta patronal)

Antecedentes

Todos los pueblos y prácticamente todas las comunidades locales tienen su Patrón o Patrona. La mayoría de los pueblos se llaman como el Santo Patrono, sea como primero o único nombre⁶¹ (por ejemplo, San Andrés de la Cal o Santa **Catarina**, ambos en el municipio de Tepoztlán). El Patrón o Patrona puede ser algún santo o **santa**⁶² (San **Lucas** Evangelista en Progreso, Santa Rosa de Lima en Santa Rosa 30), alguna de las **advocaciones** de Jesús (Jesús de **Nazareth** en Tepetates y Tepalcingo; Cristo Rey en la Col. del Empleado; El Divino **Salvador**, **Ocoteppec**; La **Pasión** del Señor, **Atlacomulco**) o de la Virgen María (Nuestra Señora de **Guadalupe** en La Joya y La Nopalera; Madre de la Misericordia en **Vista Hermosa**; Madre de Dios, Civac; Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, La Carolina; Nuestra **Señora** del Sagrado Corazón de Jesús, La Pradera; María Auxilio de los Pobres, **Chipitlán**; María Auxiliadora, **Cuautla**; Inmaculado Corazón de María, **Tetela** del Volcán), alguno de los seres celestiales (San Miguel Arcángel en **Acapantzingo**, **Tlaltizapán** y **Jojutla**; Puebla de los Angeles capital del estado de Puebla) incluso algún objeto sagrado (como el Santo Nombre de **Jesús**⁶³, **López Mateos**; la Santa **Cruz**, **Jardín Juárez** y Lomas de Cortés; el Sagrado Corazón, **Teopanzolco**; la Preciosa Sangre, **Tlalnepantla**).

⁶¹ Bravo, Benjamín. Diccionario de Religiosidad Popular. cit. p. 105-107.

⁶² Santo (del latín *sanctus*, sagrado), en contraposición a lo profano, se refiere a lo que es objeto de veneración religiosa: se manifiesta como una realidad de un orden totalmente diferente de las "realidades naturales", es un modo de estar en el mundo diferente. Cf. Eliade, Mircea. Lo Sagrado y lo Profano. cit. pp. 17-32. Cf. también a López, Austin, Alfredo. Op. Cit. Pp. 156-169. Lo Santo por excelencia es Dios, de la santidad divina participan cosas (como los templos) y personas (como los sacerdotes). En el Nuevo Testamento se emplea para designar a todos los bautizados (Col. 3,12), pero posteriormente se circunscribió a los cristianos cuya vida ejemplar evidenciaba que estaban especialmente consagrados a Dios.

⁶³ Aunque en realidad, como mencionaremos después, el Nombre de Jesús no es una cosa, es una persona: Jesús mismo. Seguramente, lo mismo podemos decir del Sagrado Corazón y la Preciosa Sangre.

El Santo Patrono de cada pueblo es considerado único, aunque lleve el mismo nombre de otras decenas o centenas de pueblos. Cada santo patrono tiene una personalidad propia⁶⁴ ligada a la geografía (San Juan de los Lagos o San José de Vista Hermosa) y a la historia de cada comunidad (San Pedro Apatlaco o San Pedro Atlapulco) o a un aspecto de la geografía particular del Santo Patrono (por ejemplo San Pedro Mártir en D.F. o San Pedro Apóstol, Tehuixtla, **Axochiapan** y Jantetelco en Chinelos) o Patrona (por ejemplo, La **Inmaculada** Concepción, **Atzingo** y **Cuaplan de Amilpas**; La Purísima Concepción, Puente de Ixtla; **Virgen de María**, Tepoztlán o Tlaltenango; La Asunción de María, **Amixco**, Tejalpa Yautepec y Catedral; La Madre de Jesús, Flores **Verde**).

La fiesta patronal, la fiesta del Santo Patrono, constituye generalmente la **fiesta** más importante para un pueblo, desde el momento que en ella se celebra al pueblo mismo. El verdadero "sujeto" de la fiesta no son los individuos, ni las familias, ni este o aquel grupo, sino todo el pueblo, el pueblo entero. Pero, ¿qué significa exactamente el pueblo entero? No necesariamente la totalidad de la población considerada cuantitativamente (que se excluya por ello, en ocasiones, la participación activa de la mayoría numérica, e incluso la totalidad demográfica real), sino el pueblo como totalidad cualitativa, simbólicamente corporada en su Santo Patrono y sus representantes (líderes jerárquicos o no, religiosos y civiles). Ya que en la comunidad tradicional, donde están los líderes y, en particular, el Santo patrono ahí está todo el pueblo.

Sin embargo, cada barrio o sección de una comunidad necesita también su santo patrono: es lo que mencionábamos antes⁶⁵, sobre la necesidad de establecer un centro del mundo, por lo que a menudo nos hayamos ante una verdadera constelación de fiestas patronales.

El santo patrono es el benefactor con el que se identifica la comunidad. El santo patrono significa dueño, el tomar a un Santo como Patrono⁶⁶ es una

Cf. López Austin, Alfredo. Op. cit. p. 189-192 sobre la individualidad de los santos o santos patronos.

Ver pag. 97.

Según Bernand Guízar (Cf. Benjamín, Bravo. Diccionario.. cit. pp. 106). El patrocinio se da:

manera de significar que la comunidad le pertenece y, que por lo tanto, la va a cuidar. Un pueblo sin Patrono es inconcebible: sería un pueblo huérfano, sin protección ni identidad propia. Sin embargo, en la cultura tradicional, "el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso **simbólico**, en cuanto lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los 'dioses abogados' del pasado prehispánico, el santo patrono es el **corazón** del pueblo' y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su **destino**"⁶⁷. Tanto el dios protector prehispánico como el santo patrono representan a la comunidad, son su símbolo, su nombre y corazón, el secreto de su fuerza íntima, la clave de su identidad más profunda. En torno al santo patrono se entrelaza todo un tejido de representaciones, urdimbre simbólica que contribuye a construir al sujeto colectivo que denominamos "**pueblo**"⁶⁸. Construcción basada, principalmente, en un territorio compartido ("las tierras del pueblo", que en ocasiones es en realidad de propiedad colectiva, como los ejidos o las tierras comunales, o simplemente de uso **común**⁶⁹) y una cultura común: lengua, costumbres, formas de organización (barrios, ciclos culturales, **cuatequil**, mayordomías, fiscales, etc.), símbolos, ritos y mitos

- a) en el espacio: sobre un territorio **determinado**: un pueblo o comunidad local determinada (por ejemplo, **San Lucas en Progreso**), una región (El **Señor de Chalma**), un país (La **Virgen de Guadalupe**).
- b) en el tiempo: **en** torno a una **fecha determinada** (el día del Santo Patrono) su patrocinio se expresa por **todas** partes. Así, por ejemplo, si llueve el 15 de mayo o hiela el 29 de septiembre San Isidro Labrador o San Miguel Arcángel mandaron el agua o el hielo, respectivamente, a lugares donde no son Patronos, porque es su día.
- c) **en** algunas profesiones, gremios o actividades específicas: sobre todas las **personas** que practican esa actividad o profesión. San Dimas para los ladrones, **Santa Cecilia** para los músicos, por ejemplo.

⁶⁷ Giménez, Gilberto. Op. cit. p. 148.

⁶⁸ Sobre el papel del hecho **guadalupano** en la **construcción** de una identidad mexicana cf. Nebel, Richard. **Santa Mana Tonantzín. Virgen de Guadalupe**. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1995 y Lafaye, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe**. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1977. Libro que lleva por **subtítulo**: "La formación de la conciencia nacional en México".

⁶⁹ Este **territorio** común es tan **importante** que, históricamente, ha sido **causa** de movimientos como la rebelión **zapatista** en 1910 o la rebelión **neozapatista** en 1994. Cf. Díaz-Polanco, Héctor. **La rebelión zapatista**. Siglo XXI. México, D.F. 1997.

que pueden cumular todos los integrantes de la comunidad local, a través de una semántica y una sintaxis propias y compartidas.

Como mencionamos antes, la Capilla de López **Mateos** está dedicada al Santo Nombre de Jesús. El Centro Juvenil en una ocasión hizo las siguientes reflexiones que reprodujo en un volante para celebrar la fiesta patronal:

"Dios reveló a Moisés su NOMBRE: 'Yo soy el Dios de vuestros padres y bien vista tengo la aflicción de mi pueblo... He escuchado su clamor en presencia de sus opresores, conozco sus **sufrimientos** y he bajado a liberarle' (Ex. 3,7-15). Dios escucha el clamor de su pueblo (**¿lo escuchamos nosotros?**) y envía a su hijo, Su NOMBRE: Jesús, que en griego significa: Dios Salva. Así el Santo Nombre de Jesús, significa a Dios mismo liberando a su pueblo ('Me ha ungido para anunciar a los hombres la buena nueva a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un tiempo de gracia' (Lc 4,18-19). Nuestra fiesta patronal es la celebración del nombre de Jesús, es decir, es la fiesta de nuestra liberación. Ser cristianos es llevar el nombre de Cristo, ser otro Cristo, ('Ya no vivo yo, sino Cristo que vive en mí' (Gal. 2,20)), es decir, seguirlo, hacer hoy lo que él haría: participar en la liberación de todo lo que oprime a las personas, empezando en nuestra comunidad. **¿Qué podemos hacer?** **¡Muchas cosas!** Reunimos para analizar nuestros problemas, estudiar sus causas y posibles soluciones, y organizamos, **¡trabajar juntos para resolverlos!**".



Capilla de López **Mateos** del "Santo Nombre de Jesús"

Mitos, ritos y símbolos

Las fiestas patronales son fiestas características de cada comunidad. son como su carta de identidad por lo que, al menos en principio, hay una gran variedad en el patrono y, por lo tanto, en las fechas. Sin embargo, no existe una gran diversidad en el cómo se celebran, ya que a lo largo del tiempo se han ido decantando una serie de ritos y símbolos, sobre todo en las comunidades de reciente formación y formadas por migrantes de diversos pueblos. Cada uno trae de su pueblo sus propia tradición, su propia devoción por cierto santo, pero al llegar a una nueva comunidad se da paulatinamente la necesidad de construir su propia identidad y, por lo tanto, escoger y celebrar a su propio Santo. Un fenómeno común que observamos en las comunidades es que, los primeros años, los adultos y las personas mayores participan poco en la fiesta local y, sin embargo, regresan puntualmente a celebrar las fiestas en su pueblo, pero, conforme pasa el tiempo, gradualmente aumenta su participación en la fiesta local y decrece la correspondiente a su lugar de origen, aunque nunca desaparece del todo. En parte, pensamos que esto se debe a la influencia del centro juvenil, que logra ir creando unas celebraciones que la comunidad siente como suyas y que van construyendo juntos. Para los promotores externos fue muy sorprendente la diferencia entre Progreso y López Mateos de la participación en la primera fiesta patronal a la que asistieron.

Mitos

Los mitos asociados a las fiestas patronales, generalmente están asociados ya sea a la vida del Santo como a su relación con la comunidad (aparición milagrosa, favores concedidos, renuencia a irse haciéndose "pesadas"⁷⁰, etc.), más a la segunda que a la primera: la historia del Santo Patrono la mayoría de las veces es desconocida por la generalidad de los integrantes de la **comunidad**⁷¹. En la iconografía (ver infra, por ejemplo la

⁷⁰ cf. Giménez, Gilberto. Op. cit. pp. 115-116.

⁷¹ Así, por ejemplo, según un **sacerdote-antropólogo** afirmaba de los indios huaves de San Francisco del Mar Viejo en Tehuantepec: "los frutos más palpables de la primera evangelización... son dos: la convicción de que Dios **rije** la vida del hombre y el cariño incondicional al Santo Patrono, Francisco de Asís, **cuya vida desconocen en absoluto (biografía)**, pero **cuya protección sienten muy de cerca**" Christus. México, D.F. 1982 p. 5. Subrayado nuestro.

esta de Progreso) de los Santos Patronos usualmente se sintetizan y simbolizan ambos aspectos (su vida y su relación con la comunidad).

A menudo, estos mitos están referidos o vinculados de alguna manera a religión prehispánica: ya sea por la sustitución violenta de los ídolos⁷² o por la identificación-yuxtaposición de deidades **prehispánicas** con figuras **santorales cristianas**⁷³. Por ello, muchas de las maneras como se relaciona, **trata**, se tiene, se siente al Santo Patrono provienen de esa tradición **indígena**⁷⁴ y de la labor misionera de la conquista y los primeros años de la **colonización**. Sin embargo, existe una estructura **mítica** que está presente **igualmente**, tanto desde la tradición indígena como española: la **necesidad** de un chivo expiatorio, la muerte sacrificial del héroe.

En nuestro estado muchas comunidades mantienen formas rituales **diversas**: danzas (Alpuyeca, Xoxocotla, Tlalnepantla, Hueyapan, **Chalcingo**, Axochiapan, Jantetelco, Coatetelco, Sta. Catarina, **Chichiloaya**, Tepoztlán, Puente de Ixtla, Tetela, Yecapixtla, Tetelcingo), **peregrinaciones**, procesiones, diferentes actos **litúrgicos**. Entre ellas, el **baile del Chinelo** es la que **más** identifica a los morelenses. Otro tipo de **formas** de las celebraciones religiosas (pero de poco o ningún contenido **religioso** evidente) muy comunes se relaciona con las corridas de toros o **peleos**. Es común que los pueblos tengan su corral y su ruedo para **pelear a cabo**.

La pirotecnia es un elemento imprescindible en los ritos asociados a las **fiestas** patronales. Su uso varía en intensidad, desde los traviesos **'escapiés'**, los llamativos **'escupidores'**, una **docena de cohetes** para **celebrar las misas hasta una "quema" completa de coheteros y luces de colores, castillos**. Así mismo, el "torito" es un rito en sí mismo y un

cf. Giménez, Gilberto. Op. cit. p. 70-73. Ver también Dumezil, Georges. Del mito a **novela**. Fondo de Cultura Económica. México. 1977.

por ejemplo, Santo Tomás identificado con **Quetzalcóatl** como apóstol de México, o la **Virgen María** con Tonatzin. Cf. Sahagún, Bernardino. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. Apéndice al libro XI.

Ya Fray Bernardino de Sahagún pronto **había** percibido que la conversión de los **indios**, en general, fue más aparente que real y que en las apariencias de la nueva **religión** se ocultaba y persistía la anterior con no menos fuerza.

elemento imprescindible en la mayoría de las celebraciones principales de la fiesta patronal.

La danza del brinco del Chinelo es característica no sólo de las fiestas patronales sino también y, principalmente de las fiestas de carnaval. Su nombre deriva de la palabra *zineloque*, disfrazado en náhuatl, aunque Robert Redfield, investigador estadounidense, supone que proviene de chino, *extranjero*⁷⁵. La vestimenta tradicional de los chinelos consiste en trajes de terciopelo, amplios y largos, que cubren prácticamente todo el cuerpo: del cuello a los talones, incluyendo largas mangas terminadas en puños y cubiertas las manos con guantes blancos; con un volantón ribeteado de encaje o de piel sobre pecho y hombros, así como una especie de media casulla que le cae sobre la espalda; tocados con un gran sombrero de palma de alas levantadas y forrado así mismo de terciopelo oscuro adornado con espejitos y figuras bordadas de *chaquira*, en los bordes se le pone un adorno trenzado y ondulado de papel o cuentas de vidrio. Del borde superior cuelga un fleco de numerosos listones y, por su parte, del borde inferior cuelga libremente una especie de rosario sujeto en múltiples puntos equidistantes. Remata el sombrero una gran pluma. Todo el traje es adornado también con lentejuelas, chaquira o cuentas de vidrio. Ciñen a su cuello un paliacate rojo. Por último, cubren su rostro con una máscara de alambre forrado de lana o cerda negra. Característica de la máscara son los grandes ojos, cejas, barbas y bigotes negros. La barba forma un gran piocha, en forma de cuerno que apunta hacia arriba.

La danza se realiza en grupos compactos (llamados comparsas, se distinguen entre si por sus banderas o estandartes ilustrados), pero cada danzante por separado ejecuta rítmicamente los pasos del brinco: saltos en diferentes posturas siguiendo el compás de la banda: compuesta principalmente por instrumentos de viento y percusión: trombón, tuba y tambores.

A menudo, se acompaña el brinco del Chinelo con Mojiganga, que son grandes, figuras hechas con una técnica parecida al papel maché, y que cubren completamente a la persona que las porta, semejando verdaderos y monstruosos gigantes.

⁷⁵ Citado por Echeverría, Eugenia. **Tepoztlán ¡que viva la fiesta!**. Dirección General de Culturas Populares. Unidad regional Morelos. Cuernavaca, Morelos. 1994. p. 36

Según el mismo Redfield, menciona que algunos dicen que los chinelos **presentan** a los fariseos que mataron a Cristo. Sin embargo, existe la **versión** de que, en realidad, el brinco es una ridiculización de los "conquistadores" vistos por los ojos de los "conquistados": se mofan en sus **trajes** de su forma ridícula de vestir y de caminar, así como su afán **medido** y absurdo por el oro. De esta forma el brinco, representa una **hombrosa** forma de resistencia cultural.

El brinco del Chinelo y las Mojigangas tienen una gran aceptación entre **los** y los jóvenes, quienes preparan personalmente su traje y sus bordados, **menudo** con símbolos modernos como Bart Simpson o Dragon Ball Z, **pluso** con aditamentos como foquitos que se prenden y apagan. También **curioso** es observar abajo del traje de chinelo o la mojiganga, casi **siempre**, unos tenis Nike, Adidas o Reebok.



Brinco del chinelo y mojigangas en la fiesta patronal de Altavista

Símbolos

Los principales símbolos de las fiestas patronales lo constituyen sin duda: el nombre y la imagen del Santo Patrono.

El nombre es, según el realismo, solamente una etiqueta. Sin embargo, para muchas culturas en el nombre se contiene el ser, como lo expresa el poema El golem (II) de J. L. **Borges**⁷⁶ que reproducimos a **continuación**:

Si (como el griego afirma en el Cratilo)

El nombre es arquetipo de la cosa,

En las letras de "rosa" está la rosa

Y todo el Nilo en la palabra "Nilo".

Así, por ejemplo, los egipcios creían que, junto al *Ka*⁷⁷, es decir, nuestro cuerpo **físico**, existe nuestro nombre, en cierta manera como doble o contrafigura espiritual del mismo. Es lo que los esquimales expresan al decir que el ser humano consta de tres partes indisolubles: cuerpo, alma y nombre. Siendo la última la que constituye más perfectamente la expresión del "yo" y de la "personalidad" del individuo. Y no sólo entre esquimales y egipcios se tenía conocimiento de la verdadera y sublime importancia del nombre. Entre los **algonkin**, quien lleva el mismo nombre que otro es considerado su *alter ego*, otro yo del mismo. Los ewes acostumbran cambiar de nombre para protegerse de peligros inminentes o engañar a la muerte en caso de enfermedad grave. Para la mentalidad judía antigua, "el nombre de un ser no sólo lo designa, sino que determina su naturaleza. Un cambio de nombre **señala** por lo mismo un cambio de **destino**"⁷⁸.

incluso los primeros cristianos, heredándolo de los judíos, sabían que el nombre de Dios es el mismísimo Dios. Por eso, Jesús podía decir que donde "dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos" (Mt. 18,20), es decir, "allí donde pronuncian mi nombre, Yo estoy realmente". Así, se comprende mejor el sentido del rito del bautismo ("Te bautizo (te pongo el nombre de...) en el nombre del Padre, del **Hijo** y del Espíritu Santo...) y la imposición de un nuevo nombre a las y los religiosos

⁷⁶ Borges, Jorge Luis. **Ficcionario**. Fondo de Cultura Económica. México. 1985. p 345. Poema publicado en el libro **Poemas** (1923-1958). **Emecé**. Buenos Aires. 1958.

⁷⁷ Cf. **Cassirer**, Ernst. Op. cit. pp. 118-121.

⁷⁸ Nota de la Biblia de Jerusalén al pasaje donde Yahveh se le aparece a Abram y establece con él su alianza: "No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham...".

entrar a una congregación. Todas las celebraciones litúrgicas **cristianas** **comienzan** "En el nombre del Padre, etc." a lo que todos contestan "amén", **sea**, "así es, así sea". El mandamiento de no usar el nombre de Dios en **o** la petición del Pater *Noster* que dice "santificado sea tu nombre", o **de**claración de Pablo en su carta a los Filipenses de que "Dios le otorgó a **él** el **nombre**⁷⁹ que está sobre todos los nombres", no se entienden a **la** **realidad** si no percibimos que su nombre es Dios mismo. Cuando Moisés **pide** a Dios una señal para convencer a Faraón, Dios le revela su **nombre** verdadero, el inefable y terrible **Tetragramaton**: YHWH (aunque la **religión** enumera 99 nombres de Dios, pero los **hasidim** razonan que ese **nombre** señala al **auténtico** y absoluto Nombre, el **centésimo**⁸⁰). Tan grande **es** el terror a pronunciar el nombre de Dios que toda una tradición bíblica **de** **magi**grafos sustituyó el Tetragramaton por Adonái o Elohim, cada vez **que** **querían** hablar de El.

Por eso no es de extrañar la **importancia** del nombre del santo patrono: **el** **nombre** es **él** mismo, el nombre del pueblo es el pueblo mismo. Llevar el **nombre** del santo es estar bajo su protección y amparo, mediante los **mecanismos** que veíamos en el segundo acto: a través de la identificación el **pueblo** se apropia de un **elemento/característica** que necesita pero que no **tiene** **él** y le hace sentirse protegido, porque otro (que es considerado **valeroso** y reputado como tal) vela por **él**. Creemos que no por **casualidad**, **algunas** de nuestras comunidades celebran explícitamente el nombre de Jesús: **San** **Juan** **Bautista** y **López Mateos**. En otras dos, el nombre corresponde a uno de **los** **cuatro** evangelistas, quien además era un médico **afamado**, y al arcángel **San** **Miguel**, quien es nada menos que el jefe de las huestes **celestiales** en su **combate** **contra** el Chamuco.

La **imagen**, al igual que el nombre, para muchos es el santo mismo. La **relación** con que se viste, se cuida, se lleva en procesión **la** **imagen** del **santo** se entiende mejor desde esta lógica y nos recuerda a los **manequines**, los cargadores indígenas de los dioses protectores.

En una nota de la Biblia de Jerusalén referida a este pasaje dice: "Dar un nombre es **conferir** una cualidad real cf. Ef 1, 21; Hb 1,4. Este Nombre es el de **'Señor'**, más **exactamente**, el nombre **divino** inefable...", es decir, Dios mismo.

Borges **construyó** en torno a **este** dato uno de sus mejores cuentos: La muerte y la **Brújula**. Cf. Jorge Luis. **Ficciones**. **Emecé/Alianza** editorial. Madrid, España. 1974. pp. 147-163.

El Santo Patrono es, como reflejo de la santidad de Dios, un símbolo, una forma de expresar que **Dios-está-con-este-pueblo**. Pero, Dios está no de cualquier manera, si no de un modo particular, el que resalta alguno de los atributos divinos que representen mejor su relación con este pueblo (protector, salvador, mediador, solidario, poderoso, defensor, dador de vida, taumaturgo, garante) y de los atributos de este pueblo en referencia a Dios (cómo viven o sobreviven sus integrantes, cómo se recrea, reafirma y defiende la vida, la dignidad humana, cómo se celebra, se mantiene y fortalece la existencia comunitaria, cómo se experimenta y celebra lo que les trasciende, sobrepasa o admira). Esto se puede "leer" en los diversos símbolos que nos "narran" su identidad, en el carácter del Santo Patrono: masculino, femenino o dual, joven o anciano, etc.; en los objetos que porta: una espada, un libro, una cruz, etc.; en la acción que está realizando: guía un arado, contempla al cielo en éxtasis, blande una espada flamígera o monta a caballo; en los símbolos que le acompañan: ángeles, niños, palomas, flores, etc. A menudo, símbolos de martirio: cruces, parrillas (el Escorial, la gran parrilla de San Lorenzo), etc.

Por último, un símbolo que podemos analizar someramente **aquí** es el de las mascarar: una forma de igualar a todos. Esta posibilidad que brinda la fiesta de ser todos iguales, de hondos ecos utópicos, es una de las principales características de las fiestas. Como lo expresó una de las integrantes del Centro **Juvenil** Tepetates: "Me gusta porque la convivencia es padrisima, porque se olvidan las clases sociales y todo eso". O como lo expresa José Urbán en su 'Geografía e Historia del estado de **Morelos**: "toman parte ricos y pobres al son de una música de melodía alegre" o el poema de Antonio Machado llamado "La fiesta".

López Mateos

La fiesta patronal inicia buscando lugares o casas dentro de la comunidad, la cual está dividida en seis secciones, para iniciar el novenario, donde se tratan temas bíblicos como el bautismo, la confirmación o la comunión que a su vez son relacionados con la realidad que vive la comunidad.

Al **finalizar** el novenario da inicio "El Santo Jubileo", que quiere decir la exposición del Santísimo (santo nombre de Jesús), a través de la hostia consagrada, entonces la gente de la comunidad participa **con** cantos y oraciones durante uno o dos días.

Una noche antes de la fiesta se llevan a cabo los preparativos como los florales, adomos con papel picado, instalación del equipo de sonido dentro de la capilla, la colocación de lonas en el atrio, así como de las bancas. Año con año, una persona se compromete a comprar cirios nuevos, mientras el Ayuntamiento de Cuemavaca apoya con el arreglo floral de la entrada principal a la capilla.

Por fin, el segundo domingo de enero por la mañana, se celebra una misa conmemorando también el aniversario de la construcción de la capilla, y se aprovecha para primeras comuniones, confirmaciones y bautismos. Después de terminar la celebración eucarística, las mamás de los niños que hicieron su primera comunión ese día, preparan un desayuno para los sacerdotes y los organizadores.

Al término de la misa comienza a tocar la banda de viento con unas "mujercitas" para el Santísimo. Después un grupo de personas voluntarias realizan el "brinco del chinelo". Al mismo tiempo comienza la kermesse organizada por el comité organizador junto con otras personas de la comunidad, donde se venden una gran variedad de antojitos mexicanos y donde también hay juegos como La Lotería, El Registro Civil, etc.



Banda en la fiesta patronal de la col. López Mateos

Paralelamente, el Centro Juvenil Apocalipsis organiza juegos y dinámicas que buscan fortalecer los lazos de unión entre niños, niñas, adolescentes y jóvenes de la comunidad.

Jardín Juárez

El 3 de mayo celebran su fiesta patronal en honor de la Santa Cruz, que generalmente se lleva a cabo en la parte baja de la comunidad, organizada por un líder de opinión y ayudado por otros hombres que, con una semana de anticipación, comienzan los preparativos, empezando por la decoración de la iglesia con cadenas de flores. Como en otras partes, se celebra un novenario previo a la fiesta, **consistente en principalmente** en el rezo del rosario. El día de la fiesta se realiza una misa y al terminar se toca y se baila el "**brinco del chinelo**" y, por último, los hombres y mujeres de la comunidad, de todas las edades, se reparten la comida que entre todos llevaron. Se prenden los juegos pirotécnicos como "el tonto".

Parte importante de la organización, también **recae** en las personas de la presidencia municipal, quienes realizan una cooperación casa por casa para **financiar** los gastos y que también convocan a que ese día la gente tenga arreglada su calle, participe en la organización de los eventos en lo particular y se encargue de montar la kermesse.

Tal vez por estar asociada a la fiesta patronal (de la Santa Cruz), en esta comunidad la celebración del Via Crucis (camino de la **Cruz**) tiene más importancia que en las comunidades restantes. En Jardín Juárez realizan incluso una crucifixión protagonizada por jóvenes.



Celebración del Via Crucis en la col. Jardín Juárez

Tepetates

La celebración de la fiesta de Jesús de Nazaret, Santo Señor de Tepetates, se llevaba a cabo antenormente el 15 de enero y **últimamente** se celebra el tercer domingo de enero

El día de la fiesta a las 4 P.M. se realiza una procesión solemne de la imagen de Jesús de Nazaret. Como señal de que comienza la procesión se **encend**en cohetes y la banda de música empieza a tocar. Se saca la imagen al **Santuario** y se realiza un recorrido que va por las calles de Clavijero, **Arco**, Rebolledo, Guerrero y Arteaga. Las puertas de las casas por donde pasa la imagen se adornan con moños de colores blanco y morado. En la **procesión** la banda sigue tocando, se van prendiendo otros cohetes y la **gente** va rezando. La procesión termina cuando la imagen regresa al **santuario** y da comienzo a una misa. Al terminar ésta se realiza la **comunicación** que organizan los grupos de la parroquia.



Capilla del Jesús de Nazaret del Barrio de Tepetates (Foto: Jorge Gally)

Dos semanas antes de la fiesta, durante los preparativos, el consejo de pastoral, formado por los representantes de los diversos grupos de la parroquia, nombra comisiones para organizar las actividades de los festejos, por ejemplo, comisión de adornos, comisión de música, etc.

Cuentan, con gran tristeza, algunas personas que antes había verbenas populares, fuegos artificiales, "torito", kermesse.

Progreso

La fiesta patronal de Progreso se celebra el 18 de octubre en honor de San Lucas, el evangelista. Los cuatro evangelistas se han identificado con los cuatro emblemas "según las enseñanzas de las casas de sus padres" que agrupaban a las doce tribus de Israel: el hombre, el león, el toro y el águila, que corresponden a cada una de las cuatro letras del **Tetragramón**, o nombre de Dios, YHVH, que suman el poder universal y representan un tipo de potestad y sabiduría. Así, por ejemplo, la Y, representada por el hombre, es el símbolo del universo, la totalidad de lo creado. En el libro de **Ezequiel** narra el profeta una **visión** de los cuatro emblemas caracterizados por animales antropomorfos con cuatro patas, cuatro alas y cuatro rostros, vueltos hacia los cuatro puntos cardinales. La **tradición** cristiana ha relacionado a San Lucas con el toro; San **Mateo** Apóstol, con el hombre; San Marcos, con el **León**, y San Juan, el visionario del Apocalipsis, con el **Aguila**. El toro es el símbolo de la fuerza, la potencia cósmica y la fertilidad. En la capilla de Progreso, podemos observar al Santo Patrono con un libro abierto en su mano y con un toro a su lado.

Como en otras comunidades la fiesta patronal es precedida por un novenario de rosarios. El día de la fiesta, el párroco celebra una misa solemne y, cuando es posible, el obispo asiste para hacer **confirmaciones**. En el brinco del **chinelo** participa prácticamente toda la comunidad. Se pone una feria con juegos mecánicos y comida típica. Progreso es la **única** comunidad de las que participaron en la investigación que cuenta con un amplio espacio destinado al **jaripeo**, durante la fiesta **patronal**.



Capilla de San Lucas de la comunidad de Progreso

modo de Análisis octancial

Sujeto y objeto valor

Nuevamente, pero con más claridad, el sujeto de esta fiesta es la comunidad entera. El objeto valor es el Ser, o mejor dicho, una afirmación del Ser, de la identidad de la comunidad.

Donadores

Aunque, teológicamente el donador en sentido estricto es Dios, sin embargo, en la fiesta patronal el santo patrono es el auténtico donador.

Oponentes

No es tan obvia la identificación de los oponentes, pero podemos formular la hipótesis de que los Chinelos (ya sea que representen a los Judíos que traicionaron a Jesús y le provocaron la muerte, como si representan a los españoles y su avaricia) juegan ese papel. De ser cierta esta hipótesis, nuevamente tendríamos a las y los jóvenes **identificándose** de manera inconsciente con los guardianes del Caos.

Ayudantes

Prácticamente no aparecen mediadores con el rol de ayudantes, aunque lógicamente, este rol le corresponde al Santo Patrono.

Comentarios finales

La fiesta patronal es la fiesta Pública por excelencia, es la fiesta de la comunidad, por lo que el sentido y carácter Privado queda totalmente relegado, por ello es el espacio-tiempo por excelencia de **re-tribalización** y, por lo tanto, una fiesta de particular importancia para la promoción juvenil comunitaria y para la **dinamización** de las redes sociales.

Así mismo, es la fiesta que manifiesta más claramente una ruptura del espacio-tiempo profano y que, en general, **define** más claramente un carácter sagrado. Podemos pensar que su sentido trascendente lo encuentra como **fiesta** de la reafirmación del Ser. Pero, ojo, no del Ser Individual, del hombre inventado por Europa⁸¹. Aquí lo que se reafirma es el Ser en Comunidad: ser con los otros, yo soy los otros. Su función es, entonces la de **reafirmar** o **permitir** la Identidad y el **sentido** de Pertencia a una comunidad. Pero la Identidad, sobre todo como **permanencia** a pesar del cambio, implica en las situaciones particulares de nuestros **pueblos** una profunda dinámica sociocultural de Resistencia (manifestada en la fiesta patronal, sobre todo, mediante los **chinelos**). Incluso, a menudo es necesaria la muerte del Santo Patrono (Jesús, sobre todo) para lograr la **Salvación** por la muerte. **O**, al menos, por la lucha contra el mal (San Miguel Arcángel y San Jorge luchando contra Chamucos y Dragones. Jesús y San Antonio luchando contra las tentaciones, etc.).

Por **último**, un elemento importante de las fiestas patronales, que mencionamos antes pero que es pertinente retomar en este punto, es que éstas remiten una sociedad **igualitaria**. La forma del Ser en Comunidad que se **reafirma** es la de ser, finalmente, todos iguales. La **reafirmación** de que es posible vivir en una comunidad sin injusticia. Injusticia que es **fruto** de las asimetrías de poder: por la desigualdad económica, por la desigualdad de edades, de género, raza, etc. La posibilidad de un mundo donde quepan muchos mundos (porque pueden ser diferentes, porque son iguales), donde todo sea para todos, etc. Nuevamente podemos escuchar un eco de la Tierra sin males que es posible, y sus mensajeros: los guardianes del Caos, disfrazados de **Chinelos**.

⁸¹ Cf. Foucault, Michel. **Las Palabras y las cosas**. Siglo XXI. México, D.F. 1981

Palabras

(Días de muertos)

Precedentes

Las fiestas de los días de muertos son de las celebraciones más importantes en nuestro estado y en casi todo el país, incluso hay quienes caracterizan a México como el país que celebra a los muertos. Además de fiestas de culto a los antepasados. a los muertos, tienen también un origen agrícola, de culto a la tierra. Al coincidir con el fin del ciclo agrícola muchos productos (por ejemplo, el maíz de temporal y la calabaza), se caracteriza por ser época de relativa abundancia, en contraste con la época de carencias que se padece el resto del año. Así, es el tiempo en el que las almas de los parientes muertos ("los antepasados" y los seres queridos desaparecidos) regresan a las casas a convivir con sus familiares vivos.

La mayoría de las comunidades de México festejan los días de muertos, tanto las indígenas como mestizas, urbano populares como rurales. Según el calendario católico, el primero de noviembre está dedicado a Todos los Santos y el día 2 a los Fieles Difuntos. Sin embargo, en la tradición popular, el primero se dedica a los muertos chiquitos o niños fallecidos, y el día 2, a los adultos o muertos grandes. Aunque existen diversas variantes a lo largo del país. Así, por ejemplo, en algunos lugares se dice que el 28 de octubre es el día de los **matados** y que el día 30 llegan las almas del purgatorio, es decir, de los niños que **murieron** sin pecado excepto el **original** que **no** sin ser bautizados, por lo que no pueden entrar al **paraíso** pero **poco** merecen irse al infierno o al putgatorio.

Orígenes, ritos y símbolos

En torno a los días de muertos se sumaron dos sistemas de mitos, ritos y símbolos, de acuerdo a las tradiciones indígenas e hispánicas.

En la tradición indígena, los antepasados, a menudo deificados, **transformados**, descompuestos y recompuestos, regulan con los dioses las relaciones entre los vivos en **este** espacio, desde el **otro** espacio: **supra** e

inframundo, los nueve dobleces del cielo y los nueve pisos del Mictlan, el lugar de los muertos⁸².

Para la cultura indígena la suerte después de la muerte estaba determinada por la clase social de pertenencia y, sobre todo, por el género de **muerteque** había tenido y no tanto por la conducta en vida, es decir, están predestinados. La muerte manifestaba la predilección de un dios, que elegía a sus servidores de acuerdo a su carácter, a un orden de clasificaciones complejas, pero basadas principalmente en profundas semejanzas. El destino depende de las fuerzas divinas, ocultas e invisibles: pero que lo penetran todo. Así, por ejemplo, los guerreros que morían en combate iban a servirle al Sol, que los había elegido.

Existía, así mismo, el mundo general –por **así llamarlo**– de los muertos, el noveno piso del Mictlan, situado más allá de los nueve ríos y los nueve páramos, más **allá** del lugar "donde el viento corta como obsidiana, o donde chocan entre sí las montañas, o donde las fieras devoran los corazones de los **hombres**"⁸³.

Sin embargo, había un lugar siempre **fértil** y abundante en toda clase de riquezas, la casa de **Tlaloc**, el **Tlalocan**, llamado el "Paraíso terrenal" por los primeros cronistas españoles (como Fray Bernardino de Sahagún), que era **un** sitio de delicias, donde los muertos ahogados o por rayo gozaban de la máxima felicidad que es posible alcanzar. Iban **ahí**, también los que habían padecido **enfermedades** lepra, hidropesía o gota.

Un retrato prehispánico del **Tlalocan** se encuentra en **Tepahitla**, en el pueblo de San Francisco **Mazapan**, a inmediaciones de la zona **arqueológica** de **Teotihuacan**. Un retrato del Tlalocan, en diálogo sincrético con el cristianismo, se puede admirar en **Tonanzintla**, Puebla⁸⁴.

Por otro lado, en **España** el culto a los muertos ("los fieles difuntos"), las creencias en el más allá y la devoción a las ánimas se **enmarcaban** en el contexto del cristianismo y estuvieron **inmersas** en rituales muy importantes, pero que han ido desapareciendo. Sin embargo, actualmente no sólo en el mes de noviembre se recuerda a las ánimas, sino también en Navidad, a fines de año. Debemos tener en cuenta que la actual fiesta del

⁸² López Austin, Alfredo. Op. cit. p.75-90.

⁸³ Caso, Alfonso. *Cuadernos americanos*. No. 6, nov.-dic. 1942.

⁸⁴ Glockner, Julio. Op. cit.

pero de **noviembre** coincide con el final del antiguo calendario celta (10. noviembre) y de que en el final de calendario cristiano (31 de diciembre) también se pide por las ánimas. Por esto, algunos investigadores piensan que se debió haber producido una **transposición cronológica** entre ambos calendarios.

La **reflexión teológica cristiana** sobre la muerte es muy abundante⁸⁵. La concepción de los muertos y la vida del mundo futuro, son parte fundamental del Credo. San Pablo, en su carta a los **Corintios**, hace entender de la resurrección de Cristo toda la fe cristiana: "Si Jesús no resucitó, vana es nuestra fe".

Sin embargo, la **mitología cristiana** en tomo a la vida después de la muerte está **sumamente** influida por una concepción espacial que incluye el cielo, donde está Dios, los **ángeles** (en toda su jerarquía de serafines, querubines, arcángeles, dominios, potestades, etc.) y los santos que participan de la contemplación beatífica de Dios por toda la **eternidad**, el purgatorio, donde sus arpas; el **infierno**, donde están Satán y toda sus legiones de ángeles **insubordinados**, así como los que se han portado mal y han muerto sin absolución; el purgatorio, para los no tan malos y no lo suficientemente malos, y el limbo, donde van los niños muertos sin bautizar, que sólo participan del **pecado original**. La **principal** diferencia con la concepción indígena radica, sin embargo, en el papel atribuido a la voluntad y a la conducta, como determinantes del destino final de los seres humanos.

La distinción de dos celebraciones de muertos según la edad, proviene de la época **prehispánica**. Fray **Diego Durán** dice que en el ritual indígena existían dos fiestas dedicadas al culto a los muertos. **Miccaiuhuitonli**, la Fiesta de los Muertos, que se **conmemora** el noveno mes del calendario indígena, y equivalía al mes de agosto del año cristiano; **Miquixtli**, la Fiesta de los muertos, celebrada el décimo mes del año. Estas fiestas

⁸⁵ Por ejemplo, se habla del retorno de la escatología (cf. *Selecciones de Teología*, no. 1, 1997. Vol. 36.). Para una visión completa y sintética del tema Cf. el curso de escatología, de la Cátedra de Teología Contemporánea de la Fundación Santa María. Una visión de la muerte y la resurrección, desde la teología de la liberación cf. T. Leonardo. *La resurrección de Cristo, nuestra resurrección en la muerte*. Salazar. Santander, España. 1982. Comblin, José. *Antropología cristiana*. Ediciones del Centenario. Buenos Aires, Argentina, 1985.

además de dedicarse a los muertos también eran propiciatorias de la agricultura, ya que en ese mes, debido al hielo, temían la muerte de las sementas. Para ello se apercebían con ofrendas y obligaciones y **sacrificos**". Durán, pasados algunos años de la Conquista, pudo observar que el día de todos los Santos ponían ofrenda para los niños muertos y al día siguiente para todos los difuntos adultos, dejando de hacerlo en agosto, que es cuando acostumbraban, para así disimular que celebraban sus festividades y aparentar que festejaban las celebraciones cristianas. Las ofrendas consistían en dinero, cacao y otros granos, cera, aves, frutas y ciertos guisos. Es interesante señalar que a principios de este siglo, en lo que actualmente es la Delegación Magdalena Contreras del Distrito Federal, todavía se celebraba la fiesta de los muertecitos y se le seguía llamando Miccaihuitontli. Durante esta celebración, el día primero de noviembre se llevaban a la cima de una montaña, ofrendas en ollas y jarros que contenían leche, atole, chocolate y pan dulce. En este lugar se adoraba a **Tláloc**, (dios de la lluvia) al cual, según algunos, se sacrificaban niños, los cuales se convertían en tloques. Por esta **razón** se le dio a la montaña el nombre de Aconetla, que significa "lugar de los niños del agua", ya que ellos la enviaban a la Tierra.

En la actualidad las celebraciones de días de Muertos, producto de ambas tradiciones culturales, consisten en una serie de complejas y atractivas prácticas rituales entre las que destacan los preparativos, el arreglo de las tumbas, la recepción y despedida de las ánimas, la colocación de las ofrendas de muertos, la velación en los cementerios y, en menor medida, la celebración de la liturgia cristiana.

Preparativos

Como en todas las fiestas, las familias se preparan desde varios días antes para colocar la ofrenda, aunque, obviamente, es en la víspera cuando arrecian los preparativos. Se compran en los mercados frutas de la temporada y otros alimentos, flores, velas, cerámica, papel china para picar o ya picado, copal, incienso, adornos, juguetes y dulces. En algunos sitios los incensarios, candelabros y las ollas, platos y vasos en que se sirven los alimentos deben ser nuevos, después de que han sido utilizados por los difuntos pueden ser usados por sus parientes en la vida cotidiana.

Generalmente el día 31 de octubre, la casa es limpiada a conciencia en totalidad. El lugar donde se colocará la ofrenda es aseado cuidadosamente.

El arreglo de las tumbas

Otro de los aspectos importantes de la celebración es el arreglo de las tumbas. Con varios días de anticipación los hombres se encargan de limpiar el panteón, reconstruyen los sepulcros de tierra, repintan los que de adobe o mampostería, colocan nuevas cruces de madera, metal o piedra, adornan las tumbas con cruces formada de pétalos de cempasúchil marcidos por el suelo, con ramos, coronas, candeleros con velas, sahumerios con copal e incienso, canastas con ofrendas.

Recepción y despedida de las ánimas

A las ánimas se les recibe con rezos, quema de copal e incienso, repique de campanas, con palabras dirigidas por un familiar cercano y en ocasiones, con música de violín y guitarra. Se les señala el camino a la tumba con pétalos de cempasúchil, o con velas encendidas que se colocan en la puerta de la casa. Las tumbas deben estar limpias y adornadas. Posteriormente se les despide con toques de campanas y cohetes. En algunos pueblos, incluso, se les acompaña al panteón con música de banda.

La colocación de la ofrenda

El 31 de octubre se monta la ofrenda dedicada a los niños o angelitos, y el primero de noviembre a los adultos, es decir en la víspera de su regreso anual al mundo de los vivos. Las ofrendas se colocan en los altares familiares, en las mesas o en las mesas de uso cotidiano, colocadas en un lugar central, pero generalmente contra una pared y cubiertas con manteles o papel de china picado. Sobre los manteles se ponen floreros con diversos tipos de flores, como cempasúchil, terciopelo, flor de todos los santos, margarita, nardo o jazmín, candelabros con sus velas, una para cada difunto, sahumerios con copal o incienso. Se ofrecen también todos los alimentos que hayan sido el favorito de los difuntos, colocados en trastes y chiquihuites. Entre las comidas más comunes se ofrecen diferentes clases de frutas, mole, tamales, atole con leche, chocolate, atole, tortillas y, por supuesto, calaveras de azúcar y panes de muerto. Se colocan también sal y azúcar, vasos con agua fresca y aguas frescas (ya que las ánimas llegan sedientas por su viaje), aguardiente, tequila, mezcal, pulque o cerveza y si fumaban, puros o

cigarros. La ofrenda se adorna en muchos sitios con arcos de ramas **verdes** y está presidida por las **imágenes** de santos y **fotografías** de los muertos. En el caso de los niños muertos se colocan dulces hechos de azúcar con diversas formas: animalitos, canastitas con flores, zapatos, ataúdes, etc. A menudo se les ponen juguetitos, ya que se cree que a los niños muertos les sigue gustando jugar.

Al levantar las ofrendas se reparte la comida **entre** familiares, compadres, vecinos, amigos, incluso turistas y principalmente entre los niños, ya que se cree que las almas de los difuntos solo tomaron el aroma, la esencia de los alimentos. Este intercambio ritual de alimentos trae como resultado una fuerte convivencia y cohesión social, reforzando los lazos familiares y amistosos.

Velación y celebraciones religiosas

Los días 10. y 20. se visitan los panteones. Muchos lo hacen por la noche, llevando a cabo una verdadera velación, permaneciendo junto a las tumbas de sus parientes muertos. En algunos pueblos se colocan sobre la tumba ofrendas parecidas a las del altar familiar y, en ocasiones, se consumen los alimentos en el propio panteón, constituyendo una verdadera comunión entre vivos y muertos. La velación se acompaña frecuentemente con música. Las celebraciones religiosas, por otro lado, consisten en misas de difuntos, rezos en **las** casas y responsos en los panteones.

Otros ritos

Junto con las ofrendas, el arreglo de tumbas y demás, en tomo a estas fiestas también se organizan diversas actividades como componer versos humorísticos, conocidos como "Calaveras", sobre la muerte de familiares, amigos o personajes públicos (de hecho, "las calaveras" se consideran un género periodístico de crítica política). Se acostumbra regalar a amigos o **familiares** calaveras de dulce con su nombre. Son famosas así mismo las **Calacas** de artesanía que representan a todo tipo de personajes: sacerdotes, zapatistas, **catrines**, etc.

Símbolos

Hay **muchísimos símbolos** en estas celebraciones, cuyos significados ya hemos ido mencionando al paso: las **frutas** de la temporada, los alimentos preferidos de los muertos, las **bebidas** predilectas, velas, **veladoras**,

imágenes de santos y de los difuntos. **la cruz**. **copal**, incienso, las flores,

Los alimentos como las frutas, el pan y los guisados, son colocados **para** satisfacer el hambre de los difuntos, según sus gustos y preferencias **como** vivos. El agua o las las aguas frescas, obviamente son para calmar **la** sed del viaje. Las bebidas alcohólicas y los cigarros, para satisfacer los **gustos** de los muertos y, como parte de los rituales cotidianos de **socialización**. Parte del significado profundo de la ofrenda es que le **permite** al difunto satisfacer sus **necesidades** provocadas por el cansancio **del** viaje, tomando la parte ligera^{XG}, **esencia** invisible, de los alimentos y **dejando** a los vivos lo sobrante. Al mismo tiempo que el significado de las **ofrendas** apunta al compartir con los familiares, amigos y conocidos **muertos**, algunos de los sencillos **placeres** de la vida, como los alimentos **y** las bebidas.

Las imágenes de los santos son vehículos **para** ponerse bajo dominio **protector** de los patronos, **guías** así mismo de los difuntos. Las fotografías **de** los difuntos son, sobre todo, para recordarlos y que presidan **simbólicamente** el altar.

Las veladoras son para alumbrar el camino a los **niños** para que lleguen, **mentras** que las ceras alumbran **el** camino a los adultos. El **tamaño** de las **velas** depende de la edad del difunto: más chicas para **niños** y **más** grandes **para** adultos. También aquí es válido todo lo que dijimos anteriormente del **simbolismo** de la luz.

La sal, además de condimento, se pone para aquellos niños que **muri**eron sin haber sido bautizados, porque se cree que al tornar de ella **se** varán su alma.

La flor de cempasúchil representa a la **muerte** que vive entre nosotros. **Se** **coloca** la flor formando un camino desde la entrada de la **casa** hasta la **ofrenda**, indicando por su olor la senda para que el difunto no **se** pierda. **También** se acostumbra formar una cruz con las flores de **cempasúchil**. **Según** algunos, la cruz representa simbólicamente la solicitud de permiso **para** que el **alma** del difunto pueda regresar a la que fue su casa.

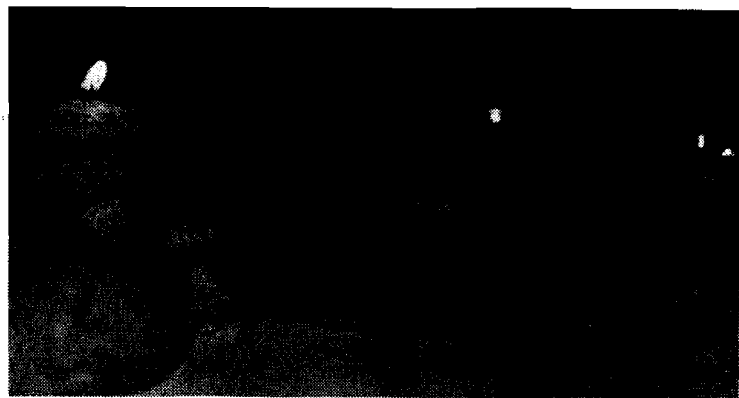
^{XG} Cf. López Austin, Alfredo. Op. cit. pp. 177-185 sobre la composición de los seres del mundo.

El humo que despide el **copal** o el incienso acompaña al espíritu del difunto o, incluso, es la **vía** por la que viaja el alma. Representa la parte ligera, espiritual, de las ofrendas, señalando que el espacio es sagrado.

Las Calacas y los grabados de José Guadalupe Posada, conocido como el **novio** de la muerte, son otros de los elementos tradicionales en los altares, casi siempre con motivos humorísticos, y que manifiestan una forma, propia de nuestro país, de relacionarse con la muerte de manera irreverente y burlona.

López Mateos

Para el 2 de noviembre, a parte de la ofrenda que cada casa monta (en la medida de sus posibilidades económicas y de acuerdo a los gustos y tradiciones de sus lugares de origen), el Centro Juvenil instala su ofrenda con temas de actualidad (Guerra en **Chiapas**, la masacre del 68, Aguas Blancas, **etc.**) en la calle, para que todas las personas que pasen la puedan ver, con el apoyo de los niños, niñas y adolescentes que llevan velas y veladoras, flores de todo tipo y **compazúchil**, incienso y copal, comida, dulces y golosinas, **frutas** y manteles; los y las jóvenes, así como la gente adulta, apoyan con la instalación del sonido, con sillas y mesas, con papel picado para adornar, con comente eléctrica de sus domicilios y con dinero. Esta ofrenda se pone en la tarde, como a las cuatro, se limpia el lugar y se empieza a adornar con el papel picado para colocar la ofrenda, durante todo el día se llevan a **cabo** dinámicas con **l@s niñ@s** y **l@s adolescentes** que hayan asistido, al final, en el anochecer, se desmonta la ofrenda y se reparte entre todos los presentes.



Altar de día de muertos en López Mateos (Foto: Jorge Gally)

Jardín Juárez

Para la celebración de Día de Muertos, la mayoría de las personas **locan** en sus casas ofrendas para sus familiares muertos, aunque **principalmente** son los niños, **niñas** y adolescentes quienes hacen alguna **ofrenda** para que no se olviden de hacerlo su papá y su mamá, ya que ellos **van perdiendo** la costumbre.

En la localidad celebran tanto el día de Todos los Santos como el de los **Santos Difuntos**, ya que ponen las ofrendas desde el **día** 31 de octubre, esta **ofrenda** tiene el significado de ofrecer a los muertos y **difuntitos** aquellos **platillos** que comían en vida, **así** como el de convivir, aunque sea una vez al **año**, con la alegría de su presencia y la nostalgia de su ausencia; pero en **Jardín Juárez** hay una variante que le caracteriza: ponen la ofrenda fuera de **la casa** cuando ésta es para alguien que tiene de fallecido tres años o menos **hasta** después de haber pasado ese tiempo y **sólo** entonces, montan la **ofrenda** dentro de la casa.

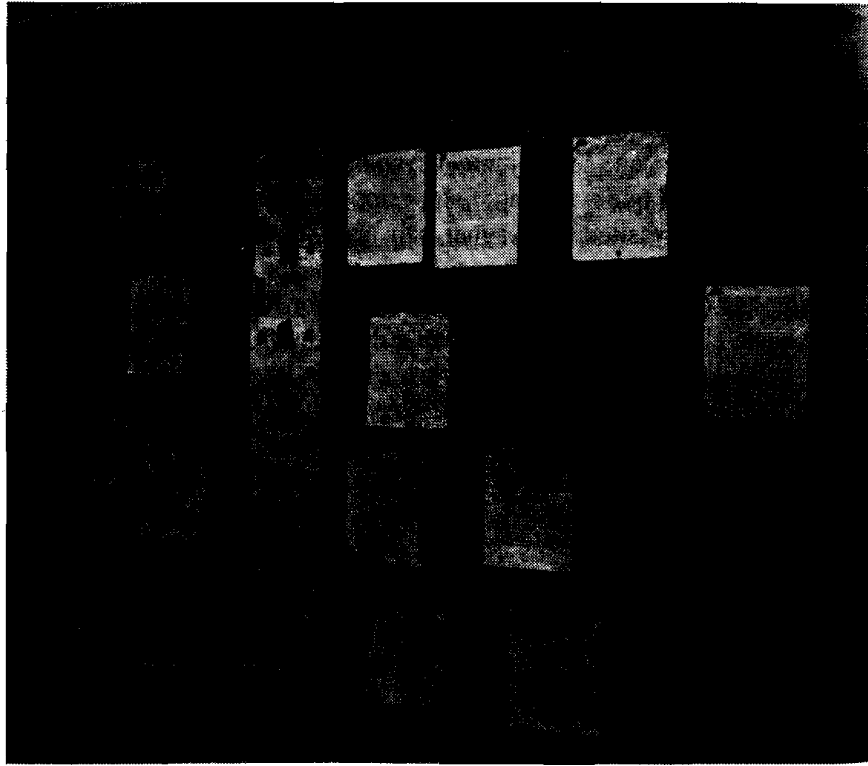
El Centro Juvenil instala una ofrenda en la calle **hasta** el día 2 de **noviembre** y el mismo día la quitan, para ello, niños, **niñas**, adolescentes y **un** **que otro** joven que se nos junte, llevan la foto de alguno de sus muertos **muertos**; flores, que no siempre son **compazúchiles** porque en esa época **son** **muy** caras; vasitos para agua, pan, sal, veladoras y un platillo del **plato** del muertito. En este agasajo, que **más** que a la muerte es a los **muertos**, las ofrendas que se ponen en el interior de las casas se quitan a **las** **ofrendas** **hasta** el 3 de noviembre o llegan a durar **hasta una** semana, por otra **parte**, **cada** vez es más difícil colocarlas con todo lo que se desea porque no **hay** **dinero** y en muchos de los casos, los **adultos** no les cuentan a los niños **sobre** el significado de la tradición, entonces poco a poco van perdiendo el **interés** **en** algo que no entienden por qué es y se inclinan **más** por lo que en **televisión** y en las escuelas les dicen que hagan, que casi siempre es en **relación** al Halloween.

Tepetates

Se recuerda a los difuntos y se propicia la convivencia familiar los días 1° y 2 de noviembre. En las casas se ponen ofrendas en los altares, con veladoras y flores de cempazúchil, pan de muerto, comida, bebida y tamales. También se visitan los panteones.

En la parroquia se coloca un altar donde participan todo los grupos. A cada grupo le toca algo para la ofrenda: flores, veladoras, papel picado, adornos, alimentos. Se pone una por la memoria de padre Espín que fue el anterior párroco de Tepetates.

El Centro juvenil de Tepetates organiza círculos de estudio y realiza un periódico mural sobre el Miquixtli, con muchos grabados de Posada.



Periódico Mural sobre el día de muertos en Tepetates (Foto: Jorge Gally)

Progreso

Además de la ofrenda tradicional en las casas, las niñas y los niños de Progreso, en pequeños grupos, van pidiendo de casa en casa algo de ofrenda, llevan su calabaza, chilacayote o su calavera de plástico con una vela prendida y cantan los siguientes versos:

*La calavera tiene hambre
¿no hay un pancito por ahí?*

No se lo acaben todo

déjenos la mitad

Pan, pan, pa' la calavera

Pan, pan, pa' la calavera

El Centro juvenil y la Casa de Cultura organizan también muestras de arte con el objetivo de compartir y tener una celebración en común.



Altar de día de muertos de Cultura Joven a los mártires de Tlatelolco en el Jardín Borda de Cuernavaca

Comentarios finales

Las fiestas de días de Muertos tienen un mayor carácter privado que las otras celebraciones (tradicionalmente todas las ofrendas son colocadas en el interior de las casas o en las tumbas propias, rara vez en un espacio público⁸⁷). Sin embargo, ante la invitación de los Centros Juveniles de hacer una fiesta de comunidad, ha habido muy buena respuesta y, por lo tanto, demuestra ser una fiesta de importancia para la promoción juvenil comunitaria y para la **dinamización** de las redes sociales.

La celebración de los días de muertos proporciona diversas satisfacciones espirituales y sociales al problema que plantea a la existencia humana la muerte de los seres queridos. Sus mitos, ritos y símbolos infunden confianza a la familia y al grupo social en general, lo que hace que se asuma la muerte como una desaparición parcial de las personas, **más** no una muerte social, teniendo en cuenta que los difuntos los visitan anualmente y mantienen con ellos un contacto social.

Estas fiestas, tejiendo y fortaleciendo las redes sociales cumplen también una función sociabilizadora, al propiciar una mayor convivencia y cohesión al interior de las familias y entre la **comunidad**, por medio de la **interacción** simbólica debida al intercambio de bienes materiales, espirituales y alegóricos. Cada persona adquiere, al participar en esas celebraciones, de manera dinámica, su identidad personal y social, no sólo como pertenecientes a un lugar, sino también como integrantes de un grupo histórico (tiene como premisa la existencia de referentes culturales e históricos compartidos). Esta fiesta se hace, sobre todo, para recordar a los familiares y amigos muertos. El hecho de recordarlos es una manera de **mantener** la relación con los que han fallecido. Saber quiénes fueron y que hicieron en su vida es una forma de hacerlos presentes **en** el mundo de los vivos, remontando el pensamiento y los sentimientos hacia el pasado.

La identidad es un proceso que se construye en **diferentes escalas** y se conforma de **manera compleja**, como confluencia de **lógicas distintas** y equilibrios **precarios** e inestables de fuerzas en tensión: por un lado, aquellas referidas al recuerdo, el pasado, la memoria **histórica** y aquellas que remiten a la apropiación de un futuro deseado, posible o no, potencial, latente o emergente, al **horizonte** de sentido de la acción, utopía, **heterotopía**

⁸⁷ En algunos lugares se acostumbra poner ofrendas en las Iglesias para los muertos que no tienen familiares, acto de solidaridad con las ánimas solitarias.

distopía; por otro lado, el discurso, conciencia, representación e interpretación de la realidad y la práctica social, la apropiación concreta aquí y ahora. Y es en esta fiesta donde se viven más estas tensiones, entre el pasado y la utopía, entre la memoria y el futuro por construir, entre la acción cotidiana y la interpretación de la realidad, entre el discurso y la **práctica** colectiva. Su sentido trascendente, pensamos, se encuentra en la fiesta del Paso del Ser al No Ser. mejor dicho de una forma del Ser a la **no**. La identidad expresa la dialéctica de cambio y permanencia. Su función es. entonces la de reafirmar o permitir la Identidad y el sentido de **pertenencia** a una comunidad

También, estas celebraciones, al ofrecer seguridad y control, permiten la **regulación** de la vida social. De nuevo nos movemos en el plano **simbólico** del paso de una situación de orden (vida), a una situación de **desorden** (muerte) que no es definitiva sino un tránsito, un paso a otra **situación** de un orden superior más complejo (la otra vida que es posible en la **intrincada** relación de la muerte y la vida).

Por último, un elemento importante de estas fiestas es que (como se manifiesta en las fiestas patronales) remiten una sociedad igualitaria. La **muerte** nos iguala a todos, la Pelona agarra parejo y no reconoce **privilegios**, por lo que ante ella, finalmente, sí somos todos iguales. Las **Calacas**, como auténticos guardianes del Caos, nos remiten también a la **certeza** de que la Tierra sin males es posible.

Las Calacas, como figuras humorísticas, personajes **vaciladores**, nos ayudan a superar el dolor y el abatimiento que implica la muerte. Son **símbolos** de un desorden que supera el violento desorden de la muerte.

Cuadro sinóptico

Fiesta Tradicional	Navidad	Fiesta Patronal	Días de Muertos
Fecha	16-25 de Diciembre	1er domingo de enero (López Mateos) 3er domingo de enero (Tepetates) 3 de mayo (Jardín Juárez) 29 de septiembre (San Miguel Arcángel) 18 de octubre (Progreso)	1o de noviembre 2 de noviembre
Tema generador	Nacimuento	Vida en Comunidad	Muerte
Estructura	Celebración del Paso de No Ser al Ser <i>Una forma</i> del Ser (implícitamente peor) <i>Otra forma</i> del Ser (implícitamente mejor)	Celebración del Ser	Celebración del Paso de Ser al No Ser Del Ser a <i>Otra forma</i> del Ser (implícitamente mejor)
Mitos	Encarnación Nacimiento virginal del héroe Luchan el bien y el mal	Santo Patrono El Nombre El chivo expiatorio Luchan el bien y el mal	Fieles difuntos Miquistli El chivo expiatorio Luchan el bien y el mal
Ritos	Adviento Posada (Novenario) Peregrinación-letanía Pedir posada, Pastorela Acostar al Niño	Novenario previo Misa Danza Toritos	Recepción y despedida Puesta del Altar Arreglo de la tumba Consumo de la ofrenda Velación
Símbolos	Peregrinos Piñata Colación-Aguinaldos Velas, Ponche	Adornos Velas Máscara y traje de Chinelo, Mojigangas	Copal e Incienso Comida y Bebida Santos, Veladoras Cempasúchil
Actor simbólico paradigmático	Chamuco	Chinelo	Calaca
Actores reales	Niños Jóvenes Adultos Ancianos	Jóvenes Adultos Ancianos	Niños Jóvenes Adultos Ancianos
Origen	Greco-Latino , Judeo-Cristiano Prehispánico	Judeo-Cristiano Prehispánico	Prehispánico Judeo-Cristiano
Sentido para el joven	Renacer=Renovación , Cambio, Utopía Romper con el mal, el chamuco (el no ser, la disminución del ser)	Comunidad (ser con los otros), Identidad y Pertencia, Resistencia (chinelos), Salvación por la muerte	Nuestros Muertos (calacas), Memoria y Utopía , Trascendencia
Sentido cultural	Renovación de la Vida	Resistencia	Control de la muerte
Influencias extranjeras/modernas	Santa Claus, Arbolito Consumismo	Foquitos	Halloween





EPÍLOGO

Donde se aveturan algunas conclusiones y pistas de acción para la promoción juvenil en nuestras comunidades.

EPILOGO

Conclusiones y perspectivas

Un orden violento es desorden y un **gran** desorden es orden. Ambas cosas son **una**.
Wallace Stevens

El principio fue *Caos*". *Caos*, en las cosmovisiones antiguas, equivale a lo informe, lo difuso y sin contornos, lo confuso e indistinto, la diversidad absoluta, lo completamente Otro y, por lo mismo, lleno de posibilidades. *Caos*¹ no es sólo lo opuesto al orden, por el contrario, lo tiene (*un* orden es una de las posibles formas y *un* desorden es otra de las posibles, entre muchas) y es origen del Cosmos como nos dice, entre otros, Aristófanes: "eran primero *Caos* y *Nix*, la noche, y el negro *Erebo*, y el vasto *Tártaro*. No había tierra, ni aire ni cielo. Pero en el seno infinito de *Erebo*, *Nix* dotada de alas negras, puso un huevo, del cual, agitado e incubado por las horas, brotó *Eros*, el Amor, lleno de deseos". La cosmogonía fenicia describe así, por su parte, el comienzo: "Fueron el principio de este universo un aire tenebroso y sutil y el *Caos* confuso y oculto en obscuridad, a los cuales, en tiempo infinito y que no se puede terminar, encendió un soplo de amor, mezclándolos, y de esta mezcla surgió el deseo, fuente de la creación toda". *Caos* y *Noche*, *Amor* y *Deseos* suceden en el génesis universal. *Caos*, *Amor*, *Deseo* que llevan en su seno de fuego ebullición, turbulencia, potencia destructora y creadora, orden y desorden, desintegración y organización.

Los caos y juventud en nuestros días, a menudo, son sinónimo sólo de confusión, desorden, desorganización, desmadre. Las y los jóvenes en la mayoría de las sociedades representan el *Caos* y, por ello, se les asocia con rituales mágicos para conjurarlo². Por ejemplo, las fiestas lupercales que tienen su origen en el mito de *Rómulo* y *Remo*³, los gemelos que están a la raíz de la

¹ Para una historia del contradictorio *Caos* determinista ver Gleick, James. *Chaos: Making a New Science*. Viking. New York. 1987. Cf. Briggs, John & Peat, David. *Op. cit.*

² Van Gennep, Arnold. *Op. cit.*

³ Fraschetti, Augusto. "El mundo romano" en *Historia de los jóvenes*. *Op. cit.* pp. 75-84

fundación de Roma. Descendientes de los **Silvios** (es decir, **etimológicamente** de las selvas), vinculados con el dios **Fauno**, abandonados en el Tíber, amamantados entonces por una loba y **criados** posteriormente por unos pastores, no pueden por lo tanto dejar de amar las selvas y sentirse atraídos por ellas, no consiguen estar quietos nunca y representan todo aquello que es la antítesis del mundo civilizado y ordenado. Los gemelos no están solos, se congrega un grupo de jóvenes a su alrededor. Juntos juegan, cazan, roban y se pelean entre sí y con otros pastores. Un día, mientras se ejercitaban semidesnudos, uno de sus **amigos** les advierte del intento de unos ladrones de robar su ganado. Tal como están, ambos gemelos, al frente de una banda cada uno, emprenden una carrera desahogada hacia los ladrones, quienes logran huir. Remo llega al lugar primero, toma la carne medio cruda abandonada por los ladrones, se ríe y se proclama a sí mismo y a sus compañeros como los vencedores **Únicos** de la "batalla". Este mito está lleno de símbolos que relacionan la juventud con comportamientos desordenados: la vida libre y despreocupada, la semidesnudez, la carrera atropellada (vs el caminar pausado, propio de los ciudadanos), la risa sin sentido, el hecho de que Remo **coma** la carne cruda y sin esperar a su hermano y su banda (gesto de auténtica barbarie al violar el ritual de comensalía, conducta absolutamente incorrecta para un ciudadano romano, que esperará pacientemente no sólo la completa cocción de la carne, sino también su ordenada y conecata partición). Posteriormente, al consultar los auspicios divinos para **determinar** quién de los gemelos será el fundador de Roma, los dioses favorecen **ineluctablemente** a **Rómulo**. Pero Remo no respeta el perímetro trazado por su hermano y el nuevo estilo de vida que ello **implica**, humilla con **las** armas a **Rómulo** y éste lo mata. El significado de este **fratricidio** mítico **implica** que el gemelo no puede excluir su "otro yo" salvaje y juvenil: el asesinato de Remo se toma en un emblema de todo lo excluido de la ciudad, de los comportamientos y costumbres prohibidas. **Ilicitas** a tal grado como para obligar a alguien a matar a su gemelo (no es sólo su hermano, en gran medida es su **alter** ego), en un gesto que se convierte en ejemplar. El joven debe matar su "otro yo" salvaje y bárbaro para poder ingresar a **la** vida civilizada adulta. Todos estos **elementos** se **retoman** en el ritual de las **lupercas**, celebradas cada 15 de febrero en la **época** de la Roma Clásica. Esta fiesta consistía en una frenética y **tumultosa** carrera de jóvenes solo cubiertos por un trozo de piel de cabra sujeto a la cintura. Los

Los jóvenes golpeaban con otro trozo de piel de cabra a la multitud que se movía a su paso, especialmente mujeres estériles o **cercanas al embarazo** (asegurando de esta **manera** un **embarazo** o un **parto feliz**). Las pieles de cabra provenían de un sacrificio llevado a cabo previamente en la cueva llamada Lupercal donde, según la tradición, la loba había amantado a los gemelos y que estaba situada en **los márgenes de la ciudad**. Los jóvenes se tocaban la frente con un cuchillo **bañado en sangre** y después de eso, tenían que reírse (recordando **probablemente** la risa salvaje de Remo). Así, los principales elementos del **ritual** eran: **carrera frenética de un rebaño humano** de "machos cabríos", **semidesnudos**, **corriendo** a mujeres para favorecer la fecundidad, **marcas de sangre**, **risa**, **irregularidad topográfica**. De esta forma, en **las lupercas**, **las relaciones de la juventud** con una sexualidad no doméstica (**promiscua** y **eficaz**) y **la barbarie** son obvias. En la semántica del **rito** vemos a la **Juventud** como **sinónimo** de desenfreno peligroso y salvaje que **hay que conjurar** cada año en la **civitas** ordenada. Sin embargo, también es posible otra lectura: las **juventudes**, dionisiacas, como guardianes y **garantes** del deseo, de la **renovación de la vida**, lo lúdico, la sexualidad, la **fecundidad creadora**, el **amor**, es decir, los elementos más vitales de la **humanidad**. **Incluso** como **signos** del **cambio**, la transformación **radical**, la **revolución**. **Y ésta es la lectura** que nos han sugerido las fiestas tradicionales, **como las viven los jóvenes** de las comunidades donde se hizo la **investigación**: su **identificación** con los papeles de los **chamucos**, **chinelos** y **calacas** puede **dejar de su consideración** por parte de **l@s adult@s**, así como de **l@s jóvenes**, como guardianes del Caos⁴, como **atractores** extraños y **simétricos** que reafirman la Vida y rompen con las "**simetrías**" de sistemas **estables** de Muerte como la esclavitud, el capitalismo, el racismo, el **totalitarismo**, el **Partido de Estado**, el imperialismo, el **neoliberalismo**, etc. **Simetrías**⁵ que se identifican con El Orden, como garante de la **verdadera y duradera Paz Social**, de la **Legalidad**, de las **instituciones**. Ante el simple **hecho** de **denominar** esas situaciones **como** intolerables, se le **ataca** y **denomina**

⁴ Balandier, George. **El desorden. La teoría del Caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento**. Gedisa. Barcelona, España. 1990. pp. 112-137.

⁵ Simetrías, en el sentido amplio de invariantes, que paradójicamente implican profundas **asimetrías** sociales, económicas, políticas, étnicas, genéricas, etarias, etc. Cf. Machin, Juan & Molina, Hugo. Op. cit. pp. 51-71 o Weyl, Hermann. **Simetría**. Mc Graw Hill. Madrid, España. 1990 para una definición de simetría.

transgresión a la ley, desórdenes juveniles, Caos, anarquía, violencia, etc. Así sucedió con Zapata y Jaramillo, así pasó en el 68 y así está ocurriendo con la Generación Z, es decir, con los neozapatistas.

Ante la realidad presentada en el primer acto, se ve la necesidad urgente de buscar un modelo alternativo de desarrollo del país, un orden distinto del desmadre que padecemos. Pero ¿sobre qué bases se puede plantear este modelo? Esta es una cuestión de fondo y tiene que ver con la acción social de promoción comunitaria.

El propósito de este trabajo fue el de compartir una experiencia de investigación en la acción, acción de promoción juvenil comunitaria. No se trata de ideas de escritorio, sino más bien de una propuesta de estrategia de acción comunitaria que ya se encuentra en marcha y que, insistimos, consiste precisamente en la movilización de la fuerza más importante que tiene una sociedad: su propia población, especialmente el sector juvenil.

La finalidad de esta estrategia es la de devolver dignidad, capacidad y competencia al contexto del cual formamos parte, en todas sus articulaciones, a fin de que se pueda producir un cambio con respecto a la generación, estabilización e involución del sufrimiento, poniendo a las personas que interactúan en condición de aumentar la complejidad de las redes sociales y reconstruir, desde abajo, una sociedad diferente.

La promoción juvenil comunitaria del proyecto se funda en varios supuestos clave:

- i) El primero es que la población misma, en su **organicidad** básica como sociedad civil de una **comunidad** local, como red de redes sociales con una potencialidad autogestiva real, es quien puede asumir la responsabilidad de sus propios marginados y necesitados.
- ii) El segundo es el que ve a los jóvenes en su doble papel en el **texto** de una red de redes sociales: como agentes **dinamizadores** de la autogestión de sus redes (y de la red de redes) y como destinatarios del mismo proceso.
- iii) El tercer supuesto es que el papel de la acción **interinstitucional** debe de ser de apoyo a los agentes de las comunidades locales mismas.
- iv) El último es el que considera que a partir de **éstas** y otras experiencias y su multiplicación en el país, se puede propiciar una revisión profunda de todo nuestro modelo de desarrollo. Como escribió Marcos, "nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido. Es decir, no será en sentido estricto, una

evolución armada o una revolución pacífica. Será, primordialmente, una revolución que resulte de la lucha en variados **frentes** sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales, con grados diversos de compromisos y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfantes con su propuesta social específica, sino de una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas. Este espacio democrático de resolución tendrá tres **premisas fundamentales** que son **inseparables**, ya, **históricamente**: la democracia para decidir la propuesta social dominante, la libertad para suscribir una u otra propuesta, y la justicia a la que todas las propuestas deberán ceñirse. El cambio revolucionario en México no seguirá un calendario estricto, podrá ser un **terráqueo** que estalla después de tiempo de acumulación, o **una** serie de batallas sociales que, paulatinamente, vayan derrotando **las fuerzas que se les contraponen**. El cambio revolucionario en México no será bajo una **dirección única con una sola agrupación** homogénea y un caudillo que la **dirija**, sino una **pluralidad con dominantes** que cambian pero giran sobre un punto común: el **tránsito** de democracia, libertad, y justicia sobre el que **se hará el nuevo México o no será**.

Las fiestas tradicionales de comunidad hemos comprobado que poseen, **de esta** forma, una gran riqueza para la promoción juvenil comunitaria y **para** la **dinamización** de las redes sociales. Estas fiestas, tejiendo, **re-tejiendo** y **re-tejiendo** las redes sociales cumplen muchas funciones: **propician** una mayor convivencia y **cohesión** social, dan identidad y sentido de **pertenencia**, ofrecen seguridad y **control social** de una forma **ecológica**⁶, **permiten** una **regulación** de la vida social y, en el plano simbólico nos **permiten** sin cesar al paso de una situación de orden inferior (un orden **de orden** limitado, vida limitada, con males, en la **desigualdad**, etc.), a una situación de **orden superior** (muerte, cambio, revolución, **transformación** radical) que **no es definitiva sino un tránsito, un paso a otra situación** de un orden superior **de orden** más complejo (la otra vida que es posible en la intrincada relación de la **muerte** y la vida, la vida con menos sufrimiento, menos injusticia, **más libertad, democracia**, equidad y respeto a la diversidad, en **síntesis: una vida digna** para todos y todas).

Bateson, Gregory. Op. cit. Merlo, Roberto. Memoria del Encuentro de Juventud en Situaciones Críticas. Op. cit

Los Chamucos, los Chinelos y las Calacas, como auténticos guardianes del Caos, nos remiten **sin** cesar a la esperanza de que la Tierra sin males es posible. Son símbolos de un desorden que puede superar el **violento** desorden establecido, llamado "El orden", de una sociedad **injusta**, desigual, que excluye y destruye, mejor descrita, en términos juveniles, como una sociedad de la **chingada**.

Las y los jóvenes con sus máscaras de Chamucos, Chinelos y Calacas (el simpático diablo, el conquistador ridículo y la **vaciladora** muerte, paradójicos símbolos del Mal que, a final de cuentas, no es tal y que denuncian al verdadero), que no espantan y **más** bien roban la **simpatía** de **tod@s**, son guardianes de un Caos que puede posibilitar el advenimiento de un modelo alternativo de desarrollo del país, en búsqueda de un **orden** distinto y mejor. Por ejemplo, uno que haga realidad los Acuerdos de San Andrés (incluyendo no sólo cambios constitucionales, sino de relación real con los pueblos indios), que no es mucho, pero que ya es algo, para empezar.

Y, en este momento clave del país, todos tenemos la palabra... démosela de nuevo a las personas de nuestras comunidades: "donde vivimos hay muy pocas celebraciones, pero qué bueno que las hay... porque si no tuviéramos estas fiestas no tendríamos cultura... **perderíamos** las tradiciones que nos han dejado nuestros antepasados y que son importantes **en** el acercamiento con los vecinos, **en el convivir** y **la** organización de **la** gente".

Todos tenemos la palabra, pero es **tiempo** de escuchar también la palabra silenciosa de **nuestr@s** jóvenes, cuando se ponen las máscaras de Chinelos, de Chamucos o Calacas; cuando participan, como Chinelos burlones, brincando y bailando para resistir al poder que quiere imponer un club de golf o para exigir la paz en Chiapas; cuando, como **irreverentes** Calacas, se disfrazan de muertos por **Sida** o condones gigantes, escriben **grafittis** con versos **satíricos** contra los políticos **corruptos** o **recrean** los **altares** de muertos con fotos del 68, el Che o las y los indígenas muertos **en** Guerrero, Oaxaca, Chiapas; cuando, como buenos Chamucos, escriben en las paredes:

'Disculpen las molestias... Existimos y estamos participando¹.

ANEXO

Metodología para el análisis de las redes⁷

De la entrevista o los datos numéricos

1.1. Las entrevistas a los líderes de opinión.

Punto de partida del análisis de las redes sociales son las entrevistas que los promotores hacen a los líderes informales. a. Se inicia con una persona conocida (párroco, director(a) de la escuela, jefe(a) de manzana, etc.) **que, de por sí, no necesariamente** un líder de opinión en el sentido con el que lo definimos habitualmente (persona reconocida por un amplio **subgrupo** de **ciudadanos** como sujeto portador de prestigio para la opinión, etc.), pero que tienen buenas posibilidades de serlo (verificaremos después si se **confirma** o no esta posición). b. Se pregunta a esta persona cuáles líderes de opinión conoce y conoce como tales en su comunidad. Se registra una lista. c. Se **inquire** si al preguntar a otras personas considerarían como líderes (**positivos** o negativos), a personas que él no ha mencionado o que ha indicado en manera negativa. **De esta manera se obtienen dos listas de personas con posibles líderes de opinión: las que han sido directamente considerados tales por la persona que se ha entrevistado y los que esta persona piensa que otras personas consideran como líderes de opinión.** d. Ahora el promotor escoge un nombre de la primera lista y uno de la segunda y los entrevista utilizando las mismas preguntas formuladas en el curso de la entrevista al primer sujeto (punto a. y punto b.). e. Obviamente **ocurrirá** que muchos nombres se repiten. Entre los nombres que no se repiten el promotor escoge dos al azar (uno lo saca de la primera lista y uno de la segunda) y los entrevista utilizando las preguntas ya mencionadas. f. A estos dos entrevistados el promotor preguntará también **cuál es su opinión** acerca de las personas que los entrevistados previamente han nombrado y que ellos no lo han hecho. Frente a esta pregunta los entrevistados pueden **contestar** de formas diferentes, **sin** embargo, sintetizables en las siguientes: (i) si sabía que eran líderes de opinión, (ii) he oído hablar de ellos **pero** no los conozco, (iii) no se sabe si son líderes de opinión, (iv) no se quién es esa persona.

⁷ Tomada de Merlo, Roberto. Metodología di calcolo delle reti. Comunicación interna del proyecto "Modelo comunitario de Prevención y Rehabilitación Psicosocial de Farmacodependientes". Cáritas Arquidiócesis de México, Hogar Integral de Juventud, Cejuv, Cultura Joven. México, D.F. 1996. Traducción de J. Machín.

Prosiguiendo con las entrevistas se llegará a un punto (después de 10 o 15) que no aparecerá ningún nombre nuevo ni para la primera ni para la segunda lista. Llegado a este **punto** el promotor, con ambas listas, regresa con la primera persona que ha entrevistado y le pregunta **cuáles** de las personas que no ha indicado y que han sido señaladas por otros entrevistados, piensa que son **líderes** para otras personas pero no para ella, o si son personas que no conoce.

1.2. Codificación de las entrevistas.

1. Se codifica con el número "1" la respuesta con la cual la persona entrevistada reconoce que una persona "x" es para ella un líder de opinión y que tiene con **él una** relación positiva y significativa;

2. Se codifica con el número "2" la respuesta con la **cual** la persona entrevistada reconoce que una persona "x" es para ella un líder de opinión y que tiene una relación **significativamene** conflictiva.

3. Se codifica con el número "3" la respuesta con la cual la persona entrevistada reconoce que una persona "x" es un líder de opinión para otras personas de la comunidad, pero no para ella;

4. Se **codifica** con "0" (cero) la respuesta con la **cual** la persona entrevistada afirma no conocer a la persona que otros indican ser líder de opinión.

1.3. Construcción de una representación **matricial** de la red

Una vez que se han completado las entrevistas y **codificado** toda la información **recogida**, e procede a insertarla en una matriz que tendrá como **abscisas** y ordenadas a las personas **señaladas** como líderes de opinión, registrando, en forma horizontal, los códigos correspondientes (1 ó 2 ó 3 ó 0).

P. los cálculos normales de **network analysis**: amplitud, relaciones activas, densidad, incidencia.

Podemos ahora proceder a realizar los **cálculos** que habitualmente se utilizan en **network analysis**⁸. Los más conocidos son la amplitud, las **relaciones activas**, la densidad y la incidencia de la red. En términos simples, la amplitud **es** el número de **nodos** que constituyen la red. **Las relaciones** activas se refieren al número de lazos entre los **nodos**. Por densidad se entiende la cantidad de **nodos** directamente interconexos, **expresada porcentualmente**. Por incidencia se

⁸ Tomado de Machín, Juan et al. **Manual de la Teoría de la Prevención** de Roberto Merlo. Mimeo. Cejuv-Cultura Joven. México, D.F. 1989.

define el número medio de interconexiones que los **nodos** (personas en este **O**) de una red tienen con los otros.

La amplitud, el número de relaciones activas, densidad e incidencia nos dan por consecuencia cuatro elementos de comprensión de la red: su tamaño, las **personas** que realmente están en interconexión con otras y el tipo de relaciones que se dan, la frecuencia media de las conexiones por cada una de las personas de la red.

Sea

$$R = \{x \mid x \text{ es un nodo}\}$$

Amplitud (N)

La amplitud es la cardinalidad del conjunto R, es decir, el número de **nodos** que **componen** la red. Se codifica de la manera siguiente:

$$N = |R|$$

Relaciones activas (Na_k)

Las relaciones activas Na_k están constituidas por el número de **lazos** del tipo k (donde k puede ser 1 (lazos fuertes positivos), 2 (lazos fuertes negativos) y 3 (lazos débiles)).

Total de relaciones activas (Na_T)

Las relaciones activas Na_T están constituidas por **el** total de lazos

R

$$Na_T = \sum_k Na_k$$

Total de relaciones activas posibles (T)

El total de relaciones **activas** posibles (T) es el número teórico máximo de **relaciones** activas posibles entre un número dado de **nodos**. Se **calcula** a partir de la siguiente fórmula:

$$T = \frac{N(N-1)}{2}$$

Densidad (D)

Es la cantidad de **nodos** directamente interconexos, **conectados** por cualquier tipo de lazo expresada porcentualmente. la fórmula es

$$D = \frac{100 \cdot N_{cd}}{N}$$

Densidad de lazos k (D_k)

Es la cantidad de **nodos** directamente conectados por lazos activos de tipo **k** expresada porcentualmente (se puede calcular. pues. para todos los tipos de lazo: **k=1** para lazos significativos positivos. **k=2** para lazos significativos negativos. **k=3** para lazos débiles). la fórmula es:

$$D_k = \frac{100 \cdot N_{kcd}}{N}$$

incidencia por tipo de lazo (I_k)

Se trata del cálculo del número medio de relaciones de tipo **k** (**k=1** para lazos **significativos** positivos. **k=2** para lazos significativos negativos. **k=3** para lazos débiles) que los miembros de una red tienen entre sí. Se utiliza la fórmula:

$$I_k = \frac{N_{kcd}}{N}$$

Incidencia (I)

Se trata del cálculo del número medio total de relaciones que los miembros de una red tienen entre si. Se utiliza la fórmula:

$$I = \frac{N_{cd}}{N}$$

INDICE

PRESENTACIÓN	3
PROLOGO	5
INTRODUCCIÓN	7
PRIMER ACTO	
EL TEATRO	11
<i>López Mateos</i>	17
<i>Tepetates</i>	19
<i>Progreso</i>	22
<i>Jardín Juárez</i>	24
<i>Acapantzingo</i>	26
EL ESCENARIO	28
<i>Juventud</i>	28
<i>Crisis</i>	29
INTRODUCCIÓN A LOS PROTAGONISTAS Y SUS GUIONES	32
<i>Definiciones de juventud</i>	32
<i>Situación de la juventud de comunidades urbano populares de Morelos</i> ..	43
<i>Guión generacional</i>	45
<i>Paradigmas de la juventud urbano-popular en Morelos hoy</i>	53
SEGUNDO ACTO	
REDES	61
<i>Aproximaciones al concepto de Red social</i>	61
<i>Elementos de las redes</i>	64
PROMOCIÓN JUVENIL COMUNITARIA	70
CULTURA	72
<i>Aproximaciones al concepto de cultura</i>	72
<i>Cultura vs culturas</i>	74
<i>Cultura y promoción</i>	78
<i>Elementos de la vida cultural de nuestras comunidades</i>	86
CENTRO JUVENIL LOCAL (O DE BARRIO)	90
<i>Definición de centro juvenil local</i>	90
<i>Recursos de la comunidad local</i>	91
<i>Estrategia del proyecto</i>	93

TERCER ACTO

EL CICLO DE NUESTRAS FIESTAS	103
CHAMUCOS	105
<i>(El nacimiento: La Navidad)</i>	105
CHINELOS	130
<i>(La comunidad: nuestra Fiesta patronal)</i>	130
CALACAS	146
<i>(La muerte: Días de muertos)</i>	147
EPILOGO	165
CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS	165
ANEXO	170
METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS DE LAS REDES	171
1. <i>De la entrevista a los datos numéricos</i>	171
2. <i>Los cálculos normales de network analysis: amplitud, relaciones activas, densidad, incidencia</i>	172



CULTURA JOVEN es una Organización No Gubernamental, sin fines de lucro, constituida legalmente como asociación civil con el objetivo de contribuir a la promoción integral de *l@s* jóvenes, adolescentes y *niñ@s* de Morelos, especialmente *l@s* que se encuentran en situación crítica. **CULTURA JOVEN** impulsa los siguientes proyectos de servicio:

- CAJ. Centro de Animación Juvenil:
Asesoría, acompañamiento y formación de agentes de juventud. Talleres y cursos.
- * CAJA, Centro de Atención Integral a Jóvenes y Adolescentes:
Servicios de atención médica, psicológica. Talleres de sexualidad
- * CEDOJ, Centro de Documentación Juvenil:
Servicios de biblioteca, hemeroteca, audio-videoteca, base de datos especializada, sistematización de experiencias e impresión de material educativo.
- * Centro Juvenil de Derechos Humanos "Rigoberta Menchú":
Difusión y promoción de los derechos humanos de las y los jóvenes, adolescentes y niños.
- * CEJUV's, Centros Juveniles Locales:
Proyecto educativo de *promoción* juvenil comunitaria y prevención de situación crítica.
- * CEJ. Centro Ecológico Juvenil:
Proyecto de *promoción* de un desarrollo sustentable, principalmerite a través de brigadas *ecológicas juveniles*
- * CCJ, Centro de Comunicación Juvenil:
Proyecto de *promoción* de una red de experiencias de *comunicación* juvenil : revistas, fanzines, radio, grupos de teatro y música, etc.