



EDUCACIÓN

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA



SECRETARIA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL UNIDAD AJUSCO

SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE POSGRADO
DOCTORADO EN EDUCACIÓN Y DIVERSIDAD

La educación informal en la configuración identitaria y en su contexto migratorio de la población de Natividad, Tonalá, Oaxaca: una lectura hermenéutica.

Tesis que para obtener el Grado de
Doctora en Educación y Diversidad

Presenta
Ivonne Ramírez Sosa

Director de tesis:
Dr. Arturo Cristóbal Álvarez Balandra

Ciudad de México

Mayo, 2024



Ciudad de México, 28 de mayo, 2024

CARTA DE CONFORMACIÓN DE JURADO

DRA. MÓNICA GARCÍA CONTRERAS
RESPONSABLE DEL DOCTORADO EN EDUCACIÓN Y DIVERSIDAD
PRESENTE

En relación con la aprobación de la Tesis **"La educación informal en la configuración identitaria y en su contexto migratorio de la población de Natividad, Tonlá, Oaxaca: una lectura hermenéutica"**, de **Ivonne Ramírez Sosa**, estudiante del Doctorado en Educación y Diversidad, y con el fin de continuar con los trámites para la obtención del Grado de Doctorado del(a) estudiante citado, envío la propuesta de jurado y tres opciones para la presentación del examen correspondiente:

	Nombre	Correo
1. Presidente	Dra. Esperanza Terrón Amigón	eterron@upn.mx
2. Secretario	Dr. Arturo Cristóbal Alvarez Balandra	calvarez@upn.mx
3. Vocal	Dra. Diana Alcalá Mendizabal	dianaalcalamendizabal@gmail.com
4. Suplente 1	Dr. Nicanor Rebolledo Recendiz	nrebolle@upn.mx
5. Suplente 2	Dra. Zoila Rosaura Yépez Vázquez	zyepezv@uaemex.mx

Examen de grado				
	Fecha	Hora	Modalidad	Lugar
Opción 1	06/Jun/2024	16:00	Presencial	Aula Magna o Sala
Opción 2	07/Jun/2024	12:00	Presencial	Aula Magna o Sala
Opción 3	03/Jun/2024	12:00	Presencial	Aula Magna o Sala

Atentamente
"EDUCAR PARA TRANSFORMAR"

ARTURO CRISTÓBAL ALVAREZ BALANDRA
Nombre y firma del(a) tutor(a)





EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA



Rectoría
Secretaría Académica
Coordinación de Posgrado

c.c.p. Dr. Miguel Ángel Vértiz Galván - Coordinador de Posgrado
Expediente



“En realidad, la orientación, finalidad o teleología que damos a la educación es la felicidad. Se trata de educar para ser felices, para alcanzar los valores que sean conducentes a esa felicidad y las virtudes que plasmen esos valores”.

Beuchot, 2003, p.51

DEDICATORIAS

Este trabajo ha sido una especie de homenaje póstumo a la memoria de mi madre, María Elena Sosa M., pero también en memoria de mi padre, Darío Ramírez G., quienes han sido dos de mis más grandes referentes de tenacidad e integridad.

Lo dedico también a mis padres Concepción e Isaías, y a mis hermanos, por lo mucho que ellos me significan.

A Rusman, Katy, Camil y Bello, y a todos aquellos a quienes amo, y quienes me han amado de alguna manera.

A mi eterna fuente de inspiración, que sin estar presente, siempre me ha acompañado.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a través de estas líneas, a las personas que han contribuido de una u otra manera en la realización de esta Tesis.

En primera instancia a mi director, Dr. Arturo Cristóbal Álvarez Balandra, por darme la oportunidad de introducirme en la investigación hermenéutica. Así como por todos los conocimientos compartidos, por su cercanía, la confianza infundida, la paciencia, dedicación y apoyo que siempre mostró, y que fueron factores decisivos para la conclusión de este trabajo.

A la Dra. Diana Alcalá Mendizábal y al Dr. Nicanor Rebolledo Recendiz, por sus invaluable aportaciones en el asesoramiento y acompañamiento durante la realización de esta investigación.

A la Dra. Esperanza Terrón Amigón y a la Dra. Zoila Rosaura Yépez Vásquez, por el tiempo dedicado a la lectura de este trabajo y sus valiosos comentarios para perfeccionarlo.

Gracias a los profesores de la línea de Hermenéutica de la multiculturalidad en América Latina: Dra. Elizabeth Hernández Alvidrez, Dr. Samuel Arriarán Cuellar; Dr. Arturo Cristóbal Álvarez Balandra; Dra. Amalia Nivón Bolán y Dra. María Guadalupe Díaz Tepepa, quienes con empatía y cordialidad me aportaron enseñanzas de gran valía.

Al Dr. José Roberto Cabezas Hernández y al Mtro. Juan Elio Rodríguez Gómez, por su colaboración y sus recomendaciones en la validación de los instrumentos aplicados en esta investigación.

También agradezco a las autoridades del Honorable Ayuntamiento de Santo Domingo Tonalá, Oaxaca, y de la comunidad de Natividad, Tonalá, Oaxaca: Íñigo

Solano González, Marco Antonio Martínez Ortiz y Brenda Olivera Solano, por su disposición para ofrecer espacios y contacto con la comunidad, por todos los datos aportados y las facilidades brindadas durante las actividades realizadas en estas comunidades.

A todas las personas que participaron en la investigación como informantes clave, por su confianza y por brindarme la posibilidad de compartir sus experiencias.

A mi casa de estudios, Universidad Pedagógica Nacional-Unidad Ajusco, y al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), por posibilitar la realización de esta investigación.

A Dios, en todas sus representaciones.

Y en especial a mi familia y amigos, por compartir juntos esta etapa de mi formación, pero también por el cariño, la comprensión y el apoyo que siempre me han mostrado. Todos ellos han sido parte esencial en mi historia de vida.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. LA EDUCACIÓN EN LA CONFORMACIÓN CULTURAL E IDENTITARIA DE LOS SUJETOS	7
1.1. La educación: aproximaciones al concepto	10
1.2. Educación informal y cultura	23
1.3. La educación informal en la formación identitaria	29
CAPÍTULO II. LA IDENTIDAD CULTURAL EN LOS CONTEXTOS MIGRATORIOS	37
2.1. La cultura: aproximaciones conceptuales	38
2.2. Lo simbólico en la cultura	46
2.3. La identidad cultural en la experiencia migratoria	52
CAPÍTULO III. FUNDAMENTO EPISTÉMICO-METODOLÓGICO	63
3.1. La hermenéutica analógica: <i>corpus</i> categorial	65
3.2. El método de la hermenéutica analógica	83
CAPÍTULO IV. CONTEXTO BIOGEOGRÁFICO DE NATIVIDAD, TONALÁ, OAXACA	90
4.1. Antecedentes históricos	94
4.2. Aspectos biogeográficos	101
4.3. Expresiones culturales: Sitios emblemáticos y festividades	115

4.3.1. Sitios emblemáticos	119
4.3.2. Festividades	133
CAPÍTULO V. CONFORMACIÓN IDENTITARIA DE LOS NATIVOS DE NATIVIDAD, TONALÁ, OAXACA	139
5.1 La proporcionalidad identitaria de las personas de Natividad	143
5.2. La triple Identidad Narrativa: los migrantes, los que retornaron y los que permanecieron	150
5.3. La tradición en el proceso de constitución de la identidad de los sujetos y su comunidad	159
5.4. El mundo de la vida neobarroca de la comunidad de Natividad, Tonalá, Oaxaca	163
CONCLUSIONES	175
REFERENCIAS	181
ANEXOS	201

INTRODUCCIÓN

Los procesos globalizadores neoliberales que surgen en el campo económico impactan en los diferentes ámbitos de la vida social y cultural, generando una creciente desigualdad a nivel mundial. De igual forma, llevan a la producción de flujos de imágenes, de ideologías, de riquezas, de bienes y de personas, rasgos que caracterizan esta era (Appadurai, 2007, pp. 39-46).

A su vez, tales condiciones han generado transformaciones demográficas que se expresan en cambios de las dinámicas familiares, culturales y reproductivas de las poblaciones (Canales, 2013, p. 3), lo que ha dado como resultado la individualización de la vida social, llevando a lo que Bauman denomina “modernidad líquida”, en la que el compromiso con la comunidad: “ha dejado de ser necesaria [...] y por lo tanto lo ‘grande’ no sólo ha dejado de ser ‘mejor’, sino que ha perdido cualquier sentido racional. Lo pequeño, lo liviano, lo más portable significa ahora mejora y ‘progreso’” (Bauman, 2003, p. 19). Razón por la que aferrarse al suelo no es tan importante, si se alcanza y abandona a voluntad. De ahí que él plantee: “la desintegración social es tanto una afección como un resultado de la nueva técnica del poder que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida” (2003, p. 19).

Esto, en el caso de México tiene sus peculiaridades, pues hay entidades como el estado de Oaxaca, que por su condición geográfica y socio-económica, son de las entidades más afectadas al enfrentar uno de los mayores índices de migración del país;¹ modificando y permeando la forma de vida de los lugareños, sin que ello signifique la eliminación de la identidad formada en su comunidad.

Claro ejemplo de ello son los envíos de remesas a sus comunidades, el retorno a éstas para sus fiestas nativas, el contacto que mantienen a través de diversas vías

¹ De acuerdo con el informe de Índices de intensidad migratoria, México-Estados Unidos del 2010, el grado de intensidad migratoria de la localidad de Natividad, Tonalá, fue considerado como alto, ocupando el lugar no. 131 en el contexto estatal, en relación con otros territorios en situación de migración (CONAPO, 2010, p. 174).

como la telefónica, *WhatsApp*, *Facebook*, videollamadas, etcétera. Lo que de alguna manera lleva a que los que migran mantengan un vínculo con su comunidad de origen, colocándose más allá de la liquidez de la modernidad de la cual nos habla Bauman. Un planteamiento que no se puede aplicar de manera homogénea a todas las culturas, mucho menos a las que hoy podemos ubicar como neobarrocas, como es el caso de entidades como Oaxaca.

Sin embargo, frente a estas nuevas realidades y estos nuevos escenarios interculturales, cada vez más habituales, nos podemos preguntar: ¿cómo se puede promover el respeto por la diversidad procurando la semejanza? Una posible respuesta la podemos encontrar en la educación, pero entendida como aquella que abarque “no solamente lo relativo a la escuela, sino a otros ámbitos de la vida” (Beuchot, 2003, p. 33). En este sentido Freire planteaba una educación que propendiera a la democracia desde la *praxis*, desde la propia vivencia y desde la acción sobre su contexto (1986, pp. 87-88).

Esta investigación surgió por un interés primeramente personal y luego profesional. Es decir, a partir de mi formación como pedagoga y mis prejuicios personales para comprender la manera en cómo la educación informal tiene el potencial necesario para lograr sociedades más equitativas y respetuosas de la otredad; y, a su vez, por una inquietud personal producto del acercamiento a esa localidad, a partir de mi historia de vida, al ser mi madre nativa de esta comunidad, llamada Natividad, perteneciente al municipio de Santo Domingo, Tonalá, Oaxaca.

De esta forma, me planteé como objetivo de investigación explicar desde el enfoque epistemológico de la hermenéutica, y sobre todo de la hermenéutica analógica (HA), las condiciones en que se constituye y reconstituye la identidad cultural de las personas nativas de la localidad de Natividad, Tonalá, Oaxaca; producto de los procesos de migración de los pobladores a los Estados Unidos de Norteamérica. Asimismo, y no menos importante, poder identificar el grado de importancia que

adquiere la educación informal en la configuración identitaria de comunidades como la que se tomó como objeto de investigación.

Para ello, esta investigación tomó como punto de partida, como antes indico, mis prejuicios, pero en el sentido que lo plantea Gadamer, como:

Una conciencia formada hermenéuticamente [que] tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer consciencia de los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distante y acceder así a su derecho (1997, p. 369).

Prejuicios que al hacerlos presentes fueron puestos en “suspensión”² para determinar su veracidad o verosimilitud, y así lograr la comprensión. “[Se trata de...] poner en suspenso por completo los propios prejuicios, [lo que implica recordar que...], la suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura de la *pregunta*” (Gadamer, 1997, p. 369). Pregunta que nos da la posibilidad de mantener abierta la comprensión en función de lo que otras personas u otros textos nos dicen de la realidad que se investiga.

En ese sentido, las preguntas que tomé como punto de partida en este estudio fueron: *¿cómo se construyó y se manifiesta la identidad de los nativos de Natividad?* y *¿qué importancia ha tenido la educación informal en la configuración identitaria de los individuos y los colectivos de la comunidad?*

En ese tenor, inicié la investigación como una búsqueda por comprender la realidad de una comunidad en un contexto migratorio, mismo que se observa cada vez con más frecuencia e intensidad en nuestra sociedad, y con la intención de elaborar una interpretación sobre la manera en que se está conformando la identidad cultural de las personas en dichas condiciones. De ahí que tomé a Natividad, Tonalá, Oaxaca,

² La idea de suspensión o supresión de acuerdo con Ricoeur implica: “transferirse uno mismo al lugar donde se encuentra el texto, [...] el texto intercepta la dimensión ‘mundana’ del discurso” (2006, p. 93).

como comunidad de estudio, para revalorar la importancia que tiene lo que aquí ubico como educación informal en la formación identitaria de los sujetos y de su cultura en general. La vida cotidiana de las personas y los colectivos, educación, que como lo señala Beuchot, ha sido relegada en la modernidad y, hasta tal vez olvidada (2003, p. 34).

En relación con lo anterior, hemos consideramos que situar con la categoría de la educación informal, es una forma de ubicar aquella educación no institucionalizada: la que se da en el hogar y en la comunidad, mucho más cuando se trata de comunidades que por su origen no se han colocado en el nivel de liquidez como el que plantea Bauman y que de acuerdo con este mismo autor son comunidades de “emancipación”, que de una u otra forma se liberan en una sociedad aparentemente funcional, rica y poderosa; que responden a las demandas materiales, incluso culturales, de forma masiva; pero que se colocan en un estado de resistencia —tal vez de manera inconsciente—, para deshacerse de las ataduras que impiden la libertad de actuar y de movimiento (Marcuse. En: Bauman, 2003, p. 21).

Para ello, la presente investigación se centró en dar cuenta de los factores que han configurado y reconfigurado la identidad cultural producto de la memoria colectiva de la comunidad y de las personas que han migrado de la misma hacia Estados Unidos de Norteamérica, de aquellas que migraron y han regresado a la comunidad y de las que han permanecido en ésta.

En ese contexto, al hablar de identidad lo hago desde una propuesta de identidad analógica; es decir, una identidad que no tienda al univocismo desgarrador de pérdida de toda identidad de origen, en donde ésta quede diluida; pero tampoco de identidad pura y cerrada, en la que no hay olvido ni cambios. De esta forma y siguiendo principalmente los planteamientos de la hermenéutica analógica (HA), no se busca aportar datos numéricos sin sentido ni explicación, propio de una tradición univocista-cientificista; sino de una investigación interpretativa donde la descripción y la narrativa sean las fuentes primarias para hablar de los sujetos y desde los

sujetos. Una hermenéutica que recupere la analogía de Beuchot (2015), el Neobarroco de Arriarán (2007) y la reflexión epistemológica de Álvarez (2012). Aporte epistemológico que se constituye en mi andamiaje de investigación.

Marco de reflexión y de investigación desde el enfoque epistemológico de la HA, con la que se buscó plantear cómo se constituye y reconstituye la identidad cultural de las personas (migrantes, migrantes de retorno, y no migrantes) de la localidad de Natividad, Tonalá, Oaxaca, que actualmente vive un proceso de migración de sus pobladores a los Estados Unidos de Norteamérica.

Para ello la tesis se dividió en cinco capítulos: I. La educación en la conformación cultural e identitaria de los sujetos, II. La identidad cultural en los contextos migratorios, III. Fundamento epistémico-metodológico, IV. Contexto biogeográfico de Natividad, Tonalá, Oaxaca y V. Conformación identitaria de los nativos de Natividad, Tonalá, Oaxaca.

El primer capítulo da cuenta del concepto de educación y de su clasificación dada la polisemia de su significado; en ese sentido se tomó como referencia la educación formal, no formal e informal. Asimismo, en este capítulo se expresa la relación que la educación mantiene con la cultura y la importancia de la educación informal en la formación identitaria de los sujetos.

Un segundo capítulo, en el que se habla del concepto de cultura, de los elementos simbólicos que están inmersos en ésta, y a partir de ello, cómo esta dimensión simbólica interviene en la constitución identitaria en un contexto migratorio como el de la comunidad de estudio.

En el tercer capítulo se plantean los fundamentos epistémico-metodológicos que dan sustento a nuestra investigación, así como la metodología usada para el desarrollo de la misma y los instrumentos empleados para la recuperación de las narrativas de los informantes.

En el cuarto capítulo se exponen las características de la comunidad a partir de sus antecedentes históricos, de sus características biogeográficas y de los elementos culturales que consideramos han sido de importancia para la conformación identitaria de la comunidad, como lo son sus sitios emblemáticos y sus festividades.

El quinto y último capítulo da cuenta de la constitución identitaria de los nativos de la comunidad de Natividad, a partir de la lectura interpretativa de los diversos textos recuperados sobre la comunidad y sus pobladores para la construcción de las categorías propuestas en nuestro *corpus* categorial: la analogía, la identidad narrativa, la tradición y el neobarroco.

CAPÍTULO I.

LA EDUCACION EN LA CONFORMACIÓN CULTURAL E IDENTITARIA DE LOS SUJETOS

El devenir de las sociedades ha modificado sus formas de vida, cambios en los que las culturas han sido un factor fundamental para el tipo de relaciones humanas que se establecen, permitiendo que nuevas y variadas formas (sociales, políticas, económicas) se incorporen, como diría Husserl (2008, p. 40), a sus “mundos de la vida” para su interacción y su subsistencia. En este sentido, la educación juega un papel fundamental, ya que se constituye en la vía de transmisión de conocimientos, ideologías y valores, pero también en el modo de interacción entre los sujetos y sus prácticas culturales como son las actitudes, hábitos, creencias y tradiciones propias para la vida en comunidad. Al respecto, Eagleton plantea que la cultura sugiere una dialéctica entre lo artificial y lo natural, una interacción entre lo regulado y no regulado, y una formación ética que prepare a los sujetos para ser ciudadanos y la vida en colectivo (2001, pp. 13, 15 y 19). Por su parte, Campos argumenta que existen instituciones clave que educan y promueven la cultura, tal es el caso de la familia, los grupos religiosos y la escuela, entre otros; las que, dependiendo de sus propósitos, promueven la formación de cierto tipo de valores que pueden ser o no distintos entre sí (1998, p. 2).

En tal sentido, la familia y la comunidad se constituyen en el medio fundamental de la llamada educación informal. Se trata de las creencias, saberes, conocimientos y valores que nos trasmite nuestra identidad cultural; ya que es en estos contextos, en donde de manera relevante todo individuo adquiere los referentes ético-morales que lo arraigan a su comunidad, a su realidad social y cultural. De ahí que Campos plantee que:

La educación en la familia [...] tiene toda una serie de atributos muy interesantes que parecen relacionarse con los sustentos filosóficos y los sistemas de creencias que los padres y el núcleo familiar próximo tengan en relación con la comprensión de la

naturaleza de sí mismos y del género humano [...] y las creencias de cada familia [...] son múltiples y parece variar según la época, la generación, el modo de producción, la religiosidad (1998, p. 3).

Estas ideas iniciales me llevaron a sostener que la cultura se constituye en la primigenia vía de formación identitaria y de formación valoral, es esa educación informal que nos propone Trilla (1986, 1992, 1993),³ una educación que no se estructura con base en un currículo formal, organizado en planes y programas de estudio, bajo una visión pedagógica, en donde la escuela sea uno de los segmentos del universo de formación y educación (principalmente la académica); ya que es el espacio en el que se establece qué conocimientos se deben aprender y cuáles no, qué cánones estructurar, y cuánto y cuándo se debe enseñar, así como los conocimientos que son válidos; en específico nos referimos a esa educación que se “[adquiere...] en el curso ordinario de la vida cotidiana” (Trilla, 1993, p. 11). Es decir, la educación informal como proceso no deliberado que se basa en la experiencia y se realiza en el contexto de la vida diaria, en el cotidiano, aquella que constituye el *sensus communis* del que nos habla Gadamer (1997, pp. 48-61). De modo que ésta se desarrolla a través de los procesos de socialización: con la familia y en la comunidad, con la carga cultural y los valores que en éstas se transmiten, se muestran y se tienen (Patrício *sic.* En: Brites, Amaral y Torres, 2019, pp. 105-106).⁴

³ Si bien en cierta medida es correcta la crítica que Mèlich hace sobre el uso de la categoría de educación informal, tiene sentido cuando indica que: “La vida cotidiana se constituye a partir de múltiples interrelaciones que o bien suelen ser clasificadas en base a (*sic.*) rígidas y estáticas teorías, o bien pasan desapercibidas debido a la inmediatez y a la prereflexividad de los actos que tienen allí lugar. Las categorías que suelen utilizarse para la comprensión de las acciones educativas al margen del mundo de la vida no son útiles para alcanzar lo cotidiano. La pedagogía científico-tecnológica ha estudiado a la mal llamada educación informal sobre una trama categorial que hace imposible la comprensión de las interrelaciones socio-educativas de la vida diaria. Aquí existe toda una serie de acciones que, siendo de orden pedagógico, no han sido planificadas tecnológicamente y, por lo mismo, escapan al bisturí del investigador, hasta tal punto que se ha negado su existencia o se han estructurado, perdiendo así su espontaneidad” (1997, p. 15). Pero su equívoco está al generalizar el uso de esta categoría desde una visión puramente instrumental y no comprender que desde la hermenéutica analógica, su recuperación se emplea en su sentido fenomenológico, como el *mundo de la vida* que Husserl nos plantea.

⁴ Esto lo plantea Patrício de la siguiente manera: “A educação informal é um processo espontâneo de aprender. Ela ocorre das aprendizagens involuntárias, não organizadas nem deliberadas, mas com sabedoria e baseadas na experiência, realizadas em contextos da vida quotidiana em socialização com amigos, família e comunidade [...]. De acordo com Gohn (2006), a educação formal pode ser definida como aquela que é desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente

Esto me lleva a sustentar que las personas forman su identidad y valores dentro de la familia y en su comunidad (y en parte, pero en menor medida en la escuela), sus formas de proceder y establecer sus vínculos con los otros y con su misma comunidad: su dimensión socio-cultural. En ese sentido se busca explicar el valor de esa educación informal, del mundo de la vida que nos habla Husserl, un constructo que surge de los planteamientos de Trilla (1986), Paín (1992) y Jordan (1993).

En este primer capítulo se expondrán las características y la importancia de la educación informal y el papel que cumple ésta en la formación cultural identitaria de los sujetos, a la vez que se revalora el papel de dicha educación en los procesos de constitución de los sujetos y de la comunidad misma. Para ello, el presente capítulo se divide en tres apartados: un primero que dará cuenta del concepto de educación y la polisemia del término, así como la evolución que éste ha tenido en diferentes momentos históricos de la sociedad. Un segundo, en el que se hará una descripción breve de los tipos de educación, a partir de la forma en que se estructura (educación formal, no formal e informal), lo que se apoya en la explicación de la interrelación entre la educación informal y los procesos de formación, principalmente en la transmisión de la cultura e identidad de los sujetos. Y finalmente, un tercer apartado sobre el papel que tiene la educación informal en la construcción de la identidad cultural.

demarcados; a informal como a educação que os indivíduos aprendem durante o seu processo de socialização carregada de valores e culturas própria” (2019, pp. 105-106).

A continuación, la traducción del párrafo anterior: “La educación informal es un proceso de aprendizaje espontáneo. Se produce a partir de un aprendizaje involuntario, no organizado ni deliberado, sino sabio y basado en la experiencia, llevado a cabo en contextos de la vida cotidiana en la socialización con amigos, familia y comunidad [...]. Según Gohn (2006), la educación formal se puede definir como aquella que se desarrolla en las escuelas, con contenidos previamente demarcados; lo informal como la educación que los individuos aprenden durante su proceso de socialización cargada de sus propios valores y culturas” (2019, pp. 105-106).

1.1. La educación: aproximaciones al concepto

La educación es un proceso que ha acompañado al ser humano y a la sociedad desde sus orígenes. En ese sentido tiene una larga historia, pues como señala Gutiérrez “[La educación se ha dado...] en todas las etapas de la vida de la humanidad, ya sea de modo espontáneo en los [primeros] pueblos [...] o con una actitud refleja más o menos sistemática” (1972, p. 21). Por lo mismo, es un tema que ha llevado a generar múltiples reflexiones en torno a su conceptualización y sus prácticas, lo que responde a la visión de mundo de la vida (Husserl, 2008) y su tradición (Gadamer, 1997), realidad histórica en que se sitúa, en el pensamiento y los valores de los sujetos que lo constituyen (Gutiérrez, 1972, pp. 22 y 26).

Sin embargo, hay que reconocer que conceptualizar la educación no resulta tan sencillo debido al abanico de posibilidades e implicaciones que se involucran al hacerlo. En ese sentido y para aproximarnos a su comprensión, se elabora un recorrido histórico sobre su desarrollo, tomando como punto de partida su etimología y, posteriormente, las formas de expresión en ciertos momentos de la sociedad.

Elaborar un recuento histórico nos permite poner el texto en su contexto (Beuchot, 2011, p. 19), y conocer su evolución para comprender cómo es que en la actualidad la educación escolarizada surge como una necesidad para la estructura organizativa de la sociedad actual de los Estados-nación. No obstante, debemos recordar que antes la educación era una práctica cotidiana que se daba en el seno de las comunidades, de las familias y en la sociedad, porque se compartían saberes y formas de comportamiento que se consideraban como necesarias para la vida, pero que se han ido desplazando hacia su formalización, lo que ha llevado a que se reconozcan y nieguen algunas formas de comportamiento sobre otras, pues como señala Gunther Dietz, se ha creado el imaginario de que el único saber válido es el que pasa por el canon de la escuela, por lo que el conocimiento está en la escuela y no en el entorno, ni en la comunidad, dando como resultado el menosprecio de

otros saberes, *haceres- saberes*⁵ que se obtienen en la crianza y en la vida comunitaria (Dietz, 2012, p. 196 y Mateos, Dietz y Mendoza, 2016, pp. 824-825).

La palabra educación es muy antigua, pero es a partir del siglo XVI, y con los procesos de modernización,⁶ que su uso primordialmente se ha vinculado a las prácticas institucionalizadas, inscrita en los *curricula*.⁷ Sin embargo, hay que reconocer que la educación no solo se remite a las experiencias dentro de las aulas. Lo que me lleva a preguntar: ¿Qué implicaciones ha tenido el concepto de educación en el desarrollo? Una primera respuesta es la que plantea Campos, al señalar que desde su sentido etimológico, la palabra educación “proviene del latín *educāre*, que significa dirigir, encaminar, guiar, y se relaciona también con *exducere*, que significa poner o conducir hacia fuera” (1998, p. 2). En el primer sentido se podría interpretar como encaminar para la transmisión y adquisición de conocimientos, saberes y creencias; en el segundo como conducción para hacer uso de éstos.

Al respecto Tarrío plantea que el término *educare* (criar, nutrir), se relaciona con el proceso de heteroeducación, mientras que en *educere* (hacer salir, sacar fuera), implica conducción para hacer crecer y desarrollar las potencialidades que el individuo posee para perfeccionar sus hábitos y conductas, de modo que lo relaciona con el proceso de autoeducación al indicar:

⁵ De acuerdo con Mateos, Dietz y Mendoza, en el amplio abanico de lo educativo, existen saberes que desde las Universidades Interculturales se están reconociendo y promoviendo, entre ellos se encuentran los que ellos han denominado *haceres- saberes*, que son entendidos como “las prácticas adquiridas en la vida comunitaria [...] a través de la crianza y la socialización en un contexto comunitario (2016, p. 824).

⁶ Según Berman, es necesario diferenciar modernidad, modernización y modernismo: “La *modernidad* se entiende como una etapa histórica. La *modernización* como un procesos socio-económicos que trata de ir construyendo la modernidad, y el *modernismo* como el proyecto cultural que trata de seguir a la modernidad” (En: Arriarán, 1997, p. 155).

⁷ Para una reflexión sobre el debate teórico del currículo, se puede revisar “La teorización del currículo desde la hermenéutica analógica-barroca” de Álvarez (2001a). En: Arriarán y Hernández (coords.) (2001). *Hermenéutica analógica-barroca y educación*. México: UPN-Ajusco, col. Textos, núm. 27, pp. 61-71.

Mientras la autoeducación se identifica con la acción que genera el propio educando o individuo que se educa mediante la asimilación y apropiación de las influencias externas y previa configuración de las mismas en función de su bagaje cultural [...] y demás condicionamientos internos, la heteroeducación o 'educación' por otros (heteros) se entiende como un hecho en el que los procesos de intervención de los educadores sobre los educandos constituyen los pilares básicos del acto de educar (Tarrio, ca. 1993, pp. 51-52).

Por su parte Larroyo agrega que "la palabra educación 'del latín educare, en griego paidagoogein' tiene un sentido humano y social" (1962, p. 35), porque ambos términos se relacionan con acepciones como: dirigir, enseñar, instruir, perfeccionar, desarrollar las potencialidades de los individuos, de modo que implica un proceso que se lleva a cabo en la socialización con los otros. Finalmente, Beuchot indica que "educar es educir, sacar algo, y lo que se educa son las virtualidades de la persona misma" (1999, p. 14).

Más allá de la etnología de la palabra educación, si nos remontamos a lo que era la educación antigua, podemos conceptualarla como un proceso espontáneo, natural y asistemático; a través del cual se transmitían las tradiciones, las costumbres, los valores y las habilidades necesarias para subsistir y para incorporarse a la vida social. Idea de educación que como indica Larroyo era de tipo animista, mezclada con la religión, la magia, los mitos y los ritos; ya que se basaba en la imitación y la oralidad, y se vinculaba con la tradición y las costumbres, además de ser una tarea confiada a toda la comunidad, sobre todo en el seno de la familia, en función de y para la vida (1962, pp. 62-64).

Se trataba de una educación informal (de su mundo de la vida), necesaria para la subsistencia, para la transmisión del bagaje cultural de las generaciones adultas a las jóvenes, a la vez que se realizaba de manera libre sin planificar y determinar el acto mismo de enseñar y de lo que se tenía que aprender (Gutiérrez, 1972, pp. 51-52). De ahí que Gutiérrez indique:

Hallamos, pues, aquí una pedagogía inconsciente en el sentido de que tanto al niño y al joven que reciben los usos y costumbres, como el adulto que los transmite, les

pasa inadvertido el propio proceso de la educación, no son conscientes de él (1972, p. 51).

Una realidad de importancia significativa para comprender el papel de la educación. Fue con la división social del trabajo, que empezaron a surgir las especialidades, sacerdotes, magos, artesanos, etc., que a su vez provocaron categorizaciones que supusieron modificaciones en la enseñanza, y por lo tanto, la educación ya no fue solamente aquella impartida en la comunidad. De esta forma, cuando este tipo de educación fue perdiendo su carácter orientado a promover la formación para la vida y la comunidad, surgieron los primeros intentos por ofrecer una educación sistemática (Gadotti, 2003, p. 9).

Fueron muchos los acontecimientos que a lo largo de la historia mostraron relevancia en el devenir de la manera de conceptualizar y comprender la educación; la que durante la época renacentista llevó al concepto de *clase*, que con el tiempo derivó en el de *currículum*. Hecho decisivo que estableció los cimientos de la educación moderna y su institucionalización (Hamilton, 1993, pp. 195-197).

De acuerdo con Hamilton, en sus inicios las universidades tenían una laxitud colegial que cuestionó el cumplimiento en su misión social, y una vez que éstas crecieron en tamaño y autoridad, surgieron también nuevas disciplinas, formas de organización y control escolar. Fue así que se dieron nuevas maneras de vigilancia y reglamentación para la asistencia y progreso en los estudios. Para el año de 1509, por primera vez en las universidades de París se observó una división clara gradual por niveles de complejidad según la edad y los conocimientos que los estudiantes debían adquirir (1993, pp. 192-194). Forma de reorganización que llevó a que se asociara la educación con el concepto de *currículum*, complemento que reafirmó la idea que en sus orígenes tenía la noción de clase en cuanto a la unidad o unificación. Según Hamilton:

[El currículum incorporó el de...] “disciplina” (un sentido de coherencia estructural) y ‘ordo’ (un sentido de secuencia interna). Por tanto, al hablar de “currículum” [...] se

indicaba una entidad educativa que mostraba una totalidad estructural y una integridad secuencial. Un “currículum” no sólo debía ser “seguido”, sino que debía también ser “acabado”. La secuencia, la extensión y la conclusión de los cursos medievales habían estado relativamente abiertas a la negociación estudiantil [...] y/o al abuso del profesorado [...] pero con la emergencia del “currículum” aumentó el sentido del control en la enseñanza y en el aprendizaje (1993, p. 199).

A estos dos conceptos se le sumaría el término “método” propuesto por Peter Ramus, como un hábito ordenador o una progresión sin ruptura para enseñar de manera “más fácil y clara”; esto llevó a pensar que la enseñanza adquiriría mayor eficiencia si se formalizaba y metodizaba. De modo que la relación entre orden, eficiencia y perfeccionamiento fueron cruciales para dar inicio a una educación formal, a través de la cual el individuo alcanzaba su formación que además reafirmaba una educación de tipo rigurosa, misma que dio origen a la educación pública institucionalizada (Hamilton, 1993, pp. 199-201).

Derivado de lo antes indicado, se puede afirmar que estos hechos fueron el preámbulo para que se pensara como una educación institucionalizada y para que adquiriera un papel protagónico en y para la sociedad moderna de los siglos XVI, XVII y XVIII. Siglos en los que se iniciaron los cambios de organización político-social y económico, con la conformación de los Estados-nación, que tomaron como vía privilegiada de su consolidación identitaria la educación. Punto de partida en el que la palabra educación se instituyó e institucionalizó en los ámbitos escolares, dejando de lado otros contextos donde también se pensaba y educaba a los niños, por la idea de una educación formal. Al respecto Luis Villoro señalaba:

Una cultura hegemónica impone su lengua tanto en las relaciones administrativas y comerciales, como en la legislación. Pero sobre todo se afirma mediante la educación, porque la educación uniforme es el mejor instrumento de homogeneización social. El Estado-nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo (1999, p. 17).

De esta forma, el proyecto socio-político y económico modernizador, empleó la educación como vía de control absoluto bajo la visión del nuevo Dios: la “razón y la ciencia” (Castro-Gómez, 2000, p. 146). Visión ilustrada que sirvió para hacer un

mundo moldeable y transformable por la técnica y que operó en la organización de la sociedad y su educación. De manera que el pensamiento moderno se consideró emancipador, a la vez que era de dominio. De emancipación porque el individuo dejó de verse como un elemento integrado en el todo, pues es capaz de construir y transformar su mundo, y en ese mismo sentido es de dominio, porque gracias a la ciencia y a la técnica es capaz de poner a su servicio a la naturaleza (Villoro, 1992, pp. 32, 35, 70-72). De ahí que uno de los cambios socio-políticos y económicos de mayor envergadura en este periodo fue la conformación de los Estados-nación, en los que se estableció la homogeneidad social como criterio para la vida en comunidad.

En el caso de México, este proceso y la idea de educación tuvo sus peculiaridades, pues existía la “gran problemática” de un Estado plural, que se constituía por multiplicidad de etnias, prácticas y culturas. Sin embargo, como rasgo general se empezó a buscar la integración como vía de consolidación del Estado-nación, en donde todos los individuos debían ser y pensarse ciudadanos con “igualdad a todos los demás”, haciendo a un lado sus peculiaridades étnicas, sociales y culturales; al tiempo que se tenían que adoptar ciertas pautas conductuales, sociales y lingüísticas, que llevaran a la consolidación de una “identidad nacional” (Villoro 1999, pp. 16 y 26).

Para lograr la constitución de ese prototipo deseable de individuo, la educación escolarizada se convirtió el espacio idóneo, de manera que el comportamiento del niño pudiera ser vigilado y controlado; además de recibir “los conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le [permitiera...] asumir un rol ‘productivo’ en la sociedad” (Castro-Gómez 2000, p. 149). Era, como indica Villoro, la homogenización de la sociedad en y a través de la esfera educativa, mediante la imposición de la lengua, en primera instancia, hecho que se afirmó a través de los *curricula* uniformadores. De este modo, el Estado podría consolidar su unidad nacional, intentando integrar a todos sus miembros en un gran sistema educativo nacional (1999, p. 17). Así, la educación escolarizada,

cada vez tomó más protagonismo e importancia, a tal nivel que la educación informal fue desvaluada, minimizada y relegada, y hoy en día es posible escuchar a los padres de familia decir: ¡Quién va a educar a mis hijos!, refiriéndose a la escuela, como si el hogar, la familia y la comunidad ya no tuvieran esa responsabilidad.

Para esta idea de educación, como plantea Jesús Márquez, fue fundamental unificar el lenguaje, vía para comprender y asumir una forma de vida que la escuela muestra:

además de transferir saberes regulados se ejercen distintas labores de socialización – a cuyo través (*sic.*) se interiorizan y asumen como propios discursos y prácticas de vida–, en los orígenes de la modernidad como proyecto unos y otras fueron fundamentales para la construcción de un sujeto civilizado y de un ciudadano moderno, [...] toda vez que “la sociedad política” y el Estado se propusieron establecer un nuevo imaginario social [...] tuvo en la escuela a uno de sus principales agentes para estructurar nuevas identidades individuales y colectivas (Márquez, 2016, p. 46).

Modernidad en la que la escuela, más que la de difundir nuevos conocimientos, se empleó como un mecanismo para uniformar criterios morales, identitarios y cívicos que los individuos de un Estado-nación deberían tener y seguir. De hecho, hoy en día estamos viviendo cambios significativos en la manera de comprender y reflexionar qué es la educación y qué implica en los contextos no escolarizados, pues como plantea Trilla: “Con la escuela coexisten siempre otros muchos y variados mecanismos educativos” (1993, p. 17), los que influirán, se quiera o no, de manera significativa en la formación del sujeto, y a su vez, en la proyección de la conformación de las colectividades y su cultura.

En ese sentido, Deleuze plantea: “Nos estamos mudando hacia sociedades de control que ya no operan confinando a las personas sino a través del control continuo y la comunicación instantánea” (1990, p. 174),⁸ de este modo las instituciones que en sus inicios estructuraban a la sociedad (escuela, familia,

⁸ “We're moving toward control societies that no longer operate by confining people but through continuous control and instant communication” (Deleuze, 1990, p. 174). Traducción de la tesisista.

fábricas, hospitales y prisiones) fueron y siguen perdiendo su capacidad de educar, ya que: “mientras la sociedad de la disciplina construyó y [siguía...] construyendo estructuras fijas para las instituciones, la sociedad del mando o de control [que según Bauman es una sociedad líquida]⁹ que se basa en redes flexibles y moduladas” (Pais y Pohl, 2004, p. 83).

Esta condición nos invita a repensar la idea de educación y de formación en valores que antes se promovían desde el seno familiar y en el entorno de lo informal, y que habremos de promover y recuperar en las diferentes esferas de la educación, a fin de volver a atribuirle la importancia que en sus inicios tuvo este tipo de formación para el desarrollo de las sociedades, y que como se señaló antes, es un proceso que se desarrolla en la vida activa, pero que además “El acto educativo es un acto, qué duda cabe, expuesto asimismo a la interpretación y preñado de significación dentro del contexto, formal o informal, en el que se manifiesta o se aprehende” (Francisco *et al.*, 2016, p. 10).

De esta forma nos pronunciamos hacia una idea de educación que cumple una función cognitiva para esta investigación y que parte de dos premisas: una primera, en la que se señala que la educación es un proceso individual y de autoeducación, pues parte de los intereses personales, de la propia iniciativa, de conocerse a uno mismo; y, la segunda, que el proceso socializador se da en colectivo, en la interacción con los otros: en el seno de la familia y la comunidad, y no solo en los centros escolares como se quiere hacer ver. Educación escolarizada que tienen una función específica y principal, la de ofrecer los conocimientos académicos que los niños deben adquirir de acuerdo con una propuesta curricular, que se quiera o no, o se esté consciente o no, implica una visión de sujeto y de sociedad.

⁹ Bauman señala que en estas sociedades “el mundo debe estar libre de trabas, barreras, fronteras fortificadas y controles. Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado” (2003, p. 19-20).

Ya Durkheim en su obra *Educación y sociología*, nos anunciaba el valor de educación en comunidad y de la autoeducación, cuando indica:

Se puede decir que en cada uno de nosotros existen dos seres que, aun cuando inseparables a no ser por abstracción, no dejan de ser distintos. Uno está constituido por todos los estados mentales que no se refieren más que a nosotros mismos y a los acontecimientos de nuestra vida privada: es lo que se podría muy bien denominar el ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de costumbres que expresan en nosotros no nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diferentes en los que estamos integrados; tales son las creencias religiosas, las opiniones y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo tipo. Su conjunto constituye el ser social. Formar ese ser en cada uno de nosotros, tal es el fin de la educación (1989, pp. 60-61).

De esta manera Durkheim nos lleva a comprender que educar significa preparar al individuo para la vida individual y en sociedad, y en ese sentido, se reafirma cómo la educación en sociedad ha sido base de la construcción identitaria de los sujetos, no en un sentido de uniformidad, sino en un sentido de identificación y diversidad, pues es en esta interacción en donde se introducen los elementos simbólicos, los hábitos y la idea de vida en sociedad (1989, p. 61).

A su vez, Freire, planteó la idea de que la educación implicaba reconocerse con el mundo y con los otros, de modo que él parte de la idea del inacabamiento o inconclusión del ser humano que está en permanente búsqueda y debe ir construyendo su existencia. Sin embargo, esa construcción no es individual, sino que se realiza en la interacción con los miembros de la comunidad a la que se pertenece. Él señalaba: “la construcción de mi presencia en el mundo [...] no se consigue en el aislamiento, [...] no se comprende fuera de la tensión entre lo que heredo genéticamente y lo que heredo social, cultural e históricamente” (1997, p. 53).

En una lógica similar Gadamer plantea en su texto *La educación es educarse*:

[La educación...] no se trata de un llamado al individualismo, sino a la conversación con los otros como medio para autoeducarse, junto al papel de la lectura de las ideas

de aquellos que no están con nosotros. El aprendizaje es el asunto íntimo de cada cual, y nadie puede echar esa responsabilidad sobre otros, dado que acontece en nuestra íntima morada, que es el lenguaje. Ajena a las “competencias” y a las “habilidades”, la auténtica educación es un resultado de la voluntad de autoeducarse conforme a los elevados ideales de la cultura (2011, p. 90).

En la anterior cita el autor hace hincapié en la importancia del lenguaje —sobre todo la lengua materna— en el proceso educativo, porque considera que ésta permanecerá a lo largo de toda la vida de los individuos, y será a través de la lengua que uno se cuestione, aprenda y se relacione con los demás. De igual forma señala que en distintos lugares del mundo, pero sobre todo en América Latina, se pudo observar que las tradiciones familiares, culturales y las lenguas maternas se respetan y se cultivan en gran medida, de modo que la conversación viva es donde el mundo social tiene mayores posibilidades (Gadamer, 2011, p. 95). De esta manera el lenguaje está presente en la comunicación y formación con el otro o los otros, en donde el educar-se es recíproco, es la suma con los padres, con la familia y con la comunidad. De esta manera Gadamer plantea que: “la educación es así un proceso natural que [...] cada cual acepta siempre cordialmente procurando entenderse con los demás [...]. De este modo nos vamos aproximando poco a poco a lo que luego uno aprende en las escuelas [e incluiría que en la vida...]” (2011, p. 97).

Por su parte, Mauricio Beuchot reafirma lo planteado por Gadamer, al indicar que la educación es un proceso de autoeducación, en donde un primer paso está dado en el diálogo. Caso ejemplar, la educación en virtudes, entendiendo que la virtud es “una cualidad de la voluntad enfocada a lograr un punto de conmensurabilidad entre el bien común y el individual” (Álvarez, 2018, p. 71); es decir, “la realización concreta y personal de los valores de una sociedad” (Beuchot, 1999, p. 12) de modo que para la Hermenéutica Analógica la educación debe ser para la formación de esas virtudes.¹⁰ Virtudes que como plantea Beuchot “tal como las expone en la *Ética a*

¹⁰ No debemos olvidar que hablar de virtudes implica: “una cualidad para poder realizar ‘algo’, para poder ejecutar las acciones con ciertas características, y la habilidad como el nivel de perfección que

Nicómaco, son excelencias (*aretai*) que ayudan al hombre a buscar su bien y su fin: la felicidad” (En: Arriarán y Beuchot, 1999, p.18); de ahí que éstas tengan un doble carácter: por un lado, de tipo intelectual y, por el otro, de tipo moral. De modo que se conjuntan “la teoría y la praxis, la información y la formación, el saber cómo y el saber qué [...] el mostrar y el decir” (Beuchot. En: Arriarán y Beuchot, 1999, p. 42). En consecuencia, éstas son analógicas, pues se busca el “equilibrio entre la univocidad y la equivocidad, es decir, entre la univocidad de la sola información homogeneizadora y la equivocidad del sólo poder enseñar mediante el ejemplo” (Beuchot. En: Arriarán y Beuchot, 1999, p. 42).

De ahí que la educación en virtudes se pueda ver como una opción de educación del alma, y que al no estar supeditada a la idea de la supremacía de la información, permite el reconocimiento de los otros saberes, los informales, los culturales, como producto del “*diálogo vivo*”¹¹ (Beuchot, 1999, p. 14). Educación que vista así, “resulta ser más humana [pues se concreta en...] el acto de conllevar las cosas, de compartir la vida, de estar con el otro, de convivir intersubjetivamente para lograr realmente esa formación en virtudes, que permiten la transmisión de valores que como en el caso de las virtudes morales, se hacen posibles solo en comunidad (Álvarez, 2018, pp. 74, 78), “condición que se posibilita en y a través de su cultura” (Álvarez, 2018, p. 73). De tal forma que:

Se puede entender la educación como el suscitar y promover las virtudes en el individuo a partir de él mismo [...]. Es una actividad y un proceso en el que se lleva a la persona a desarrollar sus posibilidades o potencialidades. Así, la educación tiene como objeto formar a la persona, no solamente informarla [...].

Con esta idea de potencias en el ser humano, surge la exigencia de la educación como educación de virtudes a partir de la persona [...]. Ya no se trata exactamente de darle, de implantarle, impostarle, casi imponerle [sino de una...] educación, entendida como diálogo, como interacción dialógica, [quien aprende no es] pasivo, sino activo, como un interlocutor. Hay una interacción [en la que...] el diálogo es algo vivo, no se

se va logrando al ir practicando la o las acciones para lograr ese ‘algo’” (Álvarez, 2007, p. 202). Virtudes que pueden ser intelectuales (cognitivas) y éticas (morales) (Beuchot. En: Arriarán y Beuchot, 1999, pp. 15-33).

¹¹ Diálogo en el que “el interlocutor que opina, propone, debate, decide, con el que orienta” (Álvarez, 2018, p. 78).

trata de transmitir información de manera puramente receptiva. Se trata de tomar en cuenta al interlocutor para sacar algo en común (Beuchot. En: Arriarán y Beuchot, pp. 11, 14).

Así podemos concluir que la educación es un proceso que acompaña a los sujetos a lo largo de toda su vida, porque lo que se pretende es formar y prepararlos a partir de desarrollar sus potencialidades¹² y de adquirir los saberes necesarios para la socialización con los demás, y para el cuidado de sí, en el sentido socrático de “conócete a ti mismo” o “decir la verdad sobre uno mismo” (Foucault, 2017, p. 21), que no necesariamente deben ser conocimientos técnicos.

A pesar de lo que antes se indica, la realidad es que en el contexto actual, la educación ha tomado un sentido mecánico de certificación y promoción de conocimientos, de manera que se privilegian aquellos que son considerados como adecuados y válidos, lo que se da en un proceso de institucionalización, en el que se ha relegado y devaluado el papel de la cultura y de lo que aporta la familia de manera informal, al grado de que se cree que la educación solo es responsabilidad de la escuela, lo que en otro momento fue responsabilidad del núcleo familiar y social.

De acuerdo con Larroyo, a la educación inicial o primaria le sobrevino un conjunto de usos e instituciones con una influencia intencionada para desarrollar la vida cultural de los individuos; no obstante, aunque esa educación intencionada significó un avance en la sociedad, la educación originaria y espontánea nunca desapareció ni se ha podido eliminar. Él señala:

Con todo, hay un carácter común en todo proceso educativo: ya sea espontánea o reflexiva, la educación es un fenómeno mediante el cual el individuo se apropia en más o en menos la cultura (lengua, ritos religiosos y funerarios, costumbres morales,

¹² Sobre la potencia Agamben señala: “La *héxis*, la potencia en cuanto hábito, es, según Aristóteles, uno de los modos en los cuales el ser se dice. Indica el estado del ser en cuanto es atribuido a un sujeto. Lo que en la *héxis* se tiene es un determinado modo de ser, una diátesis, un ser dispuesto de un cierto modo [el ser sapiente, el ser arquitecto, el ser flautista...]. A este ser que se tiene, Aristóteles lo llama *d’ynamis*, ‘potencia’, y *d’ynatos*, ‘potente’, es aquel que tiene ese determinado estado y ese determinado ser” (Agamben, 2017, p. 125).

sentimientos patrióticos, conocimientos) de la sociedad en donde se desenvuelve, se adapta al estilo de vida de la comunidad en donde se desarrolla (1962, p. 36).

Finalmente, podemos agregar que la distinción entre educación formal, no formal e informal en esta investigación, solo tiene una función clasificatoria derivada de la institucionalización y masificación de la educación jerarquizada, y para la certificación, promoción y reconocimiento de los aprendizajes académicos que se van generando; condición que ha contribuido a que se le reste valor o que se deje en un plano secundario lo que se puede denominar como educación informal, al no contar con el reconocimiento social producto de un ideario institucionalizado. Ya Hannah Arendt lo explicaba a partir de la pérdida del sentido común de la creciente sociedad de masas, pues para ella esta pérdida había llevado a que la educación entrara en crisis. En ese sentido la autora comenta: “por favorecer [con] ciertas teorías buenas o malas, se llegó a rechazar todas las reglas del buen sentido [...], sentido común en virtud del cual estamos, junto con nuestros cinco sentidos, adaptados a un mundo común para todos, y con cuya ayuda nos movemos por él” (1961, p. 41).

Con todo, sin la intención de restarle importancia a la educación formal, como señala Trilla, no debemos olvidar que la escuela es “una institución histórica. Ni siempre ha existido, ni nada permite asegurar su perennidad, [...] pero lo que es realmente esencial [en...] cualquier sociedad es la educación; la escuela es sólo una de las formas que aquélla ha adoptado” (1993, p. 16). De modo tal que son conocimientos y saberes que se aprenden con la práctica, en contextos, en comunidad, que no requieren de escolarización, pero que desde la visión ilustrada y desde nuestra educación positivista son poco valorados cuando éstos no tienen un reconocimiento formal institucionalizado.

Es en ese sentido que en esta investigación trata de reivindicar el valor que tiene la educación *informal*, —tomando como referencia a Trilla (1986), Paín (1992) y Jordan (1993)—, que surge en el seno de las culturas y de la familia, al tiempo que es producto de sus prácticas, por lo que se constituye como una de las principales

vías generadoras de identidad y de formación de los valores para la convivencia. Implica lazos, recuerdos y vínculos entre los sujetos con y su comunidad.

1.2. Educación informal y cultura

Como anteriormente se planteó, la educación, sea o no institucionalizada, es una realidad inherente al ser humano, que trastoca distintas esferas de la vida de los individuos, entre ellas la de la vida cotidiana, razón por la que ésta responde a una historicidad y a un contexto determinado. De ahí que hablar de la *vida cotidiana*, como lo plantea Ágnes Heller, implica:

El conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social. [Razón por la que ninguna...] sociedad puede existir sin que el hombre particular se reproduzca [...]. Por consiguiente, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, [...] tiene una vida cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda sociedad y para toda persona (1977 p. 25).

En ese sentido, la educación se constituye en una de las vías que posibilita el proceso de reproducción, pero dada su multiplicidad de posibilidades, también se implican “la multitud de procesos, sucesos, fenómenos, agentes o instituciones que se han convenido en considerar como educativos” (Trilla 1993, p. 21). Multitud que ha suscitado la necesidad de hacer la distinción de éstos, a partir de sus rasgos o características. De ahí que hablar de educación implica reconocer que ésta sucede de diferentes formas y en distintos contextos. Pensar que ésta se reduce a un contexto escolar es, como decía Hegel,¹³ querer mirar la realidad desde un mezquino agujero (1989).

Así, acorde con lo que plantea Trilla, su tipificación puede ser a partir de la especificidad del sujeto que se educa, —ya sea educación infantil, educación de

¹³ Hegel señala: “Sólo cuando se vive en las alturas pueden contemplarse las cosas en conjunto y también fijarse en cada una de ellas; no así cuando desde las capas inferiores se lanza la mirada hacia arriba por un mezquino agujero” (1989, p. 81).

adultos o educación especial—, tomando en cuenta el tipo de efectos que ésta produce: moral, intelectual, social, según aspectos procedimentales o metodológicos: educación a distancia, educación activa, etc., o bien, tomando en cuenta la metodología y el agente o institución, que puede ser formal, no formal e informal (1993, pp. 22-23).

Diferenciabilidad en la que la educación formal responde a un proceso institucionalizado, regulado y controlado, a través de estructuras curriculares que norman y dirigen el manejo de los contenidos por enseñar, así como las condiciones y espacios destinados para ello, para su promoción y certificación. A diferencia de ésta, la educación no formal implica en ocasiones un proceso voluntario, que aunque sea planificado y sistemático “es flexible”, como es el caso de la educación de adultos que se conforma como un medio para la vida y para continuar una educación a lo largo de ésta, aunque también se puede ubicar de manera involuntaria, pero exigida en los procesos de capacitación empresariales. Mientras que la educación informal es aquella que sin reconocimiento institucional, valoración y certificación, es producto del cotidiano que los sujetos viven en el día a día con sus familias y en sus comunidades (Herrera, 2006, p. 13; Marenales, 1996, p. 2).

Distinción que nos habla de una educación sin escuela y otra escolarizada e institucionalizada. Marco de comprensión en el que se instala el interés de esta investigación, para explicar el papel que juega la educación informal, de la comunidad y la familia, en los procesos de formación identitaria y de arraigo con la comunidad de origen y pertenencia. Educación en la que, dicho sea de paso, los medios de comunicación masivos como el Internet y las redes sociales¹⁴ están tomando un papel relevante (Islas y Carranza, 2011; Castells, 2000).

¹⁴ Islas y Carranza señalan al respecto: “Ante el panorama social que ha provocado la revolución digital de la Web y la expansión de numerosos tipos de redes sociales o comunidades virtuales, ha sido cada vez más notorio utilizar éstas de manera continua para informarse sobre noticias, participar en la compra y venta de diversos productos, recibir información, establecer contactos, jugar y ejecutar actividades de colaboración profesional, así como chatear y compartir aficiones diversas. De ahí que el entorno en donde nos desarrollamos haya cambiado radicalmente en la forma de comunicarnos” (2011, párr. II). En relación a este tema, también Castells señala que “la comunicación

Así pues, y como hemos venido planteando en el apartado anterior, en la actualidad la idea de educación se encuentra claramente vinculada a su formalidad y a su institucionalización en las escuelas; visión que, de acuerdo con Ruíz es el resultado de la industrialización de mediados del siglo XX, que modificó los roles y las estructuras en las familias, provocando que el Estado les restara esta función, o en todo caso tuviera que compartirla con otras instituciones (2014, pp. 159-160).

No obstante, aunque la escuela es una institución valiosa y en muchas ocasiones se le ha considerado como sinónimo de educación, la realidad ha demostrado que dicha entidad: “[No ha sabido...] aprovechar la diversidad: la diversidad de lenguas, la diversidad de culturas [...] la diversidad de religiones, cosmovisiones, espiritualidades, [y, por el contrario,] siempre [ha estigmatizado...] otros saberes” (Dietz, 2019, mins. 4:08-4:25, 9:38); razón por la que consideramos que no ha podido abarcar todo aquello que constituye el fenómeno educativo. De modo que pensar la escuela como la forma central de la educación de los sujetos, es limitar la realidad que todo sujeto vive; ya que la función educativa “no puede realizarse al margen o en contra de los procesos de subjetivación y de experiencia de las realidades cotidianas que atraviesan a los individuos” (Marí, 2004, p. 38), lo que me sugiere considerar a la educación informal como condición misma de la formación de los sujetos, de todo educando (Morales, 2002, p. 7).

Ello implica, como plantean Touriñan (1983), Trilla (1986 y 1992) y Jordan (1993), entender que en la distinción entre educación formal y no formal hay un cierto consenso, ya que en ambos casos se trata de instituciones, procesos, medios que han sido diseñados para cumplir la función explícita de reconocer una formación.

[De hecho, la...] línea divisoria entre ambas categorías sería relativamente débil: la inclusión (actual) o no dentro del sistema educativo reglado; un criterio, por tanto, externo, legal. Esto no implica negar otro tipo de diferencias importantes: en la metodología, en la planificación, en la temporalidad, etc. Se trata, más bien, de

a través del ordenador [ha engendrado] un vasto despliegue de comunidades virtuales” (Castells, 2000, p. 46).

subrayar que *epistemológicamente* ambas modalidades son *formales*, en cuanto que sus “formas” educativas son patentes [...], es decir, manifiestamente *pedagógicas* (Jordan, 1993, p. 141).

Sin embargo, cuando se trata de la frontera entra las dos categorías anteriores (educación formal, educación no formal) y la denominada educación informal, la distinción es más compleja y abismal; ya que se ponen en juego dos aspectos inextricables: por un lado, la intencionalidad del agente y, por el otro, los efectos que ésta tiene. Una vía, como plantea Trilla, para evitar una visión y concepción estrecha y limítrofe del concepto de educación, que sirve para ampliarlo a sus efectos y no solo a los agentes que la promueven es hablar de educación informal, en el entendido de que el adjetivo informal hace referencia al *agente* y el sustantivo educación al *efecto* (Trilla, 1986, pp. 107-196 y 204).

A ese respecto, Abraham Paín plantea que hay por lo menos tres aspectos que sobresalen en la educación informal: el contenido, los medios de acción y el rol del que aprende. En ese sentido señala:

El contenido, del cual destacamos la noción de “acontecimiento” a partir de la actualidad y de lo cotidiano [...]. Los medios de acción: el mensaje educativo desde el punto de vista de sus efectos, la impregnación como modo de apropiación de los conocimientos no percibido por los individuos. [El rol que...] sitúa al individuo como un ‘aprendiente’ y presenta las elaboraciones recientes sobre la autoformación como proceso de formación dirigido por el interesado (1992, p. 67).

Pero, ¿cómo se relacionan los saberes y conocimientos derivados de una educación informal con la cultura y la construcción identitaria de los individuos y por consiguiente de su manera de pensar, de interactuar y de vivir? Una primera respuesta la podemos encontrar a partir de comprender los procesos de enculturación que se da en las comunidades. Enculturación que implica:

Aquel proceso cultural en el cual se transmiten prácticas culturales, ritos, creencias, comportamientos, significados, nociones y concepciones sobre lo vivo, la vida y de las relaciones espirituales, culturales y sociales inmersas en una determinada comunidad. Esta transmisión se realiza por vía generacional, en la cual la generación

de mayor edad invita, [o] induce [...] a la generación menor a adoptar o adquirir rasgos particulares de la cultura (Trujillo, Aguilera y Castro, 2014, p. 67).

En semejanza con lo antes indicado: “la educación informal aparece como una acción que ocurre en la familia: transmite las tradiciones y reúne los dominios intelectual y emocional. [De modo que se establece como un...] medio de defensa de la identidad cultural” (Paín, 1992, p. 104).

A su vez, esta educación informal forma parte de los saberes cotidianos, y el sentido común al que hace referencia Gadamer (1997), así como también al buen sentido y a la condición humana de la que nos habla Hannah Arendt, condición que se posibilita en mayor medida a partir de esta educación. Sentido común que de acuerdo con Gadamer, es aquel “que se nutre no de lo verdadero sino de lo verosímil” (1997, p. 20), “*sensus communis* [que] no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general *sita* en todos, los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad” (1997, p. 20). De tal manera que la voluntad humana se orienta a partir de la representación de la comunidad, del grupo, de un pueblo; razón por la que la formación de tal sentido se vuelve importante para la vida (Gadamer, 1997, p. 21). Saberes cotidianos, que guían nuestras acciones y de los que hacemos uso para resolver situaciones de nuestro diario acontecer, son:

La suma de nuestros conocimientos sobre la realidad que utilizamos de un modo efectivo en la vida cotidiana [...] conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente. Nos referimos al conocimiento de la lengua, de los usos elementales, de los usos particulares y de las representaciones colectivas normales en su ambiente, del uso de los medios ordinarios [...]. [De modo que,] según las épocas y los estratos sociales no sólo cambia el contenido de tales conocimientos, sino también su extensión. [Así...], aunque todos sean portadores y mediadores del saber cotidiano, en muchas formaciones sociales el transmitir tal saber a las nuevas generaciones es tarea de los padres [...]. Y en la actualidad participan en ella todos los medios de comunicación de masas (Heller, 1977, pp. 264, 266).

Por su parte, la condición humana de acuerdo con González, “debe ser entendida como un saber práctico [que nos permite...] creer en nuestro ser común y nuestra

diversidad humana, y más profundamente en lo que nos identifica y nos une como humanos” (2017, pp. 77-78), de este modo mostramos nuestra condición humana en la vida cotidiana, en el entramado de las relaciones humanas, pues ésta se constituye en lo individual, pero por gracia de lo colectivo, en las prácticas en comunidad. Ya que:

La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia (Arendt, 2009, p. 23).

Ello implica comprender que la educación no solo es lo escolar, sino que se da en la acción, en la *vita activa* (Arendt, 2009, p. 23), razón por la que la vida en sociedad es necesaria, pues “la realidad va siendo construida activamente por las personas al interactuar” (Munné citado por Marí, 2004, p. 17).

Derivado de estos planteamientos, puedo concluir que la educación en tanto proceso de socialización, está fuertemente vinculada y determinada por la educación en la familia y la comunidad, vía principal a través de la que los individuos acceden a su formación cultural y ética. El proceso de interiorización de normas, valores, costumbres y hábitos que le conformarán y que forman su identidad.

La educación vista en su informalidad “es la agencia que media entre los contenidos de la cultura y la sociedad, [en donde la cultura apela...] a aquellas formas de ser que pertenecen a los pueblos y a las sociedades y que no están definidas a priori” (Marí, 2004, pp. 37, 44), sino que se construyen en las experiencias, en el mundo de la vida cotidiana, en el sentido común de la condición cultural a la que se hace referencia pero desde la diversidad, pues es en ese contexto en concreto que dichos elementos culturales se hacen inteligibles.

De ahí que consideramos que la educación informal es la vía primigenia de transmisión de saberes, de identidad, de creencias, valores y formas de

comportamiento; la dimensión simbólica de un contexto determinado, que está implícita en la construcción y reconfiguración identitaria de una comunidad (Ricoeur, 2004a, pp. 139-161).

1.3. La educación informal en la formación identitaria

La tesis es revalorar la importancia que tiene la educación informal, —la de la familia y la comunidad—, como mediadora entre los contenidos culturales, éticos y la conformación identitaria. Reconocer su uso y el valor que tiene en los diversos ámbitos que contribuyen a la formación de los sujetos en tanto seres sociales.

La idea es resaltar la importancia que tiene la familia y la comunidad en la transmisión de saberes, creencias¹⁵ y valores, pues como señala Beuchot, “se educa desde lo cotidiano y, en definitiva, para lo cotidiano, ya que es para esa vida cotidiana para la que se intenta educar al individuo” (2003, p. 8). Se trata de saberes, creencias y valores que permitirán la interacción con los otros, en la constitución y consolidación de la identidad (Marí, 2004, p. 14).

De ahí que hablar de identidad hoy en día resulta ser un tema complejo, dado que estamos viviendo en un mundo cambiante, de permanentes transiciones sociales y de acelerados cambios culturales que en la actualidad se han hecho visibles debido al neoliberalismo, a su tecnologización, a los procesos de migración y a la modernidad líquida de la que nos habla Bauman (2020). De modo tal que nuestro mundo de la vida se ha modificado sustancialmente: en la convivencia familiar, el cuidado de la salud, la manera de hacer y mantener vínculos en las distintas esferas sociales, en nuestras formas de comunicación (sobre todo ante la emergencia del uso de las plataformas digitales y redes sociales), etcétera; además del confinamiento que trajo consigo la pandemia por COVID-19, por mencionar una

¹⁵ Respecto de lo que implican los saberes y creencias se puede revisar el texto de Luis Villoro: *Saber, creer y conocer* (2008).

situación actual. En general en nuestras formas de ser y estar en el mundo de la vida.

Ante estas nuevas realidades se ha proyectado una crisis cultural y de Estado (Bauman, 2003 pp. 195-226), en la que la identidad también se ve afectada, en riesgo de ser diluida. Sin embargo, como plantea Bauman:

El vínculo existente entre la comunidad explosiva en su encarnación líquido/moderna y la territorialidad no es de orden necesario y por cierto tampoco universal. La mayoría de las comunidades explosivas contemporáneas están hechas a la medida de la época líquido/moderna: aun cuando su manera de reproducción sea territorial, son en realidad extraterritoriales (2003, p. 210).

No obstante, la búsqueda de múltiples alternativas que han emergido para mantener el vínculo comunitario más allá de la territorialidad, solo han evidenciado que los seres humanos seguimos buscando formas de socialización, de vínculo y de encuentro, en las que, como expone Marí:

la identidad sigue siendo de algún modo necesidad de los individuos, [por lo que tanto la educación, como la cultura, significan...] una tarea respecto a la identidad básicamente de reconocimiento, de acogimiento, [pero también...] de vínculo con el mundo, [...] una acción encaminada a la elaboración de la individualidad y del proyecto de la propia vida en sociedad (2004, p. 38).

Empero, estas transformaciones hacen posible revalorar el papel de la identidad en las comunidades que aún conservan sus tradiciones, como condición de formación identitaria. Vía que como es el caso de Natividad, Tonalá, Oaxaca, poseen características propias que les confiere esa identidad que de manera inicial se construye dentro de la familia y la comunidad —y, tal vez, con algunos aportes de la escuela—, a partir de la transmisión de hábitos o virtudes, costumbres, ritos, mitos, formas de organización y de pensar; todas ellas pautas culturales que la dotan de sentido y que corresponden a su contexto, a un mundo de la vida particular. Construcción identitaria que culturalmente educa y que tiene un valor

significativo, pues el ser biológico se convierte en ser social a través de éstas, lo que implica entender que:

la educación comienza desde que el niño nace, ya que como si abandonara una especie de estado de naturaleza, entra a una cultura que se debe apropiarse, con la que tiene que identificarse (ya después puede ser incluso aporte a esa cultura a la que pertenece, pero lo primordial es que la introyecte en sí mismo) (Beuchot, 2003, p. 7).

Del mismo modo, esta correlación ha sido expuesta por diversos autores, Talcott Parsons, por ejemplo, en sus obras *El sistema social* (1951) y *La clase escolar como sistema social* (1976), exponía este vínculo en tanto que proceso socializador de la estructura cultural. Dicha socialización implica la interiorización de los valores, creencias, sistemas de símbolos y normas sociales que orientan las acciones no son culturalmente neutras ni homogéneas, sino que son el resultado de lo socialmente compartido (Parsons, 1951, p. 211 y Marí, 2004, p. 14).

Por su parte, Dilthey resalta las mutuas implicaciones entre educación y cultura al señalar que “el hecho educativo está condicionado por la cultura de cada pueblo y cada época histórica [y que] el ideal de formación depende del ideal de vida de aquella generación que educa” (En: Gutiérrez, 1972, p. 399). Asimismo, Spranger plantea que:

El hombre se educa a medida que adquiere modos superiores de vida espiritual. La cultura, una vez poseída, despierta el deseo de ser transmitida para hacer participar de ella a los demás, contribuyendo así a su mantenimiento, obra también de la educación. [Educación que...] aparece como un hecho y como un proceso cultural que empuja a su vez a la creación de la cultura (Citado por Gutiérrez, 1972, pp. 400-401).

De este modo, se puede observar que educación y cultura son procesos que comparten cierta intencionalidad y relevancia en la transmisión de saberes y aprendizajes que se constituyen en el mundo de la vida de los sujetos, de su cultura y de la formación de su identidad.

Educación que, dicho sea de paso, surge en el ámbito informal y es el resultado de la condición humana a la que hace referencia Hannah Arendt (2009) y el sentido común propuesto por Gadamer (1997), todo ello sujeto a una realidad histórica y contextual concreta. Lo que me lleva a preguntar: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de identidad? De acuerdo con Lawrence Grossberg, sobre todo en el periodo moderno, en los estudios e investigaciones se ha advertido la existencia de dos vertientes en torno a cómo se produce la identidad. Un primer modelo sugiere que cualquier identidad “tiene cierto contenido intrínseco y esencial definido por un origen común y una estructura común de experiencias” (2003, pp. 151-152). Un segundo modelo, niega la existencia de identidades auténticas y originarias, puesto que las identidades son relacionales e incompletas y están siempre en proceso, por lo que se habla de una multiplicidad de identidades, antes que de una identidad singular (Grossberg, 2003, pp. 151-152).

Pero más recientemente, autores como Beuchot, Álvarez, Álvarez, Hernández, Arriarán, entre otros, pueden afirmar que existe un tercer modelo, el de la identidad analógica, misma que permite comprender el mestizaje y “reconocer la multiplicidad de visiones que conforman una manera de ser mexicana y latinoamericana” (Hernández, 2001, p. 25).

Así, para fines de esta investigación, al hablar de identidad no nos referimos a aquella promovida en los Estados-nación, que busca ser unificadora y trata de eliminar lo diverso, pues como señala Arriarán “en América Latina, la identidad ya no se puede plantear como antes del proceso de la globalización, es decir, en términos de la recuperación de una identidad pura” (1999, p. 8), sino a aquella que da sentido de pertenencia y de *identificación* (Marí, 2004, p. 14). Es la “que nos permita reconocer pretensiones y expectativas recíprocas” (Beuchot, 1999, p. 11). Nos referiremos a una *identidad analógica*, puesto que, sobre en todo en comunidades que viven muy de cerca el fenómeno migratorio, la conformación identitaria se ve permeada de formas culturales que podrían ser distintas a aquellas consideradas como originarias de la localidad. Identidad que, siendo analógica,

permitiría revalorar: “[Los...] aportes de la modernidad occidental, así como de abrirse a los que se encuentran en las tradiciones [...] que han permanecido durante siglos cultivando otras formas de vida” (Hernández, 2001, p. 25). Identidad analógica que como indica Virginia Álvarez:

Implica abrir las posibilidades para realizar lecturas que nos lleven a un intercambio proporcional de prácticas, de costumbres, de símbolos.

Condición que permitiría llegar a un intercambio con equidad y respeto [...] de lo universal y de lo particular, de lo similar y de lo distinto, de lo recuperable y de lo prescindible de cada cultura (2018, p. 127).

Analogicidad que evita los extremos entre una identidad unívoca “que promueve la idea de una identidad global, universalista, [sin que exista...] diferencia alguna entre los sujetos y las culturas” (Álvarez, 2018, p. 126) y una identidad equívoca, “particularista, que promueven un relativismo absoluto y la identidad está dada por la ‘pertenencia’ a un grupo cultural que debe mantenerse ‘puro’, ‘no viciado’, aunque sea necesario recurrir al aislamiento” (Álvarez, 2018, p. 126).

En cierto modo, aludimos a la identidad desde la *inoperosidad*¹⁶ que como indica Agamben lleva a “[la...] desactivación con las instituciones dominantes. Esta desactivación implica no caer en la política que conlleva una búsqueda de una identidad esencialista del sujeto” (Citado por Arriarán, 2019, p.74) y que, en semejanza a los planteamientos de Jean Luc Nancy sobre la idea de comunidad, “el sujeto no necesita fundirse en [el otro]” (Arriarán, 2019, p. 75).

Nos referimos también a la identidad que surge en el diálogo y se construye en la interacción con el otro, “otredad que es la comunidad” (Arriarán, 2019, p. 74), en donde, “la identidad que tiene en una conversación un interlocutor no es una

¹⁶ La *inoperosidad* de Agamben se puede entender como la desactivación o desconexión de las cosas (conceptos) del sistema de dominación en el que comúnmente se utiliza; es decir, se puede ver a la inoperosidad como un nuevo uso a las cosas. Para ello Agamben “señala una desactivación, una suspensión de la eficacia, una sustracción a la *enérgeia* de la obra. Aplicado a la ley, dicho verbo no determina su supresión, sino más bien un vuelco interno que ubica su cumplimiento ya no en la forma del acto sino en la de la potencia, y por ende, no en la dirección de la fuerza, sino de la debilidad” (Eposiito citado por Arriarán, 2019, p. 71).

identidad determinada de antemano, y por tanto tampoco manifiesta. Se trata sencillamente de que la identidad va con la conversación” (Gadamer, 1998a, p. 96). De esta forma, como señala Marí, “la identidad que emerge en ese proceso no constituye un relato original, recoge los testimonios de miles de historias que se contaron anteriormente” (2004, p. 18).

La identidad implica que las personas o grupos se reconozcan históricamente, a través de su *historia efectual*, en su propio contexto. Así, la identidad cultural de la comunidad se definirá a través de múltiples aspectos en los que se forja su cultura, como la lengua, las relaciones sociales o los comportamientos y prácticas colectivas que se traducen en sistemas de valores y creencias.

En ese sentido, Beuchot plantea que al hablar de identidad cultural es necesario: primero, realizar una aproximación a la identidad personal, por la similitud o la relación que hay entre ambas. Y segundo, que se es individuo en la locución (sujeto hablante) y a través de la narración (cuando en esa narración aparece lo que hace en relación con lo que sabe, quiere, puede y debe hacer), en el que existe una doble identidad; la primera que es la que permanece (el *ídem*) y la segunda que es la que refiere el cambio al paso del tiempo (la *ipse*)¹⁷ (Ricoeur, 2009, p. 988). Es decir, cambiamos, pero seguimos siendo los mismos. En tal sentido, nuestra identidad tiene un aspecto de permanencia, pero también de cambio (Beuchot, *n.d.*, párrs. 1-6 y 20).

Idea de identidad que sugiere que no existe una sola, sino varias: ontológica, psicológica, social, política, religiosa, etcétera; que son resultado de la pertenencia a grupos, en el sentido de que dicha pertenencia es la que proporciona nuestra

¹⁷ Al respecto Ricoeur indica: el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión de sustancial, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones. El dilema desaparece si la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un sí-mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa” (Ricoeur, 2009, pp. 997-998).

identidad. No obstante, todas ellas se concentran en torno a la narratológica, porque como señala Ricoeur, no se cuenta lo que en verdad pasó, sino que contamos los acontecimientos de acuerdo con nuestra propia interpretación; es decir, hay una reconfiguración del relato, que en sí no puede ser unívoco ni equívoco, sino analógico (Beuchot, *n.d.*, párrs. 22, 27, 50); ya que “en el ser humano antes que historias hay leyendas, antes que costumbres hay rituales, y antes que señales hay símbolos” (Beuchot, *n.d.*, párr. 27).

De ahí que entendemos que la educación y la cultura, en tanto procesos de socialización, inciden en la formación de esa identidad, pues como ya lo proponía Durkheim, el ser social no viene dado *per se*, sino que es en la interrelación con los otros que se consolida (1989, p. 61). Asimismo, Marí señala que:

La socialidad sigue siendo necesidad y característica humana y, por tanto, de alguna manera seguimos construyendo identidades, configurando relatos de cultura e inventando realidades de pertenencia y comunidad [...]. Sigue siendo la condición irrenunciable de nuestra convivencia, [pues...] se ha configurado a partir de las historias fundadoras de identidad y pertenencia, es decir, a partir de mitos, [ritos e] historias que nos cuentan y nos contamos acerca del sentido, del pasado y de su proyección en futuros inciertos. Esas narraciones son el andamiaje sobre el que establecemos lazos significativos donde mezclamos, copiamos y superponemos unas historias sobre otras. Incorporarnos al mundo humano es en definitiva hacer nuestras esas narraciones, para cambiarlas también al paso de las propias experiencias (2004, p. 42).

De esta forma, podemos señalar que aunque vivimos momentos de transformación social que vislumbran sociedades líquidas como las que plantea Bauman, aún hay comunidades como la de Natividad, Tonalá, Oaxaca, en las que el sentido de pertenencia y los diversos contenidos simbólicos de la colectividad permiten esa identificación y esa cohesión comunitaria. Las formas de realizar sus festividades, la solidaridad entre los lugareños y las prácticas comunitarias como la del tequio dan cuenta de eso. De ahí que concluya que el ser humano en tanto ser social, ha estado ceñido a una sociedad, a una cultura y a una comunidad en la que se ha educado. Cultura que estuvo y está presentes a lo largo de la vida de los individuos que la conforman, pues éstos son los que transmiten sus tradiciones y sus pautas

culturales, necesarias para la socialización, y que le dotan de sentido de comunidad.

De modo que aún con las nuevas formas sociales que implica la modernidad, no somos seres aislados, el reconocimiento del otro siempre será necesario, la educación que hace posible la sociabilidad, la transmisión de la cultura y el sentido de identidad sigue siendo un parámetro importante para que la vida en comunidad sea posible.

De ahí que, sin negar la importancia que la educación escolarizada ha tenido en la formación de las sociedades, propongo reivindicar el papel de la educación de la comunidad, de la cultura de los sujetos, como la que hace posible la conformación identitaria, sobre todo en culturas analógicas barrocas como las de Latinoamérica y, en especial, la de México.

CAPÍTULO II.

LA IDENTIDAD CULTURAL EN LOS CONTEXTOS MIGRATORIOS

Ante las modificaciones identitarias que ha traído la globalización y el neoliberalismo, algunas de las cuestiones más importantes de analizar son cómo se está conformando el sentido de identidad. Sobre todo, en aquellos entornos en que el fenómeno migratorio está modificando las formas de vida de manera significativa.

Si bien la cultura fue entendida como un proceso modelador y de transmisión de comportamientos, formas de vida, sistemas de valores, creencias y tradiciones (Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, 1996, p. 9), en la actualidad existen diferentes maneras de plantear este concepto, dependiendo de la disciplina o la postura desde la que se abordan, diversidad que en algunos casos se contraponen o tienen puntos de encuentro.

Con todo, consideramos que la cultura es una de las vías que les permite a los individuos identificarse o reconocerse como parte del grupo en el que se desenvuelven y que constituye el *sensus communis* del cual nos habla Gadamer (1997).

De ahí que resulte de interés para esta investigación explorar algunas de las conceptualizaciones en torno al concepto de cultura que en sí es diverso, como lo propone Terry Eagleton o Gustavo Bueno,¹⁸ a fin de tomar una postura que nos permita comprender su importancia en la construcción de las nuevas identidades, a partir de cómo se están constituyendo en la actualidad.

¹⁸ Al hablar de *ideas de cultura*, Gustavo Bueno plantea que “las Ideas se nos muestran como momentos de una trama sistemática o *symploké* constituida por otras Ideas y por conceptos vinculados, a su vez, a realidades [...] dadas en algún campo operatorio [...en donde éstas] no son eternas” (2001, p. 16).

Para ello, el presente capítulo está integrado en tres apartados, el primero que aborda el concepto de cultura desde la polisemia de significados de éste; un segundo en el que se plantea la importancia de los símbolos dentro de una cultura, dada la condición del ser humano como ser social inserto en un contexto determinado; y finalmente, un tercer apartado, en el que se habla de cómo se están construyendo las identidades en lugares como nuestra comunidad de estudio, con un alto índice de migración, de modo que sus relaciones sociales y su vida comunitaria en general se ven modificadas, sin que exista la eliminación de la cultura de origen, sino un mestizaje que deriva en una diversidad cultural.

2.1. La cultura: aproximaciones conceptuales

Jacinto Choza en su texto *Filosofía de la cultura*, comienza por plantear que no existe algo como un primer acto de conciencia, ni como una primera palabra o un primer acto cultural, por lo que no se tiene un dato preciso de cómo o en qué momento se originó el concepto de cultura (2013, p. 18); en similitud, Bolívar Echeverría argumenta que “La actividad cultural no requiere, en principio, de un tiempo y un espacio propios” (2010, p. 168), ya que ésta se puede encontrar en cualquier actividad rutinaria de significación.

En ese sentido, Choza señala: “El comienzo de la conciencia es el haber comenzado la conciencia, el comienzo del lenguaje es haber comenzado la comunicación potencialmente infinita y el comienzo de la cultura es el haber comenzado la cultura” (2013, p. 18), de modo que el primer acto de caza que realizó el ser humano, bien podría considerarse como un hecho que diera inicio al desarrollo de lo que podríamos denominar cultura. Asimismo, él reconoce que tanto la concepción del mundo, como el sentido común, son elementos del sistema cultural que a su vez determinan a la identidad individual y colectiva, tal como

sucede en el proceso educativo, entendido éste de manera amplia, como todo acto en el que un sujeto trasmite a otro conocimientos y valores.¹⁹

No obstante, el término de cultura parece que tuvo un comienzo distinto al del acto en sí, de manera que el concepto y la idea de educación al igual que el de cultura se han ido modificando de acuerdo con el tipo de individuo que se pretende, las prácticas de formación y la visión de mundo que se ha tenido en diferentes etapas de la historia de la humanidad, por lo que podemos afirmar que tanto la educación como la cultura se ciñen al momento histórico y al contexto de los que forman parte, y que son procesos que están estrechamente vinculados entre sí.

Por ejemplo, Angelo Altieri al hablar sobre el desarrollo del término de cultura, plantea que etimológicamente la palabra deviene del verbo latino *colo, colere, cultum* que significa cultivo (2001, p. 15), en virtud de ello, la cultura se relaciona con la formación y el desarrollo o perfeccionamiento de las facultades intelectuales y morales del hombre; es decir, el conjunto de maneras de pensar y de vivir cultivadas por éstos (2001, p. 15).

Gilberto Giménez habla también de la formación histórica del concepto de cultura, pero atendiendo al componente de lo simbólico en éste. Él considera que en los orígenes del concepto se pueden observar dos grandes momentos que se contraponen: uno evolucionista y otro relativista que proyectaba un particularismo histórico (2007, p. 25).

El primero se origina desde una perspectiva antropológica con la aparición de la obra de Edward Burnett Tylor, *Primitive culture* (Cultura primitiva), en donde se planteaba que:

¹⁹ Recordemos que como plantea Tilla, hay una educación informal que en sí se constituye más allá de los procesos de escolarización. “Con la escuela coexisten siempre otros muchos y variados mecanismos educativos” (1993, p. 17).

Cultura o Civilización, entendida en el amplio sentido etnográfico, es este todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (Tylor, 2016, p. 1).²⁰

De ahí que Tylor pensaba que la cultura era una sucesión de etapas o momentos que viven todos los pueblos, aunque en ritmos diferentes (Giménez, 2007, p. 26). La segunda, correspondía a los planteamientos de Franz Boas que implicaban enfatizar las diferencias culturales y afirmar una pluralidad histórica que negaba la linealidad en la evolución cultural que en su momento Tylor sostenía, postura que propendió a un *relativismo cultural* (Giménez, 2007, p. 26). Posteriormente a esta etapa que él mismo supone fundacional, considera que la elaboración del concepto de cultura atravesó por tres fases: una concreta (costumbres), la fase abstracta (modelos) y la fase simbólica (significados) (2007, p. 26).

En la etapa concreta se introducen *las costumbres* al concepto, de modo que se definía como “el conjunto de las costumbres, es decir, [las prácticas en] las formas o modos de vida que [...] caracterizan e identifican a un pueblo” (Giménez, 2007, p. 26). En la etapa abstracta (entre los años 1930 y 1950), el énfasis se pone en los modelos de comportamiento y en los sistemas de valores que regían a éstos, por lo que la cultura se definía a partir de modelos, parámetros o esquemas de comportamiento de un grupo social determinado (Giménez, 2007, p. 27). Finalmente se considera que la fase simbólica se inicia en los años setenta con la obra de Clifford Geertz *The Interpretation of Cultures*, misma que da apertura a replantear el concepto a partir de estructuras de significación socialmente construidas que requieren de interpretación²¹ (En: Giménez, 2007, p. 27). De modo que la cultura “es vista como un texto, un escrito por los nativos, que el antropólogo se esfuerza

²⁰ Traducción del texto original: “Culture or Civilization, taken in this wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (Tylor, 2016, p. 1).

²¹ Al respecto Clifford Geertz plantea: “La cultura se define como ‘telaraña de significados’ o, más precisamente como ‘estructuras de significación socialmente establecidas’” (Citado En: Giménez, 2007, p. 27).

por interpretar, por más de que no pueda prescindir de la interpretación de los nativos” (Giménez, 2007, pp. 27-28).

Dimensión simbólica que ha sido un parteaguas y ha suscitado el interés de diversas disciplinas; dimensión que al ser reconocida, ha sido la panacea para superar la objetividad que el paradigma positivista en otros momentos exigió e impuso a los estudios de las ciencias sociales.

Por su parte, Bolívar Echeverría indica que el término cultura surgió en la antigua Roma como la traducción de la palabra griega *paideia* “crianza de los niños”; no obstante, propone que dicha traducción no respetaba del todo la etimología de la palabra, por lo que él considera que el concepto de *éthos*²² describe mejor la idea que los griegos tuvieron acerca de la cultura, a la vez que sostiene que desde sus inicios el concepto ha mantenido su núcleo semántico arraigado en la noción de cultivo (2010, pp. 27-28).

En Roma se trató del cultivo de las *humanitas* que se relacionaba con la dignidad humana y una educación refinada que se derivaba de la práctica de las buenas artes; de ahí que se distinguía entre artes liberales y artes manuales en donde las personas que debían aprender oficios o manualidades se consideraban inferiores, pues solo los mejor dotados podían acceder a la alta cultura, visto así, como propone Altieri, el concepto de cultura tuvo un carácter naturalista (2001, pp. 15-16).

Una vez iniciada la llamada Edad Media, aunque se conserva la visión aristocrática, se modificó su carácter de naturalista a religiosa, de modo que el fin de la cultura era preparar al ser humano para cumplir con el dogma de fe de ese momento, en consecuencia, el saber se consideró como religioso y enciclopédico. A la par que

²² Echeverría señala: “Es el concepto de *éthos*-hábito, costumbre, morada, refugio, el que parece obedecer a la percepción que los griegos de la antigüedad tuvieron de la dimensión cultural a la que hacemos referencia” (2010, p. 28).

las escuelas episcopales surgieron también las primeras universidades laicas, preámbulo de la Edad Moderna (Altieri, 2001, pp. 16-17).

En la Edad Moderna, el concepto de cultura se contrapuso al modo tradicional de civilización con el que se le concebía, pues se pretendía una “cultura ‘viva’, que ella exalta como lo más espiritual, [en oposición a la...] cultura muerta o simplemente ‘civilizada’, que [...] denigra como una traición al espíritu” (Altieri, 2010, p. 29). Altieri planteó que la cultura se laicizó, razón por la que la cultura renacentista dejó de lado su carácter contemplativo e insistió en un carácter activo y práctico de la sabiduría humana, de tal forma que en la Ilustración se propuso la apertura y difusión de la cultura, y ésta dejó de ser propiedad solo de los *cultos*; no obstante, el conocimiento se fue especializando, condición que provocó que el concepto de cultura se entendiera como el del dominio de todo el saber que se tradujo a un enciclopedismo (Altieri, 2001, pp. 17-19). A esto se puede añadir la idea de que un punto de encuentro entre la educación y la cultura en la época moderna es la finalidad que éstas persiguieron, que se traduce en la formación homogénea de los individuos.

Al respecto Bauman menciona que durante el siglo XIX, la tendencia del pensamiento social fue “naturalizar la cultura”, mientras que en el siglo XX, lo que se buscó fue la “culturización de la naturaleza”, condición que supuso una paradoja: por un lado, se plantaba la idea de cultura como un ejercicio del espíritu libre, sede de la creatividad y la auto trascendencia; y, por el otro, como un instrumento de continuidad al servicio de la rutina y el orden social (2002, pp. 14,15 y 26).

De esta forma, tanto la educación institucionalizada (formal y no formal) como la cultura se emplearon como los instrumentos para construir Estados-nación, pues:

La cultura era un agregado o, mejor, un sistema coherente de presiones apoyadas sobre sanciones, de valores y normas interiorizados, de hábitos que garantizaran la repetición de las conductas individuales (y, así, también su predictibilidad) y la

monotonía de su reproducción, es decir que asegurasen la continuidad en el tiempo, “la preservación de la tradición”, la *mémeté* de Ricoeur a nivel colectivo.

[De modo que] “sin cultura, no son posibles ni las personalidades humanas ni los sistemas sociales humanos”. Sólo resultan posibles en la medida en que están coordinados y la cultura es, precisamente, el sistema de ideas o creencias, de símbolos expresivos y de valores, que garantiza dicha coordinación a perpetuidad (Bauman, 2002, pp. 27 y 29).

En esa misma línea, Gutiérrez argumenta que la cultura adquirió un papel fundamental en el proceso educativo al considerarse como producción de valores culturales (1972, p. 398). De ahí que se aprecie cierta reciprocidad que guarda con la educación, pues ambos procesos respondieron a las relaciones de orden y poder imperantes del momento, además de ser importantes para la conformación identitaria que se proyectaba “como principio de cohesión social” (Eagleton, 2001, p. 45).

Vista así, la cultura no solo ha mantenido un vínculo con los procesos educativos, sino que, a su vez, tanto la educación como la cultura han mediado en la construcción de la identidad de los colectivos o comunidades en donde lo simbólico ha cobrado un papel muy importante.

Derivado de lo anterior, podemos señalar que el término de cultura no puede ser más un concepto determinista que evoque solo a algunos elementos de la vida social, pues dada su polisemia, hoy en día sería poco apropiado hablar de “La Cultura” como fórmula universal o totalizadora que pudiese aplicarse a toda la humanidad y a todas las sociedades (Eagleton, 2001, pp. 37 y 48).

Gustavo Bueno la considera como un concepto propenso al equivocismo desde una perspectiva analógica (2001, p. 20),²³ idea que puede encontrar una salida en lo

²³ Recordemos que desde la Hermenéutica Analógica, la analogía tiende al equivocismo, pero de manera controlada, sin caer en el nihilismo de todo vale y es complementario. De ahí que Beuchot plantee: “En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio, en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid ídem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten. En este modelo se sabe que la interpretación se aproxima más a ser

que plantea Eagleton cuando señala que “seguimos atrapados entre unas nociones de cultura tan amplias que no valen para nada y otras que resultan exageradamente rígidas, y que nuestra necesidad más urgente es situarnos más allá de todas ellas” (2001, p. 55).

De este modo, analizando la historia del concepto, se puede observar que los nuevos discursos van dejando atrás la dicotomía entre lo artificial y lo natural, entre lo cultural y lo civilizado, y lo simbólico ha cobrado especial importancia en esta conceptualización. Por ejemplo, Arriarán señala que “La nueva concepción de la cultura se acerca a la idea de conocimiento del mundo, pero sólo semiconectado, a partir del cual las personas alcanzan a través de la negociación, modos de actuar satisfactoriamente en contextos dados” (2010, p. 89).

A su vez, Geertz propone que la cultura sea vista como un sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas, por lo que su concepto es semiótico; es decir, considera al ser humano inmerso en redes de significación creadas por él mismo, de manera que la cultura debe buscar significaciones y no leyes, en una búsqueda de la explicación, pero a través de interpretar expresiones sociales (2003, p. 20). Geertz lo plantea en los siguientes términos:

[La cultura es...] una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas (2003, p. 57).

Bolívar Echeverría también construye una noción de cultura en el discurso moderno, en el que se hace necesario repensar lo humano. Para él ésta es un proceso de transnaturalización que va desde lo animal hacia lo humano, en donde la dimensión

inadecuada porque la analogía misma tiende más a lo equívoco que a lo unívoco; en ella predomina la diferencia sobre la identidad (2015, p. 51).

cultural de la vida social será de suma importancia porque conforma lo que él llama la condición humana, misma que se consolida en la vida cotidiana (2010, pp. 130 y 165).

Así, Echeverría define la cultura como “el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad” (2010, pp. 163-164).

Beuchot por su parte retoma los planteamientos de Geertz sobre los aspectos simbólicos de la conducta humana, pero va más allá al proponer que la cultura debe ser entendida desde la analogía, de modo que el concepto geertziano de cultura puede enriquecerse desde la filosofía, a través de la hermenéutica analógica que permite una noción conmensurada (proporcional) de la cultura, que no es puramente positivista, ni puramente relativista, pues la cultura debe ayudar a la convivencia social y posibilitar el diálogo respetuoso y cordial, que dé cuenta de lo pasional y lo emocional, de modo que junto con lo racional se recuperen los sentimientos y afectos que sin duda están inmersos en la cultura (2009, pp. 23-26).

Vista así, la cultura se relaciona estrechamente con el cultivo de la identidad, ya que se construye desde y con la otredad, como declara Echeverría:

En efecto, no hacemos cultura sólo para sobrevivir, sino también para convivir con propios y extraños (extranjeros o gente que pertenece a otra cultura). Por eso, aquí se conectan la idea de cultura, la de identidad cultural y la de interacción cultural (2010, p. 9).

Identidad que como propone Arregui, debe ser construida dialógicamente, pues nos comprendemos y definimos por medio de la adquisición de lenguajes que solo se aprenden en contextos sociales, de manera que dicha comprensión está mediada socialmente, pues “Nuestra autointerpretación [es...] realizada siempre bajo un conjunto de referencias simbólicas de naturaleza esencialmente social” (1997, p.

60); es decir, construimos nuestra identidad a través de la cultura en la que nos formamos, en esa trama de significados de los cuales nos habla Geertz, misma que está en estrecha relación con la conducta humana, por lo que Beuchot señala:

Se ve la conducta humana, según quiere Ricoeur, como acción significativa o simbólica, y así es como da origen a la cultura. La conducta humana es intencional y significativa y, en sus más altos grados, simbólica, por eso el símbolo es lo más cultural, lo más propio de la cultura (2009, p. 21).

De ahí la importancia de comprender la dimensión de lo simbólico como una parte constitutiva de las prácticas y la vida social de las comunidades para poder, a su vez, comprender las representaciones que las personas y los colectivos construyen sobre su propia cultura.

2.2. Lo simbólico en la cultura

Hemos planteado en las líneas anteriores que la cultura está dotada de dimensión simbólica, temática que ha cobrado un creciente interés, principalmente a partir de los planteamientos de Clifford Geertz, pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de lo simbólico en la cultura? y ¿por qué la investigación de lo simbólico se ha vuelto fundamental para los estudios de las culturas?

Considero que para poder dar respuesta a estas interrogantes se requiere primero exponer qué se entiende por signo, y como factor inherente a éste, qué relación tiene con el símbolo.

Un signo es un elemento de mediación a través del cual podemos transmitir información y comunicarnos. Como indica Zamora “Vivimos socialmente en un universo de signos” (2007, p. 311), de modo que somos seres naturales en tanto nos comunicamos mediante modalidades sígnicas, pero somos seres culturales en tanto nos valemos de los símbolos, así signos y símbolos guardan una estrecha

relación, pues el símbolo es un signo que lleva una carga que puede ser emotiva, religiosa o cultural (2007, p. 312).

Por su parte Beuchot, en su obra *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia* (2004), expone que la semiótica (semiología) es la ciencia que estudia a todos los signos que forman lenguajes o sistemas, ésta suele dividirse en tres ramas: la sintaxis, la semántica y la pragmática. Del mismo modo, señala que ésta: “empezó estudiando las condiciones de significación de los signos lingüísticos, pero también estudia otros como los semáforos, las modas, los gestos, la comida, para lo cual se han desarrollado semióticas visuales, auditivas, olfativas, gustativas” (2004, pp. 7-8).

Es así que el signo ha sido estudiado desde diferentes posturas o escuelas que van desde la griega y medieval, con autores como Platón, Aristóteles, Roger Bacon, Santo Tomás; con algunos teóricos del signo en la escolástica del siglo de oro español como Domingo de Soto o Pedro de Fonseca, y autores novohispanos como Alonso de la Vera Cruz y Tomás de Mercado, o teóricos como Locke y Leibniz quienes fueron precursores de Pierce y Morris, o la teoría pragmática propuesta por Wittgenstein, así como la semiótica estructuralista de Saussure, que influenció a Roman Jakobson o con posturas postestructuralistas como la de Derrida (Beuchot, 2004, pp. 8-11 y Karstens, 2017). Diversidad de posturas que han demostrado que no existe un concepto único en torno al signo, pues como plantea Beuchot:

[El signo es...] todo aquello que representa a otra cosa. Es decir, lo que está en lugar de otra cosa, que hace sus veces. La cosa representada es el significado. Los signos son usados por los que pertenecen a una comunidad semiótica (de hablantes o usuarios de los signos), pues tienen que compartirlos para saber, primero, que son signos y, después, cuál es su significado. Generalmente, se considera que el uso de un signo (fenómeno sígnico, acontecimiento semiótico o semiosis) se da cuando un emisor transmite un signo desde una fuente, por un medio o canal, con un código, susceptible de ruido informático, a un receptor (2004, p. 7).

Así, el signo representa o rememora a un objeto o un hecho que a su vez estará relacionado con otros objetos u otros hechos, pero su sentido es más inmediato.

De ahí que el símbolo, de acuerdo con Ricoeur, pertenece a muy diversos campos de investigación, como el psicoanálisis, la poética y la historia de las religiones (2006, p. 68); lo que de acuerdo con Montes debe ser ampliado, ya que también ha sido estudiado desde la antropología y la filosofía, entre muchos otros campos disciplinares, razón por la que el símbolo se convirtió en una categoría de análisis cultural y social a partir de los planteamientos principalmente de Ernst Cassirer y Susanne Langer, y autores como Geertz que lo retoma para su propuesta de antropología simbólica, como una vía de acceso al mundo de los significados y una distinta proyección de la idea de cultura (2001, p. 281).

En ese sentido, Geertz ha planteado que el símbolo al igual que la cultura se utilizó para designar una extensa variedad de cosas, ya que “el término [se usa] para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción [en donde...] la concepción es el ‘significado’ del símbolo” (2003, p. 89).

Al respecto Beuchot retoma de Ricoeur la idea de que “el símbolo es un signo muy rico, no meramente arbitrario, sino con una sobrecarga de sentido que deposita en los acontecimientos de la realidad y los llena de su contenido significativo” (2013, pp. 51-52), razón por la que el símbolo “se vive; [...] da qué vivir, ayuda para la vida” (Beuchot, 2013, p.197); pues el símbolo al ser el signo más elaborado, requiere de interpretación, de hermenéutica, pues encierra varias intencionalidades y significaciones (Beuchot, 2009, p. 21).

Carlos Montes plantea que los símbolos son elementos que recogen y a su vez transmiten concepciones sobre la realidad y la experiencia vivida, mientras que el signo, aporta un sentido más amplio, mismo que se vuelve común al reconocer que éstos son hechos sociales, públicos y observables (2001, p. 282).

En esta línea de reflexión, Jean Chevalier distingue signo de símbolo, al plantear que:

El símbolo se distingue esencialmente del signo en que éste es una convención arbitraria que deja el significante y el significado (objeto o sujeto) ajenos uno a otro, es decir, que el símbolo presupone “homogeneidad del significante y del significado en el sentido de un dinamismo organizador” [de modo que, el símbolo...] posee algo más que un sentido artificialmente dado, [...] está cargado de realidades concretas. [Por lo que ...] el símbolo es entonces bastante más que un simple signo: lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo (1988, pp. 19-20).

De este modo, lo simbólico debe ser comprendido como el conjunto de procesos sociales de significación y comunicación a través de los cuales representamos el mundo y aprehendemos la realidad que construimos socialmente (Berger y Luckmann, 2003, pp. 11 y 29). Se trata del *sensus communis*, supuestos que denotan que las formas simbólicas obedecen a un contexto, pues se constituyen dentro de las prácticas socialmente compartidas en una comunidad, de ahí que lo simbólico inevitablemente esté vinculado con la experiencia humana y con la significación que tiene esa experiencia, cuyo sentido se construye en colectivo y a la vez se convierten en reguladores de la acción humana de cada una de las culturas (Montes, 2001, p. 283).

Así la dimensión simbólica en las culturas se puede comprender y explicar a través de una hermenéutica analógica, en la que se reconoce que no solo se trata de la parte biológica del ser humano, sino también está la parte simbólica, misma que se hace importante porque es la que caracteriza y dota de identidad a las comunidades. El conjunto de símbolos en los que los seres humanos encuentran su ubicación y pertenencia dentro de su mundo de la vida (Volkow citado por Beuchot, 2013, p. 5), ya que nuestras vidas carecen de sentido si se rompe el vínculo con la comunidad, con aquellos que nos identificamos (la familia, los grupos locales, la aldea, la escuela, el barrio, etcétera) (Villoro, 1999, p. 29). Identidad que sobre todo en localidades como la que aquí se toma como objeto de investigación, hoy en día experimenta un fenómeno migratorio hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Condición que transfigura las formas de convivencia, pero no elimina su dimensión ética (la solidaridad, el reconocimiento con su comunidad y el compromiso comunitario de los que emigran, los que emigran y retornan, y los que permanecen

en la comunidad). Se trata del *idem* grupal o colectivo del cual nos habla Ricoeur, el que se muestra a través del **carácter** y la **palabra dada**, como lo que:

[Permanece...] en el tiempo [para dar...] una respuesta a la pregunta: ‘¿quién soy?’ [y que nos lleva a...] la reflexión siguiente, [al...] hablar de nosotros mismos, disponemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo que resumo en dos términos a la vez descriptivos y emblemáticos: el *carácter* y la *palabra dada*. En uno y en otro reconocemos de buen grado una permanencia que decimos ser de nosotros mismos (2006, pp. 112-113).

Elementos, que como se indica, son el resultado de la permanencia (del *idem*) y que a su vez se relaciona con el *ipse*, pero que mantienen la fidelidad a sí mismo y al otro, al mantener la palabra dada, a la vez que marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo; atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas: “el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad” (Ricoeur, 2006, p. 113).

Una manera de comprender la identidad en la que se establece una articulación entre la cultura de espacios “entre-medio (*in bet-ween*)”²⁴ como plantea Bhabha, y que posibilitan nuevos signos de identidad y de colaboración en éstas para su reconocimiento mutuo y afirmación de sus tradiciones culturales, pero el encuentro con lo propio y lo nuevo (Bhabha, 1994, p. 24).

De esta forma, podemos hablar de cultura e identidad desde diferentes enfoques, como el multiculturalismo, que refiere al fenómeno de la diversidad de culturas, en donde coexisten diferentes comunidades culturales en una comunidad mayor

²⁴ Homi Bhabha para ejemplificar estos espacios entre-medios, utiliza la obra arquitectónica de Renée Green “*Sites of Genealogy*” (1990), dicha exposición le fue de utilidad para hacer visible el dualismo mediante el cual se constituían las identidades. Los espacios del museo como el desván, la sala de calderas y el hueco de la escalera, le sirvieron para hacer asociaciones binarias como lo alto y lo bajo, en donde la escalera se volvió un espacio liminar (1994, p. 20). Al respecto Bhabha señala: “La escalera como espacio liminal, entre-medio de las designaciones de identidad, se torna el proceso de la interacción simbólica, el tejido conectivo que construye la diferencia entre lo alto y lo bajo, entre negro y blanco. El movimiento de la escalera, el movimiento temporal y el desplazamiento que permite, impide que las identidades en los extremos se fijen en polaridades primordiales. Este pasaje intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que mantiene la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta” (1994, p. 20).

(naciones, pueblos o etnias) (Beuchot, 2005, pp.13 y 14), o desde el pluralismo cultural también llamado interculturalidad²⁵ (Beuchot, 2005, p. 13), que pretende preservar la identidad de los grupos culturalmente diferentes, pero a través de la conciliación, el diálogo y la comunicación entre las culturas, en donde se deben respetar tanto las diferencias como la semejanza entre éstas (Barabas, 2014, p. 4), e incluso como Chul-Han lo señala, desde la hiperculturalidad,²⁶ vista ésta como un fluir de culturas deshistorizadas y libres que posibilitan el permanente mutar, dando como resultado un ser disperso y desnarrativizado en un hiperespacio de posibilidades y acontecimientos (Morán, 2020, pp. 274 y 275). No obstante, y aunque cada perspectiva tiene sus particularidades, consideramos que para lograr dicha articulación, lo que debe ser un elemento común en todas ellas, es la dimensión ética.

Y es que, como señala Beuchot, en estos tiempos de crisis de valores y de sentido, en que se ha abierto un relativismo axiológico, se requiere de fundamentos que posibiliten las diversidades culturales, pero sin negar ciertos límites éticos, de equilibrio analógico entre las culturas (2013, pp. 94-95), condición que ha de permitir el acercamiento a lo común de la humanidad, de las comunidades y de las naciones; sin que se disuelvan en diferencias reivindicadoras (Beuchot, 2013, p. 95). De modo tal que se respeten las costumbres y tradiciones propias de cada región, pero que, a su vez, éstas apelen a una dimensión ética fundamentada en los Derechos Humanos, condición que como seres humanos todos debemos tener, y que a través de una hermenéutica analógica:

²⁵ Beuchot señala al respecto: “Se llama multiculturalismo al fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de los países [...]. A veces también se le llama (esto más recientemente, y tal vez con una connotación más determinada y estudiada) interculturalidad, que es lo que, según mi opinión, se plantea como *desideratum* a alcanzar” (2005, p. 13).

²⁶ Es pertinente señalar que, en el caso de esta investigación, esta propuesta de Chul-Han se aleja de lo que se ha encontrado en la comunidad de Natividad, pues al contrario de seres desarraigados y deshistorizados, es un colectivo que aún conserva y practica tradiciones y costumbres propias del lugar, en un intento por mantener los vínculos que les da ese sentido de identidad, pues aún las personas que se encuentran en situación de migración, han mantenido comunicación con su comunidad a fin de preservar esos lazos, de modo que ellos se siguen sintiendo parte de.

[Podemos superar...] la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos o grupales, viendo los derechos grupales como derechos individuales, y los individuales como grupales. Por ejemplo, que los derechos individuales se vean como relacionados con la comunidad; o que los grupales se vean como individuales, porque la misma comunidad es vista como un individuo (aunque sabemos que es un conjunto de individuos). Derechos culturales, relativos a culturas, esto es, a comunidades que tienen su cultura, y tienen derecho a que viva, o sobreviva. Y también a que no se la mutile; que pueda fomentarse e interactuar con otras culturas. Al modo como el individuo tiene derecho a la vida, a la integridad y a la promoción, así también los grupos y las culturas los tienen analógicamente (Beuchot, 2006, p.185).

Derechos humanos que deben apelar siempre a preservar la dignidad humana y las diferencias entre las culturas.

2.3. La identidad cultural en la experiencia migratoria

Ya he mencionado que el mundo global en el que hoy en día vivimos ha traído consigo cambios que han influido en las formas de vida de todas las sociedades. A la par, la libertad desenfrenada del comercio y la economía han generado desigualdades y procesos migratorios cada vez más notorios, debido a que la libre circulación de bienes y capitales no ha compensado la demanda de trabajo en los países desde los cuales se migra (Raghavan, 2004, p. 27). Migración que como plantea Arriarán:

Tiene que ver, en un sentido amplio, no solo con los procesos de viaje geográfico de un país a otro, sino también de desplazamiento virtual en el pasado, en el tiempo, regreso y retorno de la memoria. Migración [que] equivale a movilidad dentro y fuera de una región, entre un territorio y otro, no como algo fijo, sino como proceso de deconstrucción (2020, p. 6).

Proceso que está íntimamente vinculado a las condiciones internas que privan en la gran mayoría de los países emisores de las personas que se ven en esta condición. Migración que por un lado ocurre debido a las políticas de corte neoliberal, cuyos resultados han remarcado las carencias y pobreza de vastos territorios y sectores de la sociedad de estos países; y, por otro, producto del

desarrollo de las comunicaciones y la accesibilidad al transporte (Vaquerizo, 2019, p. 104). Esta situación también es una respuesta a la demanda de mano de obra, que representa ventajas en términos de su abaratamiento, a pesar de la falta de derechos laborales para los trabajadores migrantes en los países desarrollados, que son vistos con recelo y racismo, al emplearlos de manera ilícita y con controles de terror por su condición de migrantes ilegales.

Fenómeno que en el caso de México ha sido propiciado principalmente por la desigualdad y la inestabilidad social y económica, como la apertura de mercados y tratados de libre comercio que han impactado de manera significativa en las comunidades rurales, lo que a su vez ha incentivado, de manera relevante, la migración de las personas de estados como Guanajuato, Tamaulipas, Hidalgo (Duana, Gaona y López, 2009, pp. 1 y 4), y Oaxaca (DIGEPO, 2010, p. 22), básicamente a los Estados Unidos de Norteamérica.

Fenómeno social que en nuestro país tiene importantes implicaciones sociales y educativas, ya que abarca todas las facetas de la vida individual, colectiva, económica, demográfica, política, psíquica y cívica; que lleva a una reconfiguración identitaria y cultural como proponen Álvarez²⁷ (2012, p. 224) y Beuchot²⁸ (*n.d.*, párr. 1). Se trata de un proceso en el que se modifica la representación de los sujetos, pues tiene efectos en las relaciones que establecen con las comunidades de origen que se abandonan y las receptoras (Bustos, 2017, pp. 1-2). Flujo de personas, que como antes se indicó se ven obligadas: “por circunstancias políticas, económicas y sociales, o debido a la búsqueda voluntaria de mejores contextos de desarrollo” (Arriarán, 2020, p. 8); y que de manera inevitable llevan a una diversidad cultural en

²⁷ Como indica Álvarez, “el barroco sigue presente en y entre nosotros, en nuestra forma de ser, en nuestra forma de vivir, en nuestro mundo de vida: en lo alegórico que éste es, en la manera de ver y practicar lo religioso y lo pagano, en lo festivo de nuestros pueblos y grupos sociales, en lo simbólico de nuestros mitos y ritos, en lo lúdico de nuestro lenguaje, en lo teatral de nuestro actuar, en la manera en que nos relacionamos con la familia y con los amigos, en la forma en que educamos a nuestros hijos –sobre todo, la llama- la educación informal” (2012, p. 225).

²⁸ “[La...] identidad humana, tanto [es...] personal como [...] cultural, es decir, la individual y la grupal, que pueden, por suerte, conectarse mediante la analogía. Habrá un razonamiento analógico para pasar de la primera a la segunda” (Beuchot, *n.d.*, párr. 1).

el interior y fuera de los países receptores. Como indica Castles, se trata de una transfiguración identitaria que implica olvido, al tiempo que desdibuja las fronteras tradicionales (1997, p. 1).

Proceso migratorio que como señala Alcalá, añade grandes diferencias culturales que provocan conflictos sociales y fuertes tensiones (2021, p. 99), y al mismo tiempo, traen consigo la exacerbación de posturas discriminatorias que resultan en violencia, desigualdad y marginalidad, exclusión social y vulnerabilidad (Moldes, Romero y Jiménez, 2017 p. 244).

Movilidad que en sí tiene repercusiones que modifican y construyen nuevas formas de identidad cultural y de conciencia, tanto en la población que emigra, como en los familiares del migrante que se quedan en sus comunidades de origen. Tales consecuencias abarcan toda una gama de aspectos de la vida individual y la colectiva, así como de factores económicos, demográficos, políticos, culturales, psicológicos y cívicos.

Uno de los problemas que se derivan de esta condición es la crisis de identidad cultural y personal que se genera, pues es en: “el ámbito intercultural, donde parece que las identidades corren el riesgo de fusionarse y perderse” (Beuchot, *n.d.*, párr. 46). Como resultado de la ruptura de las estructuras sólidas que la modernidad trae consigo se derivan realidades que se encuentran sin el soporte tradicional de la cultura, que de manera “natural” puede llevar a la desintegración o modificación social, en donde “el mundo debe estar libre de trabas, barreras y controles” (Bauman, 2003, p. 19).

Condición de transfiguración que me lleva a preguntar: ¿De qué manera se incorporan las nuevas manifestaciones culturales a las que ya están establecidas?, ¿qué elementos de la cultura permanecen en la memoria de los colectivos y cuáles quedan en el olvido? y ¿cómo coexisten estos elementos para la conformación de la identidad cultural? Para dar una respuesta a estas interrogantes, consideramos

que las propuestas de Ricoeur sobre la triple mimesis (2004a, 2004b), y de Arriarán (2010), sobre la cuestión de la memoria y el olvido, pueden ser de gran utilidad.

Ricoeur en su texto *Tiempo y Narración: configuración del tiempo en el relato histórico*, encuentra una correlación entre el tiempo y la narración, él considera que en esta correlación están implícitos tres momentos miméticos: mimesis I de prefiguración, mimesis II de configuración, y mimesis III de refiguración, de ahí que señale: “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal” (Ricoeur, 2004a, p. 113), a la vez que entre el tiempo y la narración hay un puente, una mediación que se hace posible la construcción de la trama que media “entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo” (Ricoeur, 2004a, p. 131).

De este modo, cuando nos preguntamos sobre la incorporación de nuevas formas culturales en nuestra comunidad de estudio, consideramos que las podemos entender a partir de dicho proceso de prefiguración o de precomprensión, que por la configuración de la trama nos lleva a una refiguración, bajo la influencia de la trama, que es interpretada a partir de lo ya dado en ese tejido de historias narradas.

En ese sentido, es pertinente recordar que toda identidad cultural es una construcción simbólica susceptible de ser narrada e interpretada; es decir, una representación o la expresión de acontecimientos, comportamientos y sentimientos para las relaciones sociales; y que, como señala Ricoeur, “Si, en efecto, la acción puede contarse, es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está mediatizada simbólicamente. [Ya que...] la narración re-significa lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano [así como...] la acción humana puede ser sobresignificada porque ya es presignificada por todas las modalidades de su articulación simbólica” (2004a, p. 154).

En ese sentido, comprender hermenéuticamente es ir más allá de lo conductual, lo geográfico, lo demográfico o lo antropológico; para ubicarse en la dimensión simbólica y ética en la que se ha dado la reconfiguración de la identidad cultural de los nativos de Natividad, localidad del Estado de Oaxaca que se caracteriza por un alto índice de migración entre sus pobladores, principalmente de género masculino. No obstante, y a pesar de lo significativo que resultan los datos de los procesos de migración, en ésta persiste: el reconocimiento de sus emblemas, sus ritos, sus mitos, sus lugares emblemáticos, y el uso y práctica de tradiciones culturales propias del lugar, las que se presentan con algunas variaciones resultado de un proceso de mestizaje al interactuar con una cultura distinta que transmite su “mundo de la vida” como diría Husserl (2008). Se trata de la interacción entre la población migrante y la población local con la que se tiene contacto.

Condición migratoria que no ha podido eliminar, como dice el mismo Ricoeur, la palabra dada y las prácticas identitarias de sus tradiciones y costumbres locales, a pesar de que se han desarrollado modos de vida distintos a los que se observaban en décadas anteriores. Tal es el caso de la dinámica familiar; por ejemplo, al considerar como jefe de familia a un integrante que se encuentra en Estados Unidos, mientras que el resto de la familia permanece en la comunidad manteniendo contacto solo a través de medios digitales; las actividades económicas (por ejemplo, la disminución significativa de las actividades agrícolas por las remesas), la manera como se dan los ritos y mitos de algunas festividades (por ejemplo, en la celebración de día de muertos en la que persisten muchos elementos propios de la comunidad, pero también se incorporan algunas prácticas extranjeras). Cambios que han trascendido en la memoria y el olvido de los que nos habla Ricoeur, cuando indica: “el esfuerzo de rememoración es el que ofrece la ocasión más importante de hacer ‘memoria del olvido’ [pues...] la búsqueda del recuerdo muestra efectivamente una de las finalidades principales del acto de memoria: luchar contra el olvido” (2004, p. 50). Al respecto Arriarán plantea:

El tema de la memoria remite inevitablemente al del olvido. El problema es doble, y consiste en recordar demasiado o recordar demasiado poco. La memoria y el olvido

se relacionan [...] con una necesidad de supervivencia individual y cultural [De modo que...], es innegable, pues, que muchas veces es necesario olvidar para sobrevivir y vencer a la muerte. Pero esta (*sic.*) no es una regla general ya que a veces se requiere, por el contrario, acentuar el peso de la memoria para contrarrestar la amnesia individual y colectiva (2010, pp. 9 y 10).

De ahí que el presente y el pasado están sujetos en un círculo interpretativo, pues nuestro conocimiento del mundo presente, depende del pasado. En ese sentido, la memoria juega un papel importante porque no es solo un cúmulo de recuerdos, sino que está relacionada con una historia y en ello, el olvido tiene un lado positivo, por lo que éste “no se contrapone a la memoria (*sic.*) sino que lo complementa” (Arriarán, 2010, p. 11). Él señala:

La conciencia histórica y la memoria se pueden caracterizar también como un proceso simultáneo de olvido positivo del pasado y de creación de un futuro que únicamente puede darse a partir de [la...] concientización (*sic.*) de los recuerdos que vale la pena conservar para el desarrollo de una nueva sociedad (2010, p. 88).

De esta forma, se requiere de la memoria para preservar la identidad, pero también del olvido para reaprender, reconstruir e incorporar las nuevas formas culturales que ha dado el contexto migratorio del presente. Desplazamientos, que se quiera o no, están impactando de manera significativa en la conformación identitaria de nuestras comunidades y en la mayoría de las poblaciones y entidades de nuestro país y del mundo, lo que está reconfigurando nuestra identidad nacional y, sobre todo, la local. Un conocimiento local que por abducción nos permite comprender formas de expresión del todo, pues como se plantea en Beuchot:

El fragmento [...] sintetiza al todo, [es] el trozo que nos permite reconocerlo, la parte que “nos hace preverlo, predecirlo y hasta adivinarlo”, [es la...] fragmentariedad del icono que siempre se da conservando metonimia, mínimos de conmensurabilidad y que tiene la posibilidad de generar sinécdoque y abducción entre lo particular y lo general, entre el menos y más, entre la especie y el género, entre lo singular y lo plural (Álvarez, 2012, p. 154).

Ya que: “la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. Es la regla que procede de la antigua retórica y que la

hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender” (Gadamer, 1997, p. 360).

En ese sentido, la narrativa de los pobladores de Natividad se constituye en el fragmento que muestra el todo identitario de los habitantes de esta comunidad, la identidad narrativa (individual y colectiva) de la cual nos habla Paul Ricoeur y que constitutivamente se integra de dos polos de la identidad: por un lado, la identidad como mismidad (*ídem*); y, por otro, la identidad como ipseidad (*ipse*) (2006, p. 109); es decir, la permanencia y cambio, dimensiones de la identidad que se manifiestan narrativamente y en movimiento.

La primera hace referencia a la cuestión de la permanencia en el tiempo, la segunda al cambio y la mutabilidad en la cohesión de una vida y de un pueblo o comunidad, de modo que la historia de vida es refigurada permanentemente en un tejido de historias narradas (Ricoeur, 1996, p. 998).

De igual forma, Ricoeur sostiene que estos dos polos de identidad mantienen una relación con la temporalidad, de manera que la identidad *ídem*, se relaciona con el carácter, la palabra dada y el nombre como modo de permanencia en el tiempo y como soporte de la mismidad; y la identidad *ipse*, se relaciona con la narrativa que uno mismo o una comunidad va construyendo a lo largo de la vida, de su existencia, por lo que ésta se va reconfigurando.

En el caso del sujeto, el carácter, nos dice Ricoeur, “Designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona” (2006, pp.115 y 117). Noción de *disposición* a la que se vinculan dos términos, a saber: en primer lugar, el de costumbre (tanto las que se están adquiriendo, como las ya adquiridas), y, en segundo lugar, el de las identificaciones adquiridas (Ricoeur, 2006, p.115). Para Ricoeur:

La costumbre proporciona una historia al carácter, pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha

precedido, [es decir...], como recubrimiento del *ipse* por el *ídem*. [Por lo que], cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un *rasgo* –un rasgo de carácter, precisamente–, es decir, un signo distintivo *por el que* se reco-noce (*sic.*) a una persona, se le identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos.

[Por otra parte,] las identificaciones adquiridas [son aquellas] por las cuales lo otro entra en composición de lo mismo. En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad, se reconocen. El reconocerse –*dentro de* contribuye al reconocerse– *en* (2006, pp. 115-116).

Mientras que la palabra dada o palabra mantenida refiere al cumplimiento de la promesa que responde a la confianza que el otro pone en mí (Ricoeur, 2006, p. 118), promesa que requiere de una dimensión ética con la que el sujeto asume que va a hacer algo, pero que a su vez obedece principalmente a la educación informal que las personas adquieren tanto dentro de la familia como dentro de su comunidad, pues aquello que se conserva, como los valores, por ejemplo, es producto de un proceso de formación y reconfiguración.

De ahí que podamos señalar que la construcción de la identidad de una persona implica ambas formas de identidad, de lo que permanece, de lo que se mantiene, pero también de lo que cambia, de lo que se traslada en el tiempo, porque es ese devenir del sujeto lo que lo hace distinto en la temporalidad.

En ese sentido, Ricoeur señala que ese punto intermedio es un punto de unión entre la mismidad y la ipseidad, es la identidad narrativa (2006, p. 120). Identidad narrativa que se debe aplicar tanto a la comunidad como al individuo y que se cuenta al narrarse la historia de una vida o de una comunidad (1996, pp. 998-999), misma que como propone Ricoeur:

se constituye por una sucesión de rectificaciones aplicadas a relatos previos, de la misma forma que la historia de un pueblo, de una colectividad, de una institución procede de la serie de correcciones que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores (1996, p. 999).

Asimismo, y conjuntamente con la conexión que existe entre el actuar y su agente, corresponde también una dimensión de temporalidad: “la persona de la que se habla [...] el agente del cual depende la acción, tienen una historia” (Ricoeur, 2006, p. 106), y el resultado de esa historia, de esos acontecimientos próximos a las personas, a las comunidades, junto con la historia de ficción,²⁹ es lo que les dota de una identidad narrativa (Ricoeur, 1996, p. 997); pues los acontecimientos engendran sentimientos, de modo que “obtienen su significación específica del poder de fundar o de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa, así como la de sus miembros” (Ricoeur, 1996, p. 909).

Consideramos que la comunidad forma la identidad personal que se preserva y está vinculada al carácter, al nombre propio y a la palabra dada. De modo que la identidad *ídem* fija los recuerdos, costumbres y tradiciones que el sujeto conserva de su comunidad, y la identidad *ipse*, es la forma de reivindicar narrativamente el devenir del sujeto, por lo que ayuda a justificar las nuevas formas que, a través del contacto con otra cultura (al hablar de migrantes), se han incorporado.

La *ipse*, es la que nos da la posibilidad de afirmar que la comunidad ha ido cambiando, pero esto lo podemos entender a partir de su identidad narrativa, como la posibilidad de renombrarse, lo que no niega la parte *ídem*, que es la que permite de alguna forma conservar y reconocerse *parte de* y comprometerse con. El compromiso que sienten las personas que migraron con las personas que se quedaron o regresaron a su comunidad y con los que mantienen un arraigo.

A manera de conclusión, podemos señalar que en las sociedades actuales cada vez más se evidencia la diversidad cultural con la que se están conformando, pues por un lado, la creciente y acelerada proliferación de los medios de comunicación ha

²⁹ Ricoeur hace una distinción entre la historia y la ficción, en donde la primera la asemeja al estilo historiográfico de las biografías, mientras que la segunda, la asemeja con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias (2006, p. 107).

permitido el contacto entre personas de distintos países de manera rápida y directa; y, por el otro, los movimientos migratorios están generando cambios en las sociedades, afectando en mayor o menor grado la conformación social y cultural de las comunidades. No obstante, a la par, se observa también la búsqueda de la cohesión y de la pertenencia, de sentirse parte de algo, de conservar y reafirmar una identidad, por ello, creemos que la llamada educación informal tiene un papel determinante en la preservación de las formas culturales de los sujetos y el arraigo a sus comunidades.

La educación informal es un proceso inherente a los seres humanos, como la vía principal de socialización y de transmisión de conocimientos para la vida y para la interacción entre los sujetos: ideologías, valores, formas culturales y de comportamiento. Es la vía implícita en la construcción y configuración identitaria de los fenómenos socioculturales de las comunidades; por lo que podemos afirmar que hablar de cultura es también hablar de identidad, que en comunidades como Natividad, sirve para conformar colectividades pluriculturales en términos como lo plantea Beuchot.³⁰

De esta manera, la conformación de la identidad cultural hoy en día requiere del reconocimiento y preservación, pero en términos de proporcionalidad propia e impropia: ni unívoca, porque no son cerradas, ni equívoca, porque no se diluyen en el olvido, sino que se acompañan de un fundamento ético en permanente construcción y reconfiguración. Pues, aunque implican la diversidad cultural, hay un componente ético de igualdad (Beuchot, 2013, p. 95), igualdad “que se logra al compartir el *ethos* y los puntos de vista del otro al interactuar entre sí” (Alcalá, 2021,

³⁰ Beuchot argumenta sobre el término de pluralismo cultural que: “No se trata de encerrar culturas en una reservación con el pretendido fin de que no se contaminen ni desaparezcan, sino que deben interactuar con otras, manteniendo lo más que se pueda su identidad cultural. Se trata de mantener la identidad cultural sin aislar, sin romper la cohesión social. Por eso una postura intermedia se ha llamado pluralismo cultural. Y nuestro interés es proponer un pluralismo cultural analógico. Lo será si es un pluralismo cultural que logre esclarecer la proporción (*ana-logos*) en la que a una cultura deben aceptársele sus valores y en la que deben criticársele. Esto es, la proporción en la que se debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas” (2005, p.14).

p. 102), condiciones que siempre permitirán el diálogo, un diálogo abierto que posibilita comprender a la otredad (Beuchot, 2006, p. 173).

CAPÍTULO III.

FUNDAMENTO EPISTÉMICO-METODOLÓGICO

De acuerdo con el enfoque hermenéutico, el punto de partida de toda investigación principia al poner el texto en su contexto, e implica la vía larga de la ontología como indica Ricoeur. En ese sentido, los dos capítulos anteriores se estructuraron pensando en precisar cuál es el contexto educativo desde el que se forma un sujeto, más allá de los contextos escolares, cuya función básica es la de transmitir los conocimientos académicos de manera formal, dejando de lado la dimensión informal que se da en los contextos culturales y familiares que proporcionan arraigo y reconocimiento como parte de una comunidad. A su vez se plantea en qué sentido la identidad cultural arraiga e implica un compromiso (la palabra dada) que no se pierde ni se desvanece ante contextos migratorios como los que se viven en la comunidad que se tomó como objeto de esta investigación.

Contexto y texto que investigativamente implica un fundamento epistemológico y su método, que puede o no ser consciente en el investigador y que puede o no ser comprendido. Fundamento epistemológico que plantea la manera como se piensa que se construye el conocimiento teórico de la realidad (Álvarez, 2012). En ese sentido, aquí tomo como fundamento epistemológico el *corpus* categorial de la hermenéutica, principalmente en la Hermenéutica Analógica (HA). Enfoque que además se nutre de categorías que aportan Gadamer, Ricoeur y algunos otros autores, a esta amplia comunidad epistémica pertinente³¹ (Villoro, 1989 pp. 145-175), en la que se reconoce y se sostiene que el conocimiento en un proceso de teorización producto de la interpretación que elabora el investigador.

Una idea de conocimiento teórico en la que no se emplean marcos teóricos, sino principios, reglas y categorías que guían el quehacer de la investigación (Beuchot,

³¹ De acuerdo con Villoro: "Todo sujeto S [teorizante] forma parte de una comunidad epistémica determinada, constituida por todos los sujetos epistémicos posibles que tengan acceso a las mismas razones" (1989, p. 147).

2015, p. 24). Principios, reglas y categorías que, en el acto de interpretación, orientan la tarea de comprender y explicar el texto de nuestra investigación. Acto complejo que involucra varios pasos no secuenciales, en los que lo primero que surge es el texto, que es el objeto de investigación, sobre el que elaboramos una o varias preguntas interpretativas que implican respuestas del mismo tipo, de lo que investigativamente se prevé en el acto de comprender. Preguntas que como plantea Beuchot son juicios prospectivos, que aparecen como proyecto, como prospecto de posible explicación que interpretativamente permite elaborar una explicación. Un proceder, a través del cual se resuelve la o las preguntas interpretativas “pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, hipótesis, y después se convierte en tesis [...]. Se trata de un razonamiento o argumentación de abducción, como dice Peirce, o de conjetura y refutación, como dice Popper” (Beuchot, 2015, p. 33). Un poner en tela de duda los prejuicios de los cuales surgen las preguntas que en el punto de partida elaboré como investigadora, pues como plantea Gadamer: “La comprensión de lo que se pone en el texto, consiste precisamente en la elaboración de [un...] proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a (*sic.*) lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido” (1997, p. 333).

En ese marco, el presente capítulo se divide en dos grandes apartados: un primero, denominado *La hermenéutica analógica: corpus categorial*, en el que se precisa qué es el conocimiento para la HA, cuál es *corpus categorial* en el que fundamenta el acto de interpretación, así como aportes categoriales de algunos otros hermeneutas para lograr una interpretación verosímil y plausible; y un segundo titulado *El método de la hermenéutica analógica*, en el que se precisa cuál es el camino que se sigue en este enfoque hermenéutico y cómo se organiza el sistema de acopio de investigación,³² con base en el que se generan las evidencias de las afirmaciones

³² Como indican Álvarez y Álvarez, el sistema de investigación es: “la parte operativa en donde se revisan las fuentes de información: bibliográficas, hemerográficas, documentales, *Internet*, inéditas o por crear, a través del uso de técnicas, siguiendo cierto procedimiento y empleando algún instrumento. Las técnicas (entrevista, encuesta y observación) son las estrategias concretas empleadas para recabar la información requerida y así construir el conocimiento de lo que se investiga, mientras que el procedimiento alude a las condiciones de ejecución de la técnica, por ejemplo: observación participativa

que se hacen con respecto a las preguntas que se elaboraron en el punto de partida y orientaron esta investigación. De esto trata el presente capítulo.

3.1. La hermenéutica analógica: corpus categorial

Estamos viviendo momentos de gran transformación en distintas esferas de nuestra sociedad que también se implican en el ámbito del conocimiento teórico, la emergencia de nuevas formas de pensar, de crear y de aprobar dicho conocimiento. Es el momento de una *revolución científica*, que como plantea Thomas Khun, implica “transformaciones de los paradigmas de la óptica física [que] constituyen revoluciones científicas y las sucesivas transiciones de un paradigma a otro mediante una revolución” (2004, p. 40). Una de estas revoluciones es la que hoy en día se está dando con la hermenéutica —la que en sí tiene una larga trayectoria, mucho más antigua que el positivismo—, como *disciplina de la interpretación*.³³ Hermenéutica que en su diversidad (Álvarez, 2001, p. 159), ha abierto nuevas posibilidades para el desarrollo de la investigación social y de procesos educativos, al constituirse como una forma innovadora de comprender, explicar y teorizar lo que acontece en dichos procesos.

Hermenéutica que “como ciencia (hermenéutica *docens*) implica una teoría general de la interpretación, y como arte (hermenéutica *utens*) proporciona los instrumentos hallados en la teoría general de la interpretación para ser aplicados a la práctica” (Álvarez, 2001b, p. 157). En estas condiciones, la HA, nos aporta un *corpus* categorial que ha cobrado gran relevancia en la investigación de procesos sociales y educativos, dado su potencial interpretativo e investigativo (Álvarez, en prensa).

o no participativa, entrevista estructurada o no estructurada, encuesta abierta o cerrada y los instrumentos, que refieren a todo aquel recurso material y herramental estandarizado o no que el investigador utiliza cuando acopia la información” (2014, pp. 8-9).

³³ Beuchot señala que “La hermenéutica es la disciplina de la interpretación; trata de comprender textos, lo cual es —dicho de manera muy amplia— colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos” (2008, p. 7).

Enfoque epistemológico cuyo instrumental cognitivo-interpretativo, nos lleva a comprender y explicar la realidad social en un sentido analógico y en el diálogo con la realidad que se delimitó como objeto de investigación (Álvarez, 2012, p. 112). Vía que me permitió lograr una interpretación profunda de las prácticas culturales de las personas que viven en Natividad.

En el caso de esta investigación, para alcanzar dicha interpretación se tomaron como fundamento las categorías de la *analogía* de Beuchot, la *tradición* de Gadamer, la identidad narrativa de Ricoeur, y la categoría del neobarroco de Arriarán.

Interpretación-comprensión de la realidad que la HA posibilita. De ahí que Beuchot define a la HA como la disciplina de la interpretación que pone el texto en su contexto, pero de manera analógica, evitando los extremos: tanto el univocista, como el equivocista (2008, pp. 7-8). Al respecto Dominik Jarczyewski señala que:

Como respuesta a las aporías de las dos hermenéuticas opuestas Beuchot propone la nueva hermenéutica: analógica. La analogía que se encuentra a medio camino entre la univocidad y la equivocidad, permite preservar la diversidad originaria, al proponer, a la vez, criterios de comparación y confrontación entre sus objetos. Además, siendo en sí mismo muy flexible, permite la formulación de varios niveles de la semejanza y pluralidad en la relación que establece [...].

La analogía, lejos de las homogeneidades de estos dos competidores (la homogeneidad científicista unitario y la homogeneidad caótica del posmodernismo), establece orden jerárquico en el mundo del significado. [De acuerdo con esto...] varias interpretaciones son posibles al mismo tiempo, sin embargo, algunas son más correctas que otras³⁴ (2016, pp. 4-5).

³⁴ “La réponse aux apories des deux herméneutiques opposées sera la nouvelle herméneutique: analogique. L’analogie qui se trouve à mi-chemin entre l’univocité et l’équivocité permet de conserver la diversité originelle, en proposant, à la fois, des critères de comparaison et de confrontation entre ses objets. D’ailleurs, étant elle-même très souple, elle permet la formulation de niveaux divers de la similarité et de la pluralité dans la relation qu’elle établit [...].

L’analogie, loin des homogénéités de ces deux concurrents (l’homogénéité unitaire du scientisme et l’homogénéité chaotique du postmodernisme), établit l’ordre hiérarchique dans le monde du sens.

[...] Plusieurs interprétations sont possibles à la fois, cependant certaines sont plus correctes que d’autres” (Dominik Jarczyewski, 2016, pp. 4-5).

En ésta el significado es múltiple, como son múltiples las formas del texto (Beuchot, 2011, p. 33). Reconociendo que el autor imprime al texto una intencionalidad significativa en la que toda interpretación conlleva una autointerpretación (Beuchot, 2008, pp. 34-35). Es decir: “la interpretación del texto es una interpretación de la interpretación en un proceso concreto en la que el intérprete implica su comprensión valoral para el entendimiento de la intención del autor” (Álvarez, 2001b, p. 157).

Se trata por tanto de una hermenéutica cuya metodología se basa en principios y reglas muy amplias, en términos de atender a tres modos de sutileza: la *subtilitas implicandi*, *subtilitas explicandi* y *subtilitas applicandi*: la primera referida a la sintaxis, ya que es el primer paso que “va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual [y...] la razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en un primer lugar; sin él no puede haber [...] semántica ni pragmática” (Beuchot, 2015, p. 25); la segunda ubicada en la semántica, ya que va al significado mismo del texto, pero ya no como sentido sino como referencia por su relación con el objeto, y “donde se descubre cuál es el mundo del texto, esto es, se ve cuál es su referente, real o imaginario” (Beuchot, 2015, p. 25), un ir del significado textual o intratextual al intertextual para llegar al contextual (Beuchot, 2015, p. 26); finalmente, la tercera en relación a la pragmática, donde se implica la intencionalidad del hablante, “en su contexto histórico-cultural” (Beuchot, 2015, p. 26).

Se trata de tres tipos de verdad de los textos: una sintáctica (de pura coherencia), una semántica (de correspondencia con la realidad: presente-pasada o con algún mundo posible imaginario) y una pragmática (de conversación entre los intérpretes o el autor de un texto escrito sobre lo que se argumenta), a pesar de que tuviera elementos extratextuales (subjetivos o colectivos). Metodología que se ha de ir

construyendo y ampliando de maneja viva y flexible, mediante la praxis que nos lleva a la interpretación.³⁵

Del mismo modo, encontramos semejanza con la triple mimesis que propone Ricoeur (1996) que consiste en un proceso de prefiguración, configuración y refiguración del texto. Lo que implicó a propósito de esta investigación, en un primer momento, reconocer e identificar cuáles son los elementos que siguen haciendo posible la conformación identitaria de los pobladores de Natividad, —tomando en cuenta el contexto migratorio que viven—, partiendo, por un lado, de los prejuicios y suposiciones que obedecen al acervo cultural desde el que como investigadora me conforma; y, por otro lado, desde los textos de distintas clases (escrito, hablado, actuado) que se puedan recuperar, pero no solo los datos históricos sino también la subjetividad en las narraciones de las personas, las que pueden dar cuenta de cómo construyen cotidianamente su realidad social. Un segundo momento refiere la comprensión de esa realidad a partir de los significados encontrados; es decir, a partir de la aproximación a su espacio simbólico y axiológico. Y finalmente, un tercer momento, a partir de comprender los textos para hacer una interpretación contextualizada y analógica sobre cómo se están conformando las identidades en escenarios migratorios como el de Natividad.

De esta forma, la presente investigación se enmarca en el paradigma hermenéutico, en específico el analógico (Beuchot), como una búsqueda por comprender los significados de la población de Natividad, Tonalá, Oaxaca. Perspectiva de análisis que es congruente con la naturaleza de mi investigación, para comprender-explicar los significados que las personas le otorgan a su relación en un contexto de migración específico (Calixto, 2015, p. 210). Una vía para realizar una lectura en profundidad sobre las experiencias, perspectivas, opiniones y significados de personas que, aunque de formas distintas —dado su estatus en la comunidad:

³⁵ Al respecto del método en la HA, se puede ver: Álvarez, Arturo (2010). El método de la hermenéutica analógica. En: Blanco, Ricardo (comp.). *Modelos de la analogía y algunas disciplinas científicas*. México: Torres Asociados, pp. 9-33.

migrantes, no migrantes o residentes—, están inmersas en el fenómeno migratorio, intentando obtener una interpretación de los fenómenos de acuerdo con los significados que éste le da a su realidad vivida (Rodríguez, Gil y García, 1996, p. 103).

Un punto de partida de toda investigación, como plantea Álvarez (2012), es el distinguir los conceptos de las categorías, pues como él plantea en el trabajo hermenéutico, la búsqueda es generar interpretaciones verosímiles o plausibles; es decir:

Lo más que ésta pueda aproximarse a la comprensión del texto, [ya que la búsqueda se orienta a] un interpretar en el que se privilegien los referentes teóricos para establecer la dinámica de incorporación y activación de otros referentes que pueden ser ateóricos.³⁶ Es el acto que de manera predominante está dado por el uso de *categorías y conceptos, los cuales son organizados para la interpretación en forma de andamiajes y para la explicación en forma de entramados o sistemas conceptuales* (Álvarez, 2012, p. 84).

Categorías que como él indica “Son el instrumental cognitivo que históricamente y culturalmente surge, para poder comprender la realidad, para hacérsela para sí, para pensarla, para interpretarla” (2012, p. 90). En ese sentido, el fundamento hermenéutico que nos aporta la analogía y el neobarroco se constituyen en el andamiaje en el que fundamento mi investigación. Lo que me lleva a plantear que hoy en día es claro que la hermenéutica nos ofrece un sustento epistémico-metodológico³⁷ para realizar investigaciones de procesos sociales y educativos. Sustento que tiene un largo recorrido, que surge desde los planteamientos filosóficos de Georg Anton Friedrich Ast y en la actualidad con teóricos como Gadamer, Ricoeur, Beuchot y Arriarán; cada uno desde su enfoque hermenéutico, pero como parte de esta comunidad epistémica pertinente, en la que como dice

³⁶ Respecto de la distinción entre referentes teóricos y ateóricos, se puede revisar el apartado “Los modos de interpretación” del texto *La interpretación* (pp. 70-84).

³⁷ Dice Beuchot: “La hermenéutica analógica no es sólo una propuesta metodológica, sino un modelo teórico de la interpretación, con presupuestos ontológicos y epistemológicos, y que, por supuesto, llega a una tesis metodológica” (2015, p. 54).

Villoro: “[Se implica un consenso que...] permite presumir con legitimidad que las razones que aceptan serán válidas para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente” (1989, pp. 149-154).

Si bien hay ciertas diferencias entre los enfoques hermenéuticos de dichos autores (Álvarez, 2001b), en sí tienen como común denominador, como paradigma, el reconocer que el conocimiento es producto de la interpretación que elabora el investigador a partir de los textos³⁸ y no de una supuesta objetividad enraizada en generar y acumular datos numéricos. Es decir, se trata como dice Beuchot, del:

arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son por ello, textos hiperfrácticos, es decir, mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay sentido, es decir, donde hay polisemia. Por eso la hermenéutica estuvo, asociada a la sutileza. La sutileza era vista como un transponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso oculto, o cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno (2015, pp. 17-18).

En ese sentido la Hermenéutica Analógica nos aporta categorías como la de *analogía*, *phronesis* y *abducción*. Categorías que toman como punto de partida el lograr interpretaciones equilibradas, sin que se caiga en los puntos extremos: del equivocismo donde todo es válido y complementario, o el univocismo donde solo hay una interpretación válida y “confiable” (Álvarez, 2012, pp. 114-116). Se trata de reconocer que atributiva y proporcionalmente hay diversas posibilidades de interpretación: por la intencionalidad investigativa, por el campo disciplinario, por el momento histórico, por el nivel de complejidad que se logre en la explicación. Diversidad de posibilidades de interpretación que pudieran o no ser complementarias entre sí, pero que nos muestran que la realidad es diversa y dialéctica, pues ésta no se detiene para ser investigada (la gran ilusión de los positivistas), por lo que analógicamente se pueden elaborar diversas

³⁸ Recordemos, como Beuchot señala, que: “Los textos no son sólo los escritos, como ha sido usual, sino también los hablados, -en los que ha insistido Gadamer-, los actuados -las acciones significativas, de Ricoeur- y aun de otros tipos: un poema, una pintura y una pieza de teatro son ejemplos de textos; van, pues, más allá de la palabra y el enunciado” (2008, p. 33).

interpretaciones, pero conservando ciertos límites en función de lo que se investiga y de la intencionalidad que se tiene al realizarlo, para lograr su comprensión-explicación de manera verosímil y acompañada de evidencias.

Analogía que implica *proportio* o proporción: el punto medio equidistante de la geometría, al involucrar un equilibrio que es complejo, pero que a su vez mantiene cierta relación oscilante, diferencial, dinámica y prudencial (Álvarez, 2012, p. 121). Analogía que tiene distintas formas de expresión y que por lo mismo implica diversidad interpretativa.

Analogicidad que desde el punto de vista de esta hermenéutica se puede dar de distintas maneras: una primera es la de atribución (de orden jerárquico), ya que toma como punto de partida un primer analogado (el caso ejemplar), que sirve de referencia para establecer e identificar sus derivados o analogados secundarios, los que atributivamente mantienen cierta relación y que nos han de servir para poder categorizar la narrativa y las descripciones que se elaborarán sobre la realidad de lo que se delimitó como objeto de investigación.³⁹ Además, está la analogía de proporcionalidad, la que en sí se divide en propia e impropia o metafórica. Un tipo de analogía que nos permitió identificar dentro de la narrativa de los informantes clave la proporción común, pero de manera directa (metonímicamente) o indirecta (metafórica o simbólicamente) para llegar a una conclusión de lo que caracteriza la incidencia de los procesos de migración en la identidad local de una comunidad. De ahí que se pueda encontrar un cúmulo de interpretaciones que se concatenan o se dispersan, pero mantienen cierta proporción, ya que se pueden relacionar entre sí para comprender formas de expresión. “[Es decir, son interpretaciones que...] se relacionan con otras mediante eso común que va transmitiéndose y conservando dentro de un margen que evita que se disparen, que caigan en la disparidad” (Beuchot, 2015, p. 54).

³⁹ “Los objetos de investigación son delimitaciones espacio-temporales que el sujeto teorizante construye con base en los referentes contenidos en su conciencia, los cuales por su carácter social; aluden o refieren, contenidos de lo real que pueden o no tener una materialidad concreta” (Álvarez y Álvarez, 2014, p. 46).

A su vez la *phronesis* (que algunos lo traducen como prudencia y otros como sabiduría práctica), nos refiere a un género de saber diferente, como la *arete* “se trata [de la] razón práctica y [del] conocimiento práctico [que] no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis” (Gadamer, 1998b, pp. 314, 381, 394). Un saber hacer que de acuerdo con Gunther Dietz se aprende haciendo (2012).

Saberes que en el caso de nuestra comunidad se pueden conocer a partir de las narrativas de los pobladores y que como plantea Ricoeur se constituyen en su identidad narrativa. “‘Identidad’ es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica” (1996, p. 997). Ésta implica dos elementos: la identidad *ídem* que es aquella que caracteriza al sujeto por su personalidad, por su nombre; y la identidad *ipse*, que “puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de la vida” (Ricoeur, 1996, p. 998); es decir, la manera en cómo nos contamos, permite que revivamos permanentemente nuestra existencia a través del recuerdo de la memoria feliz (Ricoeur, 2004b), que en ámbito cultural se expresa a través de los mitos, de sus ritos y costumbres, y las características propias de la comunidad (como el tequio o la comunalidad). “Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor?” (Ricoeur, 1996, p. 997), interrogantes que se responden al “contar la historia de una vida [pues esa] historia [al ser] narrada [nos] dice el *quién* de la acción” (Martínez y De los Ríos, 1999, p. 195).

Sujeto y acción que a su vez requieren de un relato, de una narración, de “la acción contada, [del] relato de la acción” (Martínez y De los Ríos, 1999, p. 195), y que encuentran sentido en la categoría de mimesis propuesta por Ricoeur, que entrelaza la acción y la narración en la que se articulan la realidad y la ficción, el relato histórico y el relato de ficción, un *tejido de historias narradas* (Ricoeur, 1996, p. 998) que se interrelacionan en un proceso de prefiguración, configuración y refiguración a partir de lo que nos narran y de lo que nosotros mismos nos narramos.

En ese sentido, Arregui y Basombrío señalan:

El hombre sólo sabe de sí al contar y contarse lo que hace y lo que le pasa. La ipseidad –la identidad del quién– se asienta en el relato de lo que ha hecho con su vida o de lo que en ella ha pasado. Porque a lo largo de la existencia nos pasan muchas más cosas que las que hacemos. Y también éstas configuran nuestra identidad narrativa (1999, p. 27).

Identidad narrativa que en el caso de esta investigación implica tres figuras de interpretación: las personas que migraron y conservan su estatus migratorio, las personas que migraron y retornaron a la comunidad y las personas que no migraron y permanecen en la comunidad, pero que por su situación familiar y social han sido trastocados por el fenómeno migratorio.

Identidad que se conforma a partir de las prácticas culturales, de los saberes cotidianos, hábitos, usos y costumbres propios de la comunidad, mismos que se constituyen desde un triple presente: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras⁴⁰ (Ricoeur, 2004a, p. 50), pues como señala Arriarán “nuestro conocimiento del mundo presente depende del pasado [por lo que] pasado, presente y futuro, están ligados por un círculo interpretativo” (2010, p. 11), de modo que estos elementos son a su vez producto de la memoria y el olvido⁴¹ de los pobladores de Natividad, pero que además, en el caso de las personas que han vivido la experiencia migratoria, podría constituirse también a partir de la violencia, de los conflictos, tensiones y resistencias que trae consigo la migración y las diferencias culturales que como señala Diana Alcalá, quien afirma que derivan en “desempleo injusticias de distribución igualitaria, pobreza, crisis económica, discriminación, xenofobia, racismo, exclusión, distinción,

⁴⁰ Ricoeur, retomando los planteamientos de San Agustín, señala sobre este triple presente: “una triple equivalencia que —al parecer— se comprende por sí misma: ‘El presente de las cosas pasadas es la memoria; el de las cosas presentes, la visión [...], y el de las cosas futuras, la expectación’ (2004a, p. 51).

⁴¹ De acuerdo con Arriarán “Olvidar y recordar pertenecen a la historicidad. La memoria no es memoria general de cualquier cosa. Se tiene memoria de ciertas cosas, para otras no; hay cosas que debemos retener y otras que necesitamos olvidar. De tal manera que la relación retener-recordar se conecta forzosamente con el olvido, que no es pérdida y falta sino algo constitutivo de la vida humana. Sólo a través del olvido hay posibilidad de reconciliación social-cultural” (2010, p.11).

diferencia de sueldos, intolerancia, agresiones físicas, asesinatos, choques culturales, problemas lingüísticos, entre otros” (2021, pp. 97, 99).

Se trata, por consiguiente, de una identidad que las personas logramos al narrarnos, pues en ese ejercicio nos convertimos en lectores al tiempo que escritores de nuestra propia vida (Ricoeur, 1999, p. 215; Ricoeur, 1996, p. 998).

En el caso de la abducción,⁴² se constituye en la estrategia interpretativa que me lleva a comprender el todo desde la parte, pues como dice Álvarez: “[Es un conocimiento que va de] lo particular y lo general, entre el menos y más, entre la especie y el género, entre lo singular y lo plural” (2012, p. 155).

abducción [que de acuerdo con Beuchot] es el razonamiento hacia la hipótesis [...] el modo o proceso en que, frente a los datos particulares, se plantea una hipótesis explicativa o universal; se trata de encontrar conexiones entre las cosas, por sus semejanzas y sus diferencias, que puedan llevar a una ley general; se trata del conocimiento que pasa de los efectos a la causa, [...] pasamos de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que dé cuenta de ellos (2002, pp. 98, 99 y 105).

En ese sentido, la información obtenida nos puede decir y mostrar la manera en que se conformó la identidad de una comunidad en contextos multiculturales, algo que se observa cada vez con más frecuencia en el mundo y en nuestro país, porque posibilita explicar y “comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo” (Gadamer, 1997, p. 360), a partir de la recuperación de textos contextualizados. Una búsqueda por ofrecer una explicación distinta, más allá de lo datístico-descriptivo, conductual, geográfico, demográfico y antropológico sobre los procesos de migración. Procesos que de acuerdo con Byung-Chul Han (2018) han suscitado contextos hiperculturales en yuxtaposición de diferentes culturas deshistorizadas, de vidas distintas que se expanden y renuevan, en lugar de un yo

⁴² De acuerdo con Peirce, la abducción implica: “una de las tres formas de razonamiento junto a la deducción y la inducción. Tal abducción, en latín *abductio*, refiere en su estructura el *ab* que significa ‘desde lejos’ y *ducere* ‘llevar’, un tipo de razonamiento inicialmente puesto en evidencia por Aristóteles y que permite comprender formas de expresión del todo a través de la parte” (En: Álvarez, 2012, p. 155).

monocromático que emerge, por un yo multicolor que no genera una masa cultural uniforme; de este modo, la cultura no es más monocultural, porque vivimos en un mundo pluralizado (En: Álvarez, C. 2018, mins. 14:38-14:45, 4:17-4:58, 10:37-10:45).

Planteamiento que desde mi punto de vista no es del todo correspondiente con las condiciones migratorias de la comunidad que se toma como objeto de investigación, ya que gran parte de las prácticas socioculturales y económicas nos muestran (dado el avance de la investigación), que es una comunidad neobarroca⁴³ que conserva lazos identitarios (afectivos, culturales, económicos, y comunicativos, sobre todo a partir del creciente uso de las plataformas virtuales y las redes sociales: Facebook, Instagram, Zoom, Facetime, entre otras) que llevan a mantener el vínculo con su comunidad, sin que ello implique “la identidad feliz” que propone Byung-Chul Han al indicar que “La ‘felicidad nacional’ surge cuando el ‘alma’ olvida su ‘diversidad’ inherente y eleva una parte de ella como totalidad” (2018, p. 17).

Por su parte, Gadamer con su *Hermenéutica Filosófica* nos aporta la idea de que la comprensión está dada en el lenguaje, en lo que los sujetos nos pueden decir, pues la unidad del lenguaje “se autoexpone en la multiplicidad de las palabras [que] permite comprender [...] aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica que manifiesta *el carácter propio del lenguaje: el proceso de formación de los conceptos*” (1997, p. 513). Ello implica, como él mismo propone, atender a dos cuestiones básicas en la elaboración de la interpretación de la narrativa de los informantes clave y de las descripciones que como investigadora pude elaborar: por un lado, reconocer que todo intérprete está situado en el mundo, en su tradición; y, por el otro, reconocer la historicidad del texto que nos “habla” de la realidad que se

⁴³ Cuando hablamos de comunidades neobarrocas, nos referimos a aquellas comunidades que son producto del mestizaje cultural que se ha vivido principalmente en América Latina; es decir, son comunidades que aunque sus prácticas identitarias se estén modificando (por el roce con prácticas culturales distintas a las originarias, y que en el caso de nuestra investigación se trata de un proceso migratorio), aún conservan y reconocen en gran medida sus formas simbólicas, sus formas de convivencia, tradiciones, usos y costumbres; de modo que esta nueva refiguración cultural no se da en un proceso de aculturación (de pérdida o sustitución), sino de mestizaje.

investiga, sin que ello signifique que un solo contexto puede encapsular todos los contenidos del objeto real, debido a que éstos son permeables y se enlazan entre sí (Gadamer, 1997, *pass.*).

Gadamer aborda la tradición que está íntimamente relacionada con la historia efectual,⁴⁴ categoría que toma en cuenta los efectos históricos de la realidad cultural que se investiga y que interpretativamente nos lleva a reconocer que el:

valor cognitivo de tales interpretaciones sólo se puede garantizar mediante una conciencia crítica y una reflexión sobre la historia efectual. El hecho de que no posean la objetividad de la *science*⁴⁵ no impide su valor cognitivo. Pero sólo una reflexión hermenéutica presente en ellas consciente o inconscientemente hace aflorar su verdad (1998b, p. 372).

Se trata del conocimiento que sintetiza el pasado con el presente, la *fusión de horizontes* que hermenéuticamente nos permiten comprender y explicar la experiencia ontológica que “nos habla” de un ser que está situado en el mundo, la estructura fundamental de la existencia humana que nos remite, como antes se indica, a su estructura ontológica. Condición de posibilidad de toda relación de lo humano con lo mundano (Pontón, 2011, p. 46).

⁴⁴ El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría ‘historia efectual’. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.

[De este modo...], cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. [...] Normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad. No se exige, por lo tanto, un desarrollo de la historia efectual como nueva disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, sino que éstas aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello. Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento (Gadamer, 1997, pp. 191-192).

⁴⁵ Ciencia pensada en aquella idea de la ciencia del positivismo, en una visión que surgió en la ilustración, en donde el sujeto no solo es un ser que piensa y existe, sino un sujeto que existe porque se va renovando a través de su narrativa, no solo al narrarse sino también en las implicaciones que tiene en la temporalidad.

Experiencia ontológica en la que de acuerdo con Gadamer, se tiene que reconocer que toda interpretación tiene como punto de partida los *prejuicios*, los juicios previos del investigador que no tienen un valor negativo, inútil o falso; sino que son producto de los conocimientos previos que de manera inevitable e indispensable son punto de partida para elaborar interpretaciones de la realidad que se investiga; pero que para la elaboración de interpretaciones deben ser puestos en tela de juicio para modificarlos, fortalecerlos o eliminarlos. Punto de partida que de acuerdo con Gadamer permite dar sentido al proceso de investigación e interpretación, pues no hay: “otra ‘objetividad’ que la de la elaboración de la opinión previa para contrastarla” (Gadamer, 1998b, pp. 65-66). Afirmación que no debe ser entendida como cierre de la interpretación, sino como la *apertura* a un proceso de búsqueda e indagación que nos lleve a comprender y explicar lo que se investiga. Pues, se quiera o no, se esté consciente o no, los prejuicios no se pueden eliminar, son la condición de apertura para iniciar un diálogo con el objeto que se investiga. Se trata de estar dispuesto a que la realidad que se investiga “se nos muestre”, “se nos diga”, pero con una actitud receptiva que: “no supone la ‘neutralidad’ ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios” (Gadamer, 1998b, p. 66).

La idea no es comprender en un sentido objetivista como la plantea el positivismo, ni de creer que la explicación está dada en un “marco teórico”, pues como dice Gadamer, “[la comprensión implica] romper el círculo trazado por la hermenéutica romántica. En cuanto ya se refiere a la individualidad y sus opiniones sino la verdad [en donde] el texto no es entendido como mera expresión vital, sino que se toma en serio su propia pretensión de verdad” (1997, pp. 366-367).

En íntima relación con los planteamientos de la Hermenéutica Analógica de Beuchot y Filosófica de Gadamer, Paul Ricoeur nos aporta toda una comprensión sobre lo que implica la narrativa para el desarrollo de una investigación interpretativa, fundamento que principalmente surge de sus textos titulados *Teoría de la interpretación* y *Tiempo y Narración* (Tomo I, II, y III), que nos lleva a comprender el sentido hermenéutico de la narración de los informantes clave y de las descripciones

que como investigadora he de elaborar al observar. Hermenéutica Metafórica que nos lleva a reconocer que el lenguaje tiene un gran valor, pero no en el sentido que lo ha planteado el estructuralismo, desde la simple distinción entre lengua y palabra, distinción que tiene sus orígenes en el *Curso de lingüística general* de Saussure (2005), donde no se diferencia el mensaje del código; pues de acuerdo con Ricoeur el diálogo oral (pero también escrito) no pertenece al tiempo de la misma forma, debido a que el mensaje es un acontecimiento temporal en la sucesión de acontecimientos diacrónicos expresados de manera intencional por alguien que lo expresa; mientras que el código en el tiempo es sincrónico y pertenece al nivel invariante de la lengua, motivo por el que es anónimo y no intencional. Esto lleva a que Ricoeur afirme que el código es “inconsciente, no en el sentido de que los estímulos e impulsos sean inconscientes de acuerdo con la metapsicología freudiana, sino en el sentido de un inconsciente estructural y cultural de carácter no libidinal” (2001, p. 17). Ya que el mensaje es arbitrario y contingente, mientras que el código es sistemático y obligatorio para una comunidad de hablantes que proporcionan información sobre lo que se investiga y que he de emplear buscando identificar el sentido que le dan con respecto a su realidad cultural.

Oposición que según Ricoeur muestra por qué el código pasó a tener una estrecha vinculación con la investigación positivista (en un nivel *cuasi* algebraico), a partir de las posibles combinaciones implicadas en un conjunto finito de entidades directas tales como los sistemas fonológicos, léxicos y sintácticos. Supuesto que Saussure empleó en su lingüística bajo el tejido del código, ubicando como dice Ricoeur: “el acontecimiento para el bien del sistema, la intención en beneficio de la estructura, y la arbitrariedad del acto en provecho de la sistematización de las combinaciones dentro de los sistemas” (2001, p. 17). Visión del lenguaje que claramente fue estimulado por el modelo estructuralista y posestructuralismo (Guilherme, 1989) para ser aplicada a entidades lingüísticas más largas como las oraciones, y a su vez a dispositivos no lingüísticos semejantes a textos de comunicación lingüística. Lenguaje en el que ya no aparece la mediación entre mentes y cosas; sino como el mundo en sí mismo, en el que cada elemento solo se refiere a elementos del mismo

sistema, en interacción de oposiciones constitutivas del sistema; lo que llevó a que “el lenguaje ya no es tratado como ‘una forma de vida’, como diría Wittgenstein, sino como un sistema de relaciones internas” (Ricoeur, 2001, p. 20). Una manera de recuperar la narrativa de los informantes clave que quedaría despojada de su sentido primigenio: el sentido simbólico de la comunicación. Lo que me llevaría a elaborar una explicación en la simple cuantificación de palabras y sus relaciones instrumentales de lo narrado, algo que Lévi-Strauss hizo con sus “mitemas”⁴⁶ que dejan de penetrar en el sentido simbólico, que está más allá de lo que se busca expresar estructuralmente con las palabras (Pineda, 2010).

De esta manera, el lenguaje dejaría de ser tratado como *discurso*, para ser analizado desde un punto de vista unidimensional y datístico, en el que los signos pasan a ser entidades básicas que se pueden cuantificar. Algo que hermenéuticamente es incorrecto, ya que la oración no es un cúmulo de palabras (algo más grande y complejo), sino una nueva entidad que estructuralmente puede ser descompuesta en palabras, pero que hermenéuticamente son diferentes a la oración; ya que es una totalidad irreductible a la suma de sus partes: pues, entre la palabra y la oración no hay ninguna progresión de orden lineal, como si se pudiera pasar del fonema al lexema y de ahí a la oración o totalidades lingüísticas más grandes y complejas que la oración. Reflexión que Ricoeur sostuvo tomando como referencia a Benveniste, para quien en el lenguaje hay dos tipos de operación: la integración en totalidades más grandes (que corresponde con el sentido) y la disociación en sus partes constitutivas (el de la forma) (Benveniste, 2004, pp. 217-242). Una manera diferente de recuperar la narrativa de los informantes clave y las descripciones que pueda elaborar en mi investigación.

⁴⁶ Se puede decir que es una unidad mínima de sentido e irreductible dentro de una narración mítica (García, 2010, p. 34). De acuerdo con Rossi, para Levi-Strauss: “La significación de un mitema nace de las relaciones de correlación y de oposición que él mantiene con los otros mitemas en el seno del mito. Es necesario que todos los mitemas se presten a operaciones binarias, ya que éstas son inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento. Los operadores binarios constituyen así las piezas elementales de todo sistema mítico” (Rossi, 1986, p. 264).

Distinción en la que la narrativa implica una dialéctica que solo puede ser entendida como *acontecimiento* y el *sentido*, los dos polos abstractos de la comunicación a través del lenguaje, de lo que se dice al narrar. Polaridad que no es meramente transitoria y evanescente, ya que puede ser identificada y reidentificada para poder decir lo mismo otra vez, en otras palabras al otro, o en su traducción a otra lengua. Transformación en la que lo enunciado conserva su identidad, es decir, *lo dicho como tal por alguien que nos habla de otra persona o de sí mismo*. Una manera de ver al enunciado desde su misma dialéctica, desde la relación que conforma el discurso como tal, como acontecimiento y como sentido. Dialéctica en la que no se puede eliminar el habla que nos dice algo de alguien, de cómo se piensa o piensa a otro, o de la idea que tiene de algo.

En el caso de la Hermenéutica Neobarroca, el punto de partida está en reconocer que este *ethos* surge de un proceso de mestizaje cultural que llegó para ser la huella Latinoamericana imborrable de nuestro pasado y la condición de nuestro porvenir, pues querámoslo o no, actualmente en América Latina convivimos en un mundo donde se anidan expresiones barrocas mestizas: catedrales, pinturas, retablos, imágenes, fiestas, ritos, música, instrumentos, mitos, comida, vestidos, procederes (Arriarán, 2007). De ahí que Arriarán proponga que:

El concepto de barroco en tanto descripción de otra forma de modernidad no capitalista, correspondiente al modo de ser propio de la cultura del Nuevo Mundo, se ha convertido en una metáfora de las interacciones incluyentes. La mezcla de las historias y las culturas se extienden y se profundizan en nuestros días. Entonces lo neobarroco aparece como una categoría histórica útil. Mientras las formas barrocas definen colectividades políticas y sociales mezcladas con la religión, hoy las formas neobarrocas se definen por las nuevas relaciones multiculturales que surgen de la interacción con los símbolos (2007, p. 99).

Barroco que con el prefijo “neo” sigue presente en y entre nosotros, en nuestra forma de ser, en nuestra forma de vivir, en nuestro mundo de la vida; pues nuestra condición neobarroca se da y se vive:

en lo alegórico que éste es, en la manera de ver y practicar lo religioso y lo pagano, en lo festivo de nuestros pueblos y grupos sociales, en lo simbólico de nuestros mitos y ritos, en lo lúdico de nuestro lenguaje, en lo teatral de nuestro actuar, en la manera en que nos relacionamos con la familia y con los amigos, en la forma en que educamos [a las nuevas generaciones] sobre todo, [a través de lo que aquí ubicamos como una] educación informal⁴⁷ (Álvarez, 2012, p. 225).

Categoría que nos permite reconocer la multiplicidad de sentidos que están presentes en nuestras sociedades y que impulsan la dinámica sociocultural que gira en torno a las sinergias indeterminadas de diversos orígenes que escapan a todo control estatal, social, familiar y educativo; ambigüedad que rompe con la idea de formas culturales totalitarias y cerradas, pues es la pluralidad la que nos permite interactuar en una sociedad divergente. Pues como plantea Deleuze: “La armonía [sociocultural] atraviesa una crisis en beneficio de un cromatismo ampliado, de una emancipación de la disonancia o de acordes no resueltos, no relacionados con una totalidad” (1989, p. 108), algo que está implícito en los procesos de migración a nivel mundial y sobre todo en nuestras comunidades indígenas mestizas que son: mixtas, simbólicas, festivas, míticas, alegóricas y llenas de inter e intratextualidad; algo que de manera nítida se puede observar en sus fiestas, sus mitos y ritos, sus modos de convivencia y para mantener los vínculos con sus comunidades y familiares (Álvarez, 2012, p. 227).

Neobarroco que ha de resultar de gran utilidad, pues éste tiene el potencial de dar a comprender la analogicidad de las culturas, sobre todo en aquellas que como señala Álvarez:

se dan en tiempos de crisis, cuando hay tensión en las relaciones y condiciones de convivencia entre los seres humanos, entre las culturas: en sus valores, en su identidad, en sus vínculos como grupos, en lo material y en lo simbólico (2012, p. 221).

⁴⁷ De acuerdo con Trilla se puede definir “[La educación informal como] un proceso que dura toda la vida y en el que las personas adquieren y acumulan conocimientos, habilidades, actitudes y modos de discernimiento mediante las experiencias diarias y su relación con el medio ambiente” (1993 p. 19). De este modo, podemos afirmar que la educación informal es cultura y algunos otros elementos que van constituyendo al sujeto.

Los procesos de globalización que surgen en el campo económico han impactado en los ámbitos de la vida social-cultural de nuestro país, a la vez de generar una creciente desigualdad a nivel mundial en los Estados-nación. De igual forma, han llevado a que se den flujos de imágenes, de ideologías, de riquezas, de bienes y de personas, rasgos que caracterizan esta era de la globalización que lleva a la formación de sociedades pluriculturales (Appadurai, 2007, pp. 39-46). Lo que implica, como propone Arriarán: “la necesidad de buscar nuevas formas de racionalidad [...] y recuperar las posibilidades hermenéuticas simbólicas, analógicas, [...] subyacentes en los valores del mestizaje cultural latinoamericano” (1999, p. 11). Pues más que recuperar el mestizaje del barroco como estilo artístico, la intención es recuperarlo como categoría cultural (Arriarán, 1999, p. 12).

Mestizaje cultural que hoy en día se debe ver y comprender como Neobarroco, pues como dice Villoro: “la actualidad de [éste] [...] reside en el cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano de lo profundo de la vida cultural, [...] la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa” (1998, p. 15) y que con el neobarroco como categoría me sirve para identificar “en el juego de lo literal y lo simbólico, de la metáfora y la metonimia, de la natura y la cultura” (Álvarez, 2012, p. 114); ya que nos permite comprender a las poblaciones de origen Latinoamericano que son “heterogéneas, pero con mínimos de similitud” (Álvarez, 2012, p. 226), a la vez que nos obliga a repensar de un modo distinto cómo se están reconstituyendo identitariamente las comunidades en este amplio territorio, que como en el caso de esta investigación se trata de una comunidad que vive procesos migratorios, a partir de la fluctuación entre el recuerdo de una memoria feliz,⁴⁸ y de las tensiones que

⁴⁸ La memoria, según Ricoeur (2004b, p. 33), es del pasado, una presencia de la ausencia. Ésta puede entenderse como la posibilidad de mantener presente los sucesos y lo que ha acontecido como elementos que se conservan y se ligan al recuerdo (individual o colectivo). Sobre esta idea, Ricoeur indica: ¿Qué experiencias pueden considerarse como confirmaciones de la hipótesis de la supervivencia de las impresiones-afecciones más allá de su manifestación? La experiencia prínceps es, a este respecto, la del reconocimiento, ese pequeño milagro de la memoria feliz. Me vuelve una imagen; y digo en mi interior: es él sin duda; sin duda es ella. Lo reconozco, la reconozco. Este reconocimiento puede tomar diferentes formas. Se produce ya en el transcurso de la percepción: un ser estuvo presente una vez; se ausentó; ha vuelto. Aparecer, desaparecer, reaparecer” (Ricoeur, 2004b, pp. 533 y 549). Por ello, la memoria feliz “se opone a las formas de memoria desdichadas,

se manifiestan en la experiencia migratoria y la fusión cultural que interactúa en estos contextos que cada vez son más frecuentes en nuestra sociedad; pues como plantea Arriarán: “Migración tiene que ver, en un sentido amplio, no solo con los procesos de viaje geográfico de un país a otro, sino también de desplazamiento virtual en el pasado, en el tiempo, regreso y retorno de la memoria” (2020, p. 6). Migración que como él mismo indica “equivale a movilidad dentro y fuera de una región, entre un territorio y otro, no como algo fijo, sino como proceso de deconstrucción” (2020, p. 6).

Finalmente es pertinente señalar que las categorías antes señaladas se constituyen en un referente importante para poder desarrollar y pensar lo que se está investigando, como una mediación a través de la cual se considera que la realidad se está expresando.

3.2. El método de la hermenéutica analógica

Como hemos venido señalando, nuestra investigación se enmarca en el paradigma interpretativo de la HA, por considerar que ésta posibilita la comprensión proporcional y equilibrada de los significados culturales que se implican en mi objeto de investigación. Para ello, tomé como punto de partida reconocer que metodológicamente se implica un quehacer fundamentado en los tres modos de sutileza, a saber: las *subtilitas intelligendi o implicandi*, en la que se lleva a cabo el acto de precomprensión y de apropiación del texto que se quiere interpretar; las *subtilitas explicandi*, que implica descifrar y explicar lo que el otro quiso decir; y finalmente, las *subtilitas applicandi*, en las que el investigador es un mediador-traductor para crear un nuevo texto a partir de lo que interpreta sobre lo que los autores del texto le transmitieron.

tales como las melancólicas o patológicas. La memoria feliz sería una memoria ‘sana’, fundada en un trato sincero con el pasado” (Belvedresi, 2017, p. 11).

En ese sentido, una de mis fuentes primarias son las narrativas de las personas de la comunidad o informantes clave. Narrativa que para la comprensión y explicación de lo que se investiga “adquiere su estatus entre los límites de la lingüística, la misma literatura y la filosofía del lenguaje. En esta última en particular, en la pragmática” (Quintero, 2018, p. 45). Ya que para las investigaciones sociales se implica la interpretación “de la realidad social, los valores, las costumbres, las ideologías y cosmovisiones [que] se construirán a partir de un discurso subjetivo, [en donde] el investigador asignará un sentido y un significado particular a la experiencia del otro” (Robles, 2011, p. 39).

A tal efecto, tanto la entrevista en profundidad como la observación participante son técnicas que permiten obtener información más extensa acerca de la población objetivo. La entrevista en profundidad es una técnica de recolección de datos a través de una conversación más íntima entre el entrevistador y la persona de interés, de modo que se logren vínculos estrechos entre ambos con el propósito de recabar información oportuna sobre aspectos específicos en torno a un tema (Araya, s.f., p. 1; Robles, 2011, p. 40).

Robles señala al respecto:

La intencionalidad principal de este tipo de técnica, es adentrarse en la vida del otro, penetrar y detallar en lo trascendente, descifrar y comprender los gustos, los miedos, las satisfacciones, las angustias, zozobras y alegrías, significativas y relevantes del entrevistado; consiste en construir paso a paso y minuciosamente la experiencia del otro (2011, p. 40).

Porque lo que se pretende es la comprensión de las perspectivas de las personas sobre sus historias de vida, experiencias y comportamientos en un contexto determinado.

En la entrevista, aunque se estructura un guion, —que se construye con base en los objetivos de la investigación—, no hay un intercambio cerrado de preguntas y

respuestas, y cada entrevista puede tener modificaciones en función de la información que se vaya obteniendo (Araya, s. f., p. 1; Robles, 2011, pp. 41, 42).

La observación participante, por su parte, es una técnica de investigación que permite conocer mejor lo que ocurre en un contexto determinado al estar en contacto directo con los propios sujetos de la investigación. Acorde con Lahire, las observaciones como herramienta metodológica son de gran aporte y funcionan como un buen complemento cuando se utilizan con otras técnicas investigativas como la entrevista, ya que, al centrarse en situaciones y prácticas concretas, permiten el acceso a aquello que no es tan evidente (2008, p. 58).

Aunque este autor lo refiere desde el contexto educativo, señala que la observación directa de las prácticas pone en evidencia los gestos no conscientes y que “cada ‘detalle’ particular contribuye a la comprensión de lo ‘general’” (Lahire, 2008, pp. 58, 59).

En similitud, Taylor y Bogdan argumentan que la observación participante designa a “la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el [contexto] de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo [...] no intrusivo” (1987, p. 31).

Como se puede ver, las características de ambas técnicas nos permitieron la proximidad y la interacción con la población con la que se trabajó. De ahí que se haya considerado el uso de estas dos técnicas para recuperar las narrativas de los pobladores seleccionados en nuestra investigación. De modo que la aplicación pertinente de éstas, fue fundamental para lograr una interpretación con mayor grado de verosimilitud con la realidad social que se pretendió comprender.

Etapa exploratoria y de diseño de los instrumentos

En esta etapa se realizó la construcción de los instrumentos de investigación. Para el caso específico de esta investigación se elaboraron tres guiones de entrevista semiestructurada (ver anexos I, II, y III), cabe señalar que las entrevistas programadas con las personas que conservan su situación migratoria, se acompañó de material fotográfico, a fin de complementar la información que se proyectó obtener en la entrevista. De igual forma se realizó el piloteo, la revisión del contenido de dichos instrumentos, y finalmente su validación por medio de la técnica de validación por juicio de expertos, lo que fue importante para hacer las adecuaciones pertinentes a los instrumentos.

Según Galicia, Balderrama y Edel, para la realización de investigaciones sociales, es importante contar con instrumentos confiables. A este respecto, el uso de la técnica de validación por juicio de expertos es ampliamente difundida debido a las ventajas que ofrece (2017, p. 43, 44).

El juicio de expertos es una técnica que se utiliza para verificar la fiabilidad o verosimilitud de los instrumentos de recogida de datos o información (Robles y Rojas, 2015, p. 2), que se puede definir como la “opinión informada de personas con trayectoria en el tema, [...] que pueden dar información, evidencia, juicios y valoraciones [al respecto]” (Escobar y Cuervo, 2008, p. 29). Ésta consiste en solicitar a una serie de personas su opinión respecto a un instrumento tras someterlo a la consulta y a juicio, con el objeto de que los investigadores puedan utilizarlo en sus estudios (Robles y Rojas, 2015, p. 2).

Algunos de los parámetros que se consideran para la elección de dichos jueces pueden ser: la experiencia en el tema, reputación en la comunidad, disponibilidad para participar e imparcialidad, entre otros (Galicia, *et al.*, 2017, p. 44; Escobar y Cuervo, 2008, p. 29).

En nuestra investigación, la validación de los instrumentos⁴⁹ se llevó a cabo por el Mtro. Juan Elio Rodríguez Gómez y el Dr. José Roberto Cabezas Hernández, a quienes se eligieron dada su experiencia en los procesos migratorios, a partir de su propia historia de vida; esto es, en el caso del Mtro. Rodríguez, de nacionalidad mexicana y con residencia en E.U. desde aproximadamente diez años; y el Dr. Cabezas, de nacionalidad salvadoreña con residencia en México aproximadamente desde hace catorce años.

Asimismo se tomaron otros criterios de ésta técnica que corresponden a la claridad, que se refiere a si el ítem o pregunta se comprende fácilmente; la coherencia, que hace referencia a si las preguntas tienen relación lógica con lo que se busca en la investigación; la relevancia, que alude a si la pregunta es esencial o importante para ser incluida; y la suficiencia, que indica si las preguntas planteadas bastan para dimensionar lo que se busca en la investigación (Escobar y Cuervo, 2008, pp. 32-33).

La información obtenida se analizó y organizó a partir de las categorías de la hermenéutica que hemos señalado (la analogía, la tradición, la identidad narrativa y el neobarroco) en un proceso de lectura y relectura de los textos.

Etapas de implementación de los instrumentos

Para la recuperación de las narrativas de las personas se trabajó con la entrevista a profundidad, misma que se aplicó en distintos momentos dadas las características de nuestra población de estudio. Para ello, se seleccionaron tres personas de interés para cada una de las figuras de nuestra investigación (migrantes, no migrantes y migrantes de retorno).

⁴⁹ En el caso de nuestra investigación, ésta se constituye de tres instrumentos: uno para las personas que viven en situación migratoria, para quienes migraron y regresaron a la comunidad y para las personas que residen en la comunidad, pero que viven la experiencia migratoria debido a algún familiar migrante.

En tal sentido, algunas de estas entrevistas se llevaron a cabo de manera virtual a través de la plataforma *zoom*, principalmente con las personas que se encuentran en estatus migratorio y que como se mencionó en líneas anteriores, se acompañó de diapositivas que se proyectaron con material fotográfico; las demás entrevistas se realizaron dentro de la comunidad de forma presencial.

Conjuntamente, a fin de reconstruir los antecedentes de la entidad y para la contextualización de la misma, se realizaron cuatro entrevistas a pobladores que tienen amplio conocimiento sobre la comunidad, quienes además nos proporcionaron material escrito acerca de la localidad.

A continuación, se muestra una tabla que contiene a las personas que se entrevistaron para la presente investigación, en ésta se incluye a los informantes clave y en el caso que aplique, las personas del colectivo en su condición de residencia.

Cabe aclarar que por motivos de confidencialidad se incluyó únicamente el nombre de cada uno.

Nombre	Situación
Isaías	Informante clave
Iñigo	Informante clave
Rodrigo	Informante clave
Marco Antonio	Informante clave
Abraham	Informante clave
Joana	Migrante
Sandra	Migrante
Jorge	Migrante
Gabriela	Migrante de retorno
José	Migrante de retorno
Omar	Migrante de retorno

Brenda	No migrante /con familia en Estados Unidos
Vanesa	No migrante /con familia en Estados Unidos
Cristina	No migrante /con familia en Estados Unidos

Tabla 1. Relación de personas entrevistadas para la investigación

Etaapa de análisis de las entrevistas

De acuerdo con Cisterna, existen distintos procedimientos para analizar la información que se ha obtenido. De esta forma, sugiere como pertinente una triangulación dialéctica a fin de interpretar dichos resultados (2005, p. 61), y señala:

Entiendo por “proceso de triangulación hermenéutica” la acción de reunión y cruce dialéctico de toda la información pertinente al objeto de estudio surgida en una investigación por medio de los instrumentos correspondientes, y que en esencia constituye el corpus de resultados de la investigación.

Asimismo, propone que para la selección y el orden de la información se debe atender criterios como la pertinencia y la relevancia; la primera refiere a la acción de tomar en cuenta solo la información que se relaciona con la temática de la investigación, mientras que la segunda se relaciona con la recurrencia en que aparece la información en relación al tema que se investiga (Cisterna, 2005, p. 68).

Para fines de esta investigación, la información obtenida se transcribió y clasificó con base en las categorías hermenéuticas que hemos planteado, como la identidad narrativa, la analogía, la phronesis, la tradición y el neobarroco. De igual forma, se trianguló la información obtenida de los diferentes instrumentos (las narrativas y el material fotográfico). Posteriormente, se organizó e interpretó tomando en cuenta los criterios de pertinencia y relevancia de dicha información, lo que nos permitió observar coincidencias o divergencias en las respuestas y establecer conclusiones.

CAPÍTULO IV.

CONTEXTO BIOGEOGRÁFICO DE NATIVIDAD, TONALÁ, OAXACA

Del mismo modo en que la globalización ha traído modificaciones en gran parte del mundo, existen regiones y localidades en las que dichos procesos se viven de manera distinta. Zonas en que a pesar de los cambios acelerados de este modelo totalizador, han conservado rasgos originales que les han dotado de identidad y de formas culturales propias, pero que a su vez están siendo permeadas por nuevas expresiones culturales, principalmente en aquellas comunidades que viven con fenómenos migratorios, de donde surgen comunidades neobarrocas,⁵⁰ es decir, comunidades mestizas en las que se vive la mezcla de lo propio y lo ajeno de su origen y contexto de migración, pues como plantea Arriarán:

lo étnico y lo familiar son las redes más sólidas. [...] redes que son al mismo tiempo sólidas, flexibles y eficaces [...]. Controlan o tratan de controlar la asimilación [la...] innovación al buscar, mal que bien, adaptarla al mantenimiento de la tradición o de una parte de esta tradición (En: Arriarán y Beuchot, 1999, p. 137).

Asimismo, al hablar de los hijos de los inmigrantes, Michel de Certeau plantea que si bien rechazan la imagen y destino de sus padres para ingresar a la vida de la modernidad, no dejan de ser “fronterizos frágiles e inseguros, escindidos entre dos lenguas y dos culturas” (1995, p. 159); son sujetos de una cultura en plural, de lo mixto y diverso, de lo cambiante. Se trata de mestizajes culturales que como el mismo Arriarán plantea: es positivo y beneficioso, “[ya que] un país con una población proclive a envejecer tiene la tentación de replegarse sobre sí misma, sobre su propia certeza. Unos aportes exteriores vendrían felizmente a dinamizar la

⁵⁰ Al respecto Arriarán nos plantea: “Ciertamente, la multiplicidad de canales de comunicación no es un fenómeno exclusivo de América Latina. Este es un fenómeno mundial y como tal fue objeto de algunas conceptualizaciones como el ‘neobarroco’. Como todos saben, este término fue introducido por primera vez por Omar Calabrese quien sostenía formas sociales ‘fractales’; es decir, procesos similares a los descritos en la ciencias físicas y matemáticas, para designar fenómenos irregulares, fragmentados y que no pueden ser reducidos a formas enteras o sencillas. O sea que en el proceso de expansión del capitalismo se produjeron esas formas sociales ‘fractales’” (En: Arriarán y Beuchot, 1999, pp. 57-58).

cultura, a incrementar su capacidad para internacionalizarse” (En: Arriarán y Beuchot, 1999, pp.137-138).

Esto, en el caso de los pueblos latinoamericanos ha derivado en una identidad neobarroca,⁵¹ por las condiciones que se dieron en su constitución histórica. Neobarroco que como explica Álvarez: “entra aquí como categoría analógica, como una de las realizaciones de lo analógico, ya que el barroco fue, sobre todo, mestizaje, y el mestizaje es analogía, o el mestizo es un análogo” (2012, p. 9).

Natividad, Tonalá, Oaxaca, (en adelante Natividad), es un ejemplo de este tipo de localidad y se podría decir que de toda la región, debido al alto índice de migración de sus pobladores, lo que ha modificado sus formas de vida, sin que ello signifique pérdida total de identidad, ya que mantienen una organización social y prácticas socioculturales basadas en el reconocimiento de la familia y la comunidad, de ahí que por abducción ésta sea de interés en esta investigación, al ser una vía para lograr la comprensión del valor de la educación informal, de la vida cotidiana que tiene la familia y la comunidad, y las condiciones para la refiguración de sus identidades mestizas migratorias, como las que suceden en la sociedad actual.

De esta forma, y atendiendo al principio hermenéutico de poner el texto en su contexto (Aguilar, 2005, p. 87), para contextualizar el objeto de esta investigación, el presente capítulo se ha dividido en tres apartados en los que se darán a conocer algunas de las características geográficas, sociales y culturales de Natividad. Un primero denominado Antecedentes históricos, en el que se señalarán algunas de las condiciones y datos que dan cuenta de los orígenes de la localidad; un segundo, titulado Aspectos biogeográficos, en el que se describirán sus rasgos en cuanto a localización, flora y fauna, aspectos económicos y migratorios; y un tercero,

⁵¹ Dice Arriarán: “lo neobarroco aparece como una categoría histórica útil. Mientras las formas barrocas definen colectividades políticas y sociales mezcladas con la religión, hoy las formas neobarrocas se definen por las nuevas relaciones multiculturales que surgen de la interacción con los símbolos” (2007, p. 99). De ahí que Álvarez señale: “Esto se ve sobre todo en el multiculturalismo, pues el barroco fue un crisol de razas y culturas, y de allí se obtiene un modelo vigente para la interculturalidad de hoy, de manera especial en la educación” (2012, p. 9).

nombrado Expresiones culturales: sitios emblemáticos y festividades; que dará cuenta de las características de la comunidad en cuanto a sus manifestaciones culturales, como sus fiestas y sitios representativos.

En ese sentido se ha hecho una recuperación geohistórica de la comunidad, para lo que se realizó trabajo de campo consistente en recorridos dentro de la misma y visitas a lugares emblemáticos, así como realización de entrevistas (ver anexos) con personas que, debido a su experiencia y conocimiento sobre el lugar, nos proporcionaron informantes clave; pues como plantea Reygadas, todos podemos ser etnógrafos, en tanto todos podemos producir saberes etnográficos valiosos y válidos⁵² (2014, p. 111). Información que se expresó a través de sus narrativas que fueron de gran utilidad para el logro de este recorrido geo-histórico de la comunidad (el contexto de mi texto), mismo que implica el reconocimiento del triple presente⁵³ del cual nos habla Ricoeur sobre la memoria, la visión y la expectación (2004a, p. 50), pues se buscó “comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas” (Taylor y Bogdan, 1987, p. 20).

Referencia que se cruza entre la historia y la ficción (refiguración cruzada) (Ricoeur, 1996, p. 780), y que conforma las narrativas que dan cuenta de cómo construyen cotidianamente las personas su realidad social. Al respecto señala Ricoeur:

Ahí se ve, en efecto, cómo la historia de una vida se constituye por una sucesión de rectificaciones aplicadas a relatos previos, de la misma forma que la historia de un pueblo, de una colectividad, de una institución procede de la serie de correcciones

⁵² Reygadas propone desde una perspectiva de igualdad gnoseológica que todos podemos ser etnógrafos, por lo que deben valorarse todas las contribuciones de las personas involucradas en el estudio, pues éstos no son meros informantes o asistentes, sino participantes cruciales en el proceso de producción del conocimiento. Él señala: "Todos tenemos capacidades cognitivas para producir saberes etnográficos valiosos y válidos, [de modo que...] todos tenemos capacidades etnográficas, pero las etnografías que producimos son distintas: están condicionadas de manera diferente por la dialéctica entre cercanía y distancia con respecto a la cultura estudiada, pueden variar en cuanto a un conjunto de variables: empatía, reflexividad, rigor científico, perspectiva crítica, coherencia, profundidad, posición política, etcétera" (2014, pp. 111-113).

⁵³ Como se señaló en capítulos anteriores, este triple presente de acuerdo con Ricoeur se refiere al presente de las cosas pasadas, al presente de las cosas presentes y al presente de las cosas futuras (Ricoeur, 2004a, p. 50).

que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores y, progresivamente a las leyendas que han precedido este trabajo propiamente historiográfico. Como se ha dicho, la historia procede siempre de la historia. Lo mismo sucede con el trabajo de corrección y de rectificación constitutivo de la translaboración analítica: un sujeto se re-conoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo (1996, p. 999).

Es pertinente destacar que Natividad es una localidad que pertenece a la cabecera municipal de Santo Domingo Tonalá, Oaxaca (en adelante Tonalá), y que de acuerdo con la información que obtuve, sus orígenes se desprenden y están fuertemente ligados con la historia de esta cabecera municipal. De modo que este factor y la proximidad territorial que Natividad mantiene con Tonalá, han permitido que, aunque cada población cuenta con tradiciones, y mantiene usos y costumbres propios, compartan elementos simbólicos y culturales; razón por la que hay expresiones comunitarias que no podrían comprenderse sin ese vínculo. En ese sentido es que se describen aspectos de las dos comunidades.

Asimismo, es preciso mencionar que se encontraron escasas referencias documentales que den cuenta de los antecedentes de Natividad, condición que difiere del caso de Tonalá, de la que se encontraron referencias bibliográficas y algunos archivos parroquiales, material que sirvió de base para la recuperación de los antecedentes de Natividad, de manera que se hizo una reconstrucción hermenéutica con base en la información obtenida a través de los distintos textos, tanto escritos como narrados. Por ejemplo: narrativas de informantes nativos de la comunidad, datos de las páginas del Registro Civil, o a partir de algunos materiales documentales que se obtuvieron de Tonalá, en los que la información ahí inscrita se recuperó del Archivo Parroquial de Tonalá. También de algunos sitios representativos del lugar, como son: las cuevas con pinturas rupestres o la antigua casa de Lázaro Cárdenas. De este modo se pudo observar, documentar e interpretar cómo la historia de estas comunidades ha estado fuertemente relacionada con la religión católica; situación que, aunque en menor proporción, aún prevalece y ha sido parte importante en la constitución identitaria de los pobladores de las dos comunidades.

4.1. Antecedentes históricos

No se tiene una fecha exacta de cuándo se fundó el municipio de Tonalá; sin embargo, se cree que sus inicios datan de 1505 (INAFED, *n.d.*, párr. 1), y aunque los testimonios más sobresalientes se encuentran principalmente a partir de la época de la colonia, hay indicios de que sus antecedentes pudieran remontarse a épocas anteriores. Ejemplo de esto son las ruinas encontradas cerca de Yetla en el año 1926, cuando al buscar piedras para la construcción de la capilla, fueron descubiertos sepulcros en forma piramidal, diversos objetos de cerámica y utensilios; o las pinturas rupestres encontradas en la Cueva de las flores, rastros que dan cuenta de esa historia previa (Mora, 1955, p. 3).

De ahí que se crea que los primeros pobladores vivían dispersos y remontados en el cerro Itoqué y en los cerros aledaños. Al parecer, más tarde, muchos de los asentamientos de las partes bajas de éstos, tal vez por razones estratégicas de defensa o por razones religiosas, se trasladaron a las cimas, a los miradores y observatorios en donde los individuos se comunicaban con las fuerzas sagradas como el cielo, la lluvia y con las ánimas de sus antecesores. A la postre, se fueron abandonando los cerros, sin que se sepa la razón, y se asentaron en el lugar que actualmente ocupa Tonalá (Ríos, 2012, pp. 21 y 53).

De acuerdo con Mora, antes de la Colonia, Tonalá fue estimado como uno de los señoríos más importantes de la Mixteca baja, porque se consideró la cabecera de la región (1955, p. 2). Durante la conquista española, por órdenes del Obispo Juan Antonio de Lardizábal se empezó a bautizar, catequizar e instruir a los nativos en la fe católica; razón por lo que la primera misión Dominica se estableció en Yanhuitlán y posteriormente en Tonalá, y fue a la orden de Santo Domingo (de ahí el Santo Patrón de la comunidad) que le tocó evangelizar a esta zona mixteca, de modo que los frailes tuvieron que aprender la lengua de los nativos para poder cumplir con ese propósito (Mora, 1955, p. 2 y Ríos, 2012, p. 55). Época colonial, en la que las figuras de autoridad fueron impuestas por la corona española: alcaldes mayores y regidores; a la par, se permitió un cabildo indígena: regidores, alcaldes, tequitlatos,

que se nombraba por los mismos pobladores y que vigilaba el cumplimiento de las ordenanzas que dictaba la Real Audiencia⁵⁴ (Ríos, 2012, p. 60).

La llegada de los dominicos a Tonalá fue de trascendencia, porque significó cambios ideológicos, religiosos y en las formas de vida en general: costumbres, sistemas de trabajo, nuevos cultivos, vestimenta, siembra de árboles frutales, crianza de animales domésticos como los puercos, ovejas, cabras, entre otras; condiciones que posibilitaron el establecimiento de cajas de ahorro en la comunidad que se utilizaron para sostén de los religiosos, los gastos del templo y la preservación del culto.

Fue a principios de 1550 que Fray Alonso de Trujillo fundó el icónico convento dominico de Tonalá, del que solamente quedan ruinas. Construcción de estilo neoclásico y decoración barroca, que más tarde se derrumbaría en el gran terremoto de 1711 (Garzón, 2006, pp. 11-12).

Este terremoto también es considerado de gran importancia en la historia de la comunidad, porque el pueblo quedó devastado tras el evento. De acuerdo con Gijsbers, solo nueve casas soportaron este desastre natural (2000, p. 12), razón por la que, a la fecha, sigue en la memoria de la comunidad. Al respecto, doña Cristina me comentó:

¡Mira!, desde que yo nací, ya estaban solo las ruinas del convento que se vino abajo con el terremoto, pero esas ruinas ya son parte de la historia del pueblo,

⁵⁴ Como indica Álvarez, después de los primeros años de conquista del Nuevo Mundo: “una vez logrado el sometimiento de los conquistados, el proceso de mestizaje empezó a transitar por otros caminos menos destructivos, más de incorporación, de aceptación y de convivencia –sin que por ello desapareciera la explotación y la violencia–; cambio de dirección que se vio acompañado de un incremento de la población mestiza y criolla, factor fundamental del cambio. Y es que para el mismo siglo XVII se inician dos procesos diferentes: uno de agotamiento y cierre de la Conquista, sin el [que pudieron existir los personajes el escenario del drama que dio sentido a ese momento histórico [...]]; y otro de modificación poblacional y de cierto reconocimiento a los grupos indígenas y mestizos, sin que dejara de haber restricciones, control, abusos y asesinatos” (2012, p. 216).

cual más las conoce, y, por ejemplo, el divino rostro que ahorita está en la iglesia se lo llevaron de ahí (comunicación personal, 24 de abril de 2022).

En relación al periodo de la guerra de Independencia, Ríos señala: “queda la incógnita: ¿De parte de quién estaban los fiscales de los pueblos? [...] Parece intuirse que eran los insurgentes los que tomaron Tonalá e hicieron huir a las autoridades establecidas [pero] hasta los pueblos más pequeños estaban involucrados en la guerra” (2012, p. 111).

Asimismo, este autor describe a Tonalá a finales de siglo XIX, con sus calles de tierra suelta y casas de adobe y teja, divididas por corrales de carrizo; las mujeres usando enaguas largas y los hombres con ropa de manta, huaraches y sombreros. Un Tonalá atravesado por ocho calles, una de ellas, la Calle Real (ahora 5 de mayo e Hidalgo) que fuera una de las más transitadas; la otra más importante, la calle del Molino (ahora Lázaro Cárdenas), con su Plaza de Armas; y a un costado de ésta el mercado, que, aunque con algunas modificaciones aún se conserva. Una comunidad que sobrevivió acontecimientos como la invasión al paso del Chato Díaz⁵⁵ quien provocó la quemazón y saqueo del templo, y a fenómenos naturales como epidemias y terremotos (Ríos, 2012, pp. 132-135 y 141).

Durante el periodo de la Revolución, Tonalá fue un lugar afectado por saqueos y ultrajes del ejército zapatista y por algunos que aún apoyaban el régimen porfirista, como fue el caso del General Higinio Aguilar, autor de uno de los hechos más lamentables que vivió la comunidad, en el que el 23 y 24 de septiembre de 1916 quemó en venganza por completo el pueblo, pues días antes quisieron sacarlos del lugar al estar cansados de los crímenes y saqueos que el General y su tropa cometían en dicha población. Fue con la victoria del régimen Carrancista que se

⁵⁵ Hermano de Porfirio Díaz, Felipe Santiago Díaz Morí “el Chato Díaz”, fue considerado uno de los personajes más repudiados en Oaxaca, debido a su conocida aversión religiosa. Esto lo llevó a permitir y realizar en distintas poblaciones saqueos, matanzas y daños a inmuebles religiosos. Uno de sus actos más atroces fue la matanza en San Vicente, Juchitán en 1871 (Ríos, 2012, pp. 131-132).

llegaron a acuerdos para lograr la paz nuevamente en la comunidad, al otorgar el nuevo gobierno el indulto a los revolucionarios zapatistas que quedaron (Ríos, 2012, pp. 153-177). Hechos que dejaron opiniones divididas entre la población, pues hay quienes creyeron en el ideal zapatista, pero no todos coinciden con la misma opinión, como lo señala Don Rodrigo (Residente nativo de Natividad) cuando comenta:

Pues yo creo que el General Zapata tenía razón cuando peleaba por el derecho a la tierra, pero pues no todos piensan igual, algunos creen que lo que hizo estuvo mal, pero mire ahora, cuánto nos ha costado hacernos de una tierra, algunos mejor se van (comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

Es así que, en la historia de su conformación, Tonalá ha atravesado grandes cambios políticos, culturales, y sociales, desde el periodo previo a la conquista, la época colonial, la guerra de Independencia y la Revolución, hasta llegar a nuestros días. Acontecimientos que han dado lugar a mitos, ritos y prácticas culturales que dan sentido a su refiguración identitaria, al constituirse como esa historia previa a la que pertenecen.

Asimismo, los antecedentes señalados nos permiten ver que se trata de comunidades neobarrocas, pues son poblaciones que culturalmente se constituyeron a través del mestizaje: por un lado, de la cultura colonizadora con la cultura indígena que aquí vivía; y por el otro, de un segundo mestizaje derivado del fenómeno de migración que se vive tanto en Tonalá como en Natividad.

Finalmente, otro aspecto que es relevante mencionar sobre Tonalá, es que muchas de las localidades pertenecientes a esta cabecera municipal o aledañas, en un principio eran haciendas propiedad de alguna cofradía o rancherías de familias adineradas, de ahí que Ríos plantee que los orígenes de muchas poblaciones se desprendan de este hecho, como es el caso de Natividad (2012, p. 304).

Natividad por su parte, es una comunidad mucho más joven que Tonalá, y aunque tampoco hay un dato preciso sobre su fundación, de acuerdo con lo encontrado en el libro del Registro Civil de Natividad, la primera persona de la que se tiene registro de nacimiento, fue la Sra. Carmen Ortíz Moya (el 14 de noviembre de 1915). No obstante, según la edificación de la iglesia que se cree que fue en 1901 y las inscripciones de algunos sepulcros del panteón de la localidad, hay personas que nacieron en el año de 1900.⁵⁶ Esto hace pensar que sus orígenes se remontan a finales del siglo XVIII, información que no se pudo corroborar debido a que los libros del Registro Civil en gobiernos anteriores se extraviaron, según me comentó el señor Iñigo Solano González, actual síndico del municipio de Tonalá (comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

De acuerdo con el señor Rodrigo, en sus inicios muchas de las personas que llegaron a residir en Natividad lo hicieron por acercarse a las haciendas que ofrecían trabajo. Al respecto me dijo:

Le comento que la gente, más que nada se dedicaba a trabajar en el corte de caña, en la hacienda que tenían los Romero, y la demás gente sembraba sus milpitas en las lomas. En enero y febrero andábamos pizcando en el cerro, ahí dormíamos y asábamos la calabaza para comer, y así poco a poco se fue juntando la gente (comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

Don Rodrigo me señaló que la localidad primero fue una ranchería:

¡Mire!, fueron tres familias las que empezaron a poblar Natividad, la de Manuel Solano, la familia de Clemente Martínez, y la de José Sosa, por eso en un inicio la comunidad se llamó Rancho Solano, pero con el tiempo, superaron en número los Martínez, y por eso después se llamó Rancho Martínez, y eran como unas 12 casas de adobe y carrizos, que estaban a medio solar, eran

⁵⁶ Este dato se pudo observar en las lápidas en las que comúnmente se inscribe la fecha de nacimiento seguida de la fecha de defunción.

llanos de siembra, no había calles; ya después le nombraron Natividad, y se empezó a poblar con gente que venía de otros lugares y rancherías cercanas (comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

Por su parte Don Isaías me explicó: *En esos momentos no había calles, las calles se hicieron primero para que pasaran los burros con el zacate y la única que estaba empedrada era la calle del centro, y cuando llovía bajaba el agua muy fuerte (comunicación personal, 16 de marzo de 2022).*

Pero fue hasta los años sesenta del siglo pasado, principalmente con la llegada de Lázaro Cárdenas como vocal ejecutivo de la Comisión de Río Balsas, que la actividad agrícola cobró auge dentro de la comunidad y en diversas comunidades aledañas (Gijsbers, 2000, p. 12), a la vez que el gobierno estatal empezó a realizar mejoras en las calles, la electrificación de las comunidades y el abastecimiento de agua.

Derivado del crecimiento de la localidad y el consiguiente aumento de las necesidades de la misma, los pobladores se organizaron en grupos para intentar darle solución a los problemas de seguridad, de desarrollo y mejoras de Natividad, algunos de estos grupos se constituían solo de personas del género masculino como fue el caso de la agencia municipal, de modo que se estima que en el año de 1963 se integró la 1ª agencia municipal en Natividad, misma que comenzó a regular las sanciones, derechos y obligaciones de los pobladores. De igual forma, se comenzaron a organizar en grupos religiosos como la cofradía y agrupaciones sociales como la de los tequios, organizaciones que se rigen aún por los usos y costumbres de la población. Al respecto Don Rodrigo me comentó:

En 1963, en enero, me nombraron agente municipal, pero al principio se llamó agencia de policías. En marzo de ese año ya vino la elevación de categorías, ya se hizo agencia municipal, y yo fui el primer agente municipal, y ya se empezaron a hacer libros de registro.

También se fueron organizando las fiestas, muchas fueron impulsadas por los sacerdotes que vinieron, luego ya la gente con la misma idea y creencias se fue organizando en cofradías.

Y como le decía, aquí todavía son importantes los usos y costumbres, es a lo que dice la palabra, lo que la comunidad decida. Para nombrar a las autoridades la gente alza la mano para votar, son elegidos por la comunidad sin que exista un partido político, a diferencia de Tonalá, que ahí si ya hay partidos y se siguen las leyes que rigen a todos. En Natividad las sanciones las impone el pueblo y los recursos que recibe la comunidad se reparten para lo que decida todo el pueblo.

Para eso se hacen asambleas, el agente municipal perifonea para convocar y juntar al pueblo para exponer los problemas que surjan en la comunidad, y se resuelve según la asamblea lo decida, antes era solo de hombres, las mujeres no tenían derecho de ir, ni a opinar, ni a votar en la asamblea, y relativamente lleva poco tiempo, como cinco años atrás en que las mujeres ya participan como autoridades de algo en el pueblo, antes no, solo eran hombres (comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

De esta forma, el crecimiento de la localidad en relación con el número de pobladores, su cohesión y la expansión territorial, permitieron que surgieran costumbres y tradiciones colectivas que a su vez formaron lazos de comunidad, en donde como señala Causse se crea un sentido de identidad y pertenencia⁵⁷ al compartir una historia en común, intereses, hábitos, normas y símbolos (2009, p. 4).

Formas de organización de la vida colectiva de la comunidad de Natividad que han permanecido hasta cierto punto, pero que con el tiempo y los modos de vida que la globalización trajo consigo a nivel mundial y a México, sobre todo para entidades

⁵⁷De acuerdo con Causse, ese sentido de pertenencia “se va formando en la medida en que se desarrolla la comunidad sobre la base de la interacción entre sus miembros, la cooperación y colaboración entre unos y otros, la afinidad entre sus intereses y la posibilidad de compartir historia y cultura comunes” (2009, p.11), asimismo, Martínez y Taquechel en tal sentido argumentan: Reflejo de ello es el dar a conocer a los visitantes y amigos las familias antiguas, los espacios naturales que les sirven de escenario cotidiano, las manifestaciones populares más arraigadas, las personalidades (Martínez y Taquechel, En: Causse, 2009, p. 15).

como las de Oaxaca, llevó también a que en Natividad como en muchas de las comunidades de la mixteca oaxaqueña se iniciara un proceso de marginación económico y social, que favoreciera que se dieran las primeras migraciones.⁵⁸

De esta forma, Natividad es una comunidad que se constituyó como una pequeña localidad rural, en donde las condiciones económicas precarias y la aspiración a un mejor modo de vida, han sido factores decisivos en el desarrollo de la comunidad, pues ello ha incitado la migración de sus habitantes, que a su vez ha ido modificado la conformación y los modos de vida de la misma.

4.2. Aspectos biogeográficos

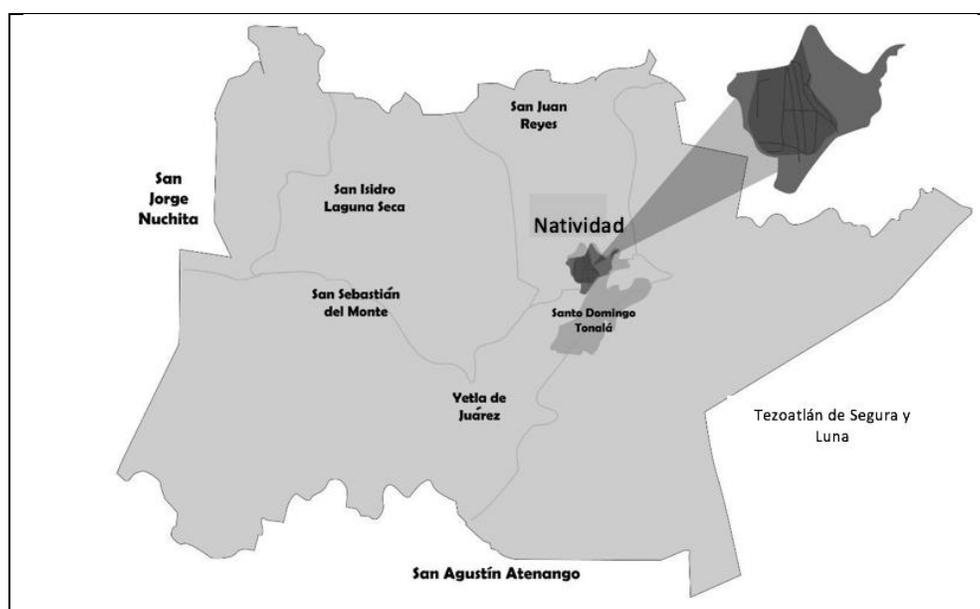
Como expone Causse, una comunidad refiere a un conjunto de personas que interactúan y que comparten un espacio geográfico, el uso de una lengua común y determinados patrones culturales (2009, p.14), de ahí que la comunidad implica al menos dos elementos: los estructurales que “refieren a la consideración de la comunidad como un grupo geográficamente localizado” (Causse, 2009, p. 14); y los funcionales, que se relacionan con las necesidades e intereses comunes del grupo. En ese sentido es que se considera importante exponer los aspectos biogeográficos que conforman a nuestra comunidad de estudio.

Un primer aspecto es la localización de Natividad, comunidad que pertenece al municipio de Santo Domingo, Tonalá, del distrito de Huajuapán de León. Está localizada en la zona noroeste del Estado de Oaxaca, en la región de la mixteca

⁵⁸ Según Clark, “El Programa Bracero (1942-1967) señala la partida de los primeros migrantes contratados para trabajar en forma temporal en Estados Unidos. En 1965 dio comienzo el programa de industrialización de la frontera norte con el establecimiento de maquiladoras, lo que significó una oferta de trabajo para los potenciales migrantes que ya no tendrían oportunidad de cruzar de manera legal a Estados Unidos, lo cual alentó una migración intensiva a dicha frontera, que coincidió con una imagen de ‘tierra de oportunidades’” (2008, p. 6).

baja. De acuerdo con Mora, Natividad⁵⁹ se ubicó en el llano llamado El Quemado, al margen derecho del río salado (1955, p. 29).

Entre las localidades aledañas se encuentran Santa Catarina, Yetla de Juárez, San Sebastián de Monte y Santo Domingo Tonalá. Colinda al norte con el estado de Puebla, con los poblados de Maríscala de Juárez y San Martín Zacatepec; al sur con San Agustín Atenango; al oriente con San Marcos Arteaga y al poniente está rodeado por el municipio de San Jorge Nuchita (Municipios.mx, 2020).



Fuente: Pueblos América, Elaboración propia

Se encuentra a 237 km de la capital del estado (INAFED, *n.d.*, párr. 10) y cuenta con una carretera estatal que comunica al municipio con puntos importantes como Huajuapán de León, Santiago Juxtlahuaca y Tlaxiaco; a través de los cuales se puede llegar a la Ciudad de México por la vía de Cuautla o Tehuacán (Ramales y García, *ca.* 2010, p. 6).

⁵⁹ Mora señalaba sobre los inicios de Natividad: “hoy el rancho lleva el nombre de ‘NATIVIDAD’ [...]. Tiene su banda de música y todo el vecindario es muy entusiasta y trabajador, pues aún las mujeres desempeñan tareas en los campos como el mejor hombre” (1955, p. 29).

Debido a características de su ubicación y altitud (1323 mts. sobre el nivel del mar), su clima es cálido-semiseco (Gijsbers, 2000, p. 12). De acuerdo con Ramales y García existen básicamente dos estaciones anuales: una que corresponde a la temporada de secas, que abarca de enero a mayo, y una de temporada de lluvias, que corresponde a los meses de junio a diciembre. El periodo en que las lluvias son más fuertes es de junio a octubre, siendo noviembre y diciembre de lluvias mínimas (Ramales y García, ca. 2010, p. 5). Condiciones que han sido determinantes para el desarrollo de una de las principales actividades económicas de la localidad, como lo es la actividad agrícola, que en temporadas de sequía se ve afectada y el trabajo se ve restringido, circunstancia que, entre otros factores, es una de las razones de la migración masiva de la entidad.

Es una comunidad con una población de 498 habitantes, de los cuáles el 55.4% corresponde al género femenino y el 44.6 % al género masculino (INEGI, 2020a). Población que se estima ha decrecido en un 15% en comparación con los datos del año 2010, debido a sus condiciones migratorias (DATA MÉXICO, ca. 2020).

En cuanto a sus recursos naturales, Natividad es una comunidad con gran diversidad de especies, tanto de flora como de fauna. Esta comunidad, como parte del municipio de Tonalá, comparte el cañón del Boquerón que cuenta con 3912 hectáreas, que desde 2008, por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), es un área de protección de flora y fauna de la zona, razón por la que actualmente se realizan actividades de monitoreo en diversas estaciones de fototrampeo. Dicha zona está compuesta por zonas montañosas con colinas, cañadas, desfiladeros y valles fluviales (CONANP, 2015, p. 1). Entre las especies frutales que se cultivan están: sandía, mango, papaya, naranja, mamey, tamarindo, aguacate, entre otras (Ramales y García, ca. 2010, p. 7). Características que han llevado a que los pobladores siembren árboles frutales dentro de sus casas, de modo que es común que cuando reciben visitas les sean ofrecidos los frutos de éstos.

En relación con los tipos de vegetación más común de la zona son: la biznaga de Tonalá, el maguey, cuajilote rojo, chupandia, pino, encino, sabino, huisache, mezquite, amate negro, amate amarillo, palo santo, quina, entre otras (CONANP, 2015, pp. 2-36). Una gran diversidad debido a la condición geológica de territorio que la integra.

Asimismo, hay una gran diversidad de fauna como: tlacuaches, venados cola blanca, conejos, armadillos, ardillas grises, zorrillos, mapaches, tejones, gatos monteses, leoncillos, tigrillos, pumas, coyotes, víboras de cascabel, coralillos, y aves como el gavilán, colibrí, tecolote, tortolita, chachalaca y paloma de alas blancas (CONANP, 2013, p. 28). Esta información cobra relevancia porque a partir del reconocimiento de ser área protegida, ha habido una mayor participación y consciencia por parte de los pobladores para su conservación. En ese sentido la CONANP señala: “Todos los ecosistemas proveen al ser humano seguridad, belleza, espiritualidad, recreación cultural y social. Es resultado de la evolución a lo largo del tiempo y del espacio de la interacción entre los humanos y los ecosistemas” (2013, p. 31).

De esta forma, el cuidado del medio es un componente más que se ha fortalecido en los usos y está incorporándose como parte de las costumbres de la comunidad, desde una educación para la vida, para el cuidado de la vida y la naturaleza, a partir de lo cotidiano, que a su vez va creando un sentido de identidad al sentir a la madre tierra y a la naturaleza como algo propio del lugar.

En cuanto a la economía de la comunidad, se puede decir que la dinámica de ésta se ha ido modificando, pues en un inicio, una de las principales actividades económicas (como antes se indicó) que sostenía a la comunidad era la agricultura; no obstante, las mismas autoridades reconocen el rezago que ha habido en la actividad agrícola, y que ésta ya no genera fuentes de empleo suficientes. De ahí que la localidad está catalogada como de alta marginación, razones por las que se

ha enfrentado a problemas de pobreza y desigualdad (Gobierno municipal, ca. 2011, p. 75). Al respecto Ramales y García señalan que:

[La] economía no [ha sido] capaz de generar empleos para una población eminentemente joven, que ante ello opta por emigrar sobre todo a los Estados Unidos de Norteamérica en busca del llamado “sueño americano”. De esa manera, los pueblos de la mixteca oaxaqueña tienden a quedar desiertos, abandonados, en los que sólo es posible encontrar niños, mujeres y ancianos (ca. 2010, p. 67).

Esta situación ha provocado que la población económicamente activa se desplace hacia otros territorios del país, pero de manera más significativa hacia los Estados Unidos de Norteamérica, lo que a su vez ha representado mejores condiciones para la comunidad, en gran medida, debido al envío de las remesas de las personas que han migrado. Esto nos permite afirmar que existe un sentido de pertenencia y de arraigo con su comunidad, y promueve el comercio local de diferentes artículos como son alimentos, ropa, calzado, entre otros. Al respecto Gabriela me comentó:

Se ha hecho un círculo de que yo te compro, pero el otro me compra también, y entonces la economía va mejorando, porque todavía hay un sentido comunitario; bueno, ha mejorado, pero no mucho, porque no somos una región de trabajo, en el sentido de que en otras zonas hacen telares y artesanías, pero aquí no se hace nada de eso, o por ejemplo, que los pueblos mixtecos que todavía conservan la lengua mixteca luego reciben apoyos del gobierno, y yo me pregunto por qué nosotros no hablamos nada de mixteco, ni sabemos nada de telares y artesanías, y tan cerca que estamos de comunidades que sí lo hacen, pero nosotros no lo tenemos, pero creo que por los que se han ido al norte la economía sí ha mejorado bastante, pero ya no se vive del campo.

Ya no estamos como antes, aunque tal vez era mejor la comida porque era comer alaches, y otra hierba que no me gustaba porque era muy amarga, pero no había otra cosa, y ahora dices ¿cómo comen todo eso, de dónde sacan tanto y gastan tanto? Pero como te platicaba, es porque ya tienen el familiar en el norte y ya tienen dinero, ya no hay tanta carencia como yo lo viví, mi

mamá hacía de comer una flor blanca que igual era muy amarga y que no me gustaba para nada y decía: —Hoy toca la flor blanca, hoy no está buena la comida. Ahora ya no hay nada de eso, porque todo mundo emigró y ya mandan el dinero (comunicación personal, 14 de agosto de 2022).

En ese mismo sentido, el Sr. José expresó:

Antes había cómo sembrar, pero ahorita no hay mucho, no hay fuentes de trabajo, ya se acabó todo, ya ni yuntas hay, por eso la gente se va para el norte. Nosotros aquí rentábamos los terrenos porque no teníamos donde sembrar, puro rentar [...] sembrábamos jitomate, tomate, ejote, maíz, de todo, aquí ese era nuestro trabajo en Natividad, pero pues no teníamos terrenos (comunicación personal, 25 de abril de 2022).

Narrativa que tiene similitud con lo que nos manifestó el Sr. Isaías, él nos refirió:

¡Mire!, la principal actividad económica era la siembra, de eso vivía la gente, y muy pobremente puedo decir, porque a lo que aspiraba la gente era nada más a tener maíz y frijol, y ya si además alguien sembraba de temporal chile, pues ya tenía para salsa, pero si no, había que conseguir chile seco de otros lados, era un lujo comerse unas rajitas de chiles verdes.

Había también unas haciendas cercanas que tenían agua y sembraban, una de Don Aurelio Romero, otra era la de Guadalupe de los Arcos, que al principio era de José Cubas, y posteriormente la compró José María Flores, Don Pepe Flores, ahí trabajaba mucha de la gente de Natividad.

Pero la migración empezó porque no todos tenían tierra, y aunque eran tierras de temporal, porque no eran de riego, pero la tierra daba, últimamente ya se da un pastito muy corto, antes no, los montes eran muy diferentes, pero como no todos tenían tierra, se sembraba a medias, así se llamab, porque el dueño de la tierra te la prestaba y te daba la yunta (dos bueyes) y la semilla, y ya tu hacías tu arado de madera y el yugo para amarrar el arado para que lo jalara

la yunta, y tú hacías todo el cultivo y lo mantenías, y cuando ya se daba la cosecha, el que pagaba a la gente para recoger la cosecha era el dueño de la tierra, pero lo que se daba se repartía mitad y mitad entre el dueño y el que sembraba, entonces pues se pensaba ¿qué me quedo a hacer aquí si no tengo tierra? Entonces mucha de la gente que se iba ya no regresaba (comunicación personal, 16 de marzo del 2022).

En semejanza, Don Abel Mora, en otro momento, habló de algunos de los factores que afectaron la vida en el campo, como la implementación de terrenos ejidales en la comunidad y las sequías que, aunque él hace referencia a Tonalá, esa realidad no fue distinta a lo sucedido en Natividad.

Yo nací en 1928. Había muchas cosas que disfrutar en mi pueblo porque llovía, el río era grande, había mucho pescado y había buena producción de maíz [...]. Sin embargo, en 1939 vino la cosa del ejido, porque esos terrenos tenían dueños que le habían comprado a la iglesia. Vino el cambio, se recogieron todos esos terrenos y se hicieron ejidales. El pueblo se dividió porque una parte aceptó y la otra no [...]. De ahí vino como mala suerte la escasez del agua [...], se presentaron sequías muy fuertes. Muchas familias tuvimos que irnos. Yo me fui de aquí en el 45, porque ya no podíamos vivir como estábamos acostumbrados (Mora, en: Gijsbergs, 2000, p. 23).

De esta forma se puede apreciar la multiplicidad de elementos que han incidido en la vida económica de la comunidad; condiciones que a su vez han sido decisivas en el incremento del porcentaje migratorio de la entidad. Así, hoy en día, la economía de la localidad depende también, como se señalaba, de actividades como el comercio local, de servicios de preparación de alimentos y principalmente las remesas que han ido en aumento en los últimos años; por ejemplo, en el tercer trimestre del año 2018, eran de alrededor de \$15000 dólares, pero en el segundo trimestre del año en curso ascendieron a \$61500 dólares aproximadamente (DATA MÉXICO, ca. 2020, p. 1), *“quedando lejanos aquellos tiempos en que se podía vivir de sembrar el campo”* (José, comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

Respecto al empleo es preciso resaltar que, aunque ha habido mejoras en la comunidad, como se comentó en líneas anteriores, no se cuenta con suficientes

fuentes de empleo, o la remuneración de éste sigue siendo muy baja, al menos en lo referente al trabajo de campo, por lo que la población económicamente activa tiende a auto-emplearse, o salir fuera de la comunidad, ya sea a otros estados o al extranjero, principalmente a Estados Unidos (Gobierno municipal, ca. 2011, p.12). Tales condiciones han sido factores de migración,⁶⁰ fenómeno que no solo es local sino nacional, ya que ha trastocado distintas esferas de las comunidades en nuestro país (y en general en el mundo),⁶¹ modificando las formas de vida de todos los habitantes.

De esta forma, autores como Arriarán han señalado que el fenómeno migratorio involucra algo más allá que un desplazamiento geográfico, pues es todo un proceso de deconstrucción que implica también un desplazamiento temporal que se mueve entre la memoria y el olvido, como un acto de interpretación y reinterpretación (2020, pp. 6 y 8).

Experiencia migratoria que se debe a diversas causas, en el caso de nuestra comunidad de estudio, se han expuesto ya algunas de las circunstancias socioeconómicas que los han motivado a abandonar su localidad. Fenómeno migratorio que desde muchas décadas atrás y hasta la fecha, ha modificado las formas de vida de los nativos de ésta y muchas comunidades aledañas a Natividad, como la dinámica familiar o las fuentes de empleo, por ejemplo. Conjuntamente se han incorporado, debido a este fenómeno, formas culturales distintas a la propia de la comunidad, como se puede observar en los diseños de las casas que construye la gente que ha migrado. No obstante, existen rasgos comunitarios que han persistido a través del tiempo y que las personas siguen considerando de importancia para la vida del pueblo, como lo son sus tradiciones.

⁶⁰ Ésta se puede entender como “el cambio de residencia habitual de una unidad geográfica a otro municipio, entidad o país” (INEGI, 2020b).

⁶¹ De acuerdo con Arriarán: “Por todas partes vemos movimientos migratorios que buscan una ciudadanía multicultural. En esta búsqueda se destaca la negociación como la mejor manera de luchar en las condiciones actuales impuestas por la globalización. Negociar equivale a una estrategia de resistencia cultural, lucha por un espacio plural, para preservar identidades sociales y adaptarlas a la modernidad” (2020, pp. 6-7).

Gijsbergs, a propósito de los inicios de la migración en estas regiones, argumenta que a partir de los años cincuenta del siglo XX comenzó la migración de las personas de Tonalá y de varias localidades pertenecientes a esta cabecera municipal, de modo que muchas estaban quedando deshabitadas (2000, p. 12). Artemio Hernández, quien fuera integrante del Comité Municipal de Vigilancia de Fauna y Flora de Santo Domingo Tonalá (COMUVIFAF) comenta: “ya no había gente aquí. En los demás pueblos era peor todavía. Hasta la fecha eso no ha cambiado mucho” (Hernández, en: Gijsbergs, 2000, p. 12).

Igualmente señala que las primeras migraciones se dieron hacia Veracruz para trabajar la caña, pero también hacia la Ciudad de México (en ese entonces Distrito Federal), o para trabajar en la pizca de tomates en Culiacán, y finalmente hacia Estados Unidos, visto este último como la oportunidad de mejorar y poder salir adelante: “La gente trabaja muy duro, pero muchos no tenían nada propio para cultivar. No había las posibilidades de ir a los Estados Unidos, como ahora, que parece ser la salvación de la gente en el campo” (Gijsbergs, 2000, p. 18).

De acuerdo con la información obtenida del Plan Tonalá (2011-2013), las personas del municipio migran principalmente hacia: California, Oregón, Arizona, Florida, Georgia, Minnesota, Virginia, Carolina del Norte, New Jersey, Washington, Chicago (Gobierno municipal, ca. 2011, p. 13).

Lo anterior encuentra concordancia con las narrativas de algunos pobladores de Natividad, como la del señor José cuando comenta:

La gente empezó a migrar porque aquí no todos tenían tierra, no había agua, y se sembraba de tiempo, la paga era muy barata, el trabajo muy pesado, también cuando ya se construyeron las carreteras, la gente empezó a irse para Tehuacán, para Veracruz y como en 1942 más o menos, empezó todo esto del bracero y se empezaron a ir para el norte. Nos hemos tenido que ir

cuando la cosecha aquí no se da bien o se baja el trabajo (comunicación personal, 25 de abril de 2022).

En paralelo, el señor Isaías señala:

Las primeras migraciones de Natividad fueron para Veracruz, yo creo que como en el año cincuenta y siete o un poco antes, ahí empezó la migración del pueblo. Pasando la Navidad nos íbamos al corte de caña, y regresábamos en la primera quincena de mayo, porque había que regresar a poner la yunta para preparar la tierra para la siembra en Natividad los primeros días de junio, que es cuando regresaba la gente, ya cuando se recogía la cosecha y se guardaba, entonces otra vez se preparaba la gente para emigrar, pero a Veracruz, porque a Estados Unidos eran pocos los que podían ir. Pero la migración también ha cambiado, empezó primero yéndose a Veracruz, después los que ya tenían más experiencia dejaron de cortar caña porque era más liviano ir a juntar jitomate a Sinaloa, y así empezó a irse mucha gente de Natividad y Tonalá. Se fueron saliendo del pueblo poco a poco, perdieron el miedo y se empezaron a ir a Baja California, y todavía ahora hay gente que migró de aquí viviendo en San Quintín, ya después es que se empezaron a ir a Estados Unidos. Yo creo que la migración a Estados Unidos fue como en el 62 más o menos. Al principio se hacían contrataciones en Empalme Sonora, y después en Guaymas Sonora o también en Irapuato, Guanajuato. Se iban los braceros⁶² que les llamaban, se iban ya contratados, contrataban muy bien, se los llevaban en el tren. De los que escribían, nos decían que estaban unos en Texas y otros en California, ahí normalmente llevaban a la gente, pero acababan sus contratos y los regresaban, pero muchos de ahí ya no se

⁶² De acuerdo con Córdoba “Entre 1942 y 1964 se llevaron a cabo una serie de acuerdos diplomáticos para regular el trabajo temporal de mexicano en Estados Unidos, lo que dio lugar al llamado Programa Bracero. La segunda Guerra Mundial generó una crisis en los mercados laborales de aquel país. El traslado masivo de hombres al frente y la rotación de empleos plantearon la urgencia de importar trabajadores que pudieran sacar adelante las cosechas. [Así...] el bracero era aquella persona que trabajaba con los brazos –sobre todo, pero no exclusivamente–, en las faenas agrícolas” (n.d., párrs. 1-2).

regresaron y se quedaron, pero ya como ilegales (comunicación personal, 16 de marzo de 2022).

De esta forma, muchas de las personas de esta entidad han visto en la migración, la posibilidad de mejorar y lograr una vida digna que debido a la marginación que este tipo de regiones ha padecido, se vuelve difícil de obtener. Rames y García indican:

Sólo emigrando a los Estados Unidos de Norteamérica pueden sus habitantes aspirar a algo más que simplemente sobrevivir. Traen dólares que gastan en la construcción de vivienda, en las fiestas del pueblo, y de esa manera le inyectan algo de dinamismo a las deprimidas economías locales (ca. 2010, p. 67).

Así, aunque esta movilidad ha traído mejoras en las condiciones de vida de muchos de los lugareños, también ha traído consecuencias negativas como lo es: la separación familiar y la deserción escolar, pues los jóvenes solo esperan tener una oportunidad para emigrar (Gobierno municipal, ca. 2011, p. 13), al respecto me comentó Jorge (migrante):

Ir a la secundaria era complicado, porque éramos mi prima y yo, pero detrás de mí y de ella venía mi hermana, que estaba en primaria, porque éramos varios hermanos. Bueno, es que nos vimos así, porque mis primos, mi hermana y yo vivíamos con mi mamá, mi tía y mis abuelitos, por esa razón era complicado, una vez que acabé la secundaria fue todavía más difícil y fue cuando me vine para acá (comunicación personal, 03 de agosto de 2022).

Es un fenómeno que se vive de distintas maneras, pues como señala Arriarán, “Hay muchas formas de emigrar, puede haber, por ejemplo, un conflicto o *shock* cultural debido al cambio brusco de país, pero puede darse también una migración como asimilación, es decir, una adaptación feliz a las nuevas condiciones” (2020, p. 9). Es así que se convierte en un crisol de realidades, que por un lado puede traducirse en una mejor calidad de vida, pero que, por otro, encierra también discriminaciones,

sentimientos de pérdida de la familia, del tiempo, de la vida misma. La nostalgia de lo que se deja, el anhelo del regreso, de identidad, de la memoria del recuerdo feliz del que nos habla Ricoeur, pero también de olvido, para hacer más soportable y llevadera la vida en un contexto que para algunos terminan siendo difícil o esclavizador, como lo señalaron algunas personas:

Cuando me fui de aquí yo ya vivía sola, y ya sentía que el mundo era mío, y de repente vivir con más gente, porque así tienes que vivir, porque la renta es muy cara, yo quería vivir sola, pero 1500 dólares al mes, decía: —Se me va a ir el cheque ahí y qué voy a comer, y qué voy a ahorrar. Para mí fue muy difícil ese cambio, porque vivía a mis anchas y ahora a soportar a esa gente que ni de mi familia eran.

Y el trabajo, pues el que te tocara, porque nos contaba una señora que conocí allá que le decía un familiar que llegó: —¿Me consigues trabajo, soy secretaria bilingüe? Pero pues no tienes papeles.

Y me cansaba el encierro, pero pensaba: —¿Y si salgo y me pasa algo, a quién le hablo? porque no tengo mucha familia aquí. Aunque ya luego te vas haciendo de amigos por lo mismo de que todo el mundo está así, pues se va haciendo una comunidad, de yo te ayudo y tú me ayudas, de fraternidad, con personas de aquí de Navidad. También conviví con mucha gente, tenía una amiga que era de El Salvador, le pedía un favor y me ayudaba, pero luego se fue a Los Ángeles. Otra amiga que era de Honduras, pero ella sí tenía papeles y sabía un poquito inglés, así que nos ayudaba a traducir.

Al final te hartas, porque la vida allá es tan acelerada, de un trabajo a otro, yo solo quería ahorrar e irme de ahí, pero ahora que lo pienso, debí haber invertido en mí, en estudiar algo, pero en ese momento yo solo pensaba: —Gana dinero y lárgate de aquí.

Me acuerdo mucho cuando renuncié a mi trabajo, yo dije que perdí 10 años de mi vida, y mira que le renunciaba seguido a mi jefe, y luego al mes regresaba, ya me conocía, porque los 10 años que estuve allá trabajé con él, pero ese día le dije: —Es que yo ya me voy. —¡No la quiero ver de regreso

por aquí! —me decía. —No, ya me voy a mi pueblo querido. —¡Está bien que se vaya, ha perdido 10 años de su vida aquí! —así me dijo y yo así lo pensaba, ¡ah! porque sentía que no vivía, solo era trabajar y trabajar, y la vida allá es así con todos, no nada más conmigo. El último año yo ya no aguantaba, me decían algo y yo explotaba, era ya mucha la presión. Era difícil convivir con tanta gente. Mi trabajo, aquí en México, había sido más de oficina y era menos agresiva la gente, allá son muy agresivos, te contestan todo, te dicen las cosas como van, y si te tardas te van carrereando.

Trabajé un tiempo en el campo y llegaba un momento en que yo me sentaba y empezaban las mujeres: —Mírala, ya se amonó, ya está sentada, y entonces van sobre ti, la gente es más dura.

A veces, cuando ya me sentía muy fastidiada, yo misma me daba ánimos y pensaba “¡Soy cucaracha, soy cucaracha!”, por eso que dicen que si se acaba el mundo son las que van a sobrevivir (Gabriela, migrante de retorno, comunicación personal, 14 de agosto de 2022).

Asimismo, José (migrante de retorno) nos platicó:

Bueno, al principio fue difícil adaptarse, los primeros dos o tres años era un poco pesado porque dejas a tu familia, aparte de que quieres a tu familia allá, andas rodando de aquí pa acá, donde no hay casas porque están llenas de gente, harta gente. Ya después se empiezan a dispersar las personas, pero a veces nos quedábamos donde había fuente de trabajo, aunque no había donde vivir, había unos campos y ahí paraba uno los carros, estaban todos los carritos llenos, ahí se metía uno, pero a veces todavía nos agarraba el frío, se veía blanco de hielo afuera, así la pasábamos, pero eso sí, a las cinco de la mañana o antes ya tenías que hacer tu lonchecito, porque ya pasa el que ofrece trabajo, y ahí si es por horas, trabajas las diez horas, o las que quieras, pero al cabrón gringo no lo engañas, te dejan solo ocho o nueve horas porque dicen que el demás tiempo ya no rindes, ya nada más te haces..., pero te exprimen bonito (José, comunicación personal, 25 de abril de 2022).

También Jorge (migrante) nos platicó:

Pues venir a Estados Unidos ha significado mucho, porque me hace sentir un poco bien, pero también un poco mal, la razón es que dejas todas tus costumbres, dejas tu familia, por ejemplo, ya tengo muchos años sin ver a mi hermana y a mis demás familiares, es demasiado lo que dejas por querer salir adelante y vivir un poco mejor. Pero también me ha gustado aquí porque hay más formas de progresar, puedes ir a la escuela también, incluso si no tienes ni un peso, puedes ir, puedes aprender algo, puedes buscar un mejor trabajo, hay más formas de superación, creo (Jorge, comunicación personal, 03 de agosto de 2022).

Vanesa (no migrante) comentó al respecto:

Cuando se va la gente a Estados Unidos todo te cambia, cambia mucho, lo primerito es la ausencia, que éramos muchos y de repente ya somos poquitos, y lo segundo, pues la economía, te separas y extrañas, pero la economía en tu casa mejora (Vanesa, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

El movimiento migratorio y sus condiciones son factores que impactan la vida diaria de manera distinta, fluctuando entre los aspectos positivos y los negativos, convirtiéndose en un escenario donde confluyen todas las historias de quienes migraron y siguen con esta condición, de quienes han podido regresar y de quienes esperan el regreso de algún ser querido. Factores complicados y devastadores, que a pesar de ello no rompen con su identidad, con la añoranza de lo propio y de lo que se les enseñó y mostró en su mundo de la vida, en su cotidiano que de manera informal se formó en su familia y la comunidad.

4.3. Expresiones Culturales: sitios emblemáticos y festividades

En todas las sociedades existen elementos simbólicos que son fundamentales para la supervivencia de las mismas y para su reconocimiento, ya que los seres humanos habitamos el mundo a través de símbolos (Volkow, en: Beuchot, 2013, p. 6).

En ese sentido podemos afirmar que cada comunidad posee rasgos y expresiones culturales que la distinguen e identifican. De acuerdo con la CONANP, Tonalá, al igual que Natividad, son comunidades mestizas con ciertas peculiaridades en cuanto a sus expresiones culturales, por un lado “se considera que [han] perdido [...] parte de los rasgos culturales que identifican a los mixtecos como el idioma, la indumentaria, la vivienda” (2013, p. 33), esto se confirma con información obtenida en algunas de las entrevistas realizadas a residentes de Natividad, quienes comentaron que en los inicios de la comunidad había personas que todavía hablaban la lengua mixteca, pero en el transcurrir del tiempo y debido a la movilidad y la migración que ha habido en la entidad, esto se ha ido perdiendo, por ejemplo, el Sr. Iñigo me comentó:

Mis antepasados fueron indígenas que no hablaban español, y por herencia de mi abuelo y de mi bisabuelo que te contaban cosas, fui entendiendo la historia y las tradiciones, pero pues ya tú vas conservando lo que es más importante, pero, por ejemplo, ya casi no hay gente que hable el mixteco en Tonalá y pues en Natividad menos (comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

Pero, por otro lado, existen otras prácticas culturales que a pesar del tiempo se siguen conservando, principalmente aquellas que se relacionan con la convivencia familiar y comunitaria como las celebraciones, festividades y el tequio.

Algunas de estas tradiciones mantienen una estrecha relación con la fe católica, por lo que muchas de las actividades y de las prácticas culturales que se llevan a cabo

están vinculadas con los rituales propios de esta religión; por ejemplo, en los bautizos, bodas y funerales, entre otros.

En ese sentido, la cuestión ritual aún juega un papel importante en la configuración y refiguración identitaria de ambas comunidades. De ahí que Gadamer señale: “dentro de cualquier cultura hay acuerdos y ‘concordancias’ [*Übereinkommen*] el lenguaje indica que eso que designa no proceden de una fundación expresa ni de la firma de un contrato, sino que se ‘recibe’ [*überkommen*]” (1997a, pp. 84-85), de modo que el rito es una forma de actuar colectivamente y que se conserva a través de las generaciones, él mismo señala:

La dimensión en que se realiza lo ritual, es [...] siempre un comportamiento colectivo. Los modos de comportamiento ritual no refieren al individuo ni tampoco a las diferencias entre un individuo y otro, sino a la colectividad formada por todos los que, juntos acometen la acción ritual. Por eso, el predominio del rito está especialmente extendido en el ámbito religioso donde todo concuerda [...]. La comunidad cultural no se debe sentir en modo alguno como espectadora. Ella misma forma parte del acto. Puede entrar también en la acción (1997a, pp. 91-92).

A manera de ejemplo, Gadamer argumenta que esta ritualidad se puede observar en una celebración religiosa en donde todos hacen coros o cantos, o en la celebración alegre de una fiesta o bien en un entierro, en donde lo significativo en todos los casos es el reconocimiento y la participación colectiva, formas de vida en las que todos se reúnen (1997a, pp. 92-93).

Esto nos permite reconocer y mostrar el papel que la religión ha tenido con muchas de las prácticas culturales que se han desarrollado en esta comunidad desde tiempos remotos, y que muchas de ellas aún se mantienen hasta la actualidad, manifestaciones culturales en las que lo religioso y lo pagano se mezclan; por ejemplo, la Fiesta de la Cruz en el mes de mayo, la Fiesta de Santo Domingo en el mes de agosto en el caso de Tonalá, la Fiesta de la Virgen de la Cueva Santa en Natividad, y otros ritos que se derivan también de la práctica religiosa católica que se realiza en ambas comunidades, como, por ejemplo: la procesión de semana

Santa, el repique de las campanas el Día de Muertos en el mes de noviembre, los funerales, la exposición del Santísimo para la sanación de los enfermos, y las prácticas que se desprenden de la cosmovisión de personas con saberes sobre la herbolaria o sobre prácticas místicas que se llevan a cabo, como señala doña Cristina:

Antes no había ni doctores ni nada de eso aquí en el pueblo, tenías que ir hasta Huajuapán y a ver si encontrabas uno, por eso aquí con té y hierbas nos curábamos; por ejemplo, tía Teresa era quien sabía abrirle la garganta a los recién nacidos, levantarles las varillas que le dicen aquí, y apretarles la mollera, ya ella le enseñó a su nuera que es tía María de Santa Catarina, ahora ella es quien lo hace (comunicación personal, 24 de abril de 2022).

Asimismo, Abraham nos platicó con respecto a los ritos y el significado del repique de las campanas el día de muertos:

Me baso en las historias que me han contado mis abuelitos y mis tíos, o sea tíos viejos que incluso algunos ya murieron. La historia que se sabe del repique de las campanas es que es la guía o la luz que le dan al difunto o al alma que viene llegando del más allá, es la guía para saber cómo llegar a su casa, entonces el repique es un sonido distintivo para que todas las almas puedan llegar a su casa y degustar de todas las cosas que disfrutaron en vida y que les ponen en la ofrenda.

El repique se inicia a mediodía el 31 de octubre y eso simboliza el camino que debe de seguir un alma o el espíritu que viene en camino del más allá a la tierra de los vivos. Entonces, cada repique es una guía para todas las almas que vienen para compartir un momento con sus seres queridos, venir a disfrutar de las ofrendas. En la mañana o al mediodía del primero de noviembre se deja una canasta en el suelo que contiene alimentos, frutas, agua, todo lo que al difunto le gustaba en vida y es precisamente lo que supuestamente se llevan al más allá. Entonces, hay un cambio de turno, porque en el repique del 31 que empieza a mediodía, vienen las almas de los

fieles difuntos que son menores de edad que se les considera, o los niños o los difuntos inocentes o los santos inocentes que les llaman, y este repique más que nada guía el camino de cada alma para llegar a su hogar, a su casa, entonces cada comunidad tiene su repique distintivo, o sea entre colonias tienen un repique distintivo, por ejemplo, el que escuchamos ahorita es el de la comunidad de Santo Domingo, pero la colonia de Juquila tiene el suyo, o sea cada colonia va distinguiendo un repique, porque cuando estaban en vida conocían el repique y de esa forma saben hacia donde orientar su alma.

También se dice que las almas recorren todos los pasos que dieron en su vida pasada, y en esta historia que cuentan de que las almas recorren su vida pasada, el repique les ayuda a reconocer todo el camino que recorrieron por alrededor de su pueblo, de su comunidad, para llegar hasta su casa, es un camino de sufrimiento o de goce, dependiendo el alma como la haya vivido, y el repique más que ser un símbolo del día de muertos como muchos lo toman, de que cuando repican es porque los muertos están regresando, más que ser eso, es una guía también para que las almas que no son recordadas dentro de su familia puedan retornar a sus viejos hogares, por eso se acostumbra dejar una vela y agua a las almas olvidadas, y hasta la fecha creo que es una tradición que se ha mantenido, y para mí es un orgullo poder ser parte todavía de esta tradición y ayudar a guiar a los fieles difuntos (comunicación personal, 02 de noviembre de 2022).

De esta forma se pueden observar algunas de las manifestaciones culturales que se han transmitido desde una educación informal, desde el mundo de la vida, en el devenir de la comunidad, en su diario acontecer, a través de las prácticas y los relatos familiares y comunitarios, que hacen posible el reconocimiento y habituación de éstos dentro de la comunidad, y que han trascendido convirtiéndose en referentes constitutivos de su identidad.

4.3.1. Sitios emblemáticos

Vergara, a propósito del territorio y el lugar, hace una distinción pertinente entre ambos términos. Describe al territorio como un entramado o tejido que contiene lugares. El lugar por su parte, es aquel que involucra toda una serie de relaciones entre el espacio, las personas que lo habitan y la significación que le atribuyen, él señala:

[Es] el espacio que, circunscrito y demarcado, “contiene” determinada singularidad emosignificativa y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen el lazo social, (re) elaboran la memoria a través de la imaginación demarcándolos por el afecto y la significación [...]. Está demarcado por límites físicos y simbólicos, tiene un lenguaje específico, [...] propicia y produce unas formas rutinarias y ritualizadas de experiencia que (re) construye la identidad, entre otros componentes. Con-forma a los lugareños, [...] su constitución nunca es exclusivamente física y utilitaria, sino también expresiva en el sentido significativo, simbólico y estético (2013, p. 35).

En ese sentido, existen lugares que debido al valor simbólico que se les otorga se convierten en sitios de referencia, de reconocimiento, es decir, emblemáticos,⁶³ que conservan un doble sentido como propone Beuchot, el literal y el alegórico. A este respecto Ricoeur señala:

La comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas [...], en la que la ciencia tiene que ver con la experiencia de los otros sujetos u otras mentes semejantes a las nuestras. Depende de la significatividad de formas de expresión tales como los signos fisonómicos, gestuales, vocales o escritos, así como de documentos y monumentos que comparten con la escritura las características generales de la inscripción. Los otros tipos, fuentes menos directas, tales como los signos escritos, documentos y monumentos, no son menos significativos salvo que transmiten no directa sino indirectamente las experiencias de otras mentes (2006, p. 84).

⁶³ Como lo explica Beuchot lo emblemático, implica el “lugar de encuentro de lo visual y lo lingüístico, de lo literal y lo alegórico” (1999, p. 45).

De esta manera, estos sitios se vuelven icónicos (en terminología de Pierce),⁶⁴ de significado, porque al contar con carga de sentido otorgada por los mismos pobladores, se constituyen como elementos que confieren identidad tanto a las personas como a los colectivos.

Son lugares que como señala Vergara “guardan, re-producen y (re)crean [...] marcas emosignificativas⁶⁵ que los caracterizan y distinguen” (2013, p. 11). De ahí que son espacios en los que se entrelazan los lugares (relación espacio-temporal) con los actores y sus prácticas específicas (lugareños), con su imaginario simbólico (Vergara, 2013, pp. 34-35). En ese sentido Harvey indica:

Los mundos del mito, de la religión, de la memoria colectiva y de la identidad regional o nacional son constructos espacio-tiempo que constituyen y se constituyen mediante la formación de lugares distintivos (capillas, lugares de culto, íconos en las historias, etcétera. Los lugares que expresan creencias distintivas, valores imaginarios y prácticas sociales e institucionales, han sido construidos desde hace mucho tiempo tanto material como discursivamente. El afán de perpetuar tales procesos de construcción de lugares continúa hasta hoy. Muchas instituciones tradicionales, como lo son la iglesia y la nación, dependen crucialmente de la existencia de toda una red de lugares simbólicos para asegurar su poder y expresar su significado social. Los lugares, como permanencias, se vuelven simbólicos y sugerentes de esos valores (como fama, autoridad, identidad y poder), construidos mediante prácticas espacio-temporales (Harvey, en: Vergara, 2013, p. 12).

En Natividad encontramos este tipo de lugares *emosignificativos* formando parte importante en la vida e identidad del colectivo, de la comunidad. Esto se puede

⁶⁴ Beuchot en su texto *Las caras del símbolo*, retoma la terminología de Pierce para proponer que lo icónico reúne tanto lo indéxico como lo simbólico, Beuchot señala: “Si retomamos la terminología de Pierce, podríamos decir que el índice es lo natural y el símbolo es cultural; pero que el ícono es mixto de ambos. Lo icónico recoge tanto lo indéxico como lo simbólico. Por eso el ‘mundo simbólico’, de Picinelli, es un mundo icónico, esto es, un ‘mundo emblemático’. En efecto el mundo es un emblema” (2013, p. 50).

⁶⁵ De acuerdo con Vergara, “emosignificación refiere a la ‘fusión’ de significación y emoción ya sea a nivel individual (exaltación, indignación, sumisión, etcétera) o colectivo (comunitas, rencor social). No es un proceso que se genere conscientemente, generalmente puede ser irruptivo *sic.* o permanente: la rabia frente a un abuso de poder o se puede habitar como tranquilidad que deviene del apego, la felicidad que viene del amor” (2013, p. 35).

comprender a partir de algunas de las narrativas obtenidas de las entrevistas realizadas entre los pobladores. Por ejemplo, Sandra me comentó:

Esos lugares me recuerdan mi tierra que es Natividad, tengo muchos recuerdos de la iglesia, del puente colgante, del río, porque íbamos a nadar, la agencia municipal, el boquerón, la sabinera, el agua salada..., me recuerda cuando mi papá tenía animales y los iba a cuidar, me acuerdo de la iglesia y la historia de la Virgen de la Cueva Santa.

Son lugares que añoro porque, por ejemplo, todos los domingos no había otro lugar a donde irte a divertir, entonces nos íbamos a Tonalá, había luego partidos de futbol, de béisbol, se ponía un mercado como tipo tianguis y era en dónde íbamos a comprarnos un helado o cualquier cosa para dar la vuelta, era lo que nosotros hacíamos cuando estábamos chavas o éramos niñas. La agencia municipal antes solamente eran unos cuartitos de adobe y había un árbol que no recuerdo cómo se llama, era un árbol grandísimo, amate creo, y ahí contaban historias de que espantaban, son historias de las que te acuerdas, yo se las cuento a mis hijos y les sorprende, si les interesan aunque no tanto como a nosotros, porque me acuerdo que nos sentábamos en el parque con los amigos, hacíamos una rueda y ahí nos contábamos todo lo que los padres y los abuelos nos platicaban, y nos quedábamos escuchando a veces hasta las once de la noche y ya regresábamos a la casa todos espantados, ya no nos queríamos ir, nos tenían que acompañar a la casa. Son historias que nos marcaron, que uno recuerda y son muy bonitas, porque es como que se reviviera ese tiempo (comunicación personal, 30 de junio de 2022).

En ese mismo sentido, Joana (migrante), y Vanesa (no migrante), también me platicaron:

Me acuerdo mucho de la iglesia porque todos los domingos iba a la misa de mi pueblo, ¡mire!, pienso en esos lugares como el jagüey, el agua salada, el

boquerón, el río, y me dan ganas de regresarme a mi tierra porque eran lugares donde pasé mi infancia, donde pasábamos el tiempo como familia, y con los amigos, ya cuando crecimos un poco (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Tengo bonitos recuerdo del agua salada cuando venían todos mis tíos, los tíos de Tehuacán..., entonces nos íbamos para allá y mi abuelita igual llevaba mucho lonche para todos. Nos metíamos a nadar en una poza, todos bien chiquitos ahí, y sí era muy bonito, también íbamos de excursión cuando estábamos en la escuela y nos llevaban (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Cabe señalar que, algunos de estos lugares pertenecen a la comunidad de Tonalá, pero debido a la cercanía territorial que mantienen con Natividad, en donde se les reconoce como lugares significativos, algunos incluso son lugares limítrofes como es el caso del río, y del amate amarillo, que delimitan a Natividad de Tonalá o de Santa Catarina. Entre estos sitios se encuentran los siguientes:

La cueva de las flores. Considerada como un sitio de energía por los lugareños, éste es un referente de los orígenes de la comunidad. De acuerdo con Ávila: “De los 16 grupos étnicos asentados en el territorio oaxaqueño, los mixtecos fueron quizá los únicos que registraron los principales acontecimientos de su vida en documentos de carácter histórico. Estos documentos son los llamados códices” (Ávila en CONANP, 2013, p. 32) que fueron encontrados en este cerro. Así en las paredes de esta cueva se encontraron tres galerías de pinturas rupestres, razón por la que se considera que fue un sitio ceremonial.

En una visita realizada por el arqueólogo Maarten Jansen, se ofreció la explicación de dos de esas figuras. La primera representaba a “Ocho venado”, y la segunda, que tiene varias culebras sobre la cabeza, corresponde a la deidad “Nueve caña”, considerada la Diosa de la Guerra (Ríos, 2012, p. 26). De acuerdo con Jansen:

Ocho venado, en su viaje hacia el centro para reunirse con Quetzalcóatl, pasó antes por dicho cerro y mediante un ritual le pidió a la deidad de la lucha poder y ayuda para tener éxito en su empresa. Ese pudo ser el momento en que se plasmaron las pinturas en la cueva (Ríos, 2012, p. 27).

Con el tiempo, dicho lugar se ha ido deteriorando, pero no deja de ser un espacio de reconocimiento histórico. De este modo, aunque muchos de los pobladores no conocen completamente el significado de las pinturas, sí reconocen a este sitio como un lugar que da cuenta de los orígenes de su localidad.



Pinturas rupestres de la Cueva de las flores. Fuente propia

Algunas personas nos comentaron sobre ésta:

Son parte de mi cultura y es una riqueza ancestral, porque se hicieron en siglos atrás y son recuerdos muy bonitos..., a los seis o doce años ya te

hablaban de ellos, ya eran parte de ti por estar en tu comunidad, en tu pueblo, son parte de tus raíces (Sandra, comunicación personal, 30 de junio de 2022).

Pues hablar de esas pinturas es hablar de Tonalá, es Natividad en toda la palabra, es algo que identifica a mi municipio, porque se dice que era un lugar sagrado, ceremonial; que ahorita con el paso del tiempo nos platican que antes pues era un lugar conservado, la autoridad tenía ese espacio a vista de la gente, pero reservado en ciertos metros, y de un tiempo para acá pues ya no, ya la gente se trepa, las tocan.

Nos contaban unos biólogos que vinieron, que nuestro cuerpo pues produce una grasa y al tocar esa pintura la dañamos, la contaminamos, pero hay gente que eso no lo entiende. Yo he subido, me gusta el senderismo y he acompañado a personas extranjeras, y para ellos si es distinto ¡eh!, se sientan, piden permiso para acercarse, se ponen guantes para poder palpar el pulso a la piedra, cuando tú te preguntas: “Bueno, pues éste en donde le va a encontrar el pulso”, pero son personas que conocen de eso pues, y por ellos también aprendemos, pero sí, ese es un lugar de nosotros pues, nos representa como municipio, como pueblo (Brenda, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Hay unas pinturas en una cueva que yo nunca subí, pero sé que existen porque mucho se hablaba de ellas, y yo creo que son parte de nuestro pasado, de nuestra cultura (Joana, comunicación personal, 06 de julio de 2022).

El Boquerón, es un cañón de aproximadamente 400 mts. de altura, considerado hoy en día como área natural protegida por la CONANP, y como uno de los lugares más emblemáticos de la comunidad de Tonalá y Natividad. Desde la tradición local, se dice sobre los inicios del Boquerón que:

Una diosa trataba de liberar a su amado, el rey del vecino pueblo de Tezoatlán, que estaba preso y rodeado por una enorme culebra. A tal fin, cortó la cabeza de esa culebra con un gran golpe de su machete. Así se formó la barranca, por un lado

quedó la sierra que representa el cuerpo de la culebra –al que pertenece el cerro de las Flores–, y por el otro quedó la cabeza, el actual cerro de la Culebra (CONANP, 2013, p. 33).



El Boquerón. Fuente: propia

Recordemos que una de las funciones principales que se le atribuye es de tipo hidráulico, ya que se utiliza para derivar agua; no obstante, dada la riqueza del ecosistema, se han establecido también obras para permitir el ecoturismo (CONANP, 2013, p. 34). Algunas de las personas nos comentaron al respecto:

El Boquerón en ese entonces no era turístico, nosotros ahí simplemente íbamos a nadar y andábamos como chivos trepando en las piedras, disfrutábamos mucho cuando íbamos, el río en ese entonces era muy agresivo, ahora ya ni agua hay, pero también contaban que ahí a fulano de tal se le apareció el diablo y se hablaba de que había lugares encantados. Son cosas muy bonitas que recuerdas porque, aunque te asustabas, te encantaba escuchar las historias de ese entonces (Sandra, comunicación personal, 30 de junio de 2022).

Pues fíjate que mucha gente que ni te imaginas vienen de lejos exclusivamente a eso, a ver el Boquerón, a conocerlo, porque ahora ya es turístico y a nosotros eso nos da orgullo (Vanessa, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Como nos platican, fue una obra que se construyó para abastecer de agua a los pueblos de por aquí, entonces pues está bien porque ya es muy distintivo de nuestro pueblo y pues es un gusto para la vista, ahora muchos lo visitan (Brenda, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Asimismo, el **templo parroquial de Tonalá** es uno de los edificios más antiguos del lugar, por lo que su historia está profundamente ligada a la historia de la comunidad. Se cree que fray Pedro Pizarro fue quien solicitó el permiso de construcción de dicho templo en 1712, un año después del terremoto, pero fue hasta 1724 que éste se bendijo (Ríos, 2012, p. 213).

La fachada principal del templo presenta una portada de dos cuerpos. En ella destaca el acceso remarcado de cantera rosa. Sobre el acceso principal se puede apreciar un pseudo-frontón que aloja a dos perros en bulto (símbolo de la orden dominica) [...]. Al interior del templo existe una capilla lateral que corresponde al sagrario [...]. En el sagrario destaca la decoración barroca y el retablo también de estilo barroco estípite, donde destacan pinturas al óleo (CONANP, 2013, p. 33).

Este edificio ha experimentado múltiples terremotos, por lo que ha tenido que ser restaurado en varias ocasiones; no obstante, después de casi tres siglos de existencia permanece de pie (Ríos, 2012, p. 215).



Iglesia de Santo Domingo, Tonalá. Fuente: propia

Para la comunidad, éste representa la fe cristiana que ha sido practicada también durante todo ese tiempo, religiosidad que forma parte constitutiva de la identidad no solo de Tonalá, sino también de muchas comunidades aledañas como Natividad, que participan de las festividades que se hacen en honor a Santo Domingo de Guzmán, el santo patrón y a la Santa Cruz. Al respecto Joana nos comentó:

¡Mire!, yo recuerdo la iglesia de Tonalá. Me gustaba que la veía muy grande, pero también me daba cierto miedo porque era como muy fría, se sentía muy raro, y el Santo entierro que está ahí la gente decía que según se movía, y entonces eso me daba miedo, pero ahora que ya lo pienso, pues eran historias, pero sí me gustaba ir porque en la fiesta de mayo se ponía bonito, era una fiesta muy grande (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

De la Iglesia de Santo Domingo, ¡fíjate! que yo cuando empecé a ir recuerdo que estaba yo chiquita, y no sé por qué se me figuraba que cuando llegaba a la iglesia de Tonalá era como otro lugar, como muy lejos, como que no era aquí, pero como estábamos chiquitos casi no teníamos nada qué hacer allá, y cuando nos llevaban se me hacía que hacíamos mucho tiempo, como que nos transportaban a otro lugar (Vanessa, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

La iglesia de Natividad. Es el templo católico en honor a la Virgen de la Cueva Santa. De acuerdo con Mora, el Presbítero Celso Solano Lena, quien vivió por mucho tiempo en Natividad, en unión con los pobladores edificaron la capilla para honrar a la Virgen en 1901 (1955, p. 29), y aunque el edificio es mucho más reciente que el templo de Tonalá, los feligreses lo consideran como un lugar sagrado por ser un sitio de oración.



Iglesia de Natividad. Fuente: propia

Aunque no hay un dato preciso del origen de la tradición, una de las historias que se cuenta sobre ésta es que la virgen vino de España, y fue llevada primero a Santa Catarina, una comunidad aledaña, como señala Don Rodrigo:

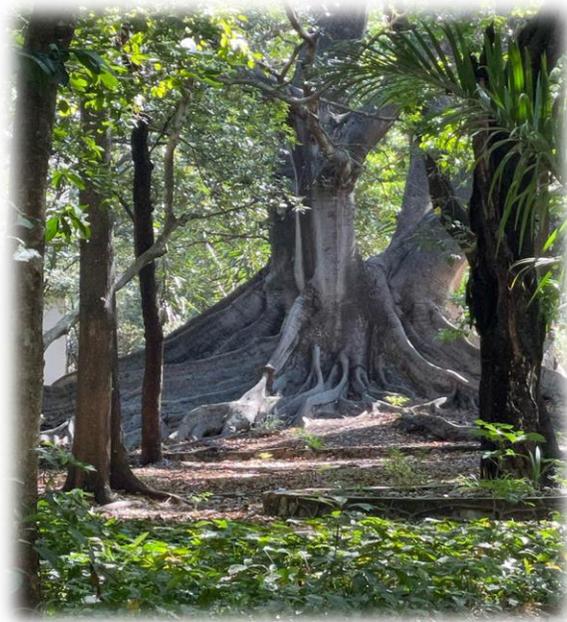
Santa Catarina es un pueblo más viejo, y ahí ya tenían patrona, por eso no la tomaron como patrona, pero con el tiempo fue cedida a Natividad, aquí se le nombró como la Virgen de la Cueva Santa, aunque en realidad se dice que era la Virgen de la Covadonga (comunicación personal, 24 de marzo de 2022).

A su vez Vanesa me comentó:

La iglesia con nuestra virgencita de la Cueva Santa, para mí sigue siendo bonita, vamos a misa los domingos o en fechas especiales, como el día que se le celebra y se hace la fiesta (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

La Sabinera. Es un bosque de dos hectáreas de extensión, con enormes ahuehuetes y algunos amates monumentales. Las confortables sombras, la existencia de un manantial y en general la ambientación que ofrece este espacio, lo ha hecho un lugar propicio para la recreación de los visitantes y de los nativos (Ramales y García, ca. 2010, p. 8).

De modo que ha sido un lugar de encuentro familiar, pero también ha sido el sitio de reunión con las amistades y algunas visitas escolares, por lo que muchas de las personas nacidas en Tonalá y Natividad guardan muchas anécdotas de lo compartido en este lugar. De ahí su reconocimiento como sitio de interés de la colectividad.



La sabinera. Fuente: propia

Algunas personas me comentaron: *“Me acuerdo también de la sabinera, era el lugar donde nos llevaban de excursión y nos enseñaban de las plantas, acerca de los animales, cuántos tipos de plantas, cómo cuidarlas y todas las que se daban en la sabinera”* (Sandra, comunicación personal, 30 de junio de 2022).

¡Ay, la sabinera!, íbamos los domingos y era lo máximo, íbamos con mis tíos o a veces simplemente solos, a los columpios, o cuando algún familiar que venía de visita lo llevábamos ahí, bueno, ahorita, actualmente hay aparatos para hacer ejercicios, igual a veces voy (Vanessa, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

La antigua casa de Lázaro Cárdenas. Uno de los acontecimientos más importantes de Tonalá, Natividad y muchas comunidades aledañas, fue la llegada de Lázaro Cárdenas en octubre de 1962, cuando aún era vocal ejecutivo de la Comisión del Río Balsas, misma que significó el desarrollo regional en gran parte de la Mixteca (CONANP, 2013, p. 32)



Antigua casa de Lázaro Cárdenas. Fuente propia

En ese sentido, comunidades como las ya mencionadas se beneficiaron al implementar carreteras, servicios de electrificación y la construcción de la presa de

Yosocuta, que desde entonces funciona como una gran fuente de abastecimiento de agua.

Lázaro Cárdenas era un personaje con reconocimiento político y promovió el apoyo en estas regiones. Y por el cariño que tuvo a la localidad, las personas le dieron una distinción especial, de tal forma que la casa que construyó ahí y los sitios por los que acostumbraba pasear se volvieron de reconocimiento simbólico, como lo señalan algunas personas:

Se dice que también el General, como se le nombraba, quiso mucho a esta región, por lo que construyó su casa al lado de la Sabinera, inmueble que hoy en día es un museo que alberga fotografías y algunas de las pertenencias de Cárdenas (Marco Antonio, comunicación personal, 14 de marzo de 2022).

Jorge también nos explicó al respecto:

Había escuchado sobre el general Lázaro Cárdenas por mi abuelito. Él me contaba que había llegado y que fue alguien muy importante no solo para Tonalá, sino para México, pero fue algo muy importante que llegara para allá, para Tonalá, porque hubo muchas mejoras en el pueblo gracias a él, agua, luz, etcétera (comunicación personal, 03 de agosto de 2022).

Vanesa nos expresó: *Hay una familia que se apellida Ortiz, que ¡creo que! la frecuentaban mucho, y sí, aquí en Natividad se habla mucho de él muy bien, y sí es muy querido (Vanesa, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).*

Finalmente, el **río Salado**, es una corriente hidrográfica que atraviesa entre otras localidades la de Tonalá y Natividad.⁶⁶ Considerado como un espacio limítrofe al dividir a Tonalá de Natividad. También se le considera un lugar de significación, un espacio de esparcimiento, pero también como satisfactor de necesidades; de modo

⁶⁶ Un dato importante sobre éste es que en su cauce se encuentra la presa de Yosocuta, de modo que es una de las fuentes de abastecimiento de agua de estas comunidades.

que casi todos los nativos de estas localidades albergan memorias de vivencias en éste, creando un vínculo afectivo tanto individual como colectivamente, condición que lo hace un lugar de referencia de la comunidad.



Río Salado, Fuente: Propia

Como nos comentó Gabriela:

La diversión era el río, saliendo de la escuela... al río, si no había clases... al río, y después la regañada con tía⁶⁷ Reyna, pero esa era la diversión, o irte al terreno de tío Manuel, nos íbamos a robar los mangos, y luego nos íbamos al río y a ver a dónde íbamos a conseguir el chilito para los mangos, todavía me acuerdo de eso... que me iba a robar los mangos (comunicación personal, 14 de agosto de 2022).

Joana también nos habló al respecto:

⁶⁷ Se hace necesario aclarar que la palabra “tío o tía” es empleado en estas localidades para dar reconocimiento a las personas mayores, en una especie de sinónimo de “Don o Doña”, de modo que cuando se habla de tía Juana, por ejemplo, no implica necesariamente parentesco, sino el respeto hacia esa persona.

¡Uy, el río! a veces te daba mucho miedo porque cuando crecía era muy bravo, pero también lo recuerdo muy alegre porque nos íbamos a nadar, nos juntábamos todos los chiquillos. A veces pasaban desgracias, como cuando por falta de economía, yo me imagino, nomás pusieron un puente colgante muy sencillo, pasaron unos niños y pus el viento empezó a moverlo, se cayeron los niños... se murieron, y entonces todo eso tuvo que pasar para que lo arreglaran bien (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Vanessa nos expresó también en referencia al río:

Cuando estábamos chiquitos nos llevaba mi abuelita a lavar la ropa, bueno la acompañábamos, y ella, me acuerdo que nos llevaba el lonche, que era bien rico, que ponían la lumbre y dejaba las brasas, que le llamamos, ahí poníamos tacos, luego como iban varias señoras, llevaban sandías y me acuerdo que las echaban al río y pues nosotros nade y nade ahí, nada más íbamos a divertirnos y a según acompañarlas, pues pero sí tengo buenos recuerdos de cómo se convivía (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

4.3.2 Festividades

Algunas de las prácticas identitarias de la comunidad se relacionan estrechamente con sus fiestas, y tradiciones en las que aún se puede observar el compromiso comunitario, como nos platicaba el señor José:

¡Mire!, para las bodas íbamos a hacer la ramada, que era hacer un techado, pero con puras ramas, íbamos al río a juntar ramas de palo verde o carrizo, y poníamos la sombra, porque ya ahí hacían el mole y todo lo que se iba a cocinar, esa era la ramada; y ya para la pedida de la novia el cueterío que echaban. Y en los sepelios también, la verdad se daba pues que también iba la gente, tenías que llevar tu cartón de cerveza, tu maíz, o lo que te tocaba llevar a los dolientes, se encargaba de eso toda la gente, y todos al panteón, era mucha gente la que ayudaba, tenía uno que poner su granito de arena

pues, pero ahora está dura la situación, más con lo de la pandemia
(comunicación personal, 25 de abril de 2022).

Referente a las festividades, se puede mencionar que, aunque algunas de éstas son propias de Tonalá, la magnitud de la festividad ha hecho que otras comunidades como Natividad, participen también de ellas, como es el caso del 4 de agosto que se realiza la festividad en honor a Santo Domingo de Guzmán.

Otra de las festividades que se celebra en Tonalá es la de La Santa Cruz, que, aunque el patrón del pueblo es Santo Domingo, se desconoce por qué esta celebración es mayor y más reconocida, de modo que es considerada como “la fiesta religiosa y profana más grande que celebra el pueblo” (Ríos, 2012, p. 240). Esta festividad se celebra el día 3 de mayo, porque según la religión católica, ese día Santa Elena encontró la cruz en que murió Cristo (Ríos, 2012, p. 240). Pero en realidad en sus orígenes se realizaba el 14 de septiembre, día en que la Iglesia Católica celebra la exaltación de la Cruz (Ríos, 2012, p. 251).

Sobre esta Cruz, según la tradición, se dice que fue extraída de una de las cuevas, y llegó a Tonalá en 1655, y que los dominicos la colocaron en un lugar exclusivo del templo conventual. Tras el terremoto de 1711, que destruyó por completo el convento, la cruz fue rescatada y colocada en el actual templo parroquial de Tonalá (Ríos, 2012, p. 251).

De las festividades que se llevan a cabo en Natividad, una de las más importantes corresponde a la celebración en honor a la Patrona del pueblo “La Virgen de la Cueva Santa”, el 8 de septiembre; aunque también se celebra en mayo la fiesta en honor a la Virgen María y en junio la celebración del Sagrado Corazón de Jesús.

En relación con la forma en que se llevaban a cabo estas festividades el Sr. Isaías señala:

En la fiesta de mayo, como el pueblo tenía banda, tocaba y se hacía la procesión por todo el pueblo, hacían las ceras para la fiesta de la Virgen María, pero estas fiestas las hacían solo las mujeres, porque en junio había otra fiesta, la del Sagrado Corazón de Jesús, esa la hacían igual, la misa, procesión y las ceras, pero puros jóvenes hombres.

El 29 de agosto empezaban las novenas de la Virgen, la patrona de Natividad, la Virgen de la Cueva Santa que le llamamos, eran 9 días que se leía la novena en la tarde, se juntaba la gente, tocaba la banda, y ya al otro día, a veces se hacía misa, a veces solo se hacía un rezo, porque era el mes que llueve mucho, crecía el río y el padre ya no podía pasar para officiar la misa, al otro día a las 12 del día, sonaban las campanas y se tronaban cuetes y entregaba un mayordomo a otro la novena, para que empezara otra vez la segunda novena y así era hasta el día 6 de septiembre que es la última novena. El día 7 era la víspera y había la fiesta, pero pues no era tan grande, entre otras cosas, porque no teníamos carretera, entonces se juntaba solo la gente del pueblo, y eso era la víspera de la fiesta, se hacía mole de res rojo y comía la gente que iba, el 8 de septiembre ya era la fiesta, se echaban más cuetes, se hacían jaripeo de toros, se juntaba toda la gente para ver a los toros, se hacían carreras de caballos, de bandas, les decían, ponían un mecate a media calle con listones colgados con una argollita, y los que iban a caballo llevaban un lápiz y lo tenían que clavar en la argollita, y según el color la entregaban y la muchacha que tenía ese color le ponía la banda al que corría en el caballo, y torneos de basquetbol. Al otro día se hacía otra fiesta todavía con Teresa Sosa, aún la siguen haciendo ahora los nietos, se hacía ya la última misa en donde se daban las gracias ya de todo, porque las fiestas las hacían ciertas familias que tenían las posibilidades de hacerla, porque al principio no había como ahora las mayordomías que ya son grupos grandes, recuerdo que la hacían Sandalio Martínez, Enedino Ramírez, y ya después se hicieron comités, se juntaba más dinero y hacían la fiesta entre más personas, ahora incluso muchos de los que están en Estados Unidos cooperan para la fiesta,

también ya existe una mayordomía que se encarga de organizar (comunicación personal, 16 de marzo de 2022).

Conjuntamente, se llevan a cabo otras festividades como nos comentaba Vanesa:

Como parte de nuestras festividades celebramos el día de muertos, las posadas en navidad, el nacimiento del niño Jesús el 24, pero también, por ejemplo, cuando alguien fallece todo el pueblo tiene que apoyar económicamente, en despensa y ayudar a cocinar, a hacer la sepultura del difunto, todo es con ayuda del pueblo (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Asimismo, se lleva a cabo la representación de Semana Santa y la celebración de día de muertos o Todos Santos que ya se señalaba, para ésta última se realizan ofrendas al interior de las casas y visitan y adornan las tumbas del panteón; recientemente, también se oficia una misa el día 2 de noviembre en la capilla del panteón.

De igual forma, se llevan a cabo las fiestas decembrinas que se caracterizan por ser muy coloridas, ya que muchos migrantes regresan para participar junto con sus familias de las posadas, la cena de Navidad y Año Nuevo (Ramales y García, ca. 2010, p. 58); sin embargo, las condiciones que se están viviendo debido a la pandemia por COVID-19, han dificultado en cierta medida el regreso.

Las festividades mencionadas cobran importancia al convertirse en expresión simbólica que dan cuenta de la historicidad del colectivo, de sus rituales, de sus tradiciones, al tiempo que promueven la convivencia y la participación comunitaria, que denota una parte importante de su mundo de la vida.

Tradición que es mediación entre el pasado y el presente, porque como señala Gadamer:

Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos (1997, p. 181).

Tradiciones que constituyen y determinan la memoria colectiva, condición que permite formar lazos identitarios y preservar un sentido de pertenencia, tanto en las personas que continúan en la comunidad, como en los que están fuera de ella; en tanto que los primeros participan directamente de estas festividades, mientras que los segundos, algunas veces tienen la oportunidad de regresar al festejo, pero cuando no les es posible participan de ellas a la distancia, bien sea a través del seguimiento en redes sociales, o bien como colaboradores económicos, pero conservan el gusto de vivir las celebraciones de su comunidad.

Finalmente, este recorrido geohistórico nos permitió conocer el contexto y parte del devenir de la población, lo que nos ayuda a comprender cómo se ha constituido la comunidad, a partir de la enseñanza en valores que principalmente han sido transmitidos desde la familia y la comunidad, de sus prácticas, costumbres, y sus formas de relacionarse; elementos que han sido importantes en la constitución identitaria de la comunidad porque dan cuenta de un sentimiento de pertenencia y arraigo que independientemente de su situación —migrante, migrante de retorno, o que ha permanecido dentro de la comunidad—, prevalece en los nativos de la población.

Asimismo, nos permitió conocer algunas de las problemáticas que han propiciado que el fenómeno migratorio en estas comunidades sea una opción cada vez más frecuente para alcanzar un mejor nivel de vida. Fenómeno que ha implicado cambios en la dinámica social y económica del lugar, pero también en la construcción y reconfiguración de la identidad de los pobladores de Natividad; no

obstante, también consideramos que en comunidades como éstas, aquella llamada educación informal sigue siendo de gran importancia en la transmisión de valores propios de la comunidad y de la familia, lo que ha permitido que aún se conserven muchas tradiciones, en un anhelo de atesorar aquello que les ha dado identidad.

CAPÍTULO V.

CONFORMACIÓN IDENTITARIA DE LOS NATIVOS DE NATIVIDAD, TONALÁ, OAXACA

Ya anteriormente he señalado que la modernización globalizada es un proceso histórico que ha impactado en la conformación del mundo de la vida de los sujetos y "ha provocado cambios fundamentales en la manera de concebir, comprender y habitar el espacio y el territorio" (Salas, Rivermar y Velasco, 2011, p. 11). Uno de esos cambios se da en el ámbito sociocultural, producto de los procesos migratorios y transformaciones demográficas que a su vez representan alteraciones en la dinámica familiar, cultural y hasta reproductiva de las poblaciones (Canales, 2013, p. 3).

Asimismo, este fenómeno migratorio ha suscitado una gran diversidad de explicaciones sobre sus consecuencias: por un lado, en la globalización temprana se pensaba que el sentido identitario se iría diluyendo, al homogeneizar todas las formas de vida y así provocar una desvinculación de las relaciones sociales; y, por otro, paradójicamente como resultado de ese efecto totalizador, hoy en día se observa la revaloración de las relaciones tendientes a reivindicar el papel de la identidad (Salas *et al.*, 2011, p. 11). Al respecto, estos autores señalan:

En las explicaciones que se dan a estos cambios se suman desde aquellas que plantean el desanclaje total de las relaciones sociales de sus circunstancias locales [...], hasta aquellas que observan una rearticulación de estas relaciones con base en ciertas condiciones que desarrollan las colectividades, cuya referencia sigue siendo la localidad de origen, en un proceso marcado por las formas de habitar el espacio que, casi siempre, es particular en cada cultura (2011, p. 11).

Es por ello que en esta investigación argumentamos que existen regiones, como es el caso de Natividad, Tonalá, en las que, debido a las condiciones socioeconómicas derivadas de sus procesos migratorios, se han visto modificadas las formas de vida de los lugareños, sin que ello signifique la pérdida de su identidad con su comunidad de origen, pues contrario a condiciones de *desanclaje* (Salas *et al.*, 2011, p. 11), se

podieron encontrar elementos que desde la llamada educación informal se siguen transmitiendo —costumbres y tradiciones, prácticas comunitarias y valores colectivos y de solidaridad—, y les siguen vinculando, de modo que mantienen un sentido de pertenencia con la comunidad, con su identidad de origen.

De esta manera, los supuestos o prejuicios con los que se inició esta investigación son que la configuración identitaria es producto de una educación informal: la del hogar y la comunidad, quedando al margen y tal vez en contradicción con la educación institucionalizada: la formal, la escolarizada. Educación familiar y comunitaria con la que se constituyen los lugareños de Natividad, Tonalá, donde pude identificar una identidad analógica (Álvarez, 2018, pp. 126-132), al encontrar elementos que les son comunes al ir construyéndola; como por ejemplo, su sentido de pertenencia al lugar donde nacieron, o en el lenguaje cotidiano que incluye las formas de expresión, aunque también han incorporado distintos elementos traídos de la cultura norteamericana, que se han mezclado con la cultura de origen, creando nuevas formas de expresión. Un mestizaje cultural en donde en ninguno de los casos, dichas manifestaciones conservan por completo su originalidad, pero tampoco se eliminan. Un claro ejemplo de ello, es la arquitectura con la que las personas que han migrado construyen sus casas en Natividad, en las que se aprecian diseños que se asemejan a las casas que podrían encontrarse en los Estados Unidos de Norteamérica, en la zona en California; pero a su vez, a estas nuevas construcciones se les edifica con aditamentos propios del lugar como la piedra de río, algunas con teja en el techo, etc., como lo muestra la imagen.



Contraste en la construcción de las casas. Fuente: propia

Elementos identitarios que se han constituido y que se reflejan en los distintos ámbitos de su vida cotidiana, —social, económica, familiar y cultural—, y que se han mezclado para preservar el reconocimiento de sus valores y pertenencia a la comunidad y a la familia ampliada, sus costumbres y tradiciones, ante el reconocimiento de sus símbolos y de sus ritos, pero también, en la intersección de nuevas formas de coexistir; por ejemplo, la convivencia familiar, las costumbres gastronómicas, las actividades económicas, el vínculo ante la lejanía. En el autorreconocimiento y con un sentido de solidaridad que ha subsistido a pesar de los procesos de migración a través del tiempo y la distancia. No obstante, hay que reconocer que el fenómeno de migración, como hemos indicado, está reconfigurando la identidad de los nativos que migraron y de los que retornan, así como también la de aquellos que se mantienen en su mundo de la vida al

permanecer en la localidad sin migrar, que por lo regular son los familiares de los migrantes, si bien hay nuevos pobladores.

A fin de comprender esta refiguración identitaria, se recuperaron categorías base de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot (*analogía de proporcionalidad* y de *phrónesis*); asimismo, hemos hecho uso de la categoría de *identidad narrativa* que propone Ricoeur, la *historia efectual*, de Gadamer, y, finalmente, la de *neobarroco* de Arriarán. Base de reflexión que como plantea Zemelman se emplean en su función epistemológica y no como un marco teórico que encuadra. Pues como él plantea:

cuando la fusión de aprehensión [...] se da por construida con la sola definición del concepto teórico, ambos momentos tienden a confundirse [el interpretativo epistémico y el explicativo teórico]. Sin embargo, si explícitamente abordamos la construcción de la aprehensión, nos situamos fuera de un esquema teórico, pues en este caso lo que pretendemos es definir una posibilidad de teorización antes que dar cuenta de los alcances de una explicación (Zemelman, 1987, p. 97).

De eso trata el presente capítulo, de precisar la utilidad interpretativa-comprensiva que tienen dichas categoría, para poder explicar cómo se ha dado esta refiguración de la identidad de los pobladores de Natividad.

Este capítulo se organiza en cuatro apartados: un primero en el que se aborda la analogía o proporción en la construcción identitaria de las personas de Natividad; de modo que, pese a las distintas situaciones en las que cada uno vive, existen elementos en común que les dotan del sentido de identidad. En el segundo apartado se recupera la categoría de Identidad Narrativa de Ricoeur, ésta nos fue de utilidad para exponer cómo los nativos de la comunidad están construyendo su identidad a partir de cómo se narran, de su propia historia de vida, lo que, a su vez, ha influido en la historia de la comunidad. Un tercer apartado en el que se expone la importancia de la tradición, que está en estrecha relación con la historia efectual de los sujetos y la fusión de horizontes en el que se concatenan el pasado, el presente y el futuro de la comunidad. Finalmente, en el cuarto apartado se aborda la categoría

del neobarroco y su importancia como una categoría del mestizaje, sobre todo en contextos migratorios como es el caso de nuestra comunidad de estudio.

5.1. La proporcionalidad identitaria de las personas de Natividad

Como plantea Beuchot con su hermenéutica analógica, la analogía de proporcionalidad tiene dos dimensiones: una propia, y una impropia o metafórica. La analogía de proporcionalidad que en sí “implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo proporciones coherentes, resultado de una interpretación respetuosa de la diferencia, pero que busca no perder la proporción, no caer en lo desproporcionado” (Beuchot, 2008, p. 56). Es la semejanza, pero de manera equilibrada, donde de manera proporcional podemos pensar que la identidad se constituye en la diversidad, pero sin que se pierda en sentido de pertenencia, el *sensus communis* del que nos habla Gadamer (1997, p. 48). De ahí la relevancia de reconocer el valor de la educación informar (la de la familia y la comunidad) y su valor en la conformación identitaria; proporción que nos permite comprender no solo los conocimientos y habilidades que les han sido transmitidos a las personas de Natividad desde la educación escolarizada, sino también aquellas prácticas, costumbres, valores que han aprendido desde la familia y en su comunidad, y es en ese mismo sentido que hemos considerado relevante pensar la identidad desde la analogía.

De esta forma, para poder establecer la dimensión de proporcionalidad de la hermenéutica analógica, es que en la presente investigación se tomaron tres figuras que reconocen su pertenencia identitaria. De ahí que se planteó que, aunque identitariamente las personas de Natividad se reconfiguran de manera distinta cuando se está en situación migratoria, en comparación con aquellos que retornaron y quienes han permanecido en la comunidad, cada figura conserva proporcionalmente su identidad, ya que mantienen puntos en común.

A este respecto podemos encontrar que hay una proporcionalidad propia en aspectos como la vestimenta, los alimentos que suelen utilizar, el reconocerse por haber nacido en el mismo lugar y el agrado que les provoca el haber nacido ahí. Un sentimiento de arraigo, de modo que esas condiciones los hacen equivalentes en términos identitarios.

Eso se pudo observar cuando al ser entrevistados y preguntarles si aún se sentían parte de la comunidad —en el caso de los migrantes y migrantes de retorno, y los que no han migrado—, y si se orgullecían de su lugar de origen (en las tres figuras), todas las respuestas fueron afirmativas (ver anexos I, II y III).

Al respecto Joana, Jorge y Sandra que aún mantienen su situación migratoria me respondieron:

100% sí, porque ahí nací y me siento orgullosa de ser de allá. Recuerdo mucho mi pueblo y si Dios quiere algún día podré ir para allá (Joana, comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Claro, siempre, porque ahí nací, porque ahí está mi familia, porque están mis amigos, mis otros familiares, porque me gusta ver todavía los videos de allá y me traen recuerdos, porque soy de allá, no soy de aquí (Jorge, comunicación personal, 03 de agosto de 2022).

Amo mi comunidad, yo nunca olvido que soy mexicana, y que tengo raíces que me mantienen de donde soy, porque el hecho de que yo haya salido del pueblo no significa que ya no siga siendo del pueblo, yo me considero mexicana 100% y mis raíces son mexicanas y mi papá que todavía gracias a Dios vive, es la mayor raíz que tenemos y que nos hace no olvidarnos de la tierra de la que salimos y de donde nacimos, y yo creo que aunque mi papá muriera nunca se nos va a olvidar, a mis hijos yo siempre les digo que son

nacidos aquí pero que sus raíces son mexicanas (Sandra, comunicación personal, 30 de junio de 2022).

Condición que no difiere de las personas que migraron y retornaron como comenta Omar (migrante de regreso):

Pues yo le puedo decir que a mi regreso me sentí muy contento, porque soy de aquí, y aquí eres libre, aquí todos se llevan bien con uno (comunicación personal, 05 de septiembre de 2022).

O como nos platicó el señor Isaías (residente de Natividad):

Sí, siento orgullo de haber nacido aquí, porque aquí todos te aceptan, no hay distinción con las personas. Todos cooperan cuando hay que ayudar a alguien, incluso los que están en el norte siguen ayudando, y eso es bonito, que sepa que no está uno solo, que cuentas con toda la gente, somos personas muy atentas con los demás (comunicación personal, 16 de marzo de 2022).

Otro aspecto en donde encontramos la aplicabilidad de la analogía de proporcionalidad propia, es en la forma de alimentación que se conserva a pesar de los diversos escenarios; así por ejemplo, Gabriela (migrante de regreso), nos señalaba que durante el tiempo que ella vivió en Estados Unidos, aunque había cosas que extrañaba de su comunidad, como la convivencia familiar, la libertad con la que se vive en la localidad, la empatía de las personas, entre otros, el aspecto de la comida se mantuvo, si bien, con algunas diferencias debido a ingredientes que no conseguía fácilmente. Ella comentó:

Sí extrañaba la comida típica de mi comunidad, pero afortunadamente tenía una amiga que me complacía, porque yo le decía: —¿No me quieres hacer unos huevos con salsa macha? Y me los hacía, y así con otros guisos que

son de aquí (refiriéndose a Natividad) (comunicación personal, 05 de septiembre de 2022).

Por su parte Joana (migrante) también me dijo:

Yo aquí en los Estados Unidos hago el mole oaxaqueño, tamales, pozole, como se hace en mi tierra, eso es lo que mis hijas aprenden y ellas ya lo hacen también (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

O como nos platicó Vanesa (residente de Natividad):

Sí, ¡Mira!, al menos mi familia que está en Estados Unidos, sí sigue con nuestras tradiciones, ¡claro! viven ya en otro mundo más moderno... más práctico, pero no hemos cambiado en otra cosa, por decirlo, nuestra base principal tanto aquí, como ellos allá, son los platillos de aquí (refiriéndose a Natividad), *luego le cambian una que otra cosita por los ingredientes, pero aquí, por ejemplo, en alguna reunión o en una fiestecita, pues que los tamales, el pozole, el mole, un chileajito* (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Ejemplos como los anteriores nos permitieron reconocer que existe una condición de equivalencia entre las tres figuras de nuestra investigación, una proporcionalidad propia de equivalencia, que a su vez implica diversidad. Pero también podemos pensar que hay una proporcionalidad impropia o metafórica, debido a que gran parte de esa refiguración identitaria se fundamenta en los mitos, en las prácticas comunitarias, en los emblemas, en la forma en que celebran sus festividades, en su léxico, entre otros. Elementos que conllevan diversas posibilidades interpretativas que dependen de la intencionalidad o valoración simbólica que las personas reconocen y le imprimen, de manera que la comprensión de estos elementos a veces se dificulta, cuando no se es parte de la comunidad.

Esto lo pude observar en las pláticas que sostuve con personas dentro de la comunidad, cuando, por ejemplo, utilizaban la palabra “tío o tía” (como sustitución de Don o Doña) para hacer referencia a una persona mayor y mostrar respeto, sin que hubiera un lazo consanguíneo entre las personas, dándole otro sentido a la palabra, distinto al de su significado original.

Pudimos aplicar también la metaforicidad, en el reconocimiento de lo simbólico y lo emblemático de la comunidad. De esta forma, lugares como el Boquerón, el Río Mixteco, la Sabinera, reservas naturales que forman parte del ecosistema local, son lugares que para los pobladores simbolizan el fluir de la vida, y les permiten comprender su relación con la Madre Tierra y la importancia de cuidar su entorno, además de reconocerlos como espacios de reunión familiar. Por ejemplo, Brenda (residente de Natividad) al platicarme sobre el Boquerón me dijo:

Nos platican que es una obra que se creó para abastecer de agua a todas estas comunidades, pero ahora pues ya es algo distintivo de Natividad, de Tonalá..., yo tengo muchos recuerdos de pasear ahí con mi familia, pero también todo lo que ha crecido de plantas y animales, pues es algo que ahora cuidamos, porque eso también ha ayudado a que se cambien cosas, te vas educando, como que antes se cazaba al venado, ahora ya está prohibido (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Por su parte Joana (migrante) me platicó:

En la sabinera me acuerdo de las plantas, porque esas son las que más me llamaban la atención, las plantas, los árboles, la caminata que uno hacía, hay mucha sombrita y el agua, más que nada el agua, el arroyo de agua que hay ahí, que uno valora que Dios nos da agua y por eso hay que cuidarla (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Otro ejemplo lo pude apreciar en la importancia que le atribuyen a la Cueva de las Flores, donde se conservan pinturas rupestres que simbólicamente dan cuenta de los orígenes de la comunidad, pues como señala Brenda (Residente de Natividad):

Estas pinturas son algo que identifica a mi municipio, es algo que nosotros los rancheros de Natividad, los tacuareños, tonaltecos, yatecos..., pues consideramos como cultura, como parte de nuestra historia, es un lugar de nosotros pues (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

También Joana (migrante) nos platicó al respecto:

Yo nunca subí allá a conocer la cueva de las flores, pero siempre se mencionaba mucho, porque digamos que es parte de nuestra historia, de los orígenes de Nati (abreviando Natividad), de Tonalá... pues de que somos un pueblo muy antiguo (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

La proporcionalidad impropia de esta analogía puede tener aplicabilidad también al momento de entender los ritos o la ritualidad de la comunidad. Esto lo podemos observar en distintas manifestaciones culturales que van desde lo que se realiza en los funerales, en días especiales como día de muertos, o en la conmemoración de las fiestas patronales como, por ejemplo, lo que se realiza para la celebración de la fiesta en honor a la Virgen de la Cueva Santa, o la fiesta de La Santa Cruz. En ambos casos se inicia con la tradición de la *labranza* aproximadamente un mes y medio antes de las festividades, e involucra la fabricación de las velas que se utilizarán en ese día. Lo importante no es solo la producción de las velas, sino la convivencia comunitaria, ya que para ello se invita a toda la población a participar, de manera que voluntariamente acuden para colaborar, lo que para ellos representa que toda la comunidad ayudará a que haya luz en el altar. Posteriormente, nueve días antes del día de la fiesta, se realiza la *Novena* que consiste en hacer rezos cada uno de esos días, y se culmina el día de la conmemoración con la celebración de una misa y la fiesta en la que participa toda la comunidad. Ese día se hace

comida típica del lugar como el mole oaxaqueño, pozole, tamales, entre otros, y una banda de viento ameniza durante todo el día. Prácticas que además de ser mestizas, simbolizan el retorno de los seres queridos, a los que se les recibe con alegría y júbilo.

Otra expresión de lo metafórico de la comunidad puede observarse en la tradición de enterrar el ombligo de los hijos en su propiedad. De manera biológica el ombligo es la cicatriz umbilical que queda después del nacimiento, pero simbólicamente para ellos representa el poder regresar a la tierra que los vio nacer y que los lleva a no olvidarse de sus raíces, como lo señala Doña Cristina:

Aquí se tiene la creencia de que el ombligo te jala, tu tierra te llama, por eso se acostumbraba enterrarlo entre los huecos de adobe, ya con el tiempo se revocaban las paredes y las cosas se quedaban ocultas, ahora también se entierran en los patios porque es ahí donde naciste y pusieron tu ombligo, tu tierra te llama y algún día vas a regresar (Comunicación personal, 24 de abril de 2022).

La proporcionalidad impropia o metafórica también podemos encontrarla en las prácticas comunitarias como el tequio, que consiste en realizar trabajos o faenas para la mejora, o cubrir necesidades de la comunidad sin que exista alguna paga de por medio, de manera que estas actividades encuentran sentido cuando se pertenece al lugar, porque no se trata del trabajo asalariado propio del capitalismo, sino del acto de solidaridad con el que la comunidad se apoya y se reconoce: se trata del bien común, como nos platicaron Jorge y José. Ellos comentaron:

En Navidad se acostumbra dar tequio, ir a ayudar a las personas que lo necesita; por ejemplo, a las personas que están echando colados a sus casas, poniendo el techo..., correspondía ir a ayudarles, porque tú podrías requerir ayuda después, y es cuando te pagan el favor. O si había un proyecto grande para la comunidad, como ciudadano de ese pueblo tienes que ir a ayudar para

que se haga todo más fácil y no sea caro, porque también la mano de obra cuesta y al final era para bien de todos (Jorge, migrante, comunicación personal, 03 de agosto de 2022).

Pues como aquí en el pueblo nos regimos por usos y costumbres, cuando hay que hacer algo tienes que ayudar, como cuando se hizo el jagüey que es donde se almacenaba agua, vino el agua de un nacimiento y se hizo una zanja para que llegara por ahí. Entonces todos tenían que ir a dar tequio para limpiar el lugar, porque estaba lleno de lodo. Todo eso es bonito porque trabajas, pero también convives con la gente (José, migrante de retorno, comunicación personal, 25 de abril de 2022).

Como hemos visto, esta categoría me fue de utilidad para poder comprender la proporción o semejanza en las tres figuras de la población, a pesar del diferencial de sus condiciones, que se viven para conservar lo que de antaño les proporcionó el sentido identitario, donde está presente el lenguaje, las formas de actuar, las formas de convivir y percibir la comunidad, dando como resultado una comunidad con un gran arraigo y sentido de pertenencia, —su identidad y sus valores de apego y solidaridad—, pero también con la incorporación de lo nuevo que está entrando en la zona, al estar en contacto con otras formas culturales de la vida estadounidense. Todo ello de manera proporcional y equilibrada.

5.2. La triple Identidad Narrativa: los migrantes, los que retornaron y los que permanecieron

Además de la proporcionalidad identitaria antes indicada, podemos reconocer que la identidad de las personas de Natividad, Tonalá, se da en un proceso de reconfiguración, pues como plantea Ricoeur:

Decir identidad en un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es su agente o su autor? Hemos respondido

a esta pregunta nombrado a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa (2009, p. 997).

Hablar de identidad, como plantea Ricoeur, implica una *identidad narrativa*. Es, como él mismo indica retomando a Hannah Arendt, contar una historia de vida: “toda vida individual entre el nacimiento y la muerte puede contarse finalmente como una narración con comienzo y fin, es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin” (2009, p. 208). *Identidad narrativa* que de acuerdo con Ricoeur implica al individuo y la comunidad, en dos formas de permanecer en el tiempo: la del *ídem* y la del *ipse*. La primera refiere a lo que es invariable en la identidad (como el nombre propio y el carácter); la segunda implica el “cambio y la mutabilidad en la cohesión de la vida” (Ricoeur, 2009, p. 998). Razón por la que el sujeto aparece como el lector y escritor de su propia existencia y de su comunidad.⁶⁸ En ello se implica mantenerse en el tiempo (un *ídem*), en tanto que podemos conservar nuestras promesas (la palabra dada), y nos vamos formando a partir de nuestro carácter; y otra que nos permite reconfigurarnos (un *ipse*) a través de nuestra narrativa. Dos formas de identidad que van a estar mediadas a través de lo que nos comentan los nativos de Natividad, Tonalá, y que se ha podido reconocer y reconfigurar en sus distintas condiciones, sin perder la idea de pertenencia a la comunidad, a partir del relato (histórico y de ficción) que hacen de su individualidad y de su comunidad.

Relatos que se concatenan para contar la historia de una vida, que como plantea Ricoeur, se va formando a partir de las correcciones y rectificaciones que se hacen a los relatos previos, de la misma forma en que la historia de una colectividad o de un pueblo está sujeta a las correcciones que cada historiador hace de ellos, pues

⁶⁸ “La noción de identidad narrativa [...] se aplica tanto a la comunidad como al individuo. Se puede hablar de la ipseidad de una comunidad, como [...] de la de un sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen en su identidad al recibir tales relatos que se convierten, tanto para uno como para la otra, en su historia efectiva” (Ricoeur, 2009, p. 998).

“la historia procede siempre de la historia” (Ricoeur, 2009, p. 999), esto podemos asemejarlo a como cuando contamos un suceso o una anécdota, pues siempre que se cuenta, aunque mantengamos la idea, nunca se relata de la misma manera.

Esta categoría nos permitió pensar en aquello de la identidad de esta comunidad que ha permanecido, a pesar de la condición migratoria que se vive y que, se quiera o no, ha modificado algunas prácticas de la vida cotidiana; no obstante, se han conservado los valores de solidaridad y de empatía que se promueven desde el entorno familiar y se concretan en la comunidad.

Identidad narrativa que se percibe y se cuenta distinta entre las personas migrantes y aquellas que han retornado o de quienes han permanecido en la comunidad. A este respecto, podemos decir que las personas que han permanecido en la localidad aprecian en menor medida los cambios que se han suscitado dentro de la misma, muy probablemente debido al hecho de la normalidad y la rutina con la que viven en la comunidad, lo que no sucede con las personas que han salido de ésta y están de regreso, o con las que permanecen en estatus migratorio, pues es tal vez esa condición del distanciamiento de la que nos habla Beuchot, lo que visibiliza las transformaciones que la comunidad ha sufrido, como cuando se les preguntó sobre el recuerdo de la comunidad en su infancia. Es oportuno indicar que, en estos dos últimos casos, dicha historia de vida necesariamente se entrelaza con un nuevo relato, derivado del roce con un contexto distinto al de su comunidad de origen, el del contacto con esa otra cultura, relatos que a veces se cuentan también desde la discriminación que sufren en Estados Unidos, lo que a su vez reafirma el sentido de pertenencia con su comunidad y de extrañeza con el lugar de acogida.

Por ejemplo, Omar, migrante de retorno, nos comentó:

La vida en Estados Unidos es un poquito difícil porque allá no tenemos la libertad como la tenemos aquí, y gustarme allá casi no, la mera verdad, va uno y emigra porque pues la necesidad de la economía, estamos aquí

(refiriéndose a México) y pues el salario es muy muy bajito, y allá no, es mucho más alto, y bueno, depende también de si tienes papeles, porque luego pasa que si no tienes papeles y la familia se enferma o si alguien fallece, pues no puedes salir de ese país, porque cómo se regresan, y pues es duro que ya no vuelves a ver a la gente (comunicación personal, 05 de septiembre de 2022).

De igual forma, Joana (migrante), nos relató lo que viven en Estados Unidos y aquello que les sigue uniendo a su comunidad:

Nosotros estábamos viviendo en un tiempo de pobreza, la verdad no había nada para estar bien allá (refiriéndose a Natividad), y por necesidad tuvimos que venir para acá, pero la verdad es difícil, porque a veces arriesgamos la vida y a veces no sabemos si vamos a salir con bien o si vamos a pasar, pues no hablas el idioma, te miran raro. Aparte extrañas a tu familia, a mi papá y mi mamá que se quedaron, la gente del pueblo, siempre extrañas tu tierra, aquí siempre serás un extraño (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Con respecto a los cambios que percibía en su comunidad, Sandra (migrante), nos platicó:

Antes había mucha pobreza, ahorita ha cambiado mucho porque la gente al igual que yo, han salido del pueblo para poder tener una vida mejor, en el sentido de que vienes a este país, a Estados Unidos, donde tú trabajas y el dinero que ganas lo mandas, por eso hoy en día el pueblo ha cambiado mucho, en el sentido tanto social como económico, porque ahora ya no hay tanta pobreza, o no como la que vivimos en nuestra infancia, yo he visto videos de allá y todo se ve diferente, hoy en día ya las calles están pavimentadas, hay casas nuevas grandísimas, pero eso es a partir de que la gente empezó a salir y venir a los Estados Unidos, para poder tener eso que ahora tienen (comunicación personal, 30 de junio de 2022).

José (migrante de retorno), también nos comentó sobre las transformaciones en su comunidad y en su forma de vida:

Natividad era bien bonito. En mi infancia me iba a vender empanadas, mangos y todo lo que teníamos ahí, pitahayas... pero la verdad creo que ya ha cambiado mucho, por los que se van al norte tal vez, porque por irse para allá se empezó a salir la gente, a vaciarse el pueblo, mucha gente se fue para allá, y ya muy poca gente hay aquí.

Yo me fui en el 84 y dejé de ir hasta el 2008 porque me enfermé, pero estuve así casi como 25 años, ida y vuelta, ida y vuelta.

Y pues ahora, ya que lo pienso, si cambias, como que allá hay otras formas de vivir y como que allá te educas más, ya no andas como aquí gritando, allá regaña uno tantito a los niños y ya te metes en líos, ahora para educar les habla uno, ya no es como a uno, a las chingas y regaños, como que te sensibilizas, agarras otras ideas, cambias de parecer.

También la vida cuando regresas es muy distinta, algunas cosas pa´ bien, te haces de una casita, y mucha gente pues hace sus casas, aunque ni las habitan porque la mayoría se queda allá, pero mi familia estaba aquí. Ahora ya hay más comodidades en el pueblo, más transporte, hay luz, y las calles muchas pavimentadas. Lo que también creo es que cada comunidad tiene sus costumbres y yo pienso que eso no va a cambiar, porque si se pierden las costumbres de la comunidad se va a acabar todo, siguiéndolas ahí va a seguir todo; los bailes, las fiestas, que ya son una tradición aquí, y es bonito, se hacen las novenas, la labranza, se queman cuetes, castillos, las bandas que tocan, y le puedo decir que aunque estés allá las sigues, porque por ejemplo, las posadas también las hacía allá la gente que nos juntábamos, porque hay mucha gente que son del pueblo, o para lo de la virgen si te tocaba ser mayordomo tú mandabas tu cooperación porque a la gente le tienes que dar tamalitos o pozole o las carnitas (comunicación personal, 25 de abril de 2022).

Por su parte, Brenda y Vanesa, como personas que han permanecido en la comunidad, advierten cambios, pero no de manera abrupta. Al respecto comentaron:

Pues ha cambiado y no, porque antes era más rural, más sencilla, más gustosa, cómo te puedo decir. Pues no había luz pública, no había drenaje, las calles sin pavimento, solías mojarte con la lluvia sin tener miedo a enfermarte, podías bañarte en el río y ahora ya no lo haces, pero pues creo que se vive igual, el trato con la gente es igual, o a lo mejor lo que es distinto es que antes solía juntarse toda la familia, todos los que viven fuera se reunían aquí en la casa, convivíamos y, por ejemplo, en navidad todos nos juntábamos para la cena, y de tiempos para acá pues ya no, como que se fractura la familia, pero también nos pasa que al menos para mí y los que nos quedamos, sí sigue siendo importante reunirme con ellos, y por ejemplo, para nosotros sigue siendo importante también todo lo del pueblo, seguimos nuestras tradiciones (Brenda, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

La comunidad era muy tranquila, ya de noche había mucha gente en la calle, todos jugando, eran las diez de la noche y había muchísima gente en el parque, las canchas estaban llenas; de hecho, entrábamos a jugar unos y salían otros, y sí era muy, muy bonito, convivíamos mucho. El parque se quedaba solo a lo mejor hasta las doce de la noche, de verdad todos jugando básquet, jugando voli, los niños corriendo porque no había celular, era bonito; ahora son las nueve de la noche y ya no ves a nadie o ves a todo mundo caminando y con el teléfono.

Lo que si sigue igual es, por ejemplo, que aquí todos nos apoyamos, incluso los que están en el norte sí apoyan económicamente; no están aquí, pero bueno, como cuando alguien fallece, como yo trabajo en el minisúper, se ha dado que muchos me hablan por teléfono que si puedo enviar cosas a la casa del difunto y ellos se encargan de pagarlo.

O como algo que también ya se hace es que los de Estados Unidos a veces se juntan y hacen como regalitos, ya sea dinero o despensas, y les reparten a las personas adultas, entonces como familia y como pueblo nos seguimos apoyando (Vanesa, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

De lo anterior podemos interpretar que la identidad narrativa de la comunidad se ha construido, por un lado, a partir de los elementos que se han modificado (su *ipseidad*), muchos de ellos en referencia a la infraestructura que les ha beneficiado, pero también a las modificaciones sociales que han sufrido; por ejemplo, cuando él o la jefa de familia se encuentra en Estados Unidos, las personas que se quedan deben asumir la responsabilidad de salvaguardar al resto de la familia; o del sentimiento de vacío que las personas que permanecieron en la comunidad expresaron que les generó quedarse a vivir la ausencia; las modificaciones que también en sus prácticas se están entremezclando como el caso de la celebración de día de muertos, en la que se conserva mucho de lo que se acostumbra en la festividad, pero también se observan decoraciones distintas a las que tradicionalmente se montaban (los espacios entre medio de los que nos habla Bhabha) (1994). Pero, por otro lado, se ha constituido a partir también de los elementos que han permanecido (su identidad *ídem*), pues muchos de ellos se relacionan con lo simbólico de su cultura, como el reconocimiento que siguen otorgando a sus cultos religiosos, a sus ritos y a sus festividades, pues esas costumbres y tradiciones forman parte del carácter; pero también este tipo de identidad se expresa en su dimensión ética, que se refiere a los valores aprendidos en casa y en la convivencia comunitaria.

Actitudes que han requerido de la *phrónesis*,⁶⁹ del actuar prudente, porque es debido a esa sabiduría práctica que deliberamos para mantener las convicciones, los vínculos con las personas y la comunidad, y en la toma de decisiones

⁶⁹ De acuerdo con Ricoeur “La sabiduría práctica consiste aquí en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos, aunque, no por ello, está abandonada a la arbitrariedad. En estos casos ambiguos, la sabiduría práctica necesita, sobre todo, meditar sobre la relación entre dicha y sufrimiento. ‘No hay ética sin idea de una vida feliz’” (2006, p. 294).

adecuadas, primero de manera individual, pero también a favor de la colectividad; gran ejemplo de ello son el envío de remesas que las personas hacen, ya sea para contribuir a las fiestas del pueblo, para realizar alguna mejora dentro de éste o, como por ejemplo, cuando Jorge (migrante), nos contó a propósito de lo que se espera y lo que las personas del colectivo ofrecen cuando una persona fallece:

Para mí, aunque estoy hasta acá, sigue siendo importante ayudar a las personas cuando lo necesitan; por ejemplo, cuando están en situaciones muy dolorosas. Tengo una prima que falleció su papá hace poco y fueron todos los del pueblo a ayudarlo hacer la fosa. Uno de mis primos es el que se encargó de organizarlo, pero todos los del pueblo que los conocen y que conocían a mi tío fueron a ayudarlo, y es algo que no se les paga, solamente por el hecho de ser de ahí y que conocen a la gente es que se ayuda, pienso que es porque tarde o temprano a todos nos ha tocado o nos va a tocar de una forma o de otra, entonces es como ayudar ahorita porque sé que lo puedo ocupar yo mañana.

En Natividad eso sigue siendo tradición, ir a visitar a la familia que está pasando por esto y ayudarlo, porque también se tiene la costumbre de cocinar para las personas que llegan a dar el pésame, entonces mucha gente va a ayudar a eso, a cocinar, o también a rezar, nunca falta quien haga el rezo, el rosario que le llaman (comunicación personal, 03 de agosto de 2022).

O del apoyo que se brinda a las personas que emigran por primera vez a Estados Unidos, como nos platicó José:

Cuando la gente llega de Natividad a Estados Unidos no encuentra trabajo luego, luego; entonces se le ayuda en lo que encuentran trabajo, allá es muy delicado, se tiene la costumbre de ayudarles un mes, un mes de perdida, porque se les da la comida, la renta no se les cobra, ya cuando empiezan a ganar y ellos mismos dicen, ya entonces les toca dar cooperación de comida, de renta y lo que te toca de la casa, porque cada quien tiene que hacer su día

de trabajo y la comida. Aquí aprendes de todo, hay quienes no saben cocinar, pero cuando les toca el lonche o la comida tienen que aprender, luego pasa que en el pueblo no hacían ni un huevo ni nada pues, —Aquí te vas a enseñar, acércate a la lumbre. Te dicen cómo hacerle y aprende uno a preparar la comida para todos. Los que estábamos éramos treinta, nos parábamos a las cuatro de la mañana y nos íbamos a las seis, en dos horas nos tenía que dar tiempo para hacer treinta lonches, y ya dejábamos la carne descongelando para la cena; cuando ya llegaba uno, eran diez horas, hasta las cinco y media llegábamos del trabajo, y pues a poner a cocer la comida y bañarse en lo que se está cocinando la comida... te enseñan y luego tú enseñas, porque eso de ayudar también es así, si no te va bien al principio te ayudan, pero sabes que después tú también vas a ayudar a alguien que llegue, para corresponder pues (comunicación personal, 25 de abril de 2022).

En los dos ejemplos anteriores, se puede apreciar que las personas se solidarizan ante los problemas del otro por comprensión o afinidad, o incluso algunas veces por amistad, lo que apela a su proceder ético, a la *phrónesis*. Vista así, la prudencia se sitúa como una guía de nuestro actuar, de ahí que consideremos que en esta conformación identitaria los saberes prácticos han sido importantes, y es por elección personal que se ejercen los valores de solidaridad, de empatía, de responsabilidad y de respeto dentro de la comunidad, así como el cumplimiento de lo que se promete, esa palabra dada que en localidades como ésta sigue teniendo un gran reconocimiento simbólico, pues como señala Ricoeur, “en la experiencia cotidiana [...] contar con alguien es a la vez contar con la estabilidad de un carácter y esperar que el otro cumpla con su palabra (1996, p. 148), pues en esa promesa “soy responsable de mis acciones ante otro” (Ricoeur, 2006, p. 168). Identidad narrativa que como hemos visto se conforma en la alteridad.

5.3. La tradición en el proceso de constitución de la identidad de los sujetos y su comunidad

Como plantea Beuchot “la hermenéutica es heredera de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Dilthey a través de Heidegger, de quien pasa a Gadamer, Ricoeur y otros. Por eso podemos abordar ahora la hermenéutica” (2011, p. 26). En ellos la tradición es fundamental y recuperada por Gadamer, pues como plantea, todos estamos inmersos en una tradición, y el mismo lenguaje lleva una carga cultural que nos precede, lo que no invalida la posibilidad de realizar nuestra propia interpretación de la realidad y esto es lo que nos mueve a tratar de trascender nuestra tradición. Es la vía para poder avanzar, para realizar realmente hermenéutica. En ese sentido, la tradición implica un doble sentido: por un lado, transmisión y, por el otro, contexto cultural, de ahí que él indique: “Ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del contra toda imposición” (Gadamer, 1997, p. 179). Por eso para Gadamer la tradición es el momento de la libertad y de la historia, no se trata de la permanencia, pues necesita ser afirmada, asumida y cultivada; por ello entre los procesos de “transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio de aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez” (Gadamer, 1997, p. 181). Tradición que es algo propio de lo bueno y lo malo. Por ello en la hermenéutica, la comprensión misma implica la realidad histórica, la comprensión de la *historia efectual* del sujeto y de su comunidad. Historia-efectual que es la exigencia para ser “extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto [...], es consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica” (Gadamer, 1997, p. 191).

Tal conocimiento implica una *fusión de horizontes* que integre el horizonte del pasado con el del presente, que no implica la ingenuidad metodológica del positivismo, pues lo que se logra es “una auténtica deformación del conocimiento

[...]. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad” (Gadamer, 1997, p. 192). De ahí el valor de la historia-efectual, que es un híbrido, pues nunca se satisface plenamente, solo es un momento de realización de la comprensión que opera en favor de las preguntas correctas. Por eso, dice Beuchot:

el entender ese horizonte total atemático no es ya tarea de la hermenéutica, sino de la metafísica. Es la pregunta por el ser. En la hermenéutica, la totalidad es la tradición, el mundo de la experiencia y de la comprensión, mundo de la cultura; en la metafísica, la totalidad es el ser. Más allá de la tradición y del mundo, está el ser. Por eso algunos han pretendido que no se puede rebasar la tradición ni los límites del propio mundo, cultural; pero se olvidan de que sólo se puede interpretar el mundo a la luz del ser, al modo como, también, sólo se puede conocer el ser a partir del mundo (2008, p. 80).

De esta forma, Gadamer plantea que nos encontramos siempre en tradiciones, nuestro ser histórico está interpelado y determinado por lo que nos es transmitido, ya que ejerce un poder sobre nuestro actuar, que a su vez está más allá de la razón, de modo que las costumbres se adoptan libremente, pero se validan por la tradición que determina nuestras instituciones y comportamientos; no obstante, la conservación que representa una tradición no refiere a lo estático, sino a aquello que se es reafirmado (1997, pp. 180-181), él señala: “Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada” (Gadamer, 1997, p. 81).

A este respecto pudimos darnos cuenta de que Natividad, por un lado, conserva muchas tradiciones que, aunque con el paso del tiempo y dado su actual contexto migratorio se han modificado, no se han eliminado. Un ejemplo de éstas lo podemos observar en la celebración de día de muertos, que ha sido un referente de identidad no solo para Natividad, sino para gran parte del país, con sus particularidades en cada región. Sobre esto nos comentó Vanesa (no migrante):

Es tradición que el 1º de noviembre tienes que ir a limpiar el panteón, e ir a dejar flores. Se ve muy bonito porque está iluminado, muy colorido, y todo amarillo, porque en su mayoría es flor de cempasúchil. Ya en la casa se ponen las ofrendas, aquí en la casa por comodidad, ahora ponemos veladoras, pero antes veíamos la forma de poner velitas hechas de cera que se hacían en casa, las velas y los arcos de caña, los muñequitos de azúcar con unos hilitos que se colgaban en la caña, y unos panes de color como rojizo por el azúcar, que tenían forma de muñequito. También se hacen tamales y pozole especial para ese día (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Joana (migrante) también nos expuso:

Las ofrendas eran muy bonitas, muy vistosas, desde que las estaban poniendo era un gusto porque era tiempo en familia, que luego también te la querías comer, pero no se podía hasta que se iban los muertitos y se hace lo que le llaman ir a recoger la ofrenda, que era que en otras casas también te daban la fruta, o el pan. Aquí pues no la puedo poner en grande como allá, pero sí ponemos (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Brenda (no migrante) nos habló:

Me platican las abuelas que en tiempos atrás se hacía la velación con los difuntos en el panteón, echaban cuetes y repicaba la iglesia las 24 horas, ¡eh! la gente como que se organizaban para hacer eventos en el panteón, pero la puesta de la ofrenda desde que yo me acuerdo siempre se ha hecho, se pone con tamales, con mole..., a mí me toca ponerla ahora y es algo que hacemos con gusto (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

También Gabriela (migrante de retorno), nos platicó sobre la tradición de día de muertos en Natividad:

¡Mira!, yo recuerdo mucho cuando hacían la ofrenda para día de muertos, con todo un altar muy bonito, muy grande, aunque ya los altares casi no los hacen así, bueno, sí se pone la ofrenda, pero antes le ponían muchas flores, los arcos que te digo que son muy icónicos, se le colgaban dulces de calaveritas que ahora ya casi no las encuentras, también un pan rosado, y ahora incluso ya le ponen fantasmas, que eso antes no se veía (comunicación personal, 05 de septiembre de 2022).



Ofrendas en Natividad, Fuente: propia

Y, por otro lado, se han modificado otras tradiciones que en el propio acontecer del colectivo se hacen necesarias para el desarrollo y la cohesión social de la comunidad, como es el caso de las dirigencias políticas que antes solo podían ser ejercidas por los hombres, de manera que solo ellos podían tomar decisiones y acudir a las juntas relacionadas con el bienestar de la localidad, como nos lo mencionaba el Sr. Rodrigo en líneas anteriores.

Hoy en día se puede apreciar la participación de las mujeres en el ámbito político del lugar; no obstante, por tradición, estas comunidades se siguen rigiendo por la

práctica de usos y costumbres⁷⁰ (Brenda, comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Así, las personas de Natividad están determinadas históricamente; de modo que su conciencia como colectivo cobra sentido en la alteridad, condición histórica que hace comprensible su experiencia del mundo, ya que está mediada por su pasado y su presente.

Pero que como señala Gadamer: “No se trata [...] de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpeándonos y concerniéndonos” (1998, p. 141).

Así, el horizonte del pasado está ahí bajo la forma de tradición —en la que consideramos que la educación informal ha sido de relevancia para ser transmitida—, mientras que el horizonte del presente está siempre en un proceso permanente de formación; de modo que comprender es el resultado de la fusión de estos horizontes (Gadamer, 1997, pp. 194-195).

Categorías que nos fueron de utilidad para pensar que la conformación identitaria ha sido el resultado de la historia de los sujetos de esta comunidad, un triple presente⁷¹ del que nos habla Ricoeur, en el que necesariamente se concatena las historias previas con el devenir mismo de la comunidad, pero que, como lo señala Gadamer, no es como un simple transcurrir, sino con la síntesis que se da producto

⁷⁰ El sistema de usos y costumbres se refiere a las normas o reglas que se establecen dentro de la comunidad, que son propuestas y aceptadas desde la voz de toda la colectividad.

⁷¹ Ricoeur nos dice a propósito de este triple presente, que la narración implica memoria y espera, en donde la espera es análoga de la memoria, de modo que a la memoria le corresponde el destino de las cosas pasadas y a la espera, el del futuro, y que éstas se incluyen dentro de un presente amplificado (Ricoeur, 2004a, p. 50). Él señala: "Habría que decir que los tiempos son tres: presente de (*de*) las cosas pasadas, presente de (*de*) las cosas presentes y presente de (*de*) las futuras. Las tres existen en cierto modo en (*in*) el espíritu y fuera de él (*alibi*) no creo que existan" (2004a, p. 50).

de nuestros actos, nuestras ideas y nuestras representaciones sobre la realidad en la que nos reconocemos y nos da sentido.

5.4. El mundo de la vida neobarroca de la comunidad de Natividad, Tonalá, Oaxaca

Para reflexionar sobre la identidad de una comunidad de Latinoamérica, como plantea Álvarez, es fundamental comprender que: “Hoy en día es claro que América Latina se conformó en y por el mestizaje, en y por la mezcla de las culturas que se encontraron y que acabaron por constituir un híbrido. Negar esto es querer eliminar la especificidad latinoamericana” (2012, p. 199). De ahí que para comprender la identidad cultural de la comunidad de Natividad, es preciso realizar una lectura sobre su constitución mestiza desde la categoría de neobarroco; pues como señala Arriarán, desde la conquista, en este amplio territorio no existe una sola cultura, sino una mezcla étnica y simbólica de elementos que son el resultado de la interacción entre culturas indígenas y españolas (2004, pp. 86-87) y, hoy en día, de la migración, básicamente a los Estados Unidos de Norteamérica (EUN).

Neobarroco que, como categoría hermenéutica, nos permite comprender la “mezcla o mestizaje positivo de prácticas sociales, imágenes y símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales americanas [y yo incluiría de la migración a los EUN] [...] que genera ‘otra posmodernidad’ alternativa de la cultura dominante actual” (2004, p. 83). Por ello, para reflexionar las implicaciones que tiene el fenómeno cultural surgido del mestizaje y la migración: “no es una tarea especulativa, sino que tiene un interés político actual, ya que una buena comprensión filosófica puede evitar el riesgo de caer en un falso dualismo: la cultura moderna o la cultura indígena” (Arriarán En: Álvarez, 2012, p. 200).

En el caso de nuestra investigación, esta categoría se recuperó para comprender desde otra racionalidad, la importancia de las prácticas originarias y el mestizaje cultural que se está presentando en Natividad, a partir de la incorporación de nuevos

elementos culturales producto de la migración y del proceso histórico actual que surge de esa mezcla.

Mestizaje que pudimos observar y que presenta sus particularidades dependiendo del estatus de las personas en la comunidad (migrante, migrante de retorno y no migrante). Así, por ejemplo, cuando Joana (migrante), nos comentó sobre la práctica de sus costumbres y la de sus hijos en su residencia actual en Washington, nos señalaba:

Pues mis hijos no tienen todas las costumbres de lo que nosotros hacíamos en Navidad, algunas sí y otras no, como son nacidos aquí, se criaron acá, y conocen de las costumbres de acá porque nunca han ido a México, y no saben bien de esas tradiciones, pero lo que seguimos haciendo sí lo aprenden, porque nosotros ya traemos esas costumbres desde allá, y pues vinimos aquí a los Estados Unidos y hacemos lo mismo de allá; bueno, lo que se puede, y pues ellos viendo sí aprenden, porque yo quiero que ellos sepan de dónde soy.

Por ejemplo, el día de muertos, las bodas, 15 años, o cuando vamos a misa, esas son actividades que hacemos de allá y ellos han aprendido a hacer; o también a cocinar, yo aquí hago el mole oaxaqueño, tamales, pozole, como se hace en mi tierra, eso es lo que mis hijas aprenden y ellas lo hacen también. Pero de aquí, me gusta también el Thanksgiving y también lo celebramos, y a mis hijos también les gusta lo de Halloween y el Happy easter (comunicación personal, 06 de julio de 2022).

Situación que difiere en cierta medida y es notable cuando se preguntó a personas que residen en la comunidad o que son migrantes de retorno, sobre si observaban cambios en las prácticas y tradiciones de la comunidad, a partir del fenómeno migratorio y hubo respuestas distintas, por ejemplo, Brenda (residente) nos comentaba:

Pues en Navidad muchas cosas han cambiado, por ejemplo, en Todos Santos [referido a la festividad], algunos para arreglar un altar ya les ponen fantasmitas, calaveras, ¡eh!, monstruitos. Hay lugares que ponen calabazas, para mí las calabazas como adornos no son consideradas de México, es algo extranjero, no así el dulce de calabaza que ese sí se pone en la ofrenda; bueno, no sé, mi idea es conservar la originalidad de México lo más que se pueda (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

Vanessa (residente) también comentó al respecto:

Todo sigue igual, las bandas que son de viento que les decimos, el mariachi... todas las personas en la feria del pueblo se juntan para hacer cosas, si van a hacer un mole empiezan desde el chile y todo eso, todos en comunidad, no han implementado nada diferente ni nuevo, siguen los toros, la procesión, hacer las velas, todo eso, todo sigue igual (comunicación personal, 01 de noviembre de 2022).

No obstante, Gabriela (migrante de retorno) también nos platicó:

Sí, hay muchas cosas que ya traen del norte, ya hablan de “¡parquea la troca!”, y eso no se escuchaba aquí, allá si es muy común, pero aquí no, y pues muchas palabras como esas, pero también incluso en la comida, ya te dicen que hay que llevar “el lonche”, o también que ya encuentras de todo aquí. Ya hay alitas, las sincronizadas, las hamburguesas, y antes no había eso, a lo mejor en la capital si lo encontrabas, pero yo me refiero a Navidad, y no lo había, que los hot cakes en la mañana y que el cereal, que la pizza, que la maruchan... y todo eso ya vino de allá del norte. Antes sólo en Huajuapán tal vez encontrabas pizza, sí se ha cambiado la gastronomía propia del lugar, pero bueno, también hay los que siguen cocinando todo lo de aquí, los guisados típicos de aquí (comunicación personal, 14 de agosto de 2022).

Otro ejemplo del mestizaje en la comunidad lo encontramos en las prácticas de la medicina convencional que se complementan y en algunos casos se sustituye, con los saberes que las personas poseen sobre herbolaria, o con las creencias religiosas,⁷² e incluso algunas veces con prácticas relacionadas con el chamanismo, de manera que las personas deciden hacerse limpias para su sanación, como nos platicó Doña Cristina:

Aquí todavía hay mucha gente que sabe de hierbas, y si sabes para qué sirve pues lo ocupas, que el tecito para el dolor de panza, que tal hierba para el dolor de rodillas, ¡eh!

En la iglesia también se pide para la salud de los enfermos. Hace mucho, yo era presidenta del Santísimo Sacramento y entonces se utilizaba el rebozo, el manto para entrar a la iglesia, se cubría uno la cabeza porque el padre nos decía que por ahí entra el Espíritu Santo, y cuando se expone el Santísimo se cubre uno para que no perturben los espíritus malos, entonces, las personas recibían los evangelios para sanar, toda la gente se sentaba en el suelo, pero las personas que iba a recibir los evangelios se hincaban, y ya el padre los rezaba.

También están los curanderos. Me acuerdo una vez que yo me enfermé, mi papá me llevó a la sacristía a que el Padre Fidencio me rezara los evangelios, pero entonces él me vio y le dijo a mi papá que me llevara con un curandero, mi papá se sorprendió y le dijo que cómo si ellos no creen en eso, pero el Padre insistió y pues mi papá me llevó, y mira, vivo gracias al Padre Fidencio, porque lo que tenía era de algo malo que me habían deseado (comunicación personal, 24 de abril de 2022).

Ejemplos como los anteriores nos sirvieron para hablar de una comunidad que convive entre las prácticas modernas y la sabiduría popular. De ahí que podamos sostener que Natividad es una comunidad neobarroca porque ha construido su

⁷² La señora Cristina nos explicó que en la iglesia se ofrecen misas para la sanación de los enfermos, y se hacen oraciones y rezos con el mismo fin (comunicación personal, 24 de abril de 2022).

sentido de pertenencia con base en el reconocimiento de los símbolos, los emblemas, y con las prácticas comunitarias que han desarrollado durante mucho tiempo. También podemos afirmar que ha habido un diálogo entre sus mitos, sus ritos, costumbres y tradiciones de lo nuevo que el fenómeno migratorio ha incorporado y los procesos de modernización que la industrialización y la tecnificación están implantando en la comunidad, lo que está resultando en un mestizaje cultural. De este modo se intentó recuperar dicha categoría a la luz del escenario identitario en las condiciones de nuestras nuevas sociedades, lo que nos invita a repensar dichas identidades dentro de marcos interculturales que puedan entenderse desde otro horizonte de sentido, como el que nos ofrece el neobarroco.

A manera de cierre

A partir de la lectura interpretativa de las narrativas, hemos considerado que si bien existen diferencias en cuanto a cómo se está reconfigurando la identidad de los tres grupos de esta comunidad, también existen elementos que les fueron comunes y que les sigue arraigando a su comunidad.

Uno de esos elementos comunes es la importancia que la oralidad y en ese mismo sentido también la educación informal, que han tenido en la transmisión de la herencia cultural para la conformación identitaria personal y colectiva o grupal, ya que como sostiene Nava, la educación y la cultura están en estrecha relación porque es esta última “la que define el contexto en el cual se formará el sujeto que requiere la sociedad y por ser el espacio al que dicho sujeto pertenece” (2003, p. 176); es decir, somos quienes somos, educamos y nos educan, en razón de la cultura a la que pertenecemos.

Otro elemento importante a considerar, es la interiorización de los elementos simbólico-culturales que tienen un papel preponderante en esta conformación, porque como lo plantea Augé, esta dimensión simbólica inmanente se concreta en

relatos, historias, y dramas vividos en el transcurso de tiempo (1998, p. 36); y, finalmente, el sentido de pertenencia, así como los vínculos que se mantienen dentro de la comunidad, pero también a la distancia, como en el caso de los migrantes que siguen manteniendo conexión con su comunidad de origen.

En esa misma línea, hemos encontrado que existe una estrecha relación entre los elementos biogeográficos y la conformación identitaria de la población pues como lo señala García, “no habitamos en un ámbito exclusivamente físico sino simbólico, [...] que nos permite interpretar tanto el mundo material como el social” (2002, p. 107), y son precisamente esos lugares emblemáticos de la comunidad los que los llevan a reconocerse como parte de sí, de su ser, de la biografía que ellos narran cuando comentan su visión de comunidad y de pertenencia, además del reconocimiento de las persona que son parte de la comunidad. Son precisamente sus interpretaciones sobre su contexto, las que hacen inteligibles sus hábitos, costumbres, valores y tradiciones, no solo de su localidad, sino en su condición de migración: prácticas sociales, forma de alimentación, lenguaje. Sin negar que, en el caso de los migrantes, no se habita físicamente el territorio, pero simbólicamente se reconoce como parte de éste y de sus fiestas y gustos comunales.

De ahí que podamos señalar que la identidad en las tres categorías que hemos planteado, se construye también como señala Ricoeur (2004b), de memoria y de olvido. De olvido, como el caso de aquellos elementos culturales que en función del tiempo se han modificado o se han dejado de practicar en Natividad, como la vestimenta o la lengua que en otros momentos se hablaba, o de aquellas tradiciones que, en el caso de los migrantes, se han tenido que dejar de realizar debido a su nueva cotidianeidad o a los impedimentos propios de su nuevo contexto. Pero también de la memoria, de la memoria histórica de la comunidad y de las experiencias vividas, de los aprendizajes que se obtienen de esas experiencias y de aquellos que les fueron transmitidos desde la familia y la propia colectividad. Memorias que al ser compartidas forman parte de una memoria colectiva, de narrativas grupales, que se conforma de las historias concatenadas, que al crear un

vínculo emosignificativo (Vergara, 2013, p. 35) generan un espacio común que se entrelaza en un triple presente (presente pasado, presente presente y presente futuro) del que nos habla Ricoeur (2004a, p. 50), y como lo menciona Quintero (2018, p. 59), a propósito del pensamiento de Ricoeur, en la narración se entrecruza la relación del sujeto con su pasado histórico y su presente, de modo que ésta se relaciona con los vínculos que se establecen entre los sujetos, de esta forma, la narrativa da cuenta de la identidad colectiva en la que interactúan diferentes elementos tangibles o inmateriales, lo emblemático y lo simbólico, ritos, mitos, imágenes, anécdotas, lugares o sitios de reconocimiento, creencias, valores, costumbres y tradiciones; elementos que se constituyen como legado de la comunidad.

Memoria que se entrelaza con ese triple presente (Ricoeur, 2004a), ya que da cuenta de la reconstrucción de los recuerdos que como colectividad les son importantes, en tanto que, como indica López “los recuerdos son decisiones conscientes que determinan la historicidad de los pueblos y lo que debería saberse del otro (lo que los pueblos o comunidades quieren que se sepa de ellos y sus prácticas)” (2018, p. 208), lo que a su vez otorga sentido a quienes son parte de, pero también proyecta las posibilidades del futuro. Es como lo señala Sánchez:

Somos como somos dependiendo del espacio de cotidianidad en el que hemos nacido, somos por cuanto nos han transmitido. Valores, ideas, pensamientos, reforzando cada una de las relaciones personales y sociales que hemos ido estableciendo a lo largo de nuestras vidas. El legado y herencia de unos valores familiares nos han hecho pensar de una determinada manera, ir fundamentando una identidad que se ha forjado también al amparo de la colectividad, no solamente como un proceso continuo de autoaprendizaje, sino a partir de un patrimonio legado desde nuestros abuelos, pasando por nuestros padres, así como el resto de miembros de una comunidad que, elegidos por ellos, han influido y determinado nuestra vida, nuestra memoria y patrimonio común (2016, p. 58).

En ese sentido es que la llamada educación informal cobra especial relevancia en nuestra investigación, como posibilitadora en la transmisión de ese legado cultural. De tal manera que la construcción identitaria en el presente de las cosas pasadas,

nuestras tres categorías, parecen tener un origen común que les genera un sentido de pertenencia a partir de un proceso de apropiación de símbolos, de creencias, tradiciones, de cosmovisiones —ligadas a la madre tierra y al pensamiento mágico—, y de conexiones socioemocionales que crean, y que a su vez son afianzadas por los ritos, las prácticas comunitarias, las narraciones o anécdotas sobre las personas, los lugares y los acontecimientos históricos de la comunidad, elementos que han sido transmitidos de generación en generación, condición que ha permitido la conservación de los valores comunitarios. Un ejemplo de ello es cuando los pobladores señalan las pinturas rupestres o las ruinas del convento como parte de un registro histórico que da cuenta de sus orígenes y que en el presente les proporciona un sentido de identidad.

No obstante, esta refiguración identitaria en el presente de las cosas presentes, se manifiesta con algunos matices que se pueden apreciar especialmente, más no exclusivamente, en las personas que migraron y retornaron, y quienes aún permanecen en situación migratoria, que han incorporado a las manifestaciones culturales que les eran propias de su comunidad de origen, algunas otras pertenecientes a la cultura estadounidense, como sus formas de alimentación, la vestimenta, las decoraciones en festividades como el día de muertos, la arquitectura en la construcción de sus casas dentro de la comunidad, la celebración de otras festividades en el caso de los migrantes como el día de acción de gracias, las barbacoas de los domingos, el día de independencia de Estados Unidos, el *happy easter*, etc. Estas nuevas condiciones están generando lo que Salas *et al.*, denominan comunidades transnacionales⁷³ en las que, de acuerdo con estos autores, se observa una cohesión social diferente, de modo que los migrantes no solo sostienen, sino que profundizan sus lazos y participan de los proyectos comunitarios, preservando y asegurando con ello sus identidades y un lugar donde

⁷³ Para estos autores, la condición migratoria masiva está suscitando nuevas ruralidades en las que se vive de manera distinta la cohesión social, creando condiciones para una comunidad transnacional a la que refieren como: “comunidades orientadas localmente, cuyos miembros que han migrado a diferentes lugares son portadores de prácticas sociales y políticas” (Salas *et al.*, 2011, p.17).

exigir sus derechos para ellos y sus descendientes, condiciones que implican una rearticulación y una reorganización social, política, económica, etc. y nuevas formas de vivir las relaciones comunitarias y el arraigo colectivo, empero que, a pesar de los cambios suscitados, el lugar de origen sigue siendo un referente de importancia para mantener ideas compartidas, historias comunes y proyecciones del futuro (2011, pp. 11-19).

De esta manera, Natividad, como muchas comunidades que viven el fenómeno migratorio, están refigurando su identidad enfrentadas al proceso de globalización con todo lo que éste conlleva: flujo de tecnología, mercancías, capital humano y económico; sin que sus elementos simbólicos y culturales pierdan sentido, porque son éstos los que les siguen otorgando un sentido de pertenencia más allá del límite territorial.

Vista así, dicha refiguración en el presente de las cosas futuras, habrá de incluir las nuevas expresiones culturales que están surgiendo como resultado del mestizaje cultural, sin olvidar que las modificaciones identitarias son consecuencia del acontecer histórico propio de la comunidad, porque, como lo señala Quintero, “los seres humanos dotamos el mundo de significados, pero a su vez el devenir histórico nos impone unas formas de comprensión” (2018, p. 59), a la que llegamos a través de las narrativas, pues son éstas las que permiten la memoria de los hechos y acontecimientos, y la toma de conciencia y de discernimiento frente a éstos, lo que a su vez posibilita modificar hábitos y crear realidades posibles (Quintero, 2018, pp. 48-50).

De esta forma, a partir de las narrativas que se obtuvieron en esta investigación, y para dar respuesta a las interrogantes inicialmente planteadas, podemos concluir que Natividad, Tonalá, Oaxaca, es una comunidad neobarroca que ha ido conformando su identidad cultural a partir de elementos históricos y simbólicos que favorecieron el surgimiento de sus tradiciones, de mitos, de actos rituales y formas

de organización colectiva que, a su vez, han dado un sentido de pertenencia, de orden y de cohesión social entre sus habitantes.

No obstante, desde hace algunas décadas atrás, como consecuencia del proceso globalizador que actualmente vivimos a nivel mundial y de las condiciones económicas, políticas y sociales propias de la localidad, se ha suscitado una migración masiva de los pobladores de Natividad hacia Estados Unidos principalmente, en busca de mejores condiciones de vida.

Esto ha traído consigo, como ya hemos planteado, modificaciones en las formas de vida de los nativos de esta localidad, pero también una refiguración identitaria de éstos como resultado del mestizaje cultural que ha emergido a partir de dicha migración. A este respecto, es oportuno mencionar que a través de las narrativas obtenidas, se pudo interpretar que en esta refiguración existen, por un lado, elementos que han permanecido y que han sido de gran relevancia para la continuidad de la vida cultural de la comunidad; y en ese mismo sentido se reafirma la importancia de la educación informal como posibilitadora de la transmisión de los valores éticos y los saberes comunitarios enseñados de generación en generación dentro de la familia y la comunidad, en los que se promueve, entre otras cosas, la solidaridad y la participación comunitaria.

Y, por otro lado, se pudieron observar nuevos elementos culturales que se han ido incorporando a los ya establecidos en la comunidad, como en las formas de celebración de sus festividades cada vez más vistosas, en la vestimenta que incluye marcas comerciales estadounidenses, en la alimentación, y algunas veces también ideológicamente, entre otros; sin que ello signifique la asimilación o la eliminación de la cultura originaria, sino una refiguración de ésta, o en palabras de Salas *et al.*, una revitalización de lo local (2011, p.19). De ahí que coincidamos con Arriarán cuando plantea que “El problema no se reduce, entonces, a conservar y rescatar tradiciones inmutables. Pero tampoco a integrarse absolutamente al proceso

modernizador” (1999, p. 55), se trata más bien de lograr una dialogicidad entre las distintas formas culturales.

Porque, si bien este entrecruce la población no lo percibe como algo completamente positivo —porque existen opiniones de personas que preferirían que la comunidad conservara solo sus tradiciones—, tampoco existen pugnas o luchas derivadas de estas modificaciones. Incluso, la mayoría de las personas entrevistadas reconocieron y se manifestaron a favor de las mejoras, principalmente en términos económicos, que se aprecian en la comunidad.

De este modo podríamos finalmente señalar que en esta refiguración identitaria bien puede existir el diálogo multicultural al que invita Beuchot, que propenda a partir de la equidad y el respeto por los derechos humanos, a la conformación de una identidad analógica sin caer en universalismos o particularismos, sino que integre y posibilite la convivencia de ambas culturas, a fin de asegurar la permanencia de la comunidad más allá de la territorialidad.

Conclusiones

En un mundo tan cambiante, en el que incluso los procesos de globalización están reconfigurándose permanentemente, el tema de la identidad ha cobrado una vigencia renovada, como sugiere Díaz-Polanco. Ésta “se ha convertido en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan [distintos] aspectos de interés de la vida contemporánea” (2015, p. 21), pero además se ha diversificado según la fase histórica desde donde se aborde.

Vista así, la identidad va teniendo distintos rostros, por lo que es un concepto que se da en la polisemia. De ahí que Díaz-Polanco advierte al menos de dos efectos que se dieron como respuesta a las nuevas condiciones globalizadoras: por un lado, el reforzamiento de la identidad en torno a comunidades que pretendieron el afianzamiento de sus fronteras promoviendo mecanismos para mantener y reproducir al grupo; es decir, proteger y consolidar la comunidad preexistente (la cerrazón), y, por otro, aquella que se ha dado también dentro del marco de la globalización, pero que fue vista como salida a la individualización y fragmentación que destruye todo tejido comunitario, aquella identidad que ha buscado crear nuevas comunidades que están al borde de la desintegración, en la disolución de éstas (2015, p. 22), lo que muestra ya una polarización en cuanto se refiere a la percepción de la identidad. Sin embargo, podemos encontrar un punto intermedio, una condición analógica que permite establecer un equilibrio proporcionado en dicha polaridad: ni todo se destruye, ni todo se transforma.

De acuerdo con autores como Hernández (2001) y Álvarez (2018), la identidad cultural debiera construirse sin caer en su expresión universalista univocista sostenida por la modernización neoliberal, pero sin caer en el otro extremo particularista equivocista, propio de algunas posiciones posmodernas; es decir, desde una posición analógica, en donde se reconozca la multiplicidad de visiones culturales sin que culmine en la fragmentación de identidades particulares (Hernández, 2001, p. 25).

De ahí que la analogía en la comprensión de la identidad nos fue de mucha utilidad al pensar la mediación, el equilibrio y la proporción con la que constitutivamente se han formado las personas en comunidades como la que aquí se tomó como objeto de investigación, en la que el fenómeno migratorio es una constante que está permeando en las prácticas culturales ya existentes (Beuchot, 2018, p. 37). Algo distinto a la identidad homogeneizadora, uniformadora —como la que se buscaba en los Estados-Nación, en los que la educación juega un papel fundamental, donde no se ha logrado—, y aquella que permite una diversidad desmedida en la que dicha identidad queda diluida, deshistorizada y desterritorializada; es decir, una identidad conformada desde el diálogo intercultural.

Lo anterior me lleva a dejar una pregunta abierta: ¿cómo formar individuos que promuevan la dialogicidad cultural en su configuración identitaria? Al respecto, hemos considerado que una respuesta está en la educación institucionalizada y no institucionalizada, al ser un elemento que ha permanecido de manera constante a lo largo de la historia humana.

Por eso la importancia de reconocer que la educación abarca muchos más aspectos de la vida cotidiana y que no queda reducida al ámbito escolar, a las aulas escolares; sino que se desarrolla desde el seno familiar y en la comunidad, sobre todo en las edades más tempranas de la niñez. Sitio en donde sucede la transmisión de valores, saberes y tradiciones, de modo que es de vital importancia para el desarrollo de los individuos. Por tanto, suponer que la educación se condiciona solo a un contexto escolar es mirar la realidad a través de un mezquino agujero, como dijo Hegel (1989), de manera simplista y reduccionista.

De ahí que en concordancia con el planteamiento de García (2002), hemos consideremos que la educación informal, en tanto acción humana y cultural, es también una actividad interpretativa, ya que dicha actividad, “se constituye como un intercambio de interpretaciones” (2002, p. 109). de modo que lo que se transmite y se aprende en ésta, requiere de la *phrónesis*, del acto prudente que de manera

proporcional o atributiva, como se proponen en la hermenéutica analógica, nos lleve a comprender la manera de cómo se constituye la identidad de una comunidad que vive condiciones de migración y retorno para mantener a ésta, para darle sentido a sus horizontes de conformación, de reconfiguración como propone Ricoeur (2004a). Ya que el acto educativo no es nunca unidireccional o unívoco, se da en la diversidad del contexto en el que se habita. Por ello, hemos de reconocer que la educación informal implica diversidad, pero manteniendo márgenes de conmensurabilidad para poder lograr la convivencia y la interacción en la diversidad de contextos a los cuales nos podemos enfrentar. En sí, vista la educación y sobre todo la educación informal desde la perspectiva de la HA, evita caer en una visión univocista de creer que ésta sólo se da en las escuelas, pero también de no caer en un equivocismo en el que no es importante la educación escolar. Se trata de romper con las visiones mecánicas de la educación y proponer otra manera de reconocer que todos estamos ubicados en un mundo de la vida, donde nos constituimos y nos educamos, sobre todo en los valores que nos aporta esa educación informal.

Es oportuno mencionar que no es intención de este trabajo de investigación menospreciar o disminuir la importancia que la educación escolarizada tiene en la formación de las sociedades, sino más bien, el interés central está en revalorar la educación que la familia y la comunidad ofrece desde lo cotidiano y que reafirma nuestra condición humana y de pertenencia. Educación que a veces queda relegada en las visiones academicistas de la educación.

En esa misma línea, hemos considerado que siendo nuestro doctorado un programa que se inscribe tanto en lo educativo, como en la diversidad cultural, esta investigación contribuye a reconocer que el campo educativo está más allá de los horizontes escolares y que la identidad se forma y consolida en la comunidad, en la educación informal que en ésta se da, la que por abducción se traslada a diversos contextos y escenarios.

Y dado que los educandos reproducen en el aula y fuera de ella la formación que adquieren en el seno familiar y comunitario, sería primordial admitir que la educación de un individuo (sobre todo la valoral y la identitaria) es el resultado de todos los conocimientos y saberes que adquieren desde todos los ámbitos en los cuales se desenvuelve. Un reconocer que hoy más que nunca, se requiere re humanizar a la educación, a partir del diálogo de saberes interculturales (Mateos, 2016) tanto en el aula como en lo extraescolar, a fin de formar individuos y sociedades más justas e inclusivas.

En ese sentido, resultó también relevante la reflexión hermenéutica sobre la educación informal y su importancia en la constitución de la identidad, porque nos permitió reconocer también el papel que juega lo simbólico en las culturas, toda vez que se reconozca a los seres humanos no solo desde su naturaleza como seres biológicos, sino también como seres sociales inmersos en un contexto cultural determinado que se expresa en un mundo simbólico, que a su vez refleja las representaciones que se tienen de su realidad social, y determinan sus acciones. El mundo simbólico que da cuenta de la historicidad de las comunidades, en el que las tradiciones por sí mismas no suponen un agente invariable e indeleble, pero que requieren ser constantemente reafirmadas y aceptadas.

Asimismo, pensar la identidad desde la perspectiva del neobarroco resulta muy provechoso cuando hablamos de comunidades como Natividad, Tonalá, Oaxaca, en las que, debido a sus circunstancias socioculturales, existe una gran migración principalmente hacia Estados Unidos. A este respecto podemos señalar que toda comunidad latinoamericana está influida por un proceso de mestizaje que no se queda en lo exclusivamente racial, sino que también supone una peculiar mezcla cultural y simbólica. En comunidades como Natividad, esta simbiosis ha ampliado sus alcances debido al fenómeno migratorio, puesto que su costumbrismo ya no está determinado solo por el pasado prehispánico y la conquista, sino que además, se incluyen otros aspectos provenientes de los Estados Unidos de América, de

modo que la influencia extranjera, en lugar de difuminar sus valores identitarios, los diversifica.

Visto así, la comprensión de la identidad cultural a partir del mestizaje y el fenómeno migratorio no es una tarea meramente especulativa o descriptiva como plantea Arriarán (1999), puesto que su comprensión es de vital importancia para el diseño de políticas públicas que apunten hacia sociedades más equitativas y respetuosas de la interculturalidad. La integración de diversas culturas en una comunidad deberá fomentar de manera constante la equidad y el respeto a las nuevas maneras de manifestar el arraigo y la identidad, a través de la dialogicidad cultural, para favorecer una identidad analógica que tenga como principio fundamental la pluralidad.

Una vez descritos los elementos que se consideraron de importancia en el proceso de la refiguración de la identidad de los individuos, es importante reiterar la importancia y papel primordial que juega la educación informal en la comunidad y los individuos que la conforman, toda vez que ésta tiene una relación muy estrecha con la definición del ser personal y del colectivo, con sus símbolos, creencias, cosmovisiones y conexiones socioemocionales, que se manifiestan a su vez en costumbres, prácticas comunitarias, narraciones y otros elementos ajenos o distantes a la educación institucional, determinando ideológica y socialmente a los individuos y a la sociedad a la que pertenecen.

Finalmente, he de reconocer que esta investigación deja abiertas diversas temáticas por abordar, desde lo peculiar que es América Latina, y las condiciones en que ésta se fue constituyendo y que hoy en día se han querido dejar de reconocer, razón por la que investigaciones de procesos locales como ésta, considero, tienen un gran valor, pues por abducción nos muestra elementos que se expresan en el todo, pero desde su particularidad. Así mismo, reconozco que un problema que queda abierto, es el que se generó debido a la pandemia que viví durante el desarrollo de esta investigación, pues no hubo manera alguna de entrar a los espacios escolares, ni

de contactar a los docentes de la comunidad, ya que la vía de comunicación incluso entre profesores y estudiantes era poca y muy complicada. De tal manera que, un aspecto que resulta relevante, es realizar un posterior trabajo, para conocer y explicar desde la perspectiva de los docentes el fenómeno migratorio, el papel de la escuela frente a esta situación y la conformación identitaria de la comunidad.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Aguilar, Luis (2003, agosto-enero). Conversar para aprender. Gadamer y la educación. En: *Revista electrónica Sinéctica*. Jalisco, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, núm. 23. pp. 11-18. [Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99815908003>].
- Aguilar, Mariflor (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: FFyL-UNAM.
- Alcalá, Diana (2021, enero-junio). La hermenéutica analógica y el problema de la multiculturalidad por la Inmigración. En: *Revista Intersticios*. México: UI, año 25, núm. 54, pp. 97-111. [Recuperado de: <http://spine.upnvirtual.edu.mx/index.php/item/736-revista-intersticios-num-54>].
- Altieri, Angelo (julio-diciembre 2001). ¿Qué es la cultura? En: *Revista La lámpara de Diógenes*, núm. 004, vol. 2, BUAP, pp. 15-20. [Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/844/84420403.pdf>].
- Álvarez, Arturo (2001a). “Hermenéutica analógica, educación y virtudes”. En: Hernández. Gabriela (coord.). *Hermenéutica, analogía y filosofía actual. (Primer coloquio de hermenéutica analógica)*. México: UNAM-FFL, pp. 201-210.
- Álvarez, Arturo (2001a). “La teorización del currículo desde la hermenéutica analógica-barroca”. En: Arriarán, Samuel y Hernández, Elizabeth (coords.). *Hermenéutica analógica-barroca y educación*. México: UPN-Ajusco, col. Textos, núm. 27, pp. 61-71.

- Álvarez, Arturo (2001b). La hermenéutica analógica-barroca como un modo de abordaje a los procesos educativos. En: *Revista Calei-Doscopio*, vol. 5, núm. 9, pp. 155-175.
- Álvarez, Arturo (2010). El método de la hermenéutica analógica. En: Blanco, Ricardo (comp.). *Modelos de la analogía y algunas disciplinas científicas*. México: Torres Asociados, pp. 9-33
- Álvarez, Arturo (2012). *La interpretación de los procesos educativos desde la hermenéutica analógica (Ontología, episteme y método)*. México: UPN-Ajusco, col. Horizontes Educativos.
- Álvarez, Arturo (2018). "Analogizando la educación en virtudes". En: Álvarez, Arturo, Beuchot, Mauricio y Álvarez, Virginia. *Reflexiones y aplicaciones de la hermenéutica analógica en la educación*. México: UPN-UA, col., Horizontes Educativos, pp. 69-80.
- Álvarez, Arturo (2018a). "Hermenéutica analógica para comprender la diversidad en la educación". En: Álvarez, Arturo, Beuchot, Mauricio y Álvarez, Virginia. *Reflexiones y aplicaciones de la hermenéutica analógica en la educación*. México: UPN-UA, col., Horizontes Educativos, pp. 91-104.
- Álvarez, Arturo (en prensa). *Hermenéutica analógica y educación*. México: UPN-UA.
- Álvarez, Arturo y Álvarez, Virginia (2014). *Métodos en la investigación educativa*. México: UPN, col. Horizontes Educativos.
- Álvarez, Claudio (2018, 30 de septiembre). Hiper-culturalidad Byung-Chul Han. Archivo de video, mins. 16:30. [Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=cGjzrmVcC_Q].
- Álvarez, Virginia (2018). "Hermenéutica analógica e identidad". En: Álvarez, Arturo, Beuchot, Mauricio y Álvarez, Virginia. *Reflexiones y aplicaciones de la hermenéutica analógica en la educación*. México: UPN-UA, col., Horizontes Educativos, pp. 123-134.
- Appadurai, Arjun (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. España: TusQuets Editores, núm. 71.

- Araya, Enrique (s.f.). Entrevistas en profundidad guía y pautas para su desarrollo. Pagina web. [Disponible en: <https://docplayer.es/5188423-Entrevistas-en-profundidad-guia-y-pautas-para-su-desarrollo.html>].
- Arendt, Hannah (1961). *La crisis de la educación*. Paris: Gallimard. [Recuperado de: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/953-2019-07-04-La%20crisis%20de%20la%20educacion.pdf>].
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arregui, Jorge (1997). El valor del multiculturalismo en educación. En: *Revista Española de Pedagogía*, vol. 55, núm. 206, pp. 53–77. [Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/23764327>].
- Arregui, Jorge y Basombrío, Manuel (1999). Identidad personal e identidad narrativa, En: *Revista Thémata*, núm. 22, pp. 17-31. [Disponible en: <http://hdl.handle.net/11441/27422>].
- Arriarán, Samuel (1997). *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México: UNAM-FFL.
- Arriarán, Samuel (1999). “Introducción”. En: Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio (autores). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca, pp. 11-21.
- Arriarán, Samuel (1999). “Introducción”. En: Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio. *Virtudes, valores y educación moral: contra el paradigma neoliberal* México: UPN, col. Textos, núm. 12, pp. 5-10.
- Arriarán, Samuel (1999). “Barroco y neobarroco en América Latina”. En: Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio (autores). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca, pp. 53-76.
- Arriarán, Samuel (1999). El cuerpo barroco según Michel de Certeau. En: Arriarán, Samuel. y Beuchot, Mauricio. *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca, pp. 125-140.

- Arriarán, Samuel (2004). El neobarroco como filosofía latinoamericana. Una posmodernidad alternativa. En: Intersticios. Filosofía arte y religión. núm. 20. pp. 83-89.
- Arriarán, Samuel (2007). *Barroco y neobarroco en América Latina*. Estudio sobre la otra modernidad. México: Ítaca.
- Arriarán, Samuel (2010). *Filosofía de la memoria y el olvido*. México: Ítaca-UPN.
- Arriarán, Samuel (2019). *La potencia del pensamiento de Giorgio Agamben*. México: Editorial Torres Asociados.
- Arriarán, Samuel (2020). *La migración y sus conflictos. Exilio, asimilación y destierro*. México: UPN-Ajusco, col. Cuadernos de Investigación.
- Arriarán, Samuel y Hernández, Elizabeth (enero-junio 2010). El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural. En: *Revista Cuicuilco*, núm. 48, vol.17, pp. 87-105. [Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100006&lng=es&tlng=es].
- Asenjo, Elena; Asensio, Mikel y Rodríguez, María (2012). Aprendizaje informal. En: Asensio, Mikel; Rodríguez, Carmen; Asenjo, Elena y Castro, Yone (eds.). SIAM, año 3, vol. 2, pp. 37-53. [Recuperado de: <http://nuevamuseologia.net/wp-content/uploads/2016/01/SiamV2.pdf>].
- Augé, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa
- Barabas, Alicia (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. En: *Revista en línea Configurações*. pp. 1-13. [Recuperado de: <http://journals.openedition.org/configuracoes/2219>].
- Bauman, Zygmunt (2002). *La Cultura como Praxis*. España: Paidós Ibérica.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. Argentina: FCE-Argentina.
- Belvedresi, Rosa (2017). La teoría de Ricoeur sobre el reconocimiento: sus aplicaciones para la memoria y la historia. En: *Revista Páginas de filosofía*, vol.18, núm. 21, pp. 9-28. En Memoria Académica. [Recuperado

de:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10036/pr.10036.pdf.

Benveniste, Émile (2004). *Problemas de la lingüística general*. México: Siglo XXI, vol. II.

Berger, Peter y Luckmann Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu Editores.

Beuchot, Mauricio (1999). "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación". En: Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio. *Virtudes, valores y educación moral: contra el paradigma neoliberal* México: UPN-UA., col. Textos, núm. 12, pp. 11-44.

Beuchot, Mauricio (1999b). Emblema, símbolo y analogicidad-iconicidad. En: Arriarán, S. y Beuchot, M. (1999). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca, pp. 41-52.

Beuchot, Mauricio (2002). Estudios sobre Pierce y la escolástica. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, núm. 150. [Recuperado de: <https://hdl.handle.net/10171/5881>].

Beuchot, Mauricio (2003). "Presentación". En: Beuchot, Mauricio y Primero, Luis. *La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano*. México: Primero Editores, pp. 7-12.

Beuchot, Mauricio (2004). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: FCE

Beuchot, Mauricio (2005). *Interculturalidad y Derechos humanos*. México: Siglo XXI Editores- UNAM.

Beuchot, Mauricio (2006). *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás. [Recuperado de: https://www.academia.edu/27864052/FILOSOF%C3%8DA_DEL_DERECHO_HERMEN%C3%89UTICA_Y_ANALOG%C3%8DA].

- Beuchot, Mauricio (2007). "La formación en virtudes como paradigma analógico de la educación". En: Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio. *Virtudes, valores y educación moral. (Contra el paradigma neoliberal)*. México: SEP-UPN, col. Textos, pp. 15-23.
- Beuchot, Mauricio (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: FCE-UNAM-IIF.
- Beuchot, Mauricio (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México: CONACyT/UPN/Plaza y Valdés.
- Beuchot, Mauricio. (2011). *Manual de Filosofía*. México: San Pablo.
- Beuchot, Mauricio (2013). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla- Ediciones del Lirio.
- Beuchot, Mauricio (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM-IIFL-FFyL.
- Beuchot, Mauricio (2016). *Ludwig Wittgenstein Analogía y parecidos de familia*. Barcelona, España: Herder
- Beuchot, Mauricio (2018). "La hermenéutica analógica en la educación intercultural". En: Álvarez, Arturo, Beuchot, Mauricio y Álvarez, Virginia. *Reflexiones y aplicaciones de la hermenéutica analógica en la educación*. México: UPN-UA, col., Horizontes Educativos, pp. 53-68.
- Beuchot, Mauricio (*n.d.*). Usos de la hermenéutica analógica en el problema de la identidad personal y de la identidad cultural. México: UNAM-IIFL.
- Beuchot, Mauricio y Primero, Luis (2003). *La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano*. México: Primero Editores.
- Bhabha, Homi (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bueno, Gustavo (2001). La idea de cultura. En: LLinares, Joan y Sánchez, Nicolás (eds). *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hipánica de Antropología Filosófica*, Sevilla, España: Editorial SHAF. pp. 15- 33.
- Bustos, Ruth (2017). Los efectos de la migración en la identidad cultural de niños que asisten a una escuela multicultural bilingüe en la ciudad. San Luis Potosí,

México: COMIE, Congreso Nacional de Investigación Educativa.
[Recuperado de:
<https://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/2707.pdf>]

Calixto, Raúl (2015). *Momentos y procesos de la investigación en educación ambiental*. México: UPN, col. Horizontes Educativos.

Campos, Yolanda (1998, junio). Hacia un concepto de educación y pedagogía en el marco de la tecnología educativa. Ensayo. SEP- SSEDf-DGENAMDF.
[Recuperado de:
https://www.academia.edu/1303269/HACIA_UN_CONCEPTO_DE_EDUCACION_Y_PEDAGOGIA_EN_EL_MARCO_DE_LA_TECNOLOGIA_EDUCATIVA].

Canales, Alejandro (2013, octubre). Migración y desarrollo en las sociedades avanzadas. En: *Polis Revista Latinoamericana* [En línea]. núm. 35. Chile. [Recuperado de: <http://journals.openedition.org/polis/9269>].

Castles, Stephen (1997) Globalización y migración: algunas contradicciones urgentes. Universidad de Sidney. Texto del discurso inaugural presentado en la reunión del Consejo Intergubernamental del MOST del 16 de junio de 1997 [Recuperado de: <http://www.ub.edu/prometheus21/articulos/nautas/18.pdf>].

Castro- Gómez, Santiago (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En Quijano, Anibal (editor) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-159). Buenos Aires: CLACSO.

Castells, Manuel (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura, Volumen I, La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

Causse, Mercedes (2009). El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico. En: *Ciencia en su PC*, (3), 12-21. [Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181321553002>].

- Certeau de, Michel. (1995). *Toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: UIA/ITESO.
- Cisterna, Francisco (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. En: *Theoria*. vol. 14, núm. 1, pp. 61-71.
- Clark, Víctor (2008). *Mixtecos en frontera*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (1996). Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. [Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586sb.pdf>].
- CONANP (2013). Programa de manejo. Área de protección de flora y fauna. Boquerón de Tonalá. México: CONANP-SEMARNAT.
- CONANP (2015). Guía de flora. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas México: CONANP-SEMARNAT.
- CONAPO (2010). Índices de intensidad migratoria México- Estados Unidos. Secretaría de Gobernación SEGOB. Colección: índices sociodemográficos, pp. 125-190. [Recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/114224/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico_Estados_Unidos_2010_Parte4.pdf].
- CONEVAL (2010). Informe Anual Sobre La Situación de Pobreza y Rezago Social. Santo Domingo Tonalá-DOF. [Recuperado de: http://www.dof.gob.mx/SEDESOL/Oaxaca_520.pdf].
- Córdoba, Irina (n.d.). *Programa Bracero*. Memórica. Página WEB. [Recuperado de: <https://memoricamexico.gob.mx>].
- Chacón, Policarpo, y Covarrubias, Francisco (2012). El sustrato platónico de las teorías pedagógicas. En: *Tiempo de Educar*. México: UAEM, vol. 13, núm. 25, pp. 139-159. [Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31124808006>].

Chevalier, Jean (1988) Introducción. En: Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos*. España: Herder. pp. 14-43.

Choza, Jacinto (2013). *Filosofía de la cultura*. Sevilla, España: Editorial THÉMATA.

DATA MÉXICO (ca. 2020). Natividad. Municipio de Oaxaca. Gobierno de México. [Recuperado de: <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/natividad>].

De Jesús, María; Andrade, Raiza; Martínez, Don Rodrigo y Méndez Raizabel (2007). Re-pensando la Educación desde la Complejidad. En: *Revista Polis*, núm. 16. México: UAM. [Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/4581>].

Deleuze, Gilles (1990). *Negotiations*. United States of America: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles (1989). *El pliegue*. Leibniz y el barroco. Barcelona, España: Paidós.

Díaz-Polanco, Héctor (2015). *El jardín de las identidades: la comunidad y el poder*. México: Orfila. https://play.google.com/books/reader?id=21kmEAAQBAJ&pg=GBS.PT20.w.0.0.69_49&hl=es

Dietz, Gunther (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México: FCE.

DIGEPO (2010). Total de viviendas, indicadores sobre migración a Estados Unidos, índice y grado de intensidad migratoria y lugar que ocupa en los contextos estatal y nacional por municipio. México: DIGEPO. [Recuperado de: http://www.oaxaca.gob.mx/banco_info/Indice_de_Intensidad_Migratoria].

Dominik, Jarczewski (2016, june). Le pluralisme: le chemin vers la vérité. L'herméneutique analogique de Mauricio Beuchot. En: *researchgate.net*.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne: París, France. [Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/304576167>].

Duana, Danaé, Gaona Elías y López Nidia (2009). Migración y su impacto en el desarrollo local en México. En: Revista *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, núm 110. [Recuperado de: <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/mx/2009/ar1.htm>].

Durkheim, Émile (1989). *Educación y sociología*. Barcelona: Ediciones Península.

Eagleton, Terry (2001). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. España: Paidós.

Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. México: FCE- Ítaca.

Escobar, Jazmine y Cuervo, Ángela (2008). Validez de contenido y juicio de expertos: Una aproximación a su utilización. En: *Avances en Medición*, vol. 6, núm. 1, pp. 27-36. [Recuperado de: http://www.humanas.unal.edu.co/psicometria/files/7113/8574/5708/Articulo_Juicio_de_expertos_27-36.pdf].

Foucault, Michel (2017). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. México: FCE.

Francisco, Francisco; Paramá, Anabel; Gómez, Susana; Bueno, Iván, Jiménez, Elena y Caballero, Isabel (2016). La hermenéutica analógica aplicada a la didáctica: algunas consideraciones preliminares. Valladolid, España: UV-CEASGA, pp. 4-21.

Fregoso, Margarita (2000). *Educación no formal educación para el cambio*. México: UNAM-Editorial Praxis.

Freire, Paulo (1986). *La educación como práctica de la libertad*. 35ª.ed. México: Siglo XXI .

Freire, Paulo (1997). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. México: Siglo XXI Editores.

- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sigueme, tomo I.
- Gadamer, Hans-Georg (1997a). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (1998a). "Tras la huella de la hermenéutica". En: *El giro hermenéutico*. Madrid, España: Catedra, col. Teorema Serie mayor, pp. 85-115.
- Gadamer, Hans-Georg (1998b). *Verdad y método*. Salamanca: Sigueme, tomo II.
- Gadamer, Hans-Georg (2011). La educación es educarse. En: *Revista de Santander*, Edición 6. [Recuperado de: <https://www.uis.edu.co/webUIS/es/mediosComunicacion/revistaSantander/revista6/nuevasCorrientesIntelectuales.pdf>].
- Gadotti, Moacir (2003). *Historia de las ideas pedagógicas*. México: Siglo XXI editores, S.A. de C.V.
- Galicia, Liliana; Balderrama, Jorge y Edel, Rubén (2017). Validez de contenido por juicio de expertos: propuesta de una herramienta virtual. En: *Revista Apertura*, vol. 9, núm. 2, pp. 42-53. [Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.32870/Ap.v9n2.993>].
- García, César (2010). Un estudio sobre los mitemas en los coros de las Bracantes de Eurípides. En: *Byzantion Nea Hellás*, núm. 29, pp. 33-43. [Recuperado de: <https://www.scielo.cl/pdf/byzantion/n29/art02.pdf>].
- García, María (2002). *La educación, actividad interpretativa. Hermenéutica y Filosofía de la Educación*. Madrid: Dykinson.
- Garzón, Elisa (2006). Inventario del archivo parroquial Santo Domingo, Tonalá Oaxaca. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México. [Recuperado de: <http://www.adabi.org.mx/publicaciones>].
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA- ITESO.

- Gijsbers, Wim (2000). *De cazadores a guarda-venados*. México: SEMARNAP.
- Gobierno Municipal (ca. 2011). Plan municipal de desarrollo Santo Domingo Tonalá 2011-2013. Oaxaca: Gobierno Municipal. [Recuperado de: https://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/11_13/520.pdf]. (Consultado el 19 de noviembre de 2020).
- González, Juan (2017, junio). La condición humana como un saber necesario para pensar en un Homo Complexus. En: *Revista Con-ciencia*. vol. 5, núm. 1, La Paz, pp. 77-85. [Recuperado de: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2310-02652017000100007&lng=es&tlng=es].
- Grossberg, Lawrence (2003). "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?". En: Hall, Stuart y Du Gay, Paul. (comp.) *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores, pp. 148-180.
- Guilherme, José (1989). *De Praga a París: crítica del pensamiento estructuralista y post-estructuralista*. México: FCE.
- Gutiérrez, Isabel (1972). *Historia de la educación*. Madrid, España: Narcea.
- Hamilton, David (1993). Orígenes de los términos educativos "clase" y "currículum" Estado y Educación. En: *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 1. [Recuperado de: <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie01a06.htm>].
- Hegel, Georg (1989). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid, España: Alianza Universitaria.
- Heller, Ágnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hernández, Elizabeth. (2001). "Educación, hermenéutica y analogía". En: Arriarán, Samuel y Hernández, Elizabeth (coords.). *Hermenéutica analógica-barroca y educación*. México: UPN-Ajusco, col. Textos, núm. 27, pp. 23-34.
- Herrera, María (2006, septiembre). La educación no formal en España. En: *Revista de estudios de juventud*. La Rioja, España: Universidad de la Rioja, núm.

74. pp. 11-26. [Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2126230>].

Husserl; Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

INAFED (n.d.) Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal [Recuperado de: <<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20520a.html>>].

INEGI (2020a). Información por entidad. [Recuperado de: <https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/oax/poblacion/>].

INEGI (2020b). Demografía y sociedad. Migración. [Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/#:~:text=Informaci%C3%B3n%20sobre%20la%20poblaci%C3%B3n%20que,origen%2C%20a%20otro%20de%20destino>]

Islas, Claudia y Carranza, María (2011). Uso de las redes sociales como estrategias de aprendizaje. ¿Transformación educativa?. En: Revista *Apertura*, vol. 3, núm. 2, pp. 6-15. UDG. [Disponible en: <http://udgvirtual.udg.mx/apertura/index.php/apertura/article/view/198/213>].

Jordan, José. (1993). Reflexiones en torno a la consideración pedagógica de la educación “formal”, “no formal” e “informal”. En: Revista *Teoría de la educación*, vol. V, pp. 139-148.

Karstens, Bart (2017). The Lonely Form Dies: How Epistemic Virtues Connect Roman Jakobson’s New Science of Language and His Personality. In: Dongen, Jeroen and Hernan Paul (eds). *Epistemic Virtues in the Sciences and the Humanities*, Boston: Springer. pp. 149-171.

Kuhn, Thomas (2004). *La estructura de la revolución científica*. FCE.

- Lahire, Bernard (2008). "Un sociólogo en el aula: objetos en juego y modalidades".
En: ¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación, 49-60. Madrid: Trotta
- Larroyo, Francisco (1962). *Historia general de la pedagogía*. México: Porrúa.
- López, Jorge (2018). Las formas de olvido, de M. Augé. En: *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 41, núm. 1, pp. 207-210.
- Marenales, Emilio (1996). Educación formal, no formal e informal. En: *Temas para concurso de maestros*. Editorial Aula. [Recuperado de: <https://vdocuments.mx/educacion-formal-no-formal-e-informal-5619819e1ee91.htm>].
- Marí, Rosa (2004). *Diversidad, identidades y ciudadanías: La educación social como cultura ciudadana*. Valencia: Nau Libres.
- Márquez, Jesús (otoño 2016- invierno 2017). La escuela moderna y los orígenes de la formación cívica y moral en México, 1790-1835. En: *Revista Letras históricas*. México: Universidad de Guadalajara, núm. 15. pp. 43-71. [Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/lh/n15/2448-8372-lh-15-43.pdf>].
- Martínez, Alfredo y De los Ríos Fernando (1999). Acción e identidad. Sobre la noción de identidad narrativa en P. Ricoeur. En: *Revista Tématha Concepciones y narrativas del yo*, núm. 22, pp. 195-199. [Recuperado de: <https://institucional.us.es/revistas/themata/22/19%20martinez%20sanchez.pdf>].
- Mateos, Laura; Dietz, Gunther y Mendoza, Rosa (2016, enero). ¿SABERES-HACERES INTERCULTURALES? Experiencias profesionales y comunitarias de egresados de la educación superior intercultural. En: *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. vol. 21, núm. 70, pp. 809-835.

- Mèlich, Joan-Carles. (1997). *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos.
- Moldes, Sergio; Romero, José y Jiménez, Francisco (2017). Diagnóstico de factores de riesgo del rechazo social a inmigrantes en un municipio del Poniente Almeriense según un modelo Logit. En: *Revista de Paz y conflictos*. vol. 10, núm. 2. pp. 235-263. España: Universidad de Granada. [Recuperado de <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/download/6650/6030/0>].
- Montes, Carlos (2001). Antropología simbólica y teoría de la cultura en Clifford Geertz. En: Linares, Joan y Sánchez, Nicolás (eds). *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hipánica de Antropología Filosófica*, Sevilla, España: Editorial SHAF. pp. 281-288.
- Mora, Avelino (1955). *Historia de Tonalá, Oaxaca*. México:
- Morales, Rocío (2002). *El análisis del papel de la familia en el ámbito de la educación formal e informal de niños y niñas de educación primaria* [Tesis de licenciatura]. Universidad Pedagógica Nacional.
- Morán, Alberto (2020). Reseña de Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad*. En: *Res Pública Revista de Historia de las Ideas Políticas*. vol. 23, núm. 2. pp. 273-275. [Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/download/70466/4564456554129/>].
- Municipios.mx (2020). Todos los municipios de México. Santo Domingo Tonalá. [Recuperado de: <http://www.municipios.mx/oaxaca/santo-domingo-tonala/>].
- Nava, María (2003, enero). La constitución de un *ethos* barroco en la educación. Un acercamiento desde la hermenéutica analógica barroca. En: *DEVENIRES Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura*, núm. 7, pp. 174-184.

- Paín, Abraham (1992). *Educación informal. El potencial educativo de las situaciones cotidianas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Pais, José y Pohl, Axel (2004). Los dilemas del reconocimiento del aprendizaje informal. En: *Revista de Estudios de juventud*, núm. 65. pp. 83-98. [Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3255407>].
- Parsons, Talcott (1951). *El sistema social*. Madrid: Biblioteca de Revista de Occidente. [Recuperado de: <https://teoriasuno.files.wordpress.com/2013/08/el-sistema-social-talcott-parsons.pdf>].
- Patrício, María (2019). “Educação formal, não formal e informal”. En Brites, María; Amaral, Inés y Torres, Marisa (Eds.). *Literacias cívicas e críticas: refletir e praticar*. Portugal: Universidade do Minho/CECS/FCT, pp. 105-108.
- Pineda, Roberto (2010). “Lévi-Strauss y la historicidad del Mito”. En: Maguare: Homenaje a Lévi Strauss. Colombia: UNC, pp. 89-111. [Url: <file:///Users/user/Downloads/Dialnet-LeviStraussYLaHistoricidadDelMito-4862442.pdf>].
- Pontón, Claudia (2011). *Configuraciones conceptuales e históricas del campo de la pedagogía y educación en México*. México: UNAM-ISUEE.
- Porchueddu, Alba (2007). Zygmunt Bauman. Entrevista sobre la educación. Desafíos pedagógicos y modernidad líquida. En: *Revista Propuesta educativa*. Buenos Aires, Argentina: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, núm. 28. pp. 7-18. [Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=403041700003>].
- Pueblos América (n.d.) Natividad. [Recuperado de: <https://mexico.pueblosamerica.com/i/natividad-7/#mapa-como-llegar>].
- Quintero, Maieta (2018). *Usos de las narrativas, epistemologías y metodologías: Aportes para la investigación*. Bogotá, Colombia. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

- Ramales, Martín y García, Ricardo (ca. 2010). Aspectos Socioeconómicos, Demográficos y Culturales. Oaxaca, México: Universidad Tecnológica de la Mixteca. [Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/6817749.pdf>].
- Raghavan, Chakravarthi (2004). Globalización y movimientos migratorios. En: *Revista Alternativas Sur*. Madrid: Centro de Investigación para la Paz, vol. III, núm. 1. pp. 27-36.
- Reygadas, Luis (2014). Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico. En: Oehmichen- Bazán, Cristina (coord.). *La etnografía y el trabajo de campo en las Ciencias Sociales*. México: UNAM, pp. 91-118.
- Ricoeur, Paul (1996). *Tiempo y narración: el tiempo narrado*. México: Siglo XXI, vol. III.
- Ricoeur, Paul (1996a). *Sí mismo como otro*. España: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (1999). *Historia y Narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Ricoeur, Paul (2001). *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, vol. II.
- Ricoeur, Paul (2004a). *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, vol. I, 5ª edición.
- Ricoeur, Paul (2004 b). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Ricoeur, Paul (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2006b). *Teoría de la interpretación*. Discurso y excedente de sentido.
- Ricoeur, Paul (2009). *Tiempo y narración. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, vol. III.
- Ríos, Ramón (2012). *Mi Tonalá*. México: Editorial Los Reyes.

- Robles, Bernardo (2011, septiembre-diciembre). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Revista Cuicuilco*, vol. 18, núm. 52, pp. 39-49. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. [Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35124304004>].
- Robles, Pilar y Rojas, Manuela (2015). La validación por juicio de expertos: dos investigaciones cualitativas en Lingüística aplicada. *Revista Nebrija de Lingüística Aplicada*, pp.1-18. [Recuperado de: https://www.nebrija.com/revista-linguistica/files/articulosPDF/articulo_55002aca89c37.pdf].
- Rodríguez, Gregorio; Gil, Javier y García, Eduardo (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. España: Aljibe.
- Rossi, Lydia (1986). Lévi-Strauss y Bergson. En: *Revista Española de Antropología Americana*, núm. XVI. Madrid, España: Universidad Complutense
- Ruíz, Wendy (2014). La familia: evolución, construcción y futuro incierto. En: *Revista Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, núm. 5, pp. 147- 168. [Recuperado de: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/pdfs/vinculos5/V5_9.pdf].
- Salas, Hernán, Rivermar, Leticia y Velasco, Paola (2011). “Espacio y comunidad en época de globalización”. En: Salas, Hernán, Rivermar, Leticia y Velasco, Paola (Eds.). *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. México: UNAM/Instituto de investigaciones antropológicas/ Juan Pablos Editor.
- Sánchez, Ana (2016). *Memoria, identidad y comunidad: Evaluación de programas de educación patrimonial en la Comunidad de Madrid* [Tesis doctoral, Universidad de Valladolid]. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/>
- Saussure, Ferdinand (2005). *Curso de lingüística general*. España: Losada.

- Tamayo, Laura (n.d.). Identidad cultural en los inmigrantes. Portal de revistas científicas y arbitradas de la UNAM. [Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ents/issue/view/1620/showTc>].
- Tarrio, José (ca. 1993). La educación y su problemática. Vigo, España: UV. [Recuperado de: <http://jtarrio.webs.uvigo.es/publicaciones/la-educacion-y-su-problematika.pdf>].
- Touriñan, José (1983) Análisis teórico del carácter “formal”, “no formal” e “informal” de la educación. En: *Papers d'Educadó*, núm. 1, pp. 105-127.
- Trilla, Jaume. (1986). *La educación Informal*. Barcelona, España: PPU.
- Trilla, Jaume. (1992). El sistema de educación no formal: Definición, conceptos básicos y ámbitos de aplicación. En: Sarramona, J. (Ed.). *La educación no formal*. Barcelona, España: Ceac, pp. 9-50.
- Trilla, Jaume (1993). *La educación fuera de la escuela. Ámbitos no formales y educación social*. Barcelona, España: Ariel.
- Trujillo, Laura, Aguilera Zuleny, y Castro, Karen (2014). El proceso de endoculturación de la etnia Ticuna: Estrategia de transmisión vía generacional acerca de la noción de ‘ambiente naturalista’. En: *Revista Biografía, Escritos sobre la Biología y su enseñanza*. Colombia. vol. 7, núm. 12, pp. 65-73.
- Tylor, Edward (2016). *Primitive Culture. Volume I*. Mineola, New York: Dover Publications Inc. [Recuperado de: <https://books.google.co.ve/books?id=EhiVDAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>].
- Taylor, Steven y Bogdan, Robert (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. España: Paidós
- Vaquerizo, Enrique (2019, mayo-agosto). Medios digitales y construcción de capital social: en torno al caso de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. En: *Revista Interdisciplina*. México: UNAM, vol. 7, núm. 18. pp. 103-126.

[Recuperado de:
<http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2019.18.68461>].

Verdeja, María (2015). Concepto de educación en Paulo Freire y virtudes inherentes a la práctica docente: orientaciones para una escuela intercultural. En: Aportes de la pedagogía de Paulo Freire a la educación multicultural. Posibilidades de aplicación al sistema educativo en Asturias. [Tesis Doctoral inédita]. Oviedo: Universidad de Oviedo. [Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7021114.pdf>].

Vergara, Abilio (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Ediciones Navarra.

Villoro, Luis (1989). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

Villoro, Luis (1992). *El pensamiento moderno Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.

Villoro, Luis (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

Villoro, Luis (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM-FFyL.

Volkow, Verónica (2013). Aportaciones de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot a las ciencias del espíritu en el siglo XXI. En: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla- Ediciones del Lirio. pp. 5-18.

Zamora, Fernando (2007). *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*. México: UNAM-Facultad de arte y diseño. [Recuperado de: <http://www.fadu.edu.uy/esteticadiseno/files/2018/09/Filosof%C3%ADa-de-la-imagen-Zamora-recorte.pdf>].

Zemelman, Hugo (1987). Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad. México: ColMex/UNU.

ANEXOS

Anexo I

GUIÓN DE ENTREVISTA (Personas en situación de migración)

La presente entrevista forma parte de la investigación que actualmente realizo en la Universidad Pedagógica Nacional, para lo cual pido su valiosa colaboración. Es importante mencionar que la información que me proporcione será tratada de manera confidencial y únicamente con fines de esta investigación.

Datos de identificación

Nombre: (opcional). _____
Edad: _____ Género: _____ Último grado de estudios _____

- ¿Cómo era su comunidad en su infancia?
- ¿Recuerda alguna actividad en la que participara toda la comunidad?
- ¿Recuerda alguna de las tradiciones que se practicaban en su comunidad?
- ¿Qué opina sobre las prácticas que se realizan (realizaban) en su comunidad?
- ¿Cree que éstas han cambiado?
- ¿Considera importante que las costumbres y tradiciones de su comunidad se sigan practicando?
- ¿Considera importante que los niños y los jóvenes las conozcan y las sigan practicando?
- ¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en la escuela? (solo en caso de haber cursado algún grado escolar)
- ¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en casa?
- ¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en la comunidad?
- ¿Tiene presente alguna de esas experiencias?
- ¿Cuáles eran las circunstancias que se vivían en su comunidad en el momento en que decidió partir?
- ¿Qué factores lo llevaron a irse de ésta y a dónde?
- ¿Qué edad tenía cuando se fue de su comunidad?
- ¿Fue difícil adaptarse a las formas de vida en los Estados Unidos?
- ¿Alguna vez te has sentido discriminado?
- ¿Qué extraña/ extrañaba de su comunidad?
- ¿Aún visita su comunidad? Si sí, ¿Qué es lo que más disfruta cuando la visita?
- ¿Cómo se ve/percibe a partir de lo que ha vivido en E.U.?
- ¿Cómo cree que lo ven las personas que lo conocen y radican en su comunidad de origen?
- ¿Aún se considera parte de esa comunidad?
- ¿Se siente orgulloso (a) del lugar en donde nació?
- ¿Qué es lo que le genera ese sentimiento?
- ¿Le gustaría regresar a vivir a ésta?
- ¿Cómo mantiene contacto con su familia / a través de qué medios?
- ¿Qué prácticas de su comunidad y entorno familiar ya no son importantes para usted?
- ¿Qué prácticas de su comunidad (y familia) siguen siendo importantes para usted?
- ¿Cuáles continúa realizando?
- ¿Qué ha sido para usted el tener que migrar a los EU?
- ¿Qué cosas le han agradado de la vida en E.U.?
- ¿Las ha incorporado como parte de su vida cotidiana?
- ¿Se siente orgulloso (a) del lugar en donde nació?
- ¿Qué es lo que le genera ese sentimiento?

Anexo II

GUIÓN DE ENTREVISTA (Personas que migraron y retornaron)

La presente entrevista forma parte de la investigación que actualmente realizo en la Universidad Pedagógica Nacional, para lo cual pido su valiosa colaboración. Es importante mencionar que la información que me proporcione será tratada de manera confidencial y únicamente con fines de esta investigación.

Datos de identificación

Nombre: (opcional). _____

Edad: _____ Género: _____ Último grado de estudios _____

¿Cómo era su comunidad en su infancia?

¿Recuerda alguna actividad en la que participara toda la comunidad?

¿Recuerda alguna de las tradiciones que se practicaban en su comunidad?

¿Qué opina sobre las prácticas que se realizan (realizaban) en su comunidad?

¿Cree que éstas han cambiado?

¿Considera importante que las costumbres y tradiciones de su comunidad se sigan practicando?

¿Considera importante que los niños y los jóvenes las conozcan y las sigan practicando?

¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en la escuela? (solo en caso de haber cursado algún grado escolar)

¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en casa?

¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en la comunidad?

¿Tiene presente alguna de esas experiencias?

¿Cuáles eran las circunstancias que se vivían en su comunidad en el momento en que decidió partir?

¿Qué factores lo llevaron a irse de ésta y a dónde?

¿Qué edad tenía cuando se fue de su comunidad?

¿Fue difícil adaptarse a las formas de vida en los Estados Unidos?

¿Alguna vez te sentiste discriminado?

¿Qué extraña/ extrañaba de su comunidad?

¿Qué lo motivó a regresar a su comunidad?

¿Cómo se sintió a su regreso?

¿Cómo se ve/percibe a partir de lo que ha vivido en E.U.?

¿Cómo cree que lo ven las personas que lo conocen y radican en su comunidad de origen?

¿Aún se considera parte de esa comunidad?

¿Se siente orgulloso (a) del lugar en donde nació?

¿Qué es lo que le genera ese sentimiento?

¿Cómo mantenía contacto con su familia cuando vivía en E. U.?

¿Qué prácticas de su comunidad y entorno familiar ya no son significativas para usted a partir de que regresó?

¿Qué prácticas de su comunidad (y familia) siguen siendo importantes para usted?

¿Cuáles continúa realizando?

¿Qué ha sido para usted el tener que migrar a los EU?

¿Qué cosas le agradaron de la vida en E.U.?

¿Las ha incorporado como parte de su vida cotidiana?

¿Fue difícil adaptarse nuevamente a la vida de su comunidad?

¿Se siente orgulloso (a) del lugar en donde nació?

¿Qué es lo que le genera ese sentimiento?

Anexo III

GUIÓN DE ENTREVISTA (Personas que permanecieron en la comunidad)

La presente entrevista forma parte de la investigación que actualmente realizo en la Universidad Pedagógica Nacional, para lo cual pido su valiosa colaboración. Es importante mencionar que la información que me proporcione será tratada de manera confidencial y únicamente con fines de esta investigación.

Datos de identificación

Nombre: (opcional). _____

Edad: _____ Género: _____ Último grado de estudios _____

¿Recuerda cómo era su comunidad en la infancia?

¿Considera que ha cambiado? Si sí, ¿en qué sentido?

¿A qué cree que se deba que haya cambiado o no haya cambiado su comunidad?

¿Conoce alguna de las tradiciones que se practican en su comunidad?

¿Cree que éstas han cambiado a partir de que la gente se ha ido a Estados Unidos?

¿Considera importante que las costumbres y tradiciones de su comunidad se sigan practicando?

¿Considera importante que los niños y los jóvenes las conozcan y las sigan practicando?

¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en la escuela? (solo en caso de haber cursado algún grado escolar)

¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en casa?

¿Recuerda algunas de las cosas que aprendió en la comunidad?

¿Tiene presente alguna de esas experiencias?

¿Considera que su entorno familiar cambió a partir de que su familia se fue a Estados Unidos?

¿Cómo se mantiene en comunicación con su familia que vive en Estados Unidos?

A partir de lo que le cuenta su familia que vive en Estados Unidos ¿Le agrada alguna de las costumbres que viven allá?

¿Considera que las costumbres que se practican en su hogar han cambiado a partir de que su familia se ha fue a Estados Unidos?

¿Se siente orgulloso (a) del lugar en donde nació?

¿Qué es lo que le genera ese sentimiento?