

APERTURAS DIGITALES:



Apropiación y uso de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México

David Ramírez Plascencia

Coordinador

«El presente volumen es un producto derivado de la investigación “Procesos de Inclusión-marginación digital en México” impulsada por el Cuerpo Académico Inclusión-Marginación en la Era Digital de la Universidad de Guadalajara (UDG-CA-963), y fue financiada parcialmente con recursos públicos dentro del rubro denominado “Apoyo a la Mejora en las Condiciones de Producción” (PROSNT), de la Universidad de Guadalajara. Todos los capítulos individuales que lo conforman fueron sometidos a un proceso de dictaminación y evaluación para asegurar su pertinencia y calidad»



CUCSH
Centro Universitario de Ciencias
Sociales y Humanidades



Universidad Autónoma
de Ciudad Juárez

APERTURAS DIGITALES: Apropiación y uso de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México

David Ramírez Plascencia
Coordinador

Primera edición, 2018

D.R. © 2018, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel, 130
Zona Centro, C. P. 44100
Guadalajara, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-547-388-8



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consultese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

10

INTRODUCCIÓN GENERAL

CAPÍTULO 1. Un acercamiento a los estudios sobre apropiación y usos de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México

David Ramírez Plascencia

Universidad de Guadalajara-SUV

PARTE I.

Grupos indígenas en red. Apropiaciones, prácticas y desafíos

Capítulo 2. Redes de Internet y telecomunicaciones. Uso y apropiación en comunidades de Oaxaca y Chiapas

Israel Tonatiuh Lay Arellano
Universidad de Guadalajara-SUV

19

Hoy en día asociamos las telecomunicaciones y la Internet no sólo con la modernidad, sino como herramientas de la vida diaria. Sin embargo, nos encontramos muy lejos de que estos servicios sean utilizados de manera generalizada en México, aunque su acceso es hoy un derecho. Por otra parte, la falta de infraestructura necesaria para montar las tecnologías necesarias es otro de los problemas, generado principalmente por la falta de interés de las empresas de telecomunicaciones para dotar de esos servicios a determinadas comunidades o regiones. El tercer elemento de esta brecha es el propio acceso a los medios, esto es, hacer valer el derecho de operar sus propias concesiones.

Este capítulo tiene el objetivo de describir el uso y apropiación de las frecuencias y redes de telecomunicaciones en los casos de las comunidades indígenas de Talea de Castro (Oaxaca) y de Abasolo (Ocosingo, Chiapas). En el primer caso se analizará la génesis y desarrollo de la actual concesión de uso social que tiene el colectivo Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias (TIC). Mientras que en el segundo caso se describirá cómo la necesidad de Internet de bajo costo ha logrado la organización para transformar un servicio residencial en una red comunitaria.

Capítulo 3. Indagaciones sobre la tradición tastúan juvenil actual

Marina Pico Rojas

30

Los jóvenes de San Juan de Ocotán del municipio de Zapopan en el Estado de Jalisco actualmente participan en el festejo de las fiestas de los Tastoanes. Esta tradición se mantiene desde hace varias décadas dentro de la comunidad, la cual no sólo se materializa en el festejo comunitario dentro del espacio geográfico, ya que los jóvenes actualmente cuentan con otros mecanismos de vinculación, comunicación y hacer cultura, propias de las nuevas Tecnologías de la Información. Ejemplo de ello, es que cuentan con una página de

Facebook donde suben contenido respecto a dicha festividad. El estudio de caso que se presenta es un análisis de una muestra de estas nuevas formas de apropiación por parte de la juventud hacia dicha tradición. La joven elegida es Jennifer Medina, actual administradora de la página de Facebook oficial de San Juan de Ocotán, y quien es una gran *influencer* dentro de dicho contexto, misma que participa de manera activa en diversos grupos juveniles (JUFRA, Zapopan Rifa, DIF, Embajadores Juveniles, entre otros). Su visión es de suma importancia para entender la tradición Tastoán mediante la expresión juvenil en redes sociales. La metodología elegida es un análisis del discurso del contenido en redes sociales, así como una entrevista a profundidad a la joven involucrada.

Capítulo 4. El uso de aplicaciones digitales para divulgar las lenguas indígenas en México

Rozenn Le Mur

Universidad de Guadalajara-
CUCSH

43

Nuestra vida cotidiana se transforma cada vez más al ritmo del desarrollo tecnológico. Asimismo, la manera de acercarse al conocimiento ha cambiado mucho en los últimos años. Los estudiantes de hoy usan cada vez menos cuadernos de papel frente al recurso masivo e instantáneo de recurrir a la búsqueda en línea o a la Enciclopedia de Wikipedia. El acceso a los laptops, las tabletas y los celulares inteligentes es cada vez menos exclusivo y no ha dejado de lado a las comunidades indígenas. Recientemente, se han desarrollado varias aplicaciones digitales y diccionarios interactivos gratuitos, en la red, relacionados con la divulgación de las lenguas indígenas mexicanas, haciendo hincapié en su valor esencial en cuanto a la identidad tanto de los pueblos indígenas como de la sociedad mayoritaria de México. El presente estudio propone investigar el desarrollo de estas herramientas tecnológicas. Las preguntas a las cuales trataremos de contestar en esta investigación son las siguientes: ¿quién diseña estas herramientas y de qué forma se involucran a los indígenas en este proceso?, ¿para quién son diseñadas estas aplicaciones y quiénes las usan?, ¿qué tanto los indígenas se apropián de estas herramientas?

Capítulo 5. El uso del móvil como herramienta de empoderamiento entre los miembros de la etnia

Tarahumara

Patricia Islas Salinas

Universidad Autónoma de
Ciudad Juárez, Unidad
Multidisciplinaria Cuauhtémoc
Claudia Teresa Domínguez Chavira
Universidad Autónoma de
Ciudad Juárez, Unidad
Multidisciplinaria Cuauhtémoc

La emergencia de las tecnologías relacionadas con la vida digital ha tocado de manera diversa a los grupos indígenas de la Sierra de Chihuahua, así como a aquellos que se asientan en las zonas urbanas, como Cuauhtémoc, en busca de trabajo como jornaleros agrícolas. Al igual que en los casos de otros nichos culturales, esta nueva presencia se entrevera con los arreglos simbólicos y culturales presentes, generando nuevas formas de construcción en la vida cotidiana. En este texto apuntamos reflexiones con respecto a tres de ellas: el uso del teléfono celular como medio de construcción del estatus; el teléfono móvil y sus implicaciones para la construcción del género y, finalmente, los consumos digitales de estas poblaciones a través de su dispositivo celular. En todos los casos, podemos ver que el teléfono es un signo de movilización vertical en el escalafón social, y más allá, en palabras de la antropología simbólica, en un tótem, cargado de significaciones. Estas se desdoblan en implicaciones para las relaciones humanas, la construcción del lenguaje cotidiano, y la propia cosmogonía. En otro sentido, el móvil en el mundo indígena recibe

un uso diferenciado desde la perspectiva de género: quien lo usa y quien lo posee son asuntos con una carga importante en términos – diría Michel Foucault – micropolíticos, y, por lo tanto, de género. Finalmente ofrecemos un acercamiento a los consumos culturales que han significado un cambio en la estructura de la administración del tiempo y el espacio social, éstos llaman la atención por su heterogeneidad y amplitud.

Capítulo 6. Islam en Chiapas: uso de Internet en la proyección de la identidad musulmana por parte de indígenas tzotziles en San Cristóbal de las Casas

Arely Medina

CIESAS-Occidente, investigador huésped posdoctorante

Michelle Vyoleta Romero Gallardo

Universidad Iberoamericana, estancia posdoctoral en Antropología Social

El presente estudio empírico aborda comunidades que recurren a Internet para proyectar narrativas sobre la manera en que su identidad grupal conjuga religión y etnicidad. El análisis se basa en la experiencia de indígenas tzotziles conversos al islam en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Mediante entrevistas individuales se plantea un contexto en el cual los hombres y mujeres indígenas entrevistados conocieron el islam hacia 1994, en una comunidad fundada y liderada por conversos españoles. Se describe cómo algunos rasgos de la cultura tzotzil eran señalados por los musulmanes españoles como características indeseables que impedían vivir el islam plenamente a los tzotziles. Asimismo, se retrata el rompimiento comunitario al que condujeron estas tensiones. Posteriormente, el texto recurre como metodología a la etnografía virtual para analizar sitios web, cuentas de Facebook y videos disponibles en YouTube, correspondientes al momento en el que la mayoría de los musulmanes tzotziles fundó centros comunitarios independientes. El capítulo destaca que estos sitios presentan narraciones visuales y orales con el mensaje de la validez y compatibilidad de las identidades tzotzil y musulmana, ya que los materiales proyectan elementos étnicos (vestimentas típicas, uso de la lengua tzotzil, edificaciones con materiales tradicionales) entrelazados con performatividades usuales de ser musulmán (rezos y recitación del Corán). Con estos elementos, se ofrecen conclusiones sobre el uso de Internet para la proyección de una identidad musulmana como auténtica y válida por parte de los indígenas tzotziles. Así, se evidencia el uso de plataformas virtuales como estrategia para contrarrestar la exclusión experimentada por parte de minorías étnicas y religiosas.

Capítulo 7. Sinergias para el desarrollo: una mirada a los proyectos de inclusión digital de la Universidad de Guadalajara en la comunidad Wixárika en el Estado de Jalisco

Paola Mercado Lozano

Gerardo Alberto Varela Navarro

Universidad de Guadalajara-
UDGVirtual

En este capítulo se presentan proyectos de la Universidad de Guadalajara que contribuyen a la inclusión digital dentro de la comunidad Wixárika ubicada en la Región Norte del Estado de Jalisco. Se propone un trayecto que va desde la descripción de la descentralización de la Universidad de Guadalajara a través de la Red Universitaria de Jalisco y sus nodos constituidos en los Centros Universitarios temáticos y regionales, donde se encuentra el Centro Universitario de CUNORTE, que funge como primer enlace con dicha región; en segundo término se presenta la concesión de la estación de radio que se otorgó a dicha comunidad; en tercer término, se aborda el programa de extensión denominado CASA Universitaria del Sistema de Universidad Virtual, cuyo interés y trabajo se ha centrado en el acer-

camiento de los servicios académicos a las comunidades más alejadas del Estado, incluyendo la región Norte, de donde se describen las estrategias que se han implementado para acompañar a los integrantes de la comunidad wixárika, interesados en contar con una formación de nivel medio superior y superior en la Universidad de Guadalajara.

Capítulo 8. San Juan de Ocotán un pueblo en la ciudad. El alcance de las TIC y sus implicaciones socioculturales

Anabel Castillón Quintero

Universidad de Guadalajara

94

El presente trabajo pretende mostrar cómo la comunidad de San Juan de Ocotán, con un origen étnico indígena –con arraigo a usos y costumbres y con el plus de la absorción de la ZMG a su entorno– ha incorporado las tecnologías de la información y la comunicación como un medio indispensable para dar a conocer al exterior lo mejor que ellos dicen tener: sus costumbres, así mismo, ello representa un medio mediante el cual pueden estar alertas a los problemas sociales que viven de forma cotidiana. Sin lugar a dudas, en pleno siglo XXI resulta de total importancia hablar sobre las Tecnologías de la Información y la Comunicación (*TICs*), ya que éstas han redimensionado la forma en que entendemos el mundo y de cómo conocemos nuestro espacio vital y entorno.

Parte II. Visualizando el otro México

Capítulo 9. Estudio exploratorio sobre la presencia de la cultura afromexicana en las redes sociales

David Ramírez Plascencia

Universidad de Guadalajara-
UDGVirtual

José Antonio Amaro López

Universidad de Guadalajara-
CUCSH

Luis Gabriel Hernández Valencia

Universidad de Guadalajara-
UDGVirtual

107

Existen rezagos importantes en el manejo de las *TICs*, como el acceso a Internet o uso de dispositivos móviles entre las comunidades afroamericanas, tal es el caso de aquellas ubicadas en la región de la Costa Chica en el sur del país, conformada por municipios del Estado de Guerrero y Oaxaca. Lo cierto es que es posible encontrar una cantidad importante de espacios virtuales, particularmente grupos cerrados en Facebook dedicados tanto a la cultura afromexicana, las organizaciones civiles que apoyan sus derechos, así como otros de índole local que versan sobre los problemas sociales y económicos cotidianos que tienen que afrontar día a día. El propósito de este trabajo es analizar el impacto de las redes sociales en la construcción de espacios comunitarios virtuales que promueven la sinergia, la colaboración, la protección de la cultura y los derechos de los afrodescendientes en México. El trabajo de campo tendrá como propósito analizar el discurso virtual generado en estos espacios no sólo para poder hacer un mapeo de las temáticas, sino para comprender hasta dónde las tecnologías como Internet, las redes sociales o los dispositivos móviles aportan nuevas posibilidades a problemas tradicionales dentro de los grupos étnicos minorizados en México, particularmente en el caso de los afromexicanos.

Capítulo 10. Entre «tradicionales» y «liberales»: el impacto de la cultura en el uso de tecnologías de información y comunicación (TICs) en los menonitas en Chihuahua

Juan M. Fernández Chico

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

117

Las comunidades menonitas se han caracterizado por su aislamiento, la religión como guía personal y organizacional, y la conservación de sus prácticas culturales casi de manera intacta, como es su vestimenta, su sistema educativo, lenguaje y rituales. Recientemente se han fragmentado al interior creando un ala «liberal» que comenzó a vincularse con sociedades no menonitas, en específico por el uso de tecnologías digitales tanto en su vida personal como laboral, como son las redes sociales y los celulares, lo que las ha integrado a dinámicas urbanas y globales, mientras ha aumentado el aislamiento de las comunidades más conservadoras. Estas relaciones con las tecnologías digitales polarizan la tensión en los menonitas, pues mientras para algunos representan amenazas en sus formas de vida –que han conservado durante siglos–, para otros es la oportunidad de mostrar sus tradiciones al mundo, mejorar sus dinámicas comerciales y generar mayores canales comunicativos con comunidades no menonitas. El capítulo estudia los campos cercanos a la ciudad de Cuauhtémoc en Chihuahua, los cuales albergan el mayor número de menonitas en el país por ser uno de los primeros lugares en ser poblados a principios del siglo XX y en donde esta división entre estilos de vida de los menonitas es más visible.

Capítulo 11. Menonitas mexicanos: viviendo y conviviendo con la tecnología digital

Patricia Islas Salinas

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad Multidisciplinaria Cuauhtémoc

Claudia Teresa Domínguez Chavira

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad

Multidisciplinaria Cuauhtémoc

Fernando Sandoval Gutiérrez

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad

Multidisciplinaria Cuauhtémoc

129

Históricamente, los motivos del éxodo de los menonitas se deben al deseo de mantenerse aislados y crear fronteras físicas, de comportamiento y estilo de vida para conservar sus ideas, creencias y costumbres sin la irrupción de la comunidad dominante. El rechazo del uso de la tecnología se da hasta los años 80's cuando aún se podía mantener un control sobre la utilización del teléfono convencional, la televisión y la computadora. Posteriormente, con la invasión de las nuevas tecnologías digitales como la Internet, la telefonía móvil y las redes sociales, ocurre un salto de las nuevas generaciones a la apropiación de la modernidad. Este estudio habla acerca de cómo se van rompiendo las barreras entre los miembros de las dos facciones en que se divide la comunidad menonita de Cuauhtémoc, Chihuahua, México, (tradicionales o conservadores y liberales o progresistas), a partir de la práctica diaria en el uso de la tecnología digital, así como, de la lucha por conservar las líneas de valores, ideas y creencias que caracterizan y dan identidad cultural a los menonitas mexicanos. Este texto refiere las percepciones generacionales del uso del móvil, la Internet y las redes sociales, donde los adultos mayores de sesenta años reniegan del uso de las tecnologías con base en los preceptos religiosos que los rigen; así, las consecuencias morales en las personas mayores por haber aceptado no solo el uso del automóvil, de las llantas de hule, la electricidad y electrodomésticos pesan mucho.

Capítulo 12. Descendientes de chinos en México y el uso del Facebook para construir comunidad

Mónica Georgina Cinco Basurto
Universidad Autónoma
Metropolitana- Iztapalapa

138

La historia de la diáspora china en México se ha construido a través de procesos permanentes de inclusión y exclusión. Las políticas de la diferencia del Estado mexicano que en los años treinta del siglo XX lograron la expulsión de cientos de chinos y sus familias mexicanas, marcaron un momento que definió la presencia china en el país, no sólo en términos de la reproducción cultural del grupo, sino de cara a la construcción de la identidad de los descendientes de las familias expulsadas.

Partiendo de la idea de que la tecnología permite generar nuevos contextos y nuevas realidades, este texto tiene dos objetivos: por un lado, mostrar una propuesta de etnografía virtual que elaboró un estar *allí* a partir de una página de Facebook. La tecnología ha transformado el método tradicional del trabajo de campo antropológico, y en este sentido, la experiencia del investigador de construir etnografía virtual permite elaborar nuevos sujetos de estudio y reflexionar sobre los mecanismos en la conformación identitaria de grupos migrantes. Por otro lado, el texto hablará sobre el caso del Grupo Inmigraciones Chinas a México, surgido como una comunidad virtual en Facebook en 2012, y conformado en un inicio por descendientes de chinos de primera y hasta de quinta generación de las familias expulsadas el siglo pasado. El grupo nació con la finalidad de recuperar la memoria colectiva a partir de imágenes y testimonios; sin embargo, la interacción cotidiana y la integración de nuevos miembros evidenció una nueva forma de construir similitud y el significado de ser chino o descendiente de chinos en diferentes épocas y contextos.

Capítulo 13. Las comunidades diáspóricas palestinas en un contexto global. El caso de la Ciudad de México.

Samantha Leyva Cortés
UNAM- Doctorado en
Antropología

148

El presente artículo explora el fenómeno de las redes sociales entre la diáspora cristiano- palestina en la Ciudad de México a partir del uso de fuentes históricas y trabajo de campo realizado entre 2008 y 2012 como parte de mi proyecto de maestría. La cuestión palestino-israelí ha desarrollado una serie de procesos dentro de la sociedad palestina, como la diáspora de esta comunidad a otros países del Medio Oriente, Europa y América. México desde el siglo XIX ha sido un espacio de llegada para los palestinos y habitantes del Levante Árabe por diferentes motivos, pero en 1948, cambió el sentido de la movilización, antes se define como migración; después de la *nakba* se conceptualiza como diáspora. De esta forma, el presente artículo expone cómo los palestinos generan una pertenencia a una gran comunidad palestina en la diáspora que comparte la desposesión y la desterritorialización, además de una misma memoria histórica, los cuales, en palabras de Benedict Anderson, son una comunidad imaginada, que generan y difunden sentimientos de pertenencia a través de la Internet y diversos medios electrónicos, conformando, en la actualidad, una comunidad virtual imaginada.

INTRODUCCIÓN GENERAL DE LA OBRA

Capítulo 1.

Un acercamiento a los estudios sobre apropiación y usos de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México

David Ramírez Plascencia*

¿EL PORQUÉ DE ESTE LIBRO?

El presente volumen colectivo que usted, amable lector, tiene desplegado en la pantalla de su computadora o dispositivo móvil, y del cual le agradecemos mucho su decisión de descargar, leer, y en su caso compartir, tiene como origen las discusiones teóricas y metodológicas relacionadas con un tema de gran actualidad, pero no menos complejidad en el incipiente siglo XXI: la difusión social de Internet, pero particularmente, la apropiación y uso de las redes sociales digitales (Facebook, YouTube, Twitter), así como los dispositivos tecnológicos: computadoras y móviles, como son los teléfonos inteligentes y las tabletas electrónicas, entre los grupos étnicos. Un antecedente previo a la elaboración de este volumen, fueron las discusiones realizadas dentro del cuerpo académico «Inclusión-Marginación en la Era

digital» de reciente creación en la Universidad de Guadalajara, donde se ha apostado por abordar el estudio del uso social de Internet como un todo; es decir, no sólo pensar en los logros, desarrollos y avances sino también en las divisiones, problemáticas y cuestionamientos derivados de los procesos de adopción y difusión social de las tecnologías de la información y comunicación. Como un paso previo a la consolidación de este proyecto editorial se propuso la presentación de un panel denominado «Aperturas digitales: sobre la apropiación de las tecnologías digitales entre las minorías étnicas en México,» que consistió en la participación de tres ponentes, todo esto dentro marco del encuentro ERIP 2017 (ERIP, the LASA section on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples) celebrado en la ciudad de Morelia, México, del 4 al 6 de octubre de 2017. Aunque reflexiones posteriores nos han llevado a cambiar el término «minorías étnicas», por el de «grupos étnicos minorizados». Las argumentaciones relacionadas con esta variación pueden consultarse más adelante en este mismo texto. De cualquier forma, lo que es importante recalcar en este punto es la importancia de abordar el estudio social de las tecnologías digitales como un entramado de experiencias diversas, algunas positivas y otras con resultados contraproducentes y adversos. En esta misma línea, los testimonios presentes en cada uno de los capítulos que conforman esta obra, lejos de pretender ser un simple escaparate y apología de las ventajas, bondades y aspectos positivos de las tecnologías

Docente y articulista mexicano (Guadalajara, 1980). Licenciado en Derecho y maestro en Ciencia Política por la Universidad de Guadalajara, doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Es investigador, docente de materias relacionadas con las nuevas tecnologías de la información y comunicación y su impacto en la sociedad. Fue coordinador de la Maestría en Gestión de Servicios Públicos en Ambientes Virtuales en la Universidad de Guadalajara, fundador de *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, y fundador del Observatorio de Gobierno Electrónico de UDGVirtual. Ha publicado diversos artículos sobre la censura en medios digitales, migración y redes sociales, así como el impacto de las políticas digitales en el desarrollo social. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel 1 y trabaja como profesor investigador en el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara.

digitales, darán cuenta también de los retos y problemáticas aparejadas a su proceso de adopción y uso. En este sentido, no se trata únicamente de hablar de inclusión social, activismo político o el desarrollo económico, derivados del uso de las tecnologías de la información y comunicación, sino también es importante pensar en aquellos aspectos negativos emanados de ese mismo uso, y que limitan o afectan tanto el nivel de vida de los miembros de estas comunidades, como su cultura y tradiciones. De tal manera, que no es posible hablar de inclusión o la marginación digital de forma separada o desvinculada, sino más bien como aspectos imbricados que se relacionan entre sí; de modo que, al discutir uno de los aspectos conlleva reflexionar también sobre el otro. Así, por ejemplo, el desarrollo de comunidades virtuales diáspóricas acercan a los migrantes a sus lugares de origen, su estudio nos permite entender las ventajas que esta tecnología aporta a aquellas personas que por diversas razones han tenido que desplazarse en la búsqueda de nuevas oportunidades. Pero también las tecnologías digitales tienen aspectos muy negativos y perjudiciales, porque en esas mismas plataformas virtuales viajan discursos xenófobos y populistas que pretender menoscabar los derechos civiles y culturales de esos migrantes. De ahí que teóricamente se considere que al abordar por ejemplo el impacto de las tecnologías digitales en los fenómenos migratorios hablemos siempre del estudio de un nexo: inclusión-marginación digital. En el caso de los capítulos presentados en este libro, se analizarán casos y testimonios dentro de comunidades virtuales o bien afincadas en espacios físicos delimitados geográficamente, donde se podrán observar los efectos y limitaciones derivados del uso social de las tecnologías digitales. Dichos trabajos se enfocan en el estudio de los efectos positivos y negativos derivados del uso social de Internet como realidades, si bien divergentes, totalmente complementarias, y cuyo estudio integral es determinante para tener una visión más amplia sobre cómo operan los procesos de adopción, difusión y uso social de las tecnologías digitales entre los diversos grupos étnicos en el país.

UNA REFLEXIÓN CONCEPTUAL...

DEL CONCEPTO DE «MINORÍA ÉTNICA» A LA IDEA DE «GRUPO ÉTNICO MINORIZADO»

Un punto importante sobre el cual el presente libro se aparta de la tendencia general sobre estudios sobre grupos étnicos en México, es el introducir el término grupo étnico minorizado. El objetivo es tratar de eliminar el peso histórico y de sumisión que conlleva la definición «minorías», bajo esta concepción un determinado grupo étnico hereda todo un sistema social basado en la discriminación, así como un sistema ideológico que sustenta esta situación de inequidad. Es decir, no hay posibilidad de discusión o replica en contra. Sin embargo, esta apuesta teórica propuesta no está exenta de obstáculos, dado que siempre existirá una complejidad inherente con cualquier acercamiento, y en su caso cuestionamiento, al concepto de «minoría étnica», tradicionalmente usado dentro de la política y la academia, para designar un grupo de individuos que comparten una tradición propia, que se distingue culturalmente (diferente idioma, rasgos físicos, prácticas sociales, vestimentas) de un conjunto colectivo más grande y hegemónico. Uno de los primeros obstáculos tiene que ver con la definición propia de «etnicidad», pues no existe un acuerdo universal sobre este concepto. Aun así, es posible aseverar que dentro de los elementos más importantes aparejados este concepto de etnicidad están tanto la idea de que se tiene una descendencia común, así como una tradición y herencia compartida (Mason, 1991). Con respecto al término minoría, esta acepción siempre estará vinculada a un asunto de poder y subordinación; es decir, se es una minoría étnica en relación a una cultura hegemónica, es sin duda alguna un concepto siempre relacional, que depende de las relaciones de hegemonía y subordinación en un contexto dado (Mason, 1991).

Es dentro de los desafíos derivados del uso del concepto de etnicidad en pleno siglo XXI donde surge la inquietud de incorporar otras significaciones bajo las cuales los grupos étnicos subordinados tienen más libertad de acción y empoderamiento, donde no se les considere como entes pasivos y coaccionados. De ahí la importancia de introducir la noción de «grupo étnico minorizado». En este sentido, la relación de subordinación no es algo dado y natural, sino una condición impulsada por causa de razones históricas, sociales y culturales que tradicionalmente han impedido el acceso a oportunida-

des y recursos, mismos que son destinados usualmente a un grupo o grupos hegemónicos. Este limitando acceso a recursos y oportunidades, plenamente garantizados a otros grupos, provoca el detrimento y extinción de elementos culturales esenciales para cualquier grupo como son su lengua, festividades, indumentaria, prácticas, etc. (Goicoechea, 2011). Uno de los aspectos que más condiciona este acceso a mejores oportunidades y provoca una mayor discriminación social es la invisibilidad del grupo étnico. Dicha invisibilidad se puede dar de distintas maneras y en diferentes contextos, ya sea de manera tácita, bajo patrones sociales fuertemente arraigados entre la población en general, como el caso de las actitudes racistas y discriminatorias frente a un grupo determinado, o bien de manera explícita mediante el uso de ordenanzas o preceptos legales que limitan el acceso a ciertas prerrogativas (Essomba, 2012). La adopción del concepto de grupo étnico minorizado conlleva por lo tanto el reconocer que estos grupos llámense zapotecas, wixárikas, afromexicanos, o menonitas, lejos de aceptar el *statu quo* que tradicionalmente les ha asignado el gobierno y la sociedad a lo largo del tiempo, intentan plantar cara y desligarse de este proceso de homogenización e invisibilización (Boitano Gruettner, 2014). Uno de los objetivos más importantes de este libro es reconsiderar a estos grupos étnicos no como sujetos pasivos e históricamente condenados a llevar toda esa carga social discriminatoria e inequitativa con la cual se les ha investido. Por el contrario, los capítulos aquí presentados parten de la consideración de que tales grupos son cada vez más conscientes de su estatus como sujetos con agencia que no están dispuestos a aceptar tácitamente sus condicionantes, sino por el contrario, van buscando plantar cara. Es precisamente en esta coyuntura donde las redes sociales digitales permiten tener un canal alternativo, ya sea para el activismo social o político, o bien para buscar nuevas oportunidades comunitarias, mediante el uso de las plataformas sociales que potencialicen el turismo y el comercio, o bien para desarrollar competencias laborales que permitan mejorar las condiciones de vida de los habitantes de estas comunidades. Pero también gracias a las tecnologías es posible tener una visibilidad social mayor. Es en sí misma esta acción, la de visibilizarse ante el otro, un pleno acto de rebeldía frente al proceso homogenizador cultural de los Estados-nación que caracterizó al siglo pasado, especialmente en América Latina.

En el caso concreto de México, actualmente existen, de acuerdo con cifras proporcionadas por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México), alrededor de 12 millones de personas pertenecientes a algún grupo indígena, lo que equivale aproximadamente al 10% de la población del país. Lo interesante de esta cifra es el hecho de que cerca de 4.5 millones no hablan propiamente una lengua indígena, aunque si tienen relación o parentesco con alguna persona hablante (Coordinación General de Planeación y Evaluación, 2015). En este sentido, es interesante discutir qué elemento o núcleo de elementos son los que determinan que una persona pertenezca a un grupo étnico. Algunos de los textos presentes en este volumen se centrarán en esta cuestión, no tanto para erigir un criterio inflexible, sino por el contrario para asentar que los grupos étnicos no son entes estáticos, sino que están en constante evolución y cambio. No son de ninguna manera ajenos a la realidad cambiante del país, como en el caso de la llegada de nuevos cultos a sus comunidades como el caso de la Iglesia de los Testigos de Jehová o incluso la religión musulmana. Si bien con respecto a los grupos indígenas ha existido seguimiento por parte de la agencia del gobierno federal encargado de los censos y las estadísticas (INEGI). Lo cierto es que para el conocimiento que se tiene respecto a otros grupos étnicos, incluso algunos muy arraigadas en nuestro país como es el caso de los afromexicanos, los estudios tanto académicos como censales son apenas incipientes. De ahí que este texto venga a consolidarse como un escaparate que abarque no sólo la relación entre los grupos indígenas con la tecnología, sino que también incluya otros grupos, que no han sido abordados tan diligentemente: como el caso de los descendientes de países asiáticos como son Japón o China, o bien comunidades de oriente medio como son los árabes, o incluso aquellas que han llegado hasta hace muy poco al país como el caso de los migrantes haitianos asentados en el Norte del país, concretamente en Tijuana.

De ahí la razón del por qué este libro toma distancia de esta tendencia de resumir a los grupos étnicos en México como sinónimo de indígenas, apostando por una visión más amplia y diversa de la que usualmente se utiliza para designar a los grupos étnicos en México. Es decir, en este volumen el lector no sólo encontrará trabajos sobre comunidades indígenas, sino que también se podrá acceder a

testimonios de otros grupos, que no han sido estudiados dentro de la academia con la misma profusión. El objetivo no es de ningún modo negar la importancia de los diferentes grupos indígenas del México, sino ofrecer una visión de país aún más amplia y diversa. Coadyuvar a la visibilidad de otros grupos que también son culturalmente valiosos y cuyas experiencias aportan elementos importantes para la comprensión del impacto de las tecnologías digitales en el desarrollo comunitario. En este sentido, un deseo compartido por los autores del presente trabajo es que en un futuro no muy lejano se cambie esta predisposición de que al pensar en grupos étnicos en México se tienda a voltear instintivamente hacia el sur del país, considerando únicamente a las comunidades indígenas bajo este espectro. Por el contrario, el lector de este volumen tendrá a su disposición trabajos relacionados no solo con grupos indígenas, sino también con afromexicanos, menonitas, chinos, árabes. Una meta importante de este trabajo es dar a conocer el proceso social mediante el cual se apropián y hacen uso de las Tecnologías de Información y Comunicación (Internet, redes sociales, dispositivos móviles) en contextos rurales y urbanos. Sin embargo, y para cerrar este punto, es importante recalcar el hecho de que cuando se habla de un grupo étnico no se trata de un colectivo inalterable e inmune a los intercambios sociales y culturales, sino por el contrario, las narrativas y elementos culturales que sustentan el sentido de identidad de estos grupos siempre es susceptible de ser recreados y reinterpretados, aunque en algunos contextos este proceso es más lento que en otros (Sekulic, 2008). Los autores del presente libro tienen como un objetivo importante el dar cuenta de este proceso, si bien en la mayoría de los casos, se tratan de realidades en el ámbito local, cada uno de los autores tiene presente la importancia de considerar otros factores de carácter nacional e internacional que afectan directamente a los miembros de estas comunidades, y que de alguna manera están condicionando la manera en que se apropián y hacen uso de estas tecnologías. Actualmente, eventos como los recientes flujos migratorios, alentados por conflictos bélicos o crisis económicas, no solo a nivel internacional sino local, así como las tensiones causadas por la llegada de refugiados y migrantes económicos tanto en Europa (Parella, 2016), como paradójicamente, en países de América Latina como Brasil o México. Según un estudio de 2015 realizados por la Organización Internacional para las Migraciones (IOM), en la actualidad hay más personas que van de Europa hacia América que viceversa (IOM, 2015). Estas nuevas realidades requieren diferentes acercamientos tanto en materia de derechos humanos, como en el establecimiento de políticas públicas, particularmente en el caso de miembros de grupos étnicos que han tenido que desplazarse a causa de los conflictos armados (Aliaga *et al.*, 2017) huyendo de la inseguridad o bien en la búsqueda de mejores condiciones de vida. En el caso de estos grupos es importante considerar modelos de interacción y comunicación con los gobiernos de los países de acogida capaces de integrarlos socialmente, pero sin violentar su cultura ni segregarlos o marginarlos socialmente (Bekerman & Geisen, 2011); o sea, sistemas que sean capaces de dar respuesta a las nuevas realidades demográficas derivadas de los flujos migratorios actuales (Sáenz, Embrick, & Rodríguez, 2015).

III. EL EFECTO INTERNET

Desde mediados del año 2011, el uso de redes sociales a nivel mundial ha representado un punto de inflexión con respecto a la manera de hacer activismo político y social. Como un caso paradigmático podemos señalar el movimiento denominado «Ocupa Wall Street», el cual buscó crear conciencia con respecto a las consecuencias de la crisis bursátil mundial del año 2008, así como se intentó castigar a los culpables de fomentar la especulación y la venta de «bonos basura». A través del uso de plataformas sociales se trasmitieron fotografías, ilustraciones y otros elementos multimedia con el fin de generar simpatía y solidaridad con el movimiento. También por esas mismas fechas, gracias a las plataformas sociales, fue posible coordinar los movimientos de protesta que propiciaron el derrocamiento de varios régimes autocráticos en el Norte de África, este evento fue conocido tanto en los medios como en la academia como «La Primavera Árabe». Hoy en día, los principales elementos que constituyen el activismo tienen que ver con un uso masivo de plataformas sociales, lo anterior se puede apreciar muy claramente a través de ejemplos como el movimiento de las sombrillas en Hong Kong o el caso Ayotzinapa en el

ámbito local. En América Latina, las redes sociales han tenido gran nivel de aceptación tanto por los gobiernos como por los ciudadanos, estas plataformas son muy útiles para intentar colocar tema de debate en la agenda pública, como el caso de los periodistas y activistas asesinados en los últimos años en toda América Latina (Mackenzie, 2016). Hoy en día, esta tendencia de informatizar, no únicamente el activismo político, sino todos los asuntos públicos no sólo se han mantenido, sino que se ha ampliado. El uso de plataformas sociales es una de las actividades más importantes a nivel mundial, y su expansión a nivel mundial ha generado que cada vez más personas puedan tener acceso a información importante sobre asuntos públicos, sociales y culturales. En América Latina el uso de redes sociales es también una actividad importante, los habitantes de la región pasan largos períodos de tiempo conectados, compartiendo diversos tipos de información como son video, fotografías, audio a través de diversas plataformas, aplicaciones sociales y dispositivos móviles. Esta nueva forma de socialización ha propiciado que la agenda pública cada vez esté más determinada por el uso de redes sociales y los temas principales, *trending topics* que se comparten en esas plataformas. En el caso de los flujos migratorios, se pueden citar ejemplos importantes a nivel internacional que dan fe de como los dispositivos móviles, representa uno de sus activos más importantes; por ejemplo, en el caso de los migrantes sirios que pasan a través de Grecia hacia Europa el uso los celulares les permite obtener información valiosa sobre los lugares donde puede tener hospedaje y ayuda (O’Malley, 2015).

Con respecto a los grupos étnicos, a mediados del año 2000 aún no eran tan claros los beneficios que el uso de las tecnologías de la información y comunicación: Internet, mensajería instantánea, correo electrónico, suites ofimáticas, escáner, etc., podrían traer a las comunidades indígenas y otras minorías étnicas asentadas en zonas rurales o bien urbanas, pero marginales y periféricas de las grandes urbes (Cisler, 2000). En aquel entonces, como desafortunadamente hoy en día, las condiciones de alta marginación que sufren algunos grupos no les permiten acceder a los servicios de infraestructura, salud y alimenticios básicos para el desarrollo pleno de sus capacidades, de ahí que continúa siendo válido el cuestionarse hasta dónde puede ser imperante llevar Internet a localidades donde el acceso al agua es aún muy limitado. Sin embargo, a lo largo de más de veinte años de que comenzara a popularizarse el uso de Internet a nivel mundial, se han ido acumulado experiencias y testimonios sobre cómo el uso de esta tecnología de la información puede utilizarse para mejorar diversos aspectos en la vida social y económica de las personas. El presente libro colectivo no pretende rehuir esta discusión sobre el uso de Internet como determinante para el desarrollo social entre grupos étnicos. Al contrario, uno de los objetivos principales de este volumen es ampliar aún más la discusión, para dar cabida a diversas experiencias relacionadas no sólo con la implementación y apropiación de Internet y otras tecnologías, como los dispositivos móviles, entre comunidades indígenas sino ampliar el estudio hacia otros grupos étnicos. Los diversos trabajos coordinados en este volumen dan testimonio de la diversidad cultural de México, así como las maneras en que a lo largo de más de dos décadas los diversos grupos étnicos se han relacionado con el uso de las tecnologías de la información y comunicación. Pero no sólo se trata de indagar sobre los usos y apropiaciones de estas tecnologías, sino la forma en que los diversos grupos las incorporan a sus idearios y concepciones culturales. Comprender que si bien se trata de las mismas tecnologías y plataformas digitales no todas las comunidades se las apropián de igual modo y le dan el mismo uso a su vida diaria, incluso algunos de ellos hacen un rechazo total o parcial hacia ellas. De ahí que una de las funciones de este volumen sea el dar voz a estos actores y a sus prácticas, y hasta cierto punto problematizar y complejizar, el estudio de las relaciones entre los grupos étnicos minorizados y la tecnología, en un sentido muy amplio, plantando cara hacia aquellas concepciones y visiones uniformadoras, totalizadoras y excluyentes. Pero también dar cuenta de estas relaciones entre lo local-global, entre la protección de la cultura de estos grupos étnicos y el acceso a un medio de comunicación que prácticamente no conoce de límites territoriales, y donde confluyen diversos puntos de vista y visiones sobre el mundo (Landzelius, 2004). Es precisamente esta dicotomía la que nos invita a reflexionar sobre la importancia de estudiar las distintas problemáticas, mejoras y cuestionamientos que ha planteado Internet, desde el comienzo de su popularización mundial a mediados de la década del siglo pasado, a los miembros de estos grupos que, en mayor o menor medida, han sido relegados a un plano

secundario dentro de la política local y nacional. Entender que esta apropiación se manifiesta en diversas experiencias y casos, algunos negativos como el caso de la Brecha digital o bien el arribo de empresas transnacionales que intentan vulnerar y apropiarse de las prácticas culturales de estos grupos. Sin embargo, a pesar de que, desde ciertos puntos de vista, el uso de Internet entre grupos étnicos puede ser visto como la abrupta incursión de una tecnología exógena que pone en riesgo la herencia cultural, lo cierto es que a lo largo de este volumen se podrán apreciar que en muchas ocasiones son precisamente estas plataformas un espacio idóneo para denunciar este menoscabo. Así tenemos los casos donde se denuncia a las grandes empresas de moda que se han apropiado de patrones, diseños y modelos de grupos indígenas de manera ilegal, violando las normativas nacionales e internacionales en materia de propiedad intelectual. Por esta razón es importante pensar también en los grandes aportes que ha traído el uso de las tecnologías de información como espacios alternativos, donde estos grupos puedan tener una voz que exprese sus necesidades e inquietudes, y que permita, a su vez, que los miembros de estos grupos étnicos que han tenido que desplazarse fuera de la comunidad puedan estar en contacto con sus seres queridos y amigos, pudiendo conservar sus prácticas culturales a la distancia, llegando a conformar gracias a estos espacios virtuales, verdaderas comunidades diáspóricas donde se fortalece el sentido de identidad, así como la cohesión e identidad entre sus miembros (Butler, 2011) (Georgiou, 2013). Un acercamiento más al estudio de la adopción de Internet entre los grupos étnicos nos permitirá tener una visión más amplia, más allá del paternalismo o del neoliberalismo, y entender que cada grupo étnico se apropiá de estas tecnologías de formas muy particulares y para intereses que, si bien pueden coincidir en algún momento, no necesariamente son los mismos, ni se expresan a través de las mismas plataformas o tecnologías. Quizá no sea exagerado asentar que una de las tareas más importantes de los autores de este trabajo colectivo es precisamente dar a conocer estas singularidades que separan a unas comunidades de otras (Dyson, 2011).

Un elemento particularmente importante para los autores de los artículos que integran este libro es comprender el rol que juegan las tecnologías digitales en este proceso de conservación, recreación y reinterpretación cultural mencionado anteriormente, entender hasta dónde estas tecnologías se consolidan como elementos esenciales para la protección de las culturas de estos grupos o bien, por el contrario, alientan los procesos de disgregación y pérdida de las tradiciones y patrimonios de los grupos étnicos. Actualmente, las tecnologías digitales son una parte esencial para la vida de millones de personas alrededor del mundo, los grupos étnicos minorizados, pese a las condiciones adversas que tradicionalmente han tenido que sortear, no son la excepción a esta tendencia, al contrario, desde sus particulares contextos adoptan este tipo de tecnologías ya sea para la protección y difusión de su lengua y cultura, para la lucha por sus derechos o bien para la creación de redes de apoyo que les permitan lograr mejores condiciones laborales y económicas, tanto en sus localidades de origen como en las comunidades receptoras, donde se han visto obligados a migrar buscando mejores condiciones sociales y económicas para sobrevivir.

Un punto a debate en este sentido se relaciona con la aplicación de políticas públicas de alfabetización digital o bien que promuevan el acceso a Internet y el desarrollo de competencias digitales. Pensar hasta dónde el establecimiento de dichas acciones constituye un invasión o transgresión de la costumbres y normas hacia estas comunidades, de ahí que sea importante tener mucha claridad con respecto a los mecanismos de inclusión y diálogo con los líderes comunitarios, y entender que los procesos de adopción tecnológica son complejos, en ellos intervienen muchos actores, y que la mejor manera de establecerlos son mediante el trabajo conjunto, especialmente en el caso de los grupos étnicos (Rogers, 1983) (Sandoval-Forero, 2013). Es así mismo importante permitir que los miembros de estas comunidades puedan tener un rol activo en la operación y creación de contenidos, de tal manera que con el paso del tiempo sea posible que su riqueza y diversidad cultural se vea reflejada virtualmente en el ciberespacio.

A lo largo de la primera década del presente milenio se han ido acrecentando los testimonios puntuales relacionados con el uso de las tecnologías de información y comunicación entre grupos étnicos. Uno de estos primeros esfuerzos tiene que ver con el uso de medios electrónicos para dar visibilidad en

el ciberespacio a la cultura Taina en el caribe (Forte, 2002). Grupo que, dicho sea de paso, está inmerso en la controversia porque desde algunos puntos de vista se cree extinta, aunque muchos grupos principalmente en Puerto Rico se han proclamado como herederos de dicha cultura, y han estado peleando a lo largo del tiempo para ser reconocidos ante el gobierno de Estados Unidos. Visto a 15 años de distancia este caso ilustra muy bien como el uso de Internet permite tener un foro internacional no sólo para dar a conocer su cultura sino también para hacer presión y reivindicar sus derechos. En este sentido, grupos étnicos tradicionalmente minorizados pueden plantar cara ante una sociedad que trata de invisibilizarlos.

En los últimos años es posible observar un gran número de testimonios que dan fe de la creciente importancia que están teniendo las tecnologías de la información para los grupos étnicos minorizados, no sólo en el caso de aspectos culturales o turísticos, sino educativos mediante el uso de tecnologías de la información y comunicación para llevar educación a comunidades con alta marginación (Becerra Cortés, 2012), así también Internet se consolida como una herramienta ideal para el activismo social o bien el acercamiento y cohesión entre los miembros de estos grupos. En México hay ejemplos importantes para ilustrar este uso, como el caso del EZLN a mediados de la década de los noventas del siglo pasado (Duarte, 2017), o bien para solicitar ayuda en los recientes temblores (2017) que devastaron municipios con una presencia importante de población indígena como en Juchitán de Zaragoza. En otros casos, tecnologías satelitales, en este caso, *Google Earth* permite una mayor visualización del territorio amazónico, particularmente de su desforestación, esta información es indispensable para establecer mejores políticas de protección ambiental, dentro de las cuales participan tanto funcionarios públicos como líderes de comunidades indígenas como los Suruí (EFE, 2017). O bien el caso de las radios comunitarias impulsadas por diferentes comunidades, indígenas o afrodescendientes, tanto en el sur como en el centro occidente de México, bien mediante el uso de la radio tradicional o utilizando medios digitales para la elaboración de podcasts (Gomez *et al.*, 2017).

BIBLIOGRAFÍA

- Aliaga Sáez, F. A.; Uribe Mendoza, C.; Blanco García, J.; Ballén Velásquez, D. A. & Robayo Cante, I. A. (2017). Imaginaries of the Return to Post-Conflict Colombia Discourses of Colombian Refugees in Ecuador. *Digithum*. <https://doi.org/10.7238/d.v0i20.3097>
- Becerra Cortés, Y. E. (2012). Estudiantes indígenas y los usos y apropiación de las tecnologías de información y comunicación. *PAAKAT: Revista de Tecnología y Sociedad*, 0(3). Recuperado de <http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/180>
- Bekerman, Z. & Geisen, T. (2011). Migration, Minorities, and Learning-Understanding Cultural and Social Differences in Education. En Z. Bekerman & T. Geisen (Eds.), *International Handbook of Migration, Minorities and Education: Understanding Cultural and Social Differences in Processes of Learning* (Edición: 2012, pp. 1-9). Dordrecht/ ; New York: Springer.
- Boitano Gruettner, A. (2014). *Grupos minorizados: identidades políticas, tipos de reconocimiento y formas de ciudadanía*. (Doctor en Filosofía). Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Recuperado de <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/21311>
- Butler, K. D. (2011). Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10 (2), 189-219. <https://doi.org/10.1353/dsp.2011.0014>
- Cisler, S. (2000, marzo). Introduction: The Internet and Indigenous Groups | Cultural Survival. *Cultural Survival*. Recuperado de <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/introduction-internet-and-indigenous-groups>
- Coordinación General de Planeación y Evaluación. (2015). *Indicadores socioeconómicos de los grupos indígenas de México 2015*. México, D.F: Gobierno de México.
- Duarte, M. E. (2017). Connected Activism: Indigenous Uses of Social Media for Shaping Political Change. *Australasian Journal of Information Systems*, 21(0). <https://doi.org/10.3127/ajis.v21i0.1525>

- Dyson, L. (2011). Indigenous Peoples on the Internet. En M. Consalvo & C. Ess (Eds.), *The Handbook of Internet Studies* (pp. 251-270). Oxford: Blackwell Publishing.
- EFE. (2017, julio 12). Google Earth permite a indígenas mapear la deforestación amazónica. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/tecnosfera/novedades-tecnologia/google-earth-crea-un-especial-sobre-la-selva-amazonica-108168>
- Essomba, M. Á. (2012). *Inmigración e Interculturalidad en la ciudad: Principios, ámbitos y condiciones para una acción comunitaria intercultural en perspectiva europea*. España: Grao.
- Forte, M. C. (2002). «We are not extinct»: The revival of Carib and Taino identities, the internet, and the transformation of offline indigenes into online «N-digenes». *Sincronía*. Recuperado de <http://sincronia.cucsh.udg.mx/CyberIndigen.htm>
- Georgiou, M. (2013). Diaspora in the digital era: minorities and media representation. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 12(4), 80-99.
- Goicoechea, E. R. (2011). *Etnicidad, identidad, interculturalidad: Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Editorial Universitaria Ramon Areces.
- Gomez, R.; Lefthand-Begay, C.; Berwick, J.; Zubair, C.; Iribar, Y. & Mora, F. (2017). Indigenous information system in Chiapas, Mexico: Integrating community radio, library and impact assessment for community development. Presentado en iConference | iSchools, Wuhan in China. Recuperado de <https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/96733>
- IOM. (2015, junio 5). More Europeans Migrate to Latin America, Caribbean than Other Way Around: IOM Study. *International Organization for Migration*. Recuperado de <https://www.iom.int/news/more-europeans-migrate-latin-america-caribbean-other-way-around-iom-study>
- Landzelius, K. (2004). Introduction: Natives on the Net. En K. Landzelius (Ed.), *Native on the Net: Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age* (pp. 1-43). London: Routledge.
- Mackenzie, C. (2016, marzo). Social media mourns activist #BertaCaceres. *Latin Correspondent*. Recuperado de <http://latincorrespondent.com/2016/03/social-media-mourns-activist-bertacaceres/>
- Mason, D. (1991). The concept of Ethnic Minority: Conceptual dilemmas and policy implications. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 4(2), 191-209. <https://doi.org/10.1080/13511610.1991.9968258>
- O'Malley, J. (2015, septiembre 7). Stop acting surprised that refugees have smartphones. *The Independent*. Recuperado de <http://www.independent.co.uk/voices/comment/surprised-that-syrian-refugees-have-smartphones-well-sorry-to-break-this-to-you-but-youre-an-idiot-10489719.html>
- Parella, S. (2016). Un marco de referencia para una gestión política eficaz de la migración de retorno. Marruecos: limitaciones y retos actuales. En A. Vázquez Atochero & H. Arabi (Eds.), *Las Migraciones en África y Oriente Medio en el contexto de la Nueva Civilización*. España: Lulu.
- Rogers, E. M. (1983). *Diffusion of Innovations 3rd edition* (3rd ed). New York: Free Press.
- Sáenz, R.; Embrick, D. G. & Rodríguez, N. P. (2015). Introduction: A Framework for Understanding the Race and Ethnic Transition. En R. Sáenz, D. G. Embrick, & N. P. Rodríguez (Eds.), *The International Handbook of the Demography of Race and Ethnicity* (2015 edition). New York, NY: Springer.
- Sandoval-Forero, E. A. (2013). Los indígenas en el ciberespacio. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 10(2), 235-256.
- Sekulic, D. (2008, marzo 20). Ethnic Group. En R. T. Schaefer (Ed.), *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society* (1 edition). Los Angeles: SAGE Publications, Inc.
- The Economist. (2012, octubre). ¡Ya me voy! *The Economist*. Recuperado de <http://www.economist.com/node/21564255>

PARTE I.

Grupos indígenas en red.
Apropiaciones, prácticas y desafíos

Capítulo 2.

Redes de Internet y telecomunicaciones. Uso y apropiación en comunidades de Oaxaca y Chiapas

Israel Tonatiuh Lay Arellano*

I. INTRODUCCIÓN

Hoy en día asociamos las telecomunicaciones y la Internet no sólo con la modernidad, sino como herramientas de la vida diaria. Sin embargo, nos encontramos muy lejos de que estos servicios sean utilizados de manera generalizada en México, aunque su acceso es hoy un derecho. Por otra parte, la falta de la infraestructura suficiente para montar las tecnologías necesarias es otro de los problemas, generado principalmente por la falta de interés de las empresas comerciales de telecomunicaciones para dotar de esos servicios a determinadas comunidades o regiones. El tercer elemento de esta brecha es el propio acceso a los medios, esto es, hacer valer el derecho de las comunidades rurales, indígenas o suburbanas de operar sus propias concesiones.

En capítulo se describirá el uso y apropiación de las frecuencias y redes de telecomunicaciones en los casos de las comunidades indígenas de Talea de Castro (Oaxaca) y de Abasolo (Ocosingo, Chiapas). En el primer caso se analizará la génesis y desarrollo de la actual concesión de uso social que tiene el colectivo Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias (TIC), mientras que en el segundo caso se describirá cómo la necesidad de Internet de bajo costo ha logrado la organización para transformar un servicio residencial en una red comunitaria en esa comunidad chiapaneca.

Se describirá, de manera resumida, cómo han sido las grandes empresas de telecomunicaciones las que siempre han bloqueado o estado en contra de que tales comunidades lograran el acceso y control a sus propios medios de comunicación. Esta descripción se apoyará en el concepto teórico de *Poderes fácticos*, y cómo éstos han cooptado las principales comisiones legislativas relacionadas con este tema, incluso aun y cuando la propia Reforma Constitucional en materia de Telecomunicaciones, de 2013, explícitamente menciona este derecho. A continuación, se resumirán los datos más relevantes de este sector.

II. CONTEXTO DE LAS TELECOMUNICACIONES EN MÉXICO

De acuerdo con el 14º Estudio sobre los hábitos de los usuarios de Internet en México 2018 (Amipci, 2018), en 2017 se alcanzó la cifra de 79.1 millones de usuarios, lo que significó un crecimiento del 12

*

por ciento con respecto a 2016. El estudio afirma con estos datos que se ha alcanzado un 67 por ciento de penetración entre la población de personas mayores de 6 años. En el nivel socioeconómico del perfil del internauta se menciona que el 15 por ciento pertenece a un nivel alto, el 33% a un nivel medio alto, el 36 por ciento medio bajo, y 16% bajo, donde se subraya que es un 3% más que en 2016.

El estudio señala que la zona suroeste, a la que pertenecen los estados de Chiapas, Guerrero y Oaxaca, es la de menor participación de internautas, con el 6% del total, aunque de acuerdo con sus propias cifras, esto sólo corresponde a la cuarta parte de los participantes de la región centro sur, donde se ubican la Ciudad de México, el Estado de México y Morelos, con el 23% de internautas; y a poco menos de la mitad de los usuarios en las zonas oeste, que

Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Guadalajara, Profesor-investigador Titular A en el Instituto de Gestión del Conocimiento y Aprendizaje en Ambientes Virtuales. Líneas de investigación: legislación de medios, sociedad civil, poderes fácticos, redes sociales virtuales e inclusión educativa. Miembro del Sistema Nacional de investigadores Nivel I. Miembro de la Asociación Mexicana de Derecho a la Información (Amedi) Capítulo Jalisco.

concentra los estados de Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit, con el 14%; y noreste, donde se ubican los estados de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, con el 13%.

El estudio también señala que las dos principales barreras de acceso son la lenta conexión o poca oferta (50% de los entrevistados), y los costos elevados del servicio (35% de los entrevistados). Así mismo, en el 89% de los casos el dispositivo principal de uso es el *Smartphone*, seguido de la *Laptop* con un 49% y la computadora de escritorio con un 34%. En cuanto al uso, en el 89% de los casos es el acceso a las plataformas de redes sociales virtuales, 84% para enviar y recibir correos electrónicos y 83% el uso de la mensajería instantánea. Finalmente, se afirma que la plataforma más utilizada continúa siendo *Facebook*, con 98%; *Whatsapp*, con 91%; y *Youtube*, con 82%.

De manera implícita el estudio nos muestra los datos de consumo de Internet y los hábitos de los Internautas en los estados que en este capítulo mencionamos: Chiapas y Oaxaca, aunque no muestra el sentido de pertenencia ni la apropiación tanto del servicio como de la tecnología ya que, por el contrario, el estudio hace referencia a los hábitos de consumo cotidiano, fenómeno si bien no opuesto, sí diferente al que describiremos y analizaremos en este texto.

III. LOS PODERES FÁCTICOS Y SU INFLUENCIA EN LA LEGISLACIÓN DE MEDIOS Y TELECOMUNICACIONES

Aunque el concepto de *poderes fácticos* ha estado presente en el análisis académico de determinados fenómenos desde hace más de una década, éste ha tenido un desarrollo conceptual limitado, al grado de que algunos investigadores han afirmado su inexistencia, mientras que otros han señalado que los entes que hace 12 años se identificaron como *poderes fácticos* hoy han perdido influencia. Otros más creemos que ni el fenómeno ni sus mecanismos han desaparecido, sino que simplemente han entrado en otra dinámica y quizás, peligrosamente, sus acciones y sus efectos ahora son vistos como comunes y cotidianos.

Una de las primeras referencias a este concepto es el que realiza José Cavero (1990) quien, si bien advierte que los describe «de manera tradicional y sin mayor apoyo científico suficiente», los conceptualiza como «aquellos grupos de presión con fuerza o potencia bastante como para alterar el curso normal de los acontecimientos, contrariando incluso decisiones de las instancias o instituciones debidamente acreditadas o con solidez democrática» (1990: 261). Para este autor, y en su contexto, estos poderes son las fuerzas armadas, la Iglesia católica y la banca.

En México, Jacqueline Peschard fue una de las primeras académicas en hacer referencia al concepto al señalar «Nos referimos a los poderes fácticos para nombrar a aquellos que, sin ser parte del cuadro institucionalizado del poder, tienen la fuerza para condicionar el ejercicio de la acción del Estado mexicano, cuando no para amenazarlo o neutralizarlo» (Peschard, 2006:2), haciendo referencia a la génesis y a la discusión y aprobación de la llamada *Ley Televisa* en 2006.

En este proceso se aprobaron las reformas a la ley Federal de Radio y Televisión y a la Ley Federal de Telecomunicaciones, las cuales beneficiaban casi exclusivamente a la televisora. Curiosamente, Televisa se erigió como *poder fáctico* durante el sexenio de Vicente Fox, quien tuvo la oportunidad histórica de haber reglamentado y democratizado el sector, pero que sin embargo no sólo prefirió negociar con ellos, sino dotarlos de mayor poder.

Si bien la democratización de los medios era uno de los compromisos de Vicente Fox, al término de dos años no sólo disolvió de facto las mesas creadas para tal propósito, sino que redujo el impuesto en especie al mínimo, pasando del 12.5 por ciento de tiempo aire a sólo 1.5. En el ámbito legislativo, en la Cámara de Diputados se presentó una iniciativa para reformar las leyes mencionadas, aun cuando un proyecto con el mismo objetivo llevaba más de dos años discutiéndose en el Senado.

Los mecanismos que utilizó *Televisa* hoy son bien conocidos. Tras un proceso por demás vergonzoso en la Cámara de Diputados, al no seguirse un estricto apego a la técnica legislativa, la iniciativa fue probada en poco más de 10 días, siendo enviada al Senado para los efectos constitucionales correspon-

dientes. En esa Cámara, la minuta de las tres negociaciones y los acuerdos puntuales entre el PRI y el PAN con la televisora se aprobó en sus términos en la sesión del 30 de marzo de 2006¹.

Con este resultado, *Televisa* no sólo probaría la efectividad de su poder fáctico, y aunque un año después la Suprema Corte de Justicia de la Nación declararía inconstitucional una parte importante de esta reforma, la televisora consolidó en ese momento uno de sus mejores mecanismos de influencia: la *Telebancada*, denominada así por críticos y académicos por estar constituida no sólo por legisladores afines a las empresas de radiodifusión y telecomunicaciones, sino por cooptar las comisiones legislativas de interés en la materia (Comunicaciones, Radio y Televisión).

A través de la *Telebancada* se bloquearía la reforma que se había trabajado en el periodo 2007-2008, así como las demás propuestas que se presentarían entre 2009 y 2014, siendo además quienes aprobarían la *Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión*. Esta consolidación de la influencia en el Poder Legislativo demuestra que los poderes fácticos no están retrocediendo, cuestión que es confundida por algunos académicos con el debilitamiento en la penetración en las audiencias o a la competencia contra otros medios como televisión por paga o Internet (pérdida de públicos). La reestructuración de estas empresas no refleja en absoluto la relación de dominación de la actual política pública en la materia.

IV. LA REFORMA CONSTITUCIONAL EN MATERIA DE TELECOMUNICACIONES DE 2013

Para dar cumplimiento a la promesa de desarrollo del país, Enrique Peña Nieto propuso una serie de reformas, llamadas estructurales, aunque para llevarlas a cabo se requería del apoyo del poder legislativo. Por ello, convocó al llamado *Pacto por México*, el cual consistió en una alianza con los partidos Acción Nacional y de la Revolución Democrática. De esta manera, se aprobaron y se comenzaron a operar reformas en materia hacendaria, energética, educativa (aunque ésta en el rubro laboral y no curricular), y por supuesto en el tema de las telecomunicaciones.

Con el objetivo de modernizar el sector de las telecomunicaciones bajo el supuesto del beneficio social, se planteó en primer lugar una reforma constitucional en la materia, la cual consistió en modificar los artículos 6° (adición de la garantía del derecho a la información, adiciones sobre Internet y banda ancha), 27° (creación y objetivo del Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT)), 28° (prohibición de la concentración y monopolios y atribuciones del IFT), 73° (adición de la facultad expresa al Congreso para dictar leyes sobre radiodifusión y telecomunicaciones), 78° (adición de facultades para ratificar puestos), y 94° (se adiciona la materia de radiodifusión y telecomunicaciones a los circuitos de competencia territorial del Poder Judicial).

Como caso extraordinario, los artículos transitorios de esta reforma tuvieron un peso fundamental al normar importantes elementos del sector y de su política pública. De esta manera, se incluyó el calendario de transición digital, los porcentajes de inversión extranjera, el *Must offer* y *Must Carrier*² y la licitación de nuevas cadenas nacionales de televisión abierta. Así mismo, de manera muy velada se hace mención del derecho de las comunidades y los pueblos indígenas a los medios de comunicación.

Esta Reforma constitucional estableció un lapso de 180 días para expedir su legislación secundaria;

sin embargo, ésta se propuso más de tres meses después, cuando el 24 de marzo de 2014, Peña Nieto presentó su iniciativa de Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión. Aquí es importante mencionar que antes de la presentación de esta iniciativa también se expusieron proyectos con el aval de organizaciones como la Asociación Mexicana de Derecho a la Información (Amedi), y propuestas independientes como la que exhibió la entonces diputada Purificación Carpinteyro, con el objetivo de crear la Ley Reglamentaria de los Artículos 20., 60., 70., 27, 28 y 105 Constitucionales.

Ninguna de las propuestas fue tomada en cuenta para adicionar o enriquecer la iniciativa enviada por la Presidencia de la Repú-

1

Para mayor detalle, consulte el libro *Legislación de medios y poderes fácticos en México 2000-2012* (Lay, 2012).

2

El *Must offer* es la obligación para los concesionarios de TV abierta de proporcionar su señal para la retransmisión en sistemas de TV restringida. El *Must carry*, es la obligación para los concesionarios de TV restringida de subir las señales de TV abierta a sus sistemas.

blica. Cabe destacar que para estas fechas el *Pacto por México* ya estaba disuelto en la práctica, y si bien a través de los tres partidos (PRI, PAN y PRD) se habían logrado las reformas constitucionales, el propio gobierno no aceptó que el PRD colocara propuesta alguna en la iniciativa, la cual finalmente fue aprobada el 9 de julio de 2014, siendo publicada en el *Diario Oficial de la Federación* (DOF) cinco días después.

Si bien la reforma constitucional en materia de telecomunicaciones daba respuesta a reclamos y exigencias de años y décadas atrás, ello no se reflejó en esta legislación secundaria, al contrario. Hoy sabemos con veracidad que, una vez más, el proyecto de iniciativa fue revisado y «rasurado» por *Telervisa*, de acuerdo con el testimonio del ex presidente de la Cofetel Mony de Swaan:

Algo pasó entre agosto (2013) y marzo (2014) que modificó por completo el texto de la Ley Secundaria en Telecomunicaciones, rompiendo equilibrios y violentando el espíritu de una reforma constitucional que prometió mayor competencia, penetración y pluralidad en todos los servicios de telecomunicaciones (...) Días antes de dejar la Cofetel, tenía en mi escritorio un texto de 375 artículos³ y propuestas que modificaban más de una decena de leyes relacionadas (de Swaan, 2014:44).

Por otra parte, en la *Ley Federal de Radio y Televisión*, uno de los conceptos controvertidos era el de permiso, pues además de ser ambiguo no permitía desarrollar todo el potencial de la radiodifusión pública, indígena y comunitaria. La *Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión* pretendió resolver este conflicto al eliminar esa figura e incorporar la concesión para uso público y para uso social. Sin embargo, estos nuevos conceptos perjudicaron en lugar de beneficiar.

En esta ley se entiende por medios públicos a los que podrían ser administrados por entes gubernamentales, tal y como es señalado en la fracción II del Artículo el artículo 67: «los Poderes de la Unión, de los Estados, los órganos de Gobierno del Distrito Federal, los Municipios, los órganos constitucionales autónomos y las instituciones de educación superior de carácter público para proveer servicios de telecomunicaciones y radiodifusión para el cumplimiento de sus fines y atribuciones» (DOF, 2014).

Lo anterior violenta la definición de medio público de la Unesco, que señala:

Los medios públicos son hechos, financiados y controlados por el público y para el público. No son comerciales ni de propiedad gubernamental, son libres de la interferencia política y la presión de las fuerzas comerciales. A través de los medios públicos, los ciudadanos son informados, educados y también entretenidos, garantizando el pluralismo, diversidad, independencia editorial, financiación apropiada, rendición de cuentas y transparencia, la radiodifusión de servicio público puede servir como una piedra angular de la democracia (Unesco, 2015).

En cuanto a la concesión de uso social, de acuerdo con la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, se señala:

Confiere el derecho de prestar servicios de telecomunicaciones y radiodifusión con propósitos culturales, científicos, educativos o a la comunidad, sin fines de lucro. Quedan comprendidas en esta categoría las concesiones comunitarias y las indígenas; así como las que se otorguen a instituciones de educación superior de carácter privado.

Las concesiones para uso social comunitaria se podrán otorgar a organizaciones de la sociedad civil que no persigan ni operen con fines de lucro y que estén constituidas bajo los principios de participación ciudadana directa, convivencia social, equidad, igualdad de género y pluralidad.

Las concesiones para uso social indígena, se podrán otorgar a los pueblos y comunidades indígenas del país de conformidad con los lineamientos que emita el Instituto y tendrán como fin la promoción, desarrollo y preservación de sus lenguas, su cultura, sus conocimientos promoviendo sus tradiciones, normas internas y bajo principios que respeten la igualdad de género, permitan la

integración de mujeres indígenas en la participación de los objetivos para los que se solicita la concepción y demás elementos que constituyen las culturas e identidades indígenas (DOF, 2014).

Sin embargo, al igual que con el concepto de permiso de la vieja *Ley Federal de Radio y Televisión*, esta redacción no permite el desarrollo pleno de la potencialidad comunicativa para las emisoras indígenas o comunitarias, al contrario, las deja en la situación de inmovilidad, al no definir ningún tipo de apoyo para su desarrollo, al grado que, en el primer año de la entrada en vigor de la ley, de acuerdo con el propio *Instituto Federal de Telecomunicaciones*, sólo se habían otorgado diez concesiones (IFT, 2015).

Este es el contexto en donde organizaciones como el colectivo *Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias* (TIC) en Oaxaca, cuyo colectivo *Ik' ta K'op*, en Chiapas han emprendido proyectos de telecomunicaciones en un panorama adverso, donde la influencia de los poderes fácticos en el Estado mexicano continúa presente. A continuación, describiremos y analizaremos las estrategias y dificultades para que estos dos colectivos alcancen sus objetivos propuestos.

V. TELECOMUNICACIONES INDÍGENAS COMUNITARIAS FRENTE A LOS PODERES FÁCTICOS

Talea de Castro es un municipio que se localiza en la Sierra de Juárez en el Estado de Oaxaca. De acuerdo con la propia división político-administrativa del Estado, los municipios se agrupan en 30 distritos rentísticos y judiciales. Talea pertenece al distrito Villa Alta, y tiene una población de cerca de 2,500 habitantes, quienes en su mayoría son bilingües –hablan el zapoteco y español–, sobre todo los jóvenes. Su principal actividad económica es la siembra del café, que la propia comunidad también cosecha y muele.

Su primera incursión en la apropiación de los medios, en la década de los 90's, fue la creación de una radio comunitaria. La situación de la falta del servicio de telefonía celular los llevó a solicitarlo a empresas como *Tekel* o *Movistar*, pero la respuesta de éstas siempre fue que la comunidad debía poner los medios para que ellos pudieran colocar la infraestructura necesaria. En otras palabras, la comunidad debía abrir un camino por el cual los vehículos de las empresas pudieran transportar y colocar postes y cables, lo cual representaba una inversión inalcanzable para el pueblo.

En la búsqueda de la resolución por parte de la comunidad, lograron obtener el apoyo de Peter Bloom, Erick Huerta y Keith Whyte. El primero, con una maestría en desarrollo rural por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), y con experiencia como consultor y creador de medios; el segundo, doctor en desarrollo rural, también por la UAM, y experto de la Unión Internacional de Telecomunicaciones para asuntos de conectividad en áreas remotas y pueblos indígenas; y el tercero, experto en computación que ha apoyado las necesidades de comunicación de organizaciones sociales desde 1991. En el contexto del apoyo a Talea, conformarían la asociación civil Rhizomática.

Debido al conocimiento previo en el manejo y operación de los receptores y demás equipos electrónicos de la radio comunitaria, no les fue difícil entender el diseño de la interfaz y el funcionamiento del transmisor, por lo que en 2013 iniciaron las pruebas del sistema de telefonía celular comunitaria a través de un permiso temporal por dos años. Originalmente, el sistema se denominó Red Celular de Talea (RCT), compuesto por un equipo de sistema global (GSM) de bajo costo, un software libre y tecnología VoIP, que permite transmitir la voz de forma digital a través de Internet y un amplificador de 2 watts.

En un primer momento se logró involucrar a las autoridades municipales; sin embargo, como el costo mensual del servicio era en ese momento de \$20.00 pesos, los ediles señalaron que ese esquema no les permitía ganancias, sino pérdidas, por lo que se retiraron del proyecto y la radio comunitaria tomó el control total. Ello mostró que la autoridad municipal no sólo no entendió el sentido social, sino que tampoco hubo una apropiación del proyecto.

El siguiente paso fue conformar un colectivo para administrar el servicio. En asamblea se tomó la decisión de realizar un estudio para fijar el precio que les permitiera ser sustentables y cuyo resultado concluyó que debería de ser de \$40.00 pesos y las llamadas externas tendrían un costo de \$2.00 pesos

por minuto, además de aplicar una restricción de cinco minutos en las llamadas locales para evitar la saturación del sistema (TIC, 2017).

Después de algunos meses, las comunidades de San Idelfonso Villa Alta, Tlahuitoltepec, San Juan Yaee, Santa María Yaviche, San Mateo Cajones, San Pedro Cajones y Yaganiza replicaron el modelo al comprar un receptor-transmisor con una inversión de 120 mil pesos, recursos obtenidos de un estímulo otorgado por la Secretaría de Asuntos Indígenas (Jiménez, 2015). Con ello, Talea y los demás pueblos se convertían en la primera comunidad con un sistema de telefonía celular propio e independiente al de las grandes compañías de telecomunicaciones, lo cual se fortaleció cuando en 2016 el IFT les otorgó dos concesiones de uso social, después de que las comunidades demostraran la viabilidad del proyecto.

De las dos concesiones, una es por 15 años y la otra por 30, se les otorga el derecho de explotar 4 MHz en la banda de los 850 MHz, con lo cual pueden conceder servicios para telefonía fija, móvil, SMS's e Internet, aunque TIC sólo se abocó a la telefonía celular. Así mismo, la frecuencia permite el servicio de 2G, 3G e incluso 4G. Pero lo más importante es que no sólo pueden abarcar a las comunidades señaladas, sino que potencialmente pueden abarcar 164 municipios de Oaxaca, 61 de Puebla, 54 de Veracruz, 48 de Chiapas y 29 de Guerrero, con la posibilidad de alcanzar hasta 10 mil usuarios.

Aunque en la actualidad TIC tiene poco más de 3 mil usuarios, es la cuarta concesionaria de telefonía celular en el país. Las primeras tres son *América Móvil* (*Telcel*), *Telefónica* (*Movistar*) y *AT&T*. Ello muestra también la brecha que separa a TIC de esas grandes trasnacionales, cuya inversión tecnológica y ganancias oscilan en millones de dólares al año, con miles de empleados, mientras que la oaxaqueña cuenta apenas con unos cuantos colaboradores comunitarios y con ganancias mínimas.

El modelo de este proyecto, sustentable y autogestor, sirvió de ejemplo para que otras 20 comunidades lo replicaran y que la red creciera a 21 comunidades. El esquema que llevaron a cabo consistió en que cada uno de ellos adquirirían su propio equipo, y éste sería administrado también por cada uno, quienes decidirían finalmente cómo utilizar las ganancias, si se reinvertirían en el mejoramiento tecnológico o en proyectos de la propia comunidad.

Por otro lado, paralelamente, ya desde 2014, el IFT también le había autorizado operaciones a *Movistar* en la misma zona. Más allá de la libre competencia ¿por qué una empresa trasnacional de telecomunicaciones llega a competir por el mercado a una comunidad de mil quinientos habitantes, donde el costo del servicio de telefonía celular no superaba los 50 pesos y en donde un par de años atrás se habían rehusado a llevar el servicio? TIC lo responde con la hipótesis de no permitir la proliferación de un pensamiento de interés colectivo y autónomo, ya que «se trabaja bajo la autorización o anuencia de la comunidad, al operar en su territorio y bajo su propio aire» (haciendo referencia al uso del espacio radioeléctrico) (TIC, 2017).

Movistar, por su parte, llevó a la comunidad su modelo de estrategias de consumo, esto es, el ofrecimiento de diversos paquetes de servicios y de *Smartphones* «gratuitos» en la contratación de estos. Así mismo, la trasnacional obtuvo el apoyo municipal al facilitárseles instalaciones (dentro de las propias oficinas del Ayuntamiento) y la exención del pago del servicio eléctrico. Ante la oferta de *Movistar*, un porcentaje importante decidió cambiarse o contratar el servicio con ellos, sobre todo jóvenes, quienes son cautivados por la mercadotecnia, por el modelo de los teléfonos celulares y por el tipo de servicio que les otorgan.

Lamentablemente la gente está acostumbrada a lo que llega de fuera, más si es una empresa grande trasnacional. Ellos están instalados con todas las facilidades, pues están instalados en las oficinas municipales, quienes incluso pagan la energía eléctrica. Nosotros pagamos nuestra luz, nuestro Internet, nuestro local (TIC, 2017).

Lo anterior se ha convertido en el principal reto para TIC: vencer las ideas culturales sobre los productos externos contra los productos internos, sobre todo entre los jóvenes, quienes son los que principalmente exigen un servicio de datos en sus dispositivos celulares; servicio que hasta mediados de

2018, si bien es un potencial que permite desarrollar la concesión que se tiene, el proyecto se ha posergado al no contar todavía con fibra óptica, por lo que hasta esta fecha el servicio que ofrece TIC es sólo de llamadas y mensajes a través de SMS's y de aplicaciones como *Telegram*⁴ o *Signal*⁵, lo que los pone en desventaja ante la oferta de *Movistar*.

Por otra parte, la competencia comercial no ha sido el único problema a solucionar para TIC. En el primer trimestre de 2017 el IFT notificó al colectivo que debía cubrir la cantidad de alrededor de un millón de pesos como contraprestación por las concesiones otorgadas. Argumentando de acuerdo al contenido de los artículos 1º, 2º, 6º y 31º de la Constitución y de lo previsto en el Artículo 239 de la Ley Federal de Derechos, TIC solicitó al Instituto la exención del pago, quien negó la petición a principios del mes de mayo.

En respuesta, el colectivo presentó una demanda de amparo ante los Juzgados de Distrito en Materia Administrativa, Especializado en Competencia Económica, Radiodifusión y Telecomunicaciones. Después de dos audiencias efectuadas el 28 de agosto y el 15 de noviembre, la jueza segunda negó el amparo, por lo que TIC interpuso un recurso de revisión, el cual correspondió conocer al Segundo Tribunal Colegiado de Circuito Especializado, quedando registrado bajo el número de expediente 182/2017 en diciembre de ese año.

Finalmente, en la sesión del 1 de marzo de 2018, el tribunal resolvió revocar la sentencia recurrida y amparar a TIC, bajo los siguientes argumentos (Poder Judicial de la Federación, 2018):

4

Telegram es una aplicación de mensajería desarrollada en 2013 por los hermanos Nikolái y Pável Dúrov (Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia). El servicio está enfocado en el envío y recibo de mensajes de texto y multimedia, y es administrada por una asociación sin fines de lucro. Utiliza la infraestructura con la tecnología MTPProto.

5

Aplicación de mensajería instantánea y llamadas. Es un software libre y de código abierto, con énfasis en la privacidad y seguridad. Su sistema de llamadas está basado en WebRTC.

6

Si bien el pago de derechos establecido en la ley no hace diferenciación en el concesionario, ello constituye una falta de visión del propio gobierno federal, a través del IFT, del objetivo social de TIC, sobre todo cuando el gobierno tiene un discurso de apoyo al desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas, así como de su derecho a los medios de comunicación, a la información y a la inclusión social.

7

El servicio mensual que ofrece TIC en la actualidad (junio de 2018) tiene un costo mensual de \$60.00 pesos, de los cuales \$35.00 regresan a la comunidad y \$25.00 son para la asociación, los cuales son reinvertidos.

- a) Personas y pueblos indígenas tienen derecho a fundar o a utilizar los medios de comunicación;
- b) El IFT está facultado para interpretar la norma que establece la exención⁶ bajo un esquema de control difuso bajo la aplicación del principio *pro homine*;
- c) De no otorgarse la exención solicitada se estaría realizando una interpretación restrictiva en contravención del principio constitucional *pro homine*;
- d) El propio Instituto Federal de Telecomunicaciones ha reconocido que las concesiones sociales comunitarias e indígenas provee de servicios de telecomunicaciones en regiones no atendidas por los concesionarios actuales, sin fines de lucro y los ingresos obtenidos deben reinvertirse en mantenimiento, expansión e infraestructura⁷; y
- e) La exención del pago de derechos no genera un perjuicio a los ingresos del Estado y es impagable.

Este logro puede sumarse al reconocimiento que TIC ha recibido tanto nacional como internacionalmente por la innovación tecnológica y por sus objetivos sociales. En 2017 recibió el Premio Nacional Innovación Tecnológica para la Inclusión Social INNOVATIS (Flores, 2017) por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), destacando la utilización de software libre y la creación de sus propios clústeres de almacenamiento de información. La labor de TIC también fue reconocida por la prensa alemana (Herrmann, 2018).

En el mes de abril de 2018, inauguraron el nuevo sitio Talea «GSM», colocando nuevas antenas transmisoras en el *cerro del Pica*ho, alimentadas por paneles solares, logrando una mayor cobertura y servicios, potencializando así herramientas digitales como *Signal*

o *Telegram*, resolviendo al mismo tiempo el problema de conexión o compatibilidad de la mensajería móvil de la red comunitaria hacia la red comercial y viceversa.

Otro de los logros es el incremento paulatino de usuarios en las demás comunidades, como en Villa Alta, que a la fecha ha logrado mantener a 800 usuarios con apenas dos antenas, teniendo incluso una lista de espera. Curiosamente, esta comunidad, que es la de mayor incremento de usuarios en la red, no es de interés para *Movistar* o para alguna de las otras transnacionales, lo que nos lleva a asegurar la hipótesis de que la intervención de esa telefónica en Talea no fue sólo para competir por el servicio, sino para cercar o reducir el proyecto de TIC.

De ser así, los poderes fácticos de las empresas de telefonía celular tendrían el objetivo común de impedir el desarrollo de los medios y telecomunicaciones tanto indígenas como comunitarias, y por ello su derecho a comunicar y el acceso a la información, lo que sería una muestra más de la necesidad de una discusión académica sobre la forma en que los poderes fácticos evolucionan para seguir manteniendo una relación de dominio y poder. Como pieza de rompecabezas, el siguiente caso también abordará otra de las facetas de estos entes.

VI. *IK TA K'OP* Y SU CONCEPTO DE GOBERNANZA DEL INTERNET EN CHIAPAS

Abasolo es una comunidad ubicada en el municipio de Ococingo, en Chiapas. Casi la totalidad de sus 2 mil 500 habitantes son indígenas tseltales, de los cuales alrededor del 35% no habla español. Esta comunidad resalta no sólo porque se rige a través de los usos y costumbres, sino porque ellos mismos se declaran una comunidad en rebeldía, por lo que no pagan servicios como el eléctrico, el cual exigen como un derecho social.

Este es el contexto donde Antonio Sántis, Néyder Darin y Mariano Gómez, estudiantes de la Escuela Normal Indígena Intercultural Bilingüe «Jacinto Canek», la Escuela Normal de Licenciatura en Educación Primaria «Lic. Manuel Larrainzar», y la Escuela Normal Superior de Chiapas, respectivamente, decidieron que debían diseñar y participar en algún medio que les permitiese continuar llevando información a las comunidades docentes rurales, posterior al movimiento magisterial de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) de 2013 en Chiapas.

En julio de 2016 emprendieron el proyecto del Colectivo *Ik ta K'op*, que en tseltal significa «Palabra al viento», con el objetivo de montar una radio comunitaria; sin embargo, al integrarse dos profesores del sistema del Colegio de Bachilleres de Chiapas (COBACH), se inició con el desarrollo de una idea para realizar una conexión interna entre los planteles de la zona escolar Selva, a través de una plataforma virtual que denominarían como *IntraBACH*.

El objetivo de esta plataforma fue el proporcionar la mayor información curricular y académica a los alumnos, para evitar que éstos se desplazaran hasta la cabecera municipal u otras comunidades que contaran con Internet, para realizar sus tareas e investigaciones, lo cual significaba un gasto considerable considerando las condiciones laborales y socioeconómicas de la región.

Aunque la *IntraBACH* fue concebida, diseñada, operada y supervisada por el profesor Luis Alvarado Pascacio como un proyecto personal, su aplicación fue institucional. Los contenidos de los cursos, herramientas e insumos de los profesores participantes fueron *cargados* al sitio, escogiéndose *Moodle* como la plataforma educativa donde los estudiantes realizarían y entregarían sus actividades. Así mismo, se habilitó una cuenta de correo electrónico interno para cada miembro de la comunidad educativa, que así lo requiriera, para la comunicación entre ellos.

El *hardware* que se decidió utilizar fue una computadora de placa reducida, esto es, una computadora completa en un solo circuito, del tipo *Raspberry Pi* con un *software* de código abierto o también llamado *open source*. En ella se cargó un servidor *Rachel*, el cual contiene el compendio de materiales educativos para ser consultados *offline*. El proyecto resultó ser atractivo para alumnos y maestros y comenzó a crecer en el número de usuarios, por lo que el colectivo decidió llevar a cabo su siguiente proyecto: Internet comunitaria.

Aunque la comunidad de Abasolo se encuentra al pie de la carretera que une a San Cristóbal de la Casas con Ococingo, no se cuenta con el servicio telefónico residencial, por lo que las opciones de acceder a Internet se reducían a la telefonía satelital, cuyo costo es elevado para el contexto económico de la comunidad, por lo que idearon la forma de «jalar» la señal de Internet desde el municipio vecino de Oxchuc, el cual sí cuenta con el servicio de *Telmex*.

La discusión al interior del colectivo no sólo se centró en los aspectos técnicos requeridos para la tarea, sino en el derecho de autonomía, del uso de la tecnología, esto es, de cómo utilizar las herramientas a su alcance y poder ofrecer un servicio que en principio sirviera para la comunicación entre los habitantes de la comunidad; y sobre el concepto de gobernanza del Internet. De acuerdo con *Internet Society*,

El término gobernanza de Internet se refiere a los procesos y normas que afectan la forma en que se gestiona Internet. El éxito histórico y futuro de Internet como plataforma abierta y confiable para la innovación y el empoderamiento depende de la adopción de un enfoque descentralizado, colaborativo y de múltiples partes interesadas hacia la gobernanza de Internet (Internet Society, 2016).

La propia *Internet Society* señala que la sociedad civil, en el desempeño de su respectivo rol, aportaría al desarrollo y aplicación de principios, normas, procedimientos de tomas de decisiones y programas comunes. Sin embargo, en nuestra realidad han sido las grandes empresas quienes han dictado las leyes y reglas del Internet a nivel global, donde difícilmente los gobiernos intervienen y por lo tanto mucho menos la sociedad civil o al menos no la que conceptualizamos cotidianamente.

Por lo anterior, vale replicar las preguntas que se hacía *Ik' ta K'op*: ¿quién decide cuáles comunidades o carecerán del servicio de Internet?, ¿quién decide el tipo de servicio y potencia que se ofrece? Estas preguntas, hechas de manera retórica por el colectivo, no esperaron tener una respuesta puntual o no les interesó identificar a un ente particular, sino que sirvió como contexto para llevar a cabo su proyecto, el cual se concibió originalmente para resolver la conectividad para *Whatsapp* y para *Messenger*, ante la necesidad de los profesores pertenecientes al movimiento magisterial que se interesaban en dar seguimiento al proceso y a los resolutivos. Pero más allá de este objetivo, surgió la idea comunitaria.

La distancia entre Oxchuc y Abasolo es de 19 kilómetros por carretera; sin embargo, para evitar el robo de los transmisores, se tuvo que trazar una ruta de 50 kilómetros a través de los cerros, por medio de tres antenas con un sistema de *hotspot*, el cual es un dispositivo que ofrece acceso a Internet a través de redes inalámbricas. Las antenas se colocaron en tres parcelas, previa autorización de sus dueños.

El segundo reto fue optimizar el ancho de banda del servicio, pues el que *Telmex* ofrece en *Oxchuc*, es el básico de 10 MB. Por esta razón, la señal llega al servidor del colectivo en Abasolo, y a través de éste se repotencializa y se emite a los tres puntos de acceso con los que hasta hoy cuenta la comunidad: Calvario, Buena Vista y Tzajalá. Así mismo, el servidor local opera como el *clúster* de información, con lo que *Ik' ta K'op* asegura su autonomía, pues tienen el control y el conocimiento del almacenamiento de los datos que se generan en la comunidad.

Esta primera red logra proporcionar el servicio de Internet y el de *WhatsApp*, así mismo gracias a su propio servidor, los habitantes también pueden acceder al servicio de video sin que se sature la red o se pierda calidad. Este esquema ha permitido que el costo del servicio sea relativamente bajo, el cual se comercializa a través de un sistema de prepago mediante cupones. Si bien no se cuenta con el servicio de telefonía celular, el uso de *WhatsApp* posibilitó los mensajes de voz, lo que se convirtió en un sistema de comunicación eficiente, el cual logró abatir el costo de servicio telefónico de caseta. El tercer proyecto del colectivo fue la creación de la Intranet comunitaria *Ya J'nóptik*, con el objetivo de «brindar material informativo y educativo para promover el rescate cultural y el uso de las tecnologías de información, respetando la comunidad originaria de Abasolo» (Iktakop, 2017), convirtiéndose así en una iniciativa tecnológica original para el fortalecimiento cultural y educativo de la comunidad. Finalmente, su cuarto proyecto fue la puesta en marcha de la radio comunitaria. A finales de mayo de 2018 iniciaron las pruebas de la radio comunitaria *Jitonik* a través de la frecuencia 95.1, transmitiendo desde el propio Abasolo.

Todo lo anterior le ha valido al colectivo y a su coordinador, Mariano Gómez, el reconocimiento internacional. En 2017 *Internet Society* lo reconoció como uno de los 25 jóvenes menores de 25 años que han hecho de Internet una herramienta de transformación social, aunque el gobierno de Estados Unidos le negó la visa para acudir a la ceremonia de premiación, que se realizaría el 19 de septiembre de ese año en la ciudad de Los Ángeles, California, bajo tres motivos: su domicilio no fue hallado, debido a que las calles en Abasolo no tienen placas con el nombre; por no lograr demostrar solvencia a través de sus cuentas bancarias; y porque Chiapas es uno de los estados de origen de los emigrantes ilegales.

Aunque no logró asistir a Estados Unidos, más tarde con el apoyo de *Internet Society*, consiguió acudir a la edición 2017 del *Internet Governance Forum* (IGF), realizado en la ciudad de Ginebra, Suiza, en diciembre de ese año, y transmitió el mensaje sobre el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a operar sus medios de telecomunicaciones, así como por su soberanía tecnológica.

VII. CONCLUSIONES

Como conclusión afirmamos que conceptos como el de poderes fácticos, gobernanza de Internet, e incluso el de comunidad, deben someterse a una deliberación más constante, multidisciplinaria e inclusiva. Las acciones tanto en Talea de Castro como en Abasolo demuestran que lo comunitario, sobre todo lo indígena, no está necesariamente alejado de la modernidad ni de las telecomunicaciones, ni que tampoco existe un rechazo a la utilización de herramientas tecnológicas, al contrario, su conocimiento y uso es una potencialidad para el desarrollo de los pueblos. Su empleo no es necesariamente contestatario ni sometido exclusivamente a una cuestión de preservación folclórica, al contrario, se utiliza para el mejor beneficio de la comunidad.

Estas redes comunitarias, la de telefonía celular en Talea y la de Internet en Abasolo, han contribuido al empoderamiento de los propios habitantes en el sentido de moderar y hacer consciente el tipo de consumo de estos servicios. Así mismo, para los colectivos se observa un aprendizaje, la capacidad de autogestión y de desarrollo de su propio modelo comunicacional.

Sobre los logros alcanzados por estas comunidades en materia de telecomunicaciones comunitarias, podemos ubicar a Talea como pionera en proyectos similares en todo el mundo. Su modelo autosustentable y autogestor ha servido de ejemplo a las otras 20 comunidades, que lo han replican; sin embargo, esto también conlleva un peso y una responsabilidad, pues además se debe estar pensando en la innovación, en el crecimiento de la red, en el servicio de comunicación y, sobre todo, en la participación comunitaria.

Sobre los poderes fácticos, a pesar de que algunos académicos afirman que esas empresas mediáticas y de telecomunicaciones han perdido influencia en el Estado, sobre todo porque su modelo de negocios ha ido a la baja, el fortalecimiento de la *telebancada* y el apoyo a los intereses de los grandes grupos de telecomunicaciones y radiodifusión es visible. La relación de domino y poder puede constatarse en el mercado interno, y en el afán –hipotéticamente hablando– de no permitir modelos de comunicación diferentes a los suyos.

A pesar de que la legislación en la materia impone una serie de requisitos burocráticos y absurdos para que los pueblos indígenas obtengan una concesión para operar sus propios medios, estas comunidades han aprovechado este derecho, a pesar de que pareciese que el objetivo común de las empresas y del Estado es el impedimento del desarrollo de los medios y telecomunicaciones indígenas y comunitarias, de su derecho a comunicar y de acceso a la información. Por ello, reiteramos la necesidad de discutir la forma en que los poderes fácticos evolucionan para seguir manteniendo su relación de dominio y poder.

BIBLIOGRAFÍA

- AMIPCI. (2017). *14º Estudio sobre los hábitos de los usuarios de Internet en México 2018*. Recuperado de <https://www.asociaciondeinternet.mx/es/component/remository/func-startdown/81/lang,es-es/?Itemid=>
- Castañares, I. (2017). Ellos ofrecieron telefonía celular a 40 pesos y deberán pagar 1 mdp al año para «sobrevivir». Recuperado de <http://www.elfinanciero.com.mx/empresas/ellos-ofrecen-telefonia-cellular-a-40-pesos-y-deberan-pagar-mdp-al-ano-para-sobrevivir.html>
- Cavero, J. (1990). *Los poderes fácticos en la democracia*. Madrid: Espasa, Crónica.
- De Swaan, M. (2014). Telecomunicaciones, el sector de las promesas incumplidas. En *Voces de Alerta: la contrarreforma de Peña Nieto en telecomunicaciones y radiodifusión, No más poder al poder*.
- DOF. (2014). Decreto por el que se expide la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión y la Ley del Sistema Público de Radiodifusión del Estado Mexicano; y se reforman adicionan y derogan diversas disposiciones en materia de telecomunicaciones y radiodifusión. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5352323&fecha=14/07/2014
- Flores, R. (2017). Premian a Red de Telecomunicaciones Indígenas de Oaxaca. Recuperado de <http://www.oaxaca.media/portada-2/no-todo-mexico-es-territorio-telcel/>
- Herrmann, B. (2018). Am Rande des Funklochs. Recuperado de <http://www.sueddeutsche.de/panorama/handyempfang-am-rande-des-funklochs-1.3826448>
- IFT. (2015). Respuesta de la unidad de transparencia del IFT a consulta de información. IFT/212/CGVI/UETAI/1406/2015.
- Iktakop (2017). Intranet comunitaria Ya J'noptik. Recuperado de <http://www.iktakop.org/intranet-comunitaria-ya-jnoptik/>
- Internet Society. (2016). Informe de políticas: Gobernanza e Internet. Recuperado de <https://www.internetsociety.org/es/policybriefs/internetgovernance/>
- Jiménez, C. (2015). «Florece telefonía móvil en comunidades rurales» en *noticiasnet.mx*. [en línea]. Disponible en: <http://www.noticiasnet.mx/portal/oaxaca/general/economia/258881-florece-telefonia-movil-comunidades-rurales> [Accesado el día 13 de febrero de 2015].
- Lay, T. (2012). *Legislación de medios y poderes en México 2000-2012*. Universidad de Guadalajara: Sistema de Universidad Virtual.
- Peschard, J. (2006). La democracia ayer y hoy. A cuarenta años de *La democracia en México* de Pablo González Casanova, Ponencia presentada en el homenaje a Pablo González Casanova, abril, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Poder Judicial de la Federación. (2018). R.A. 182/2017. Amparo en Revisión. Recuperado de <http://bocadepolen.org/web/wp-content/uploads/2018/04/TIC-Sentencia.pdf>
- TIC. (2017). Entrevista a Keyla M., administradora de la red Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias. 8 de junio de 2017.
- Unesco. (2015). Medios públicos y comunitarios. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/comunicacion-e-informacion/desarrollo-de-los-medios/medios-publicos-y-comunitarios/>
- Xataka (2013). Comunidad indígena de Oaxaca crea su propia red de telefonía móvil, en *xataka.com*. Recuperado de <http://www.xataka.com.mx/celulares-y-smartphones/comunidad-indigena-de-oaxaca-crea-su-propia-red-de-telefonia-movil>

Capítulo 3.

Indagaciones sobre la tradición tastúan juvenil actual

Marina Pico Rojas*

INTRODUCCIÓN

Los jóvenes de San Juan de Ocotán del municipio de Zapopan en el Estado de Jalisco actualmente participan en el festejo de las fiestas de los Tastoanes. Esta tradición se mantiene desde hace varias décadas dentro de la comunidad, la cual no sólo se materializa en el festejo comunitario dentro del espacio geográfico, ya que los jóvenes actualmente cuentan con otros mecanismos de vinculación, comunicación y hacer cultura, propias de las nuevas Tecnologías de la Información. Ejemplo de ello, es que cuentan con una página de Facebook donde suben contenido respecto a dicha festividad. El estudio de caso que se presenta es un análisis de una muestra de estas nuevas formas de apropiación por parte de la juventud hacia dicha tradición. La joven elegida es Jennifer Medina, actual administradora de la página de Facebook oficial de San Juan de Ocotán, y quien es una gran *influencer* dentro de dicho contexto, misma que participa de manera activa en diversos grupos juveniles (JUFRA, Zapopan Rifa, DIF, Embajadores Juveniles, entre otros). Su visión es de suma importancia para entender la tradición

*

Tastoán mediante la expresión juvenil en redes sociales. La metodología elegida es un análisis del discurso del contenido en redes sociales, así como una entrevista a profundidad a la joven involucrada.

En el primer apartado se abordará la historia del lugar en el cual se realiza tanto la entrevista como la festividad, que en este caso es la colonia San Juan de Ocotán del municipio de Zapopan en Jalisco, México. Dicho referente geográfico es de suma importancia para entender la cosmovisión de la gente de este «pueblo», que hoy en día tiene la categoría de colonia. La observación se hace, dado el constante discurso que los habitantes de dicho lugar tienen hacia el espacio, la mayoría (tanto viejos como jóvenes) bromean, sobre su reciente transformación a colonia dentro de la Zona Metropolitana de Guadalajara, aunque en sus prácticas culturales (festividad del Santo Santiago) parecieran no haber sido afectadas por el paso del tiempo y «supuesta modernidad» de los avances tecnológicos y sociales propias de la urbe. Una de las herramientas que serán utilizadas para el análisis de la tradición Tastúan, será una entrevista realizada a Jenifer Medina, dada la riqueza que proporciona dicha herramienta a la hora de entender y comprender los significados que poseen ciertos rituales para la comunidad tanto científica como no científica.

Posteriormente se aplicará un breve análisis del contenido de las publicaciones realizadas respecto a la festividad al Santo Santiago, en la red social (Facebook), utilizada por la comunidad para transmitir y compartir sus experiencias comunitarias vividas en esos días durante el año de 2017. Antes del desarrollo (entrevista a Jenifer) del presente ensayo, el nombre del documento manifestá-

Licenciada en Sociología, 2011 (Universidad de Guadalajara). Laboró en el Proyecto Nacional para la Prevención social de la Violencia y la Delincuencia, por parte de la Secretaría de Seguridad Ciudadana, en el área de Prevención Social del Delito, fungiendo como gestora comunitaria, impartiendo talleres de Reciclado, Prevención a la Exclusión, Escuela sin Violencia y Autoprotección de Niños, de enero a mayo del año 2014 (Información con el jefe de promotores comunitarios Jairo Alvarado Cisneros). Colaboró en la investigación del Respeto y la Esquina a lado del Dr. Rogelio Marcial para el H. Ayuntamiento de Guadalajara, en febrero de 2015. Trabajó como asistente de investigación en el libro *Puro Loko de Guanatos*, dirigido por el Dr. Rogelio Marcial y el Mtro. Miguel Vizcarra, para el Ayuntamiento de Guadalajara, publicado el 21 de septiembre de 2017. Actualmente trabaja para Sarape Social coordinando el Programa *Zapopan Rifa* para el Instituto de la Juventud Zapopan, en la colonia San Juan de Ocotán, así como en Santa Ana Tepetitlán en el municipio de Zapopan, Jalisco.

ba una particular y fuerte atención por el Tastuán, pero conforme avanzó la investigación, el tastuán queda como un elemento más de dicho relato-tradición, pero no es el motor de la «Historia», y quién sí posee esa jerarquía, es el Apóstol Santo Santiago, a quien se le honra en esos días de fiesta, la referencia o el comentario se torna pertinente, ya que en ocasiones cuando se desconoce el relato o historia, se confunde la importancia de los elementos o hechos a describir.

SAN JUAN DE OCOTÁN

Esta colonia posee una historia híbrida, como muchos pueblos con orígenes en la época colonial, donde el proceso de colonización se llevó a cabo por parte de una fracción de la iglesia católica, los franciscanos, quienes tenía como principal misión penetrar en el imaginario religioso y cultural de los habitantes de ese lugar. Dentro de las investigaciones existentes respecto a la historia de San Juan de Ocotán, hay una en particular que cobra vital importancia, ya que se conceptualizó y pensó para entender el riesgo y violencia que vivían los jóvenes de algunas zonas de Zapopan, y dicha investigación iba ligada a entender las prácticas culturales de grupos de chavos en riesgo de pertenecer a pandillas, por lo que la historia del lugar no podía separarse de la historia de vida de los sujetos que la habitan, lo que aparece a continuación es un fragmento del libro *Porque Así Soy Yo*.

Durante el siglo XVII (1889) los pobladores de San Juan de Ocotán obtuvieron el reconocimiento de la extensión de su territorio al oficializar las autoridades del Virreinato el Fundo Legal de la comunidad. Su extensión consistió de 11 leguas en las que habitaban 59 vecinos (Portillo, 1889: 202). También conocido como Pueblo de los Cedazos, San Juan se ubica en un valle muy arenoso, estéril y sin agua. La comunidad se redujo a las calles del pueblo porque perdió grandes terrenos al venderlos los indios «en la embriaguez». Fueron los franciscanos quienes catequizaron y administraron a los pobladores de esta jurisdicción que comprendía a los pueblos de Ahuisculco, Santa Ana Tepetitlán, San Juan de Ocotán, Mezquitán, Jocotlán, Zoquipan y Nestipaque (Marcial y Vizcarra, 2014, p.43).

Actualmente este asentamiento se encuentra en la periferia de la ciudad de Guadalajara, delimitada al sur por la carretera a Nogales, al este por el Anillo Periférico, al oeste por la Avenida Aviación y al norte el fraccionamiento Valle Real, uno de los más lujosos y exclusivos de Guadalajara. (Marcial y Vizcarra, 2014, p.45)

Mapa de San Juan de Ocotán



Como aparece en la cita anterior algunas de esas prácticas culturales no se han modificado, incluso se podría afirmar que se han agravado, como el consumo de alcohol por parte de los habitantes de la zona, y muy socializado entre los jóvenes de la colonia, lo anterior con base en programas que se han trabajado con la población joven de ahí; en específico, el implementado por el Instituto de la Juventud Zapopan-Zapopan Rifa, en el cual tuve la oportunidad de coordinar. Otras de las creencias que es importante reconocer, es que la Iglesia Católica cuenta con una presencia y poder bastante fuerte hoy en día en la colonia, y dentro de sus grupos con mayor número de feligreses se encuentran jóvenes de entre 12 y 29 años de edad, quienes con regularidad asisten a la iglesia, ya sea en grupos activos como en otros no activos dentro de la estructura institucional eclesiástica.

Cabe señalar que cuando se piensa en intervención social juvenil en San Juan de Ocotán, los grupos pertenecientes a la iglesia son un objetivo de población a trabajar, ya que si bien no es la población que en ocasiones se espera (pandilleros, jóvenes en riesgo de adicciones o adictos), también se encuentran en condiciones de vulnerabilidad y violencia por lo que sucede en su entorno inmediato. Otro aspecto relevante es el hecho de que muchos jóvenes participan en la festividad de «Los Tastoanes» o Santo Santiago pero no necesariamente porque desean honrar al Santo, sino por la figura y significado propias del Tastúan, de ese guerrero que personifica al indio, que en la representación pelea contra Santiago; es la muestra de esa resistencia religiosa y cultural que refiere el proceso de la conquista, y el relato-tradición en su totalidad plasma el sincretismo entre la cultura mexicana y española.

Imagen 2.
Jenifer Medina (fotografía sin título)



Jenifer Medina, es una chava habitante y nacida en San Juan de Ocotán, a quien tuve el gusto de conocer en un programa para el que trabajé. Esta chava no sólo es la que le dio sentido al relato de los Tastoanes en el presente documento, sino es una joven que decidió salirse de las convenciones sociales, al decidir cantar y probar suerte en la cultura del Hip-Hop (Rap y Graffiti principalmente), la foto fue captada en el estudio de grabación de su primer disco en colectivo, con jóvenes de su colonia.

Ella fue de las que se acercó al taller (expresión gráfica y posteriormente al de rap) mediante la propaganda que se realizó en el DIF de San Juan de Ocotán, ya que ella asiste al grupo juvenil eclesiástico JUFRA, el cual se reúne en las inmediaciones del Templo, mismo que se encuentra ubicado en el cuadrante de la plaza principal, en donde comparte espacio con las oficinas gubernamentales (estación de Policía, DIF, Centro de Salud). Por lo que su testimonio, es la voz de una generación de jóvenes que no se limitan a una sola práctica, como el ser católico y a su vez rapera y graffitera, que

ve en el arte una forma más de entender y estar en el mundo, en un México en donde los asesinatos son perpetrados por jóvenes hacia los mismos jóvenes, en donde ser joven es aún sinónimo de «peligro».

Este escrito va dedicado a todos aquellos jóvenes que se quedaron en el camino, de quienes ya sólo nos queda su voz en audio de entrevistas, las cuales actualmente son «excentricidades» para quienes están en la postura y el privilegio al igual que yo de redactar sus anhelos y sus esperanzas. No los olvido, ni los olvidaré a cada uno de ellos, les mando una sonrisa y la fiel promesa de que cada letra que enuncie cuando hable de jóvenes siempre irá dedicada a ustedes, a esas estrellas que ahora vibran en el firmamento.

ENTREVISTA

Lo primero fue el nombre, edad y lugar de nacimiento:

J: Yo soy Jennifer Medina, soy de aquí de San Juan de Ocotán, tengo 18 años y pues tengo viviendo prácticamente toda mi vida aquí en San Juan.

Cuando se hizo el acercamiento para la entrevista, de las primeras preguntas que se le realizó fue cómo se había enterado de la historia de los Tastoanes, a lo que contestó:

J: Ah, pues comienza como todo... viendo, vas creciendo y vas viendo las fiestas y te vas involucrando de poco un poco en lo que se hace y a veces pues nada más nos dejamos llevar, yo mismo, a mí sí me dio la curiosidad de saber qué era, porque pues siempre era algo que veía cada año. Y así fue como me fui enterando un poquito más de lo que se trataba.

La respuesta que se puede leer respecto a cómo Jenifer comenzó a involucrarse con la festividad a Santo Santiago, cobra sentido en cuanto a las maneras de aprender y reproducir la cultura, según la definición que Giménez rescata de Claudia Strauss y Naomí Quín (2001) un significado cultural es «la interpretación típica, recurrente y ampliamente compartida de algún tipo de objeto o evento, evocada en cierto número de personas como resultado de experiencias de vida similares» (2007, pag. 56)

Las experiencias de «vida similar», tiene que ver con esa cotidianidad con la que los habitantes de San Juan de Ocotán viven cada año dicha tradición, en un inicio, durante la observación del evento es que se inicia el proceso de comprensión del ritual, para posteriormente «dejarse llevar» por lo colectivo, por lo que es el común de todos, lo que los hace pertenecer a la comunidad y en el caso de ella a San Juan de Ocotán. A través de nuestra entrevistada pudimos conocer por qué aun le es atractivo a un joven participar en una festividad como ésta, y el proceso que conlleva la apropiación de la tradición.

J: yo empecé así como, bueno casi siempre es lo que hago, estar de espectador, dentro de la fiesta se hacen unas representaciones, esteee, pues a mí me, me gusta mucho ver todo lo que, por ejemplo, ver todo lo que hace la danza y los tasteones, entonces, esa es mi manera de estar dentro de la fiesta, después como espectador, y pues hay participantes que, pues es que es como una fiesta, entonces es como si, es un ambiente que ya estando ahí dentro pues te dan los impulsos de estar bailando o cantando, entonces te dejas llevar por... por la misma fiesta.

Esta respuesta proporciona información respecto a que al igual que en cualquier fiesta hay un motivo por el cual se reúnen (en este caso honrar al Santo Santiago o vestirse de tastuán). Y que como en todo festejo, la colectividad proporciona esos «impulsos» individuales que al estar en contacto con Otro, generan una energía y efervescencia, ya sea mediante el baile, o el canto, éstas son dos de las más antiguas expresiones culturales que el humano ha utilizado cuando decide compartir con los Otros.

La pregunta esencial para entender el sentido de esta fiesta es ¿qué es lo que se celebra ese día?:

J: Es la fiesta en honor a Santo Santiago Apóstol, es un apóstol de Jesús, que en España tuvo una intervención en cuanto a las cruzadas, él como caballero ayudando a los que estaban en guerra. Y aquí en México pues es como que se utiliza como parte de la representación de la conquista, son los españoles que vienen a conquistar tierras aztecas, tierras mexicanas, y es la lucha entre pueblos indígenas y lo que son los españoles, entonces es lo que se representa la batalla de... la lucha por las tierras, y pues que... al final vencen españoles.

Entonces, aquí el tastuán ¿vendría siendo el español?...

J: Son los tlatoanis, los líderes de aquí, de los imperios que había, de todas esas culturas que estaban defendiendo sus tierras, por eso es que usan esas máscaras, con formas grotescas, pues rústicas, salvajes que era como se vestían entonces, con todas sus máscaras, vestimentas y accesorios. Era su uniforme de batalla básicamente.

¿Cómo puedes distinguir o describir una vestimenta tastúan? Ahorita que mencionan las máscaras, ¿hay algo más que los distinga?

J: Sí, un tastúan hoy, ha tenido su evolución pero tiene pues elementos básicos, en cuanto a la máscara, o lo que se lleva en la cabeza, pues es una baqueta, se llama el material este y una nariz que le ponen a la máscara es de serrín o diferentes maderas, pues que son muy manejables para tallar, y todo eso en cuanto al diseño es un tanto libre. A muchas personas le gustan pintar paisajes, ahm... estos últimos años se han visto diseños de animales fantásticos alegríes y todo eso, y hay muchos que les gusta más pues, tener como recuerdo de algún familiar y pues también hacen sus máscaras con dedicación a sus familiares, que ya fallecieron o igual de la misma fiesta pues se ponen a los personajes principales, Santiago a los tastoanes a [no se entiende...] a un rey.

Esto es en cuanto al diseño de la máscara, de la imagen, este mmm, tiene una peluca que está hecha con colas de caballo y se va formando pues la cabellera, ésta es un poquito más estilizada, hay otros tastoanes que son con colas de vacas y pues son un poquito más, más, más rústicas, no tienen tanta estética, aquí en San Juan pues sí lo usan un poquito más de estética, se ven bien con una peluca normal, este y ya en cuanto a la vestimenta es eso, y se usa un saco, vienen decoradas las [se queda pensado y dice cómo se dicen]... los bordecitos del saco, vienen con listones de colores, a veces con motitas que lo van acompañando, a veces también les gusta plasmarles leyendas, o sus frases o algo pues, entonces a veces solamente pues se le pone el año en el que lo utilizas pues, eso como recuerdo de los años en los que vas participando, algunos pues solamente lo traen así sencillo, ah... un short, es corto, ah materiales sencillos, pues telas sencillas y también con listones suelen ser de colores llamativos, también listones con motitas, y pues el short sobre sobre el pantalón.

¿Y cómo se elige eso?

J: Es por medio de un sorteo, se hace como un mes, un poquito más de anticipación, se sortean los personajes, los tastoanes, la danza elegida, las personas son elegidos, este y ahí es donde pues se completa todo, todos los personajes, y ya se preparan y el día de la fiesta hacen su representación además de la fiesta, hay las jugadas, ellos llevan un machete, éste, un machete normal, común, muchos de esos pues de preferencia sin filo por el riesgo que presentan, pero si todos traen machetes a excepción pues del caballero, del Santiago, que trae una espada, este, pero si la mayoría pues trae su machete y eso.

¿Y quiénes más participan? Aparte del Tastúan.

J: Hay otros personajes dentro de la danza elegida, que son los tres reyes, son tres reyes que están dentro y está uno que se llama Siríneo, este Siríneo es como la mano derecha de Santiago, del caballero Santiago, y aparte pues el Santiago y un moro que es otra mano, es otro apoyo que lleva el Santiago.

¿Y cuántos tastoanes aproximadamente son en la danza elegida?

J: En la danza elegida, más de 20, no tengo el número exacto, pero si son un poquito más 20.

¿Qué significado tiene los personajes que aparecen en la representación de la festividad?

J: Los tantoanes son un conjunto de personajes bíblicos también, son nombres que vienen dentro de la biblia pero aquí pues se representan así con máscaras de guerreros, hasta hay algunos que no tienen nada que ver con la biblia, pero también se involucran dentro de la danza, está un tastuán que, Herodes, es el principal después de los reyes y el sirineo, está Anaz, está Lucifer, Elote, Calabaza, y otros cuantos que ya te mencionaba, primero, segundo y tercer rey, pero sí, cada uno tiene una característica en especial.

¿Tú cómo ves la participación de los jóvenes dentro de esta festividad? Esta pregunta, brinda un acercamiento de la manera en que los jóvenes viven y comparten esta tradición con otros jóvenes y la comunidad, son de las únicas festividades en donde la presencia de ellos sirve de puente entre las generaciones, tanto anteriores como venideras.

J: Pues la presencia de jóvenes es bastante, se diría que un 70 por ciento de los que están participando así como tal en las fiestas son jóvenes. Y otros cuantos pues sí, los adultos que se encargan de llevar el control y todo eso, pero la mayoría son pues jóvenes por la misma esencia de la fiesta, pues que es como mucha energía y todo eso, entonces son los que más se involucran.

Y tú cuando has participado, ¿por qué lo has hecho?

J: Es que es una adrenalina estar dentro de así como tal, dentro de una jugada.

¿Qué es una jugada?

J: Dentro de la jugada está el caballero Santiago, éste está arriba en su caballo y trae su espada y representan pues una batalla, un tastuán con el Santiago, quien se encarga de darle espadazos y el tastuán sólo se cubre. Hay veces que se cubren, se tropieza con el mismo caballo como hay mucha gente, y es un espacio un poco reducido pues entonces se siente como la adrenalina de estar entre el caballo, la gente, y como tras la máscara pues también limita la visión, entonces si todos esos factores resultan de mucha adrenalina, y de mucha emoción pues entonces al momento de estar en una jugada pues sí, si sientes todo a flor de piel, las sensaciones, entonces eso, eso también es parte de la fiesta, y que los jóvenes pues eso es básicamente uno de los puntos que más atrae.

¿Cómo funciona esto de las fiestas? Son familias o cómo es en sí la organización.

J: Ya la organización como tal, hay una cofradía, esta cofradía se divide en mesa directiva que es todo lo que se encarga de coordinar los demás cuerpos, que están las tenanches o reinas de las flores que se encargan de todo el arreglo floral y ordenamiento en cuanto a la iglesia, o la casa en la que se va a recibir la imagen o a dónde se van a ir a recoger los tantoanes.

Están los mayordomos que se encargan de la música, toda la ambientación de la fiesta en cuanto a días de la peregrinación, los días y los tres días principales cuando se encargan de toda la ambientación musical; se encuentran también los mayordomos, perdón los diputados y los diputados se encargan de toda la pólvora, todo lo que involucra pólvora, en fuegos artificiales, etcétera, con sus debidas medidas de protección, también está la familia que se encarga de representar a Santo Santiago, hay un caballero pues que se renueva año con año, por supuesto con todo el apoyo de su familia.

Estos son más o menos todos los que se encargan de llevar a cabo lo que es la fiesta, en cuanto a la organización para que se pueda realizar, pues todo lo demás ya es participación de la gente, pero sí, ellos principalmente son los que apoyan.

¿Esta organización es autónoma o es parte de la iglesia?

J: Es parte de la iglesia totalmente, es como en una fiesta en honor a un santo, pues todo esto es parte de la parroquia, de la iglesia misma, también pues son personas que estamos aquí sirviendo, los que saben lo que es estar dentro de esta fiesta, y es lo que sé.

Tengo entendido que tú manejas la página oficial de San Juan de Ocotán, y te pregunto, ¿por qué fue que te dio el interés de mostrar esa festividad dentro de esta plataforma?, de incluir esta fiesta –que pasaba sólo aquí– en las redes sociales.

J: Pues dentro de la página (Facebook) lo que estábamos trabajando era eso mismo, el compartir toda esta fiesta, toda la cultura que lleva detrás de..., sabemos pues que no es el único lugar en el que se realiza una fiesta en honor a Santiago, a Santo Santiago, y quisimos compartir cómo se hace aquí, porque pues los demás lugares tienen su forma de..., ellos tienen su esencia de su fiesta entonces nosotros tenemos otra manera, entonces la página –tal cual– es una proyección hacia las demás personas, para que puedan ver qué es lo que se hace aquí y cómo se vive.

Con relación a la acción comunicativa sobre la festividad en redes sociales Reguillo menciona que:

La comunicación es una dimensión de lo social. [...] Se parte del supuesto de que la comunicación tiene su fundamento en la **interacción de sujetos históricamente situados que comparten un capital simbólico social**, [...] que se objetiva en discursos.

En tanto práctica social la comunicación es, en este sentido, una acción transformadora de los actores sociales que se definirá por la situación y la posición social de éstos. Esto significa que la práctica comunicativa se inscribe en el conjunto de relaciones sociales que se encuentran condicionadas por un marco espacial-territorial específico, es decir histórico (2011, p.39).

La acción transformadora en este caso fue que Jenifer ha trasladado dicha tradición al ciberespacio, «compartiendo» y dándole visibilidad no sólo al interior de la colonia, sino al mundo entero, donde cualquier persona con acceso a Internet tiene la posibilidad de observar lo que antes era de difícil acceso si no se estaba de manera presencial (física) en el espacio geográfico. Además, la justificación de entender que ellos no son los únicos que tienen esta tradición, y que cada lugar tiene sus formas y sus maneras de honrar a este apóstol, genera en el observador una expectativa para conocer y respetar la tradición.

Comentabas que había otros lugares, ¿cuáles otros aquí tienen esta festividad?

J: Aquí dentro de Jalisco está Jocotán, un pueblo vecino, Nextipac, Tonalá que son los que llevan a cabo también esta fiesta a Santo Santiago, Santa Ana Tepetitlán también tiene esa festividad muy bonita. Y pues cada quien tiene su toque de llevarla a cabo.

Cabe mencionar que los pueblos que ella menciona aparecen al inicio del artículo, en donde se habla de los orígenes de la colonia, y sus colonizadores franciscanos, por lo que no es de admirarse que las tradiciones, relatos y prácticas religiosas sean similares.

Pues ya para terminar, en términos generales, ¿cómo describirías la fiesta de los tastoanes?

J: Pues no es mucho de los tastoanes, pero más la fiesta en honor a Santo Santiago. Los tastoanes son personajes elementales también, pero sí si se proyecta toda esa unión no, de la colonia hacia, hacia este santo, la devoción a sí muy, muy, muy grande, un gran Santo que ha hecho mucho por esta colonia y cada quien, cada persona pues tiene su motivo en especial por el cual le gusta seguir a Santiago, todo esto por supuesto con un solo objetivo en común, llegar a dios, pero sí, es muy bonito ver a una comunidad entera apoyando toda una fiesta, que no es la única pues que se hace aquí, pero es de las más grandes que se realizan.

¿Aproximadamente cuántas personas logra reunir esa festividad?

J: Pues además de las personas que viven aquí, que son como más de 30 mil, muchas de las personas de aquí no se involucran directamente como estando dentro de las fiestas, a lo mejor desde sus casas o solamente vienen a misa, pero se involucran, pero también vienen personas de afuera, que les gusta ver, ya sea pues de aquí o de los pueblos vecinos o de otras colonias, incluso han venido pues de otros estados, pues sí, no sabría decirte cuántas son exactamente, pero sí son muchísimas personas, más de 50, cincuenta mil.

¿Cuándo se hace esta festividad?

J: Ahh... los días principales son 25, 26 y 27 de julio, el 25 es el día principal pero aquí se hace un novenario, son 9 días antes de procesiones, que empiezan desde el 17 de julio y se termina el 27, entonces sí son muchos días de fiesta.

Y aparte de la cuestión ritual ¿qué más ocurre en las fiestas?

J: Pues tenemos los nueve días que son las procesiones culminando el 25; o sea, se hace toda esta representación, principal de los tastoanes y los otros días se llevan a cabo las jugadas, todas las jugadas, esas jugadas se reparten por todo el pueblo, en lugares, pues a veces van con los caballeros de años pasados, con las familias de los danzantes y es lo que se hace en las jugadas pues alrededor de todo el día.

El último día, el 27 se hace el cambio de caballeros con una misa de clausura y se hace una jugada final en un espacio muy amplio, en este caso estábamos en la unidad deportiva que se llama los Camichines, pero ahora por la remodelación y todo esto, pues ya no se puede realizar ahí, entonces prestan lotes baldíos, para que se lleven a cabo, entonces ya no es como una jugada normal que solamente pasa un tastuán y se representa, sino que están todos los que están, todos los tastoanes juntos, sin límite y están por todo, por todo el campo y el caballero que es el de verdad.

Con este último párrafo se concluyó la entrevista a Jenifer, misma que nos ayudó a tener un poco más preciso el origen y simbolismo de la tradición Tastuán, que comparten muchos de los jóvenes y no tan jóvenes de San Juan de Ocotán.

Siguiendo con la lógica de cómo se planteó desarrollar este texto, a continuación se analizarán los videos subidos en la red social Facebook, los cuales muestran lo que ya Medina pudo narrar, pero que en ocasiones el lenguaje escrito no basta para dar cuenta de los fenómenos sociales de los cuales se habla, por lo que el lenguaje audiovisual proporciona toda aquella información que sólo mediante la imagen y el sonido puede ser captado.

ANÁLISIS DE LAS PUBLICACIONES DE LA PÁGINA OFICIAL DE FACEBOOK DE SAN JUAN DE OCOTÁN

Tastoanes 2017 (primer video)

«Tastoanes 2017» cuenta con 268 likes, fue 38 veces compartido y se ha reproducido 3.7 mil veces; así mismo fue comentado en tres ocasiones. Al observar la foto de perfil de quienes comentaron pudimos darnos cuenta de que eran jóvenes, de ellos: dos hombres y una mujer. El video contiene una «jugada», como la mencionaba Jeni, en donde se da la lucha entre el Santo Santiago y los Tastoanes. Se observa una gran cantidad de espectadores (200 personas), en su mayoría jóvenes, quienes se muestran emocionados al observar la jugada.

Imagen:
Tastoanes 2017



Tastoanes 2017

3,7 mil reproducciones - 28 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1618195661544917/>

Procesión Santo Santiago (segundo video)

El video «Procesión Santo Santiago» recibió 281 likes, fue 38 veces compartido, se reprodujo 3,5 mil veces y cuenta con 10 comentarios, 9 de ellos fueron realizados por mujeres jóvenes y sólo un hombre comentó; por cierto éste reflejó una añoranza de estar ahí, como si perteneciera a la comunidad pero ya no residiera ahí. El video trata de las procesiones que se realizan días antes de que empiezan las fiestas, se hace un recorrido a través de toda la colonia para anunciar el inicio de las actividades planeadas para esos días.

Imagen:
Procesión Santo Santiago



Procesión Santo Santiago

3,5 mil reproducciones - 26 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1615921201772363/>

El rostro de la tradición (entrevistas a niños)

«El rostro de la tradición (entrevistas a niños)» recibió 109 likes, fue compartido 10 veces, cuenta con 2,3 mil reproducciones y 4 comentarios, dos de ellos son de mujeres grandes que etiquetan a otras personas, uno de un hombre y un tercero es del niño que aparece al inicio. El video trata de cómo ven los niños la festividad, como se puede observar la cantidad de 'me gusta' y reproducciones es mucho menor, tal vez sea porque la interacción y el acceso a Internet es más reducido en el caso de los niños que en el de los adultos.

Imagen
El rostro de la tradición (entrevistas a niños)



**El rostro de la tradición
(Entrevistas a niños)**
2,3 mil reproducciones · 24 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1614428681921615/>

El rostro de la tradición

«El rostro de la tradición» recibió 144 likes, fue compartido 19 veces, tiene 2,8 mil reproducciones; no existen comentarios. El video ofrece una breve explicación sobre el tastuán y su vestimenta, sobre todo de su máscara.

Imagen.
El rostro de la tradición



El rostro de la tradicion
2,8 mil reproducciones · 22 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1612520172112466/>

Tastoanes

«Tastoanes» es el que cuenta con mayor número de reacciones con 417 likes, 137 veces compartido y 12 mil reproducciones. El video muestra cómo un joven subido a caballo y con una espada amedrenta a otros jóvenes tanto que intentan luchar contra él, pero todo esfuerzo es medianamente inútil, ya que sabemos que quienes pierden son los tantoanes. Cuenta con 23 comentarios, de los cuales 15 fueron realizados por mujeres (11 jóvenes y 4 que pasaban los 30 años), en el caso de los hombres (8) todos eran jóvenes, sus comentarios no eran relevantes, sólo uno de ellos comentó la fuerza con la que el joven a caballo golpeaba. El video tiene hasta cierto punto un grado de violencia fuerte, lo que llama la atención, porque al parecer es lo que genera un gran número de espectadores.

Imagen:
Tastoanes



Tastoanes

12 mil reproducciones · 21 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1610619082302575/>

El rostro de la tradición

«El rostro de la tradición» cuenta con 144 likes, 18 veces compartido y 2.6 mil reproducciones; sólo fue comentado por un hombre joven y su comentario expresa admiración por la persona que sale en el video. La temática del video se refiere a las técnicas que se han usado para que las máscaras sean resistentes y aguanten las jugadas.

Imagen
El rostro de la tradición



El rosto de la tradicion

2,6 mil reproducciones · 19 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1609021822462301/>

El Rostro de la tradición

«El rostro de la tradición» cuenta con 288 likes, fue 74 veces compartido y fue reproducido 5,7 mil veces. Fue comentado en 16 ocasiones: 10 de mujeres en su mayoría jóvenes, sólo tres de ellas se miraba mayores, y 6 hombres, 4 de ellos adultos daban un punto de vista un poco más amplio reconociendo la importancia de hacer este tipo de trabajos audiovisuales. El video trataba de una chava que es originaria de San Juan de Ocotán, quien actualmente es historiadora y explica la tradición y la festividad de los tastoanes.

Imagen:
El rostro de la tradición



El rostro de la tradición

5,7 mil reproducciones · 18 de julio
de 2017

Fuente: <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1608171862547297/>

En el contenido de los siete videos cabe señalar que se realizaron 56 comentarios, de los cuales 42 estaban emitidos por jóvenes no mayores de 30 años, y sólo 14 fueron hechos por adultos. Ello nos muestra que la interacción en la red social (Facebook) es mucho mayor en este grupo de edad, lo que denota una importante aceptación de la tradición Tastuán, y de lo que ella emana. Además, el video con mayor número de reproducciones y compartidas es el que se titula «Tastoanes»; en lo particular fue uno de los que más llamó mi atención por la violencia tan explícita que se observa, y ello puede significar un reflejo de esa violencia simbólica y estructural que vive dicha comunidad, ya que es considerada hoy en día una de las más violentas del municipio de Zapopan.

El hecho de que el nombre del video sea Tastoanes, también ayuda al momento de hacer búsquedas en Internet, ya que es lo primero que se identifica de dicha tradición. Lo anterior facilita la búsqueda en internet, a muchos que al igual que yo, que en un inicio desconocen el trasfondo de la veneración a Santiago Apóstol y buscan el significado de Tastoan.

El presente documento intentó ser un pequeño acercamiento a una de las festividades y tradiciones más importantes actualmente para los jóvenes de San Juan de Ocotán. Descubrí con la ayuda de Jenifer la importancia de algunos símbolos precolombinos y los mecanismos que utilizan los jóvenes contemporáneos de esta localidad, para poner en escena la tradición de los tastoanes, tanto en el *backstage* local-físico como en el global-virtual. De ahora en adelante al recorrer las calles y observar los murales de los tastoanes, ya no serán sólo expresiones aisladas, porque detrás de ellos se encuentra la idiosincrasia de todo un pueblo y una cosmovisión del México poscolonial.

BIBLIOGRAFÍA

Marcial Vázquez, Rogelio y Vizcarra Miguel, (2014), *Porque así soy yo identidad, violencias y alternativas sociales entre jóvenes pertenecientes a «barrios» o «pandillas» en colonias conflictivas de Zapopan*, Zapopan, México, Colegio de Jalisco.

Imagen 1: Ayuntamiento de Zapopan. Instituto de la Juventud de Zapopan (2016) Zapopan Rifa [Folleto] Ayuntamiento Zapopan.

Imagen 2:

Google. (s.f.). [Mapa de San Juan de Ocotán, Zapopan, Jalisco, México en Google maps]. Recuperado el 14 de Octubre, 2018, de: <https://www.google.com.mx/maps/place/@20.7101449,-103.4585855,15z/>

- Gilberto, Jiménez, (2007). Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. Tlaquepaque, México.ITESO.
- Reguillo Cruz, R. (1991). *En la calle otra vez Las bandas: Identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Videos consultados (las imágenes que aparecen dentro de este apartado son capturas de pantalla del video del cual se realizó el análisis).
- Tastoanes 2017. [Video]. Recuperado de:
<https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1618195661544917/>
- Procesión Santo Santiago [Video]. Recuperado de <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1615921201772363/>
- El rostro de la tradición (Entrevistas a niños) <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1614428681921615/>
- El rostro de la tradición [Video]. Recuperado de <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1612520172112466/>
- Tastoanes [Video]. Recuperado de <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1610619082302575/>
- El rostro de la tradición [Video]. Recuperado de <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1609021822462301/>
- El rostro de la tradición [Video]. Recuperado de <https://www.facebook.com/SanJuanDeOcotan/videos/1608171862547297/>

Capítulo 4.

El uso de aplicaciones digitales para divulgar las lenguas indígenas en México

Rozenn Le Mur*

INTRODUCCIÓN

Nuestra vida cotidiana se transforma cada vez más al ritmo del desarrollo tecnológico. Asimismo, la manera de acercarse al conocimiento ha cambiado mucho en los últimos años. Los estudiantes de hoy usan cada vez menos cuadernos de papel frente al recurso masivo e instantáneo de recurrir a la búsqueda en línea o a la Enciclopedia de Wikipedia. El acceso a los laptops, las tabletas y los celulares inteligentes es cada vez menos exclusivo y no ha dejado de lado a las comunidades indígenas.

Recientemente, se han desarrollado varias aplicaciones digitales gratuitas en la red relacionadas con la divulgación de las lenguas indígenas mexicanas, haciendo hincapié en su valor esencial en cuanto a la identidad tanto de los pueblos indígenas como de la sociedad mayoritaria de México. El presente estudio propone investigar el desarrollo de estas herramientas tecnológicas, y lo que aportan en relación a la temática de interculturalidad en México.

Lo intercultural se ha vuelto en los últimos diez años un enfoque central en el diseño de material didáctico de la Secretaría de Educación Pública. Surge como propuesta de actuación en las escuelas, en respuesta a la «insuficiencia del pluralismo, entendido como suma o coexistencia de culturas», y proponiendo el enriquecimiento que supone la presencia de bagajes culturales diferenciados, preparando al alumnado para la convivencia en una sociedad pluricultural (Gutiérrez Estaban y Llanos Vicente, 2005). Con el enfoque de «interculturalidad para todos», central en la redacción de la Reforma de Educación Secundaria (RES) de 2006, el propósito es «impulsar el desarrollo de enfoques pedagógicos para el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística de nuestro país, (...) ampliar las oportunidades educativas para reducir desigualdades entre grupos sociales, cerrar brechas e impulsar la equidad»¹. Así, se presenta como la etapa más avanzada en el proceso de aceptación y valoración de las diferentes culturas de México, más allá de las alternativas asimilacionistas o compensatorias llevadas a cabo anteriormente (Aguado Odina, 2005).

*

Sin embargo, en la Declaración del 2º Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, realizado en Oaxaca (2007), en el cual participaron miembros de comunidades indígenas provenientes de todo el país, se afirma que los planes y programas nacionales, a nivel institucional y educativo, no responden a las necesidades educativas de las comunidades indígenas. Agregran que los procesos educativos deberían basarse en las prácticas culturales, por lo que se requiere no reducirlos al aula escolar (Becerra Cortés, 2012).

Así, de manera reciente, para paliar esta deficiencia, se impulsa la reflexión educativa sobre las potencialidades de las nuevas tecnologías, como por ejemplo las aplicaciones digitales, como herramientas generadoras de interculturalidad en la escuela y en la sociedad. Este enfoque, que consiste en pensar a la vez en interculturalidad y nuevas tecnologías, nos parece particularmente pertinente.

Es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Está adscrita al Departamento de Estudios de Comunicación Social del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Sus líneas de investigación se relacionan con los estudios culturales, la interculturalidad y el análisis de la imagen.

1

http://www.dgespe.sep.gob.mx/planes/leprib/ed_todos

nente y novedoso, ya que generalmente cuando el foco se pone uno de estos dos aspectos, se deja de lado el otro. Las tecnologías ya forman parte de nuestra manera de comunicar, de relacionarnos, de aprender: ya no se pueden ignorar en los procesos educativos. La cantidad de aplicaciones diseñadas para aprender idiomas indígenas ha aumentado drásticamente en los últimos años, sobre todo desde 2015. Es un proceso muy reciente y que no deja de evolucionar, debido a su carácter mudable y la posibilidad de actualizar aplicaciones ya descargadas.

METODOLOGÍA

El examen de diferentes aplicaciones digitales para aprender y divulgar lenguas indígenas y de los comentarios que hacen los usuarios indígenas nos dará indicaciones sobre el camino que podría emprenderse para dar un sustento más coherente a lo que enseña en cuanto a interculturalidad.

Nos basaremos en los preceptos del análisis crítico del discurso (ACD), que es una corriente que se propone examinar las producciones discursivas prestando particular atención a las asimetrías de poder, el acceso desigual a los recursos, a la imposición de ideologías y las respuestas estratégicas que se formulan. Según el ACD, el discurso es «una forma de práctica social» (Fairclough 1989:20), y se puede describir como supralingüístico: su análisis no solamente se enfoca en la producción textual, también incluye recursos visuales o audios, lo que nos permitirá considerar diferentes aspectos de las aplicaciones digitales. Además, considera los contextos sociales, políticos e incluso económicos de la producción discursiva.

Las preguntas a las cuales trataremos de contestar desde esta perspectiva son las siguientes: ¿Qué tipo de discurso forman las aplicaciones digitales para aprender o divulgar idiomas indígenas? ¿De qué manera incluye, responde o desafía los discursos hegemónicos formulados sobre las comunidades indígenas? ¿Quién diseña estas herramientas y de qué forma se involucran a los indígenas en este proceso? ¿Para quién son diseñadas estas aplicaciones y quiénes las usan? ¿qué tanto los indígenas se apropián de estas herramientas?

Partiremos del análisis de un corpus formado por todas las aplicaciones mexicanas de este tipo disponibles gratuitamente para IOS y Android. Procederemos primero a una separación en categorías de las aplicaciones disponibles, sean directamente herramientas de aprendizaje o divulgación de idiomas indígenas, o relacionadas de manera más o menos directa con este propósito. En cada sección, se describirá brevemente las aplicaciones, cómo y en qué marco fueron diseñadas y de qué forma son percibidas por las personas quienes las descargan (puede variar en cantidad de menos de 100 a cerca de 30000 descargas).

I. DESCRIPCIÓN DEL PANORAMA DE APLICACIONES

1. Las aplicaciones para aprender vocabulario básico en un idioma indígena

En esta sección, destacamos quince aplicaciones: «Vamos a aprender náhuatl», «Vamos a aprender mixteco», «Vamos a aprender purépecha», «Zapotecapp», «Tozcatl» (en náhuatl), «Reloj Otomí», «Tlahtoa» (en náhuatl), «Aprendiendo maya jugando», «Vamos aprender huave», «Kadikinda» (en mixteco), «Nombres de animales en Maya», «Mixtecapp», «Rarámuri - aprende tarahumara» y «Witsillin» (en mixteco), «Yalam» (vocabulario de 16 lenguas de Oaxaca (amuzgo, cuicateco, chatino, chocholteco, chontal, chinanteco, huave, ixcateco, mazateco, mixe, náhuatl, triqui, tsotsil, zapoteco y zoque).

El propósito principal de esta categoría de aplicaciones es de aprender vocabulario básico, generalmente separado en las siguientes categorías: saludos básicos, familia, alimentos, animales, plantas, colores, objetos de la vida cotidiana, vestimenta, partes del cuerpo, números, verbos básicos y frases comunes.

El diseño visual de las aplicaciones puede variar mucho de un producto al otro: la mayoría no incorpora el trabajo de un artista, por lo tanto, proponen una plataforma visualmente sencilla y no incluyen ilustraciones propias. Sin embargo, algunas aplicaciones parecen haberse enfocado particularmente en este aspecto y, al trabajar con diseñadores y artistas, usan una iconografía muy elaborada y

ciertamente llamativa, ya que son las aplicaciones más descargadas y con mejores comentarios. Estos casos son los de la trilogía «Vamos a aprender mixteco», «Vamos a aprender náhuatl» y «Vamos a aprender purépecha», y de «Aprendiendo Maya jugando».

Figura 1.
Capturas de pantalla de la serie «Vamos a aprender»



La serie «vamos a aprender» mixteco, náhuatl y purépecha fue presentada por el Centro Cultural de España en México y Fundación Telefónica México, en colaboración con Manuvo (una joven empresa mexicana que ya recibió diferentes premios como el premio a la empresa mexicana más innovadora y el premio INAH 2013, el premio Obra emblemática 2013, y otros) y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), a través del Laboratorio de Ciudadanía Digital (LCD). En el caso de la aplicación «Vamos a aprender mixteco», la iniciativa fue de Donato García García, maestro y hablante del ñuu davi (una variante del mixteco), quien se presentó en 2011 en el Taller de elaboración de materiales en lengua indígena y cuya propuesta didáctica dio inicio al proceso de elaboración de las aplicaciones.

La interactividad es claramente uno de los enfoques que se desempeñaron a acentuar en estos proyectos. Cada una de las aplicaciones presenta un escenario «tradicional» en el cual el usuario (en el caso de «Vamos a aprender purépecha», se puede escoger entre diez avatares, cada uno con una voz

Figura 2.
Captura de pantalla de
«Tozcatl»



Figura 3.
Captura de pantalla de
«Aprendiendo Maya Jugando»



propia) se desplaza para acceder a diferentes categorías de vocabulario. El propósito es de enseñar vocabulario ubicando el alumno en la situación en la cual se usa: un tianguis para aprender el nombre de las verduras y de las frutas, una granja para aprender el nombre de los animales, etc. Cada sección es acompañada de una pequeña lección escrita sobre el tema, y en el caso de «Vamos a aprender mixteco», del libro didáctico de Donato García García en formato PDF.

Estas tres aplicaciones son las más exitosas de su género, han sido descargadas cerca de 30000 veces y los comentarios de los usuarios son muy positivos.

Las aplicaciones «Tozcatl» (para aprender náhuatl) y «Aprendiendo Maya Jugando» son iniciativas privadas, propuestas respectivamente por las empresas «Axcan» y «Naruma Solutions». El propósito de los desarrolladores es claro: «enseñar el idioma de la lengua maya de la manera más fácil, sencilla y divertida». Su aspecto dinámico es claramente uno de los elementos más atractivos de las aplicaciones (que también han sido descargadas más de 10000 veces). El usuario puede entrar a la aplicación usando su perfil de Facebook, y si quiere, puede compartir sus logros en las redes sociales. En cada sección, el usuario debe primero aprender una serie de palabras para después pasar diferentes niveles, acumulando puntos, compitiendo con otros usuarios. Para poder ganar puntos, el usuario debe escoger la respuesta correcta entre diferentes opciones. En el caso de Tozcatl, en algunos ejercicios, se debe repetir claramente una palabra en náhuatl. De hecho, es la única aplicación que propone esta herramienta de reconocimiento vocal. Es una característica que subrayan los usuarios en sus comentarios: la posibilidad de evaluar la pronunciación de los «alumnos» les hacen sentir más activos en su aprendizaje, y por lo tanto incrementa su motivación para aprender el vocabulario.

Ahora, vemos rápidamente dos proyectos que, si bien no presentan tantas herramientas «técnicas» o artísticas como las anteriormente expuestas, son un ejemplo de dinámica interesante en el planteamiento del proyecto. Yalam y ZapotecApp son proyectos escolares realizados por grupos de estudiantes (mestizos e indígenas) interesados en promover y sobre todo «rescatar» las lenguas indígenas. Para poder grabar el vocabulario en diferentes idiomas, los alumnos realizaron trabajo de campo y se acercaron a diferentes comunidades. También, una parte de su proyecto consistió en redactar un ensayo en el cual reflexionan sobre cuestiones de interculturalidad, el valor de los idiomas indígenas en México, métodos didácticos para aprenderlos y de qué forma las nuevas tecnologías pueden ser herramientas valiosas para divulgarlos.

Figura 4.
Captura de pantalla de «Yalam»



Figura 5.
Captura de pantalla de «ZapotecApp»



2. Los diccionarios y traductores

En esta sección, encontramos alrededor de cuarenta aplicaciones cuyos nombres generalmente son «diccionario náhuatl», «diccionario zapoteco», «diccionario maya», etc. La mayoría son de hecho diccionarios de estos tres idiomas. También existen diccionarios de mixteco, otomí, tarahumara, mazahua, zoque, purépeche, tzeltal y yoreme.

El «Diccionario Otomí» es un ejemplo de colaboración interinstitucional, en este caso entre la Secretaría de Cultura, la Unidad Regional Michoacán (Dirección General de Culturas Populares) y Pacmyc 2015 (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias). Aunque la calificación y los comentarios de los usuarios son muy positivos, este diccionario solamente fue descargado por unas cien personas.

En la mayoría de los casos, aunque se involucren diversas instituciones en el desarrollo de diccionarios, la iniciativa viene más bien del ámbito académico y las instituciones participan proporcionando información o para ayudar en la formación de bases de datos de lenguas indígenas. Veamos por ejemplo la serie de diccionarios digitales del Dr. Miguel Álvarez Gómez, del Centro Universitario de la Costa de la Universidad de Guadalajara: el objetivo del proyecto es «contribuir a la preservación de las lenguas indígenas mexicanas (...) recopilar vocabularios y lenguajes indígenas mexicanos». Miguel Álvarez Gómez explica las etapas del proyecto:

«El proyecto implicó muchas horas de trabajo en la realización de las diferentes labores que se requieren para lograr la presentación final y que se resumen a continuación:

1. Desarrollo y prueba de la tecnología para la creación de la base de datos y la captura de sus contenidos.
2. Búsqueda de diccionario de lenguas indígenas disponibles en Internet. Despues de localizarlos, fueron transformados para ser capturados de manera automática por el sistema.
3. Búsqueda de definiciones de las palabras, dentro de las páginas de Internet de la vigésima segunda edición de la Real Academia de la Lengua Española.
4. Producción de los diferentes diccionarios en papel.
5. Producción de los diferentes diccionarios en versiones digitales.»²

La observación de las funciones de estos diccionarios y de los comentarios de los usuarios indican claramente que el objetivo principal del proyecto es de crear un registro de diferentes idiomas indígenas; esto a partir de una laboriosa recopilación de diferentes fuentes escritas. Por lo tanto, los usuarios que lo quieren usar como diccionario funcional, para comunicar en tiempo real, lo critican severamente, en particular los hablantes de idiomas indígenas. Destacan que la digitalización de la información, en este caso, no aporta prácticamente ninguna ventaja: se calca en formato digital la misma información que aparece en diccionarios impresos, y no se hace un uso ingenioso de las herramientas tecnológicas en cuanto a la facilidad de uso o su potencial de interacción.

Otros diccionarios son de iniciativa personal, jóvenes indígenas que quieren crear una herramienta práctica para traducir de su idioma al español o al inglés y vice-versa. Sin embargo, en muchos casos, estas aplicaciones encuentran fallas técnicas y no permanecen disponibles. La excepción más notable es la aplicación «Didxazapp», un traductor automático creado por Gonzalo Santiago Martínez, un joven juchiteco de 22 años con una formación en Ingeniería en Software por la Universidad Politécnica de Tecamac, Estado de México. Permite traducir frases enteras del español al zapoteco del Istmo. Si se

ingresa solamente una palabra, se propone una definición más extensa de la palabra así que una reproducción audio (proporcionado por la Fundación Histórico Cultural Juchitán). Sin embargo, para describir la aplicación, insiste: «Este proyecto es personal, sin ánimo de lucro, y no recibe apoyos del gobierno, ni de instituciones³. Ha sido descargada más de 10000 veces, y los comentarios

2

<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.educatmex.ddespoto>

3

<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.SimplesoftMx.Didxazappv2>

son muy positivos, generalmente de hablantes del zapoteco que le agradecen por crear una herramienta práctica.

Como se puede observar en las figuras 6 y 7, todos los diccionarios y traductores tienen plataformas extremadamente sencillas. No usan ilustraciones propias, ni música, ni elementos folklóricos tal como lo podemos notar en las aplicaciones para aprender el idioma a partir de lecciones. Esto nos indica que tanto el propósito de estos diccionarios como los públicos para quienes son diseñados son diferentes. De un lado, contienen una gran cantidad de datos y no pueden estorbarse de animaciones pesadas; y del otro lado, son herramientas elaboradas principalmente para ser funcionales y prácticas.

Figura 6.

Captura de pantalla de «Totlahtol»

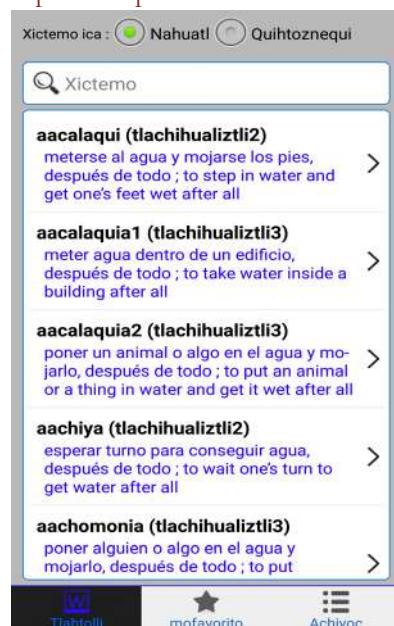


Figura 7.

Captura de pantalla de «DixazApp»



3. Los juegos

El aspecto lúdico es central en las siguientes cinco aplicaciones: Busca y encuentra (náhuatl), Náhuatl Vocabulary Game, Maya janken, Mayan atodashi janken y Bingo Language 2. Son programas diseñados específicamente para niños en los cuales también aprenden respectivamente vocabulario náhuatl o maya.

«Busca y Encuentra» es una aplicación creada por el mismo diseñador que «Tózcatl», Rigoberto Domínguez, pero en este caso el juego contiene mucho menos palabras y son acompañadas de imágenes coloridas que hacen más interactivo el aprendizaje. Náhuatl Vocabulary Game fue creado por el mismo diseñador que la aplicación Totlahtol. Es un juego RPG (Role-playing game), en el cual el pequeño personaje debe aprender unas palabras básicas para poder seguir avanzando. Mayan janken y Mayan atodashi janken son juegos de «Piedra, papel o tijera» en maya. Aunque el propósito principal no es de aprender maya, el usuario lee y sobre todo escucha de manera repetida algunas palabras en maya. Bingo Language 2 es un juego sencillo de Bingo, donde se debe acumular puntos para poder «desbloquear» cartas de vocabulario (en español, inglés, chino y también mixteco).

Como son aplicaciones diseñadas para niños, la información no está organizada a partir de lecciones, y de hecho casi no contiene palabras escritas. Aunque existan muchos juegos que usan iconografía indígena (sobre todo maya) por propósitos estéticos, sin propósitos didácticos en cuanto al idioma o a la cultura maya, estos cuatro juegos son diferentes: usan plataformas sencillas, que no se basan en imágenes folklóricas de las culturas indígenas.

Estos programas son descargados (alrededor de 1000 descargas cada una) por padres, indígenas o no indígenas, que quieren incentivar el aprendizaje de sus hijos, sea para que se motiven a hablar con su

Figura 8.
Captura de pantalla de «Busca y encuentra»



Figura 9.
Captura de pantalla de «Náhuatl vocabulary game»



Figura 10.
Captura de pantalla de «Mavan atodashi ianken»



familia en su lengua materna, o para poder abordar con ellos temas relativos a la interculturalidad en México de manera lúdica.

4. Los cuentos y las radios

Aunque no son propiamente proyectos diseñados para enseñar idiomas indígenas, tomamos en cuenta las aplicaciones de cuentos y las radios indígenas. Son materiales pensados por y para comunidades indígenas, y aunque implican que uno ya entienda el idioma para usarlas, se dedican a reforzar los conocimientos lingüísticos y sobre todo a consolidar su sentimiento de pertenencia a un grupo comunitario.

En esta categoría, podemos mencionar las radios «la Voz de los Mixtecos», «El Mixteco Mix», «Radio Indígena», «Radio Fm Puebla» (en náhuatl y mixteco), Radio Maya y las aplicaciones de cuentos «Puros cuentos» 1 y 2 (en náhuatl, maya y zapoteco en el primer volumen, y mazahua, mixteco y otomí en el segundo volumen).

Como lo resaltan los locutores de «Radio Indígena» (que también se organizan como asociación civil), se proponen vincular proyectos y proporcionar información vital en cuanto a programas de salud, educación, medio ambiente, etc. a las comunidad mixteca, sobre todo rural. El objetivo es de informar, pero también de unir la comunidad, creando un espacio en el cual pueden participar, dialogar; limitando lo más posible la brecha digital.

«Puros cuentos» 1 y 2 son aplicaciones elaboradas para niños, nacieron de una iniciativa personal, de Isabel Gama, apoyada por el INALI, quien tradujo los cuentos y contactaron a la diseñadora del proyecto con hablantes de varios idiomas indígenas para realizar las grabaciones.

Son aplicaciones de contenido principalmente oral, la parte visual es muy sencilla y solamente funcional. Fueron descargadas solamente unas cien veces en el caso de «Puros Cuentos» y hasta más de 1000 veces para «Radio Indígena».

Figura 10.
Captura de pantalla de «La voz de los mixtecos»



Figura 11.
Captura de pantalla de «Puros cuentos»



5. Otras aplicaciones

Aunque no formen parte del corpus que hemos seleccionado de aplicaciones para aprender idiomas indígenas, muchas aplicaciones son afiliadas a este género discursivo: por empezar, todas las que describen las comunidades indígenas mexicanas u su cosmovisión, como por ejemplo «Huicholes MNA» o «Nexahualcóyotl». Son diseñadas para describir los diferentes pueblos mexicanos, su cotidianidad, su artesanía, etc. Otras aplicaciones proponen un enfoque artístico, como «El costumbre» que presenta una documentación fotográfica de las ceremonias de una comunidad tzeltal. Estas aplicaciones son elaboradas desde el mundo académico e institucional y pensadas como libros digitales o incluso «museos digitales», para divulgar información sobre las comunidades indígenas mexicanas usando el interés que puede despertar plataformas dinámicas.

En otros numerosos casos, iniciativas privadas y/o personales de mestizos o extranjeros, se presentan las culturas indígenas mexicanas desde un enfoque muy idealizado, esencializado y apropiado por su espiritualidad. En particular, se pueden encontrar muchas aplicaciones sobre la cultura maya, «herramientas de autoconocimiento a través de los saberes mayas», instrumentos para conocer «su energía del día» a partir del estudio del calendario maya. No son aplicaciones centradas en el idioma, sin embargo, definen y hacen uso de muchas palabras propias a las comunidades indígenas en México.

Otro ejemplo interesante, para terminar esta sección descriptiva, es el caso de las aplicaciones religiosas, como Wycliffe Bible Translator o Náhuatl Tehuacan y sus variaciones. Siguen un obvio objetivo evangelizador y no son originadas en medios académicos o institucionales, provienen más bien de asociaciones civiles religiosas. Sin embargo, sorprendentemente, proponen traducciones de la Biblia en casi todos los idiomas indígenas de México. Dependiendo del idioma, fueron descargadas de 50 a 500 veces, que es cifra considerable en comparación con otros tipos de aplicaciones orientadas hacia las comunidades indígenas. Nos proporciona un vistazo interesante sobre sincretismo religioso, identificación de las comunidades indígenas y el uso muy diverso de aplicaciones para celulares.

II. ANÁLISIS DEL CORPUS

Modernidad e indigenidad, ¿una contradicción?

Las palabras «modernidad» e «indígena» son convencionalmente asociadas a imaginarios diferentes, incluso opuestos; son términos estimados intuitivamente desde la sociedad occidental como incompatibles. Al hablar de indigenidad, dependiendo del contexto en el cual se formula la reflexión, se acostumbra pensar en la tradición, la espiritualidad, la ruralidad, el pasado o también la pobreza. La idea de modernidad, por su parte, remite al progreso, al futuro, a las nuevas tecnologías, etc. (Pitarch y Orobigt, 2012)

Por otro lado, la reflexión sobre el concepto de modernidad también llegó a suscitar en diferentes ámbitos una crítica social sobre una pérdida: de valores, de humanidad, basada en el reconocimiento de la inscripción histórica y social de la modernidad en el colonialismo y en la imposición ideológica de preceptos occidentales (Petras, 1991). Sin embargo, esta crisis del proyecto moderno no generó un puente entre las dos nociones de modernidad e indigenidad, que siguen siendo concebidas como opuestas. Conservamos esta dicotomía, que ha sido la manera más común de pensar la historia y las sociedades actuales. Simplemente, la oposición al proyecto moderno, la diferencia que antes se reprimía, ahora se produce (Castro-Gómez, 2000). La indigenidad se concibe a través de una mirada folklórica, *exotizante*, y se sigue definiendo principalmente desde el Occidente. Pensamos a partir de «emblemas de contraste»: categorías fijas, en oposición, a partir de las cuales aprendemos a pensar y que dirigen nuestras maneras pensar al *otro*: blanco / negro; hombre / mujer; y de la misma forma, tradición / modernidad, etc (Kreisel, 2016).

En cualquiera de estas dos formas, la represión o la idealización, se esencializa al *otro*, limitando la posibilidad de dialogar entre diferentes culturas. Se conceptualiza un «indígena puro», quien preserva su cultura sin dejarse influenciar por elementos externos, en particular modernos. Irónicamente, esta visión esencialista y esta separación entre «verdadero» y «falso» indígena es una distinción que se hace

generalmente por la sociedad mayoritaria, o los «no-indígenas». Por ejemplo, Noriko Mizuno (2015) nos muestra en un estudio antropológico sobre la evolución de los bordados huicholes que los artesanos que elaboran piezas para ellos mismos no tienen necesariamente como prioridad preservar su imagen «tradicional», y pueden llegar a integrar más diseños modernos o «ajenos» que en las piezas destinadas a la venta o a la exposición en contextos turísticos. En estos casos, estos elementos modernos no son considerados como contradictorios con las tradiciones huicholas, son al contrario vistos como complementarios.

Sin embargo, la modificación de sus tradiciones y la incorporación de elementos modernos pueden ser juzgadas de manera mucho más severa por la sociedad mayoritaria. Aunque el aumento de la migración de comunidades indígenas a la ciudad es claro y se puede observar en los contextos urbanos una reconfiguración de las pertenencias étnicas de forma acelerada, esta oposición conceptual entre modernidad e indigenidad permanece fuerte (Chávez González, 2012). Por ejemplo, a muchos huicholes que viven en la ciudad, y en particular a los jóvenes que van a la universidad, se les reprocha frecuentemente de ya no ser «huicholes auténticos». Al vestirse como mestizos, al usar nuevas tecnologías y al tener centros de interés considerados como «no característicos» de los indígenas, no reflejan la imagen *ancestral* del huichol (Le Mur, 2015).

La revisión del panorama de aplicaciones digitales para aprender idiomas indígenas reafirman esta tendencia, es algo que se puede observar claramente en las aplicaciones diseñadas por no indígenas: la tradición es presentada como opuesta a la modernidad. Aunque se proponen enfocar en comunidades indígenas actuales, siguen acentuando el folclor, los rituales, la ruralidad. Se construye simbólicamente una «comunidad imaginada» articulada alrededor de la idea de autenticidad y que descarta sistemáticamente algunos elementos considerados como «demasiado modernos» (en particular todos los aspectos ligados a la globalización: cierto tipo de ropa, actividades urbanas, nuevas tecnologías, etc)

Por lo tanto, en particular en las aplicaciones para aprender vocabulario, las representaciones de los pueblos indígenas no corta con el discurso hegemónico sobre indigenidad. Sigue siendo una representación ajena sobre los indígenas, todavía organizada a partir de una lista de características para describirlos. De hecho, es interesante notar en los comentarios de los usuarios que de manera repetida, los usuarios indígenas, aunque aplaudan la iniciativa de crear este tipo de aplicaciones y consideren que valora su cultura, también critican el uso exagerado de elementos folklóricos (sobre todo la música). Estos son aspectos atractivos para la sociedad mayoritaria, pero son superfluos para los mismos indígenas que no parecen identificarse sistemáticamente a partir de elementos figurativos o «esencialistas».

De hecho, las aplicaciones más descargadas por usuarios indígenas son las que no hacen un uso acentuado de ilustraciones o iconografía indígenas: los diccionarios y traductores con plataformas sencillas, los cuentos y las radios o las biblias, por el interés por su función práctica más que simbólica.

Las aplicaciones digitales como material didáctico novedoso

En el ámbito educativo, muchos elementos de los programas a nivel nacional son elaborados según la idea que existe una verdad universal que todos los alumnos deben aprender, junto con un formato de enseñanza inalterable que se tiene que aplicar. Por ejemplo, nos basamos en la lecto-escritura como técnica de aprendizaje y usamos generalmente el libro como soporte único. Estas prácticas no son consideradas como algo propio de una cultura sino más bien como unas técnicas básicas de educación que todos deben seguir, independientemente de su comunidad de origen, de sus creencias o ideas políticas.

El Libro de Texto Gratuito, en México, es claramente el formato que se impone como medio didáctico. El discurso sobre diversidad cultural que se vincula en los LTG refleja la postura política dominante en el país desde el principio del siglo pasado hasta la fecha, desde el indigenismo integracionista hasta el discurso pluricultural actual. Es a través de este discurso, construido en paralelo a lo que definimos como moderno y tradicional, que los niños y las niñas mexicanos, indígenas y no-indígenas aprenden a concebir la diversidad cultural. Enseña, de manera directa o indirecta, que la cultura tiene un carácter estático, acabado y cerrado. Se aprende a pensar sobre las comunidades indígenas a partir de

listas de características fijas, sobre todo orientadas hacia el pasado prehispánico o el folclor: la música, los cuentos, la vestimenta, la artesanía, etc. (Martínez Bonafé, 2008; Le Mur 2017a y 2017b).

Además, esta aparente «neutralidad» del LTG es el aspecto que lo convierte en un discurso muy influyente. Se establece un consenso dominante, este tipo de representación de la educación se contempla como «veraz» y lleno de sentido común y así se instaura un control hegemónico que está respaldado por otros discursos de élite sobre temas étnicos. De esta forma, el discurso vinculado sobre los indígenas en el marco educacional contribuye a colocar a la sociedad mayoritaria como «moderna» y «democrática» frente a ellos, cuyas culturas se conciben como valiosas, pero primitivas. En otras palabras, se asienta la construcción de la cultura occidental como universal, y la representación de otras culturas desde su perspectiva ajena (Coronado y Hodge, 2004: 71).

¿De qué forma las aplicaciones de idiomas indígenas proponen un formato novedoso? Por un lado, el simple hecho de asociar el imaginario sobre el indígenas con herramientas digitales y plataformas dinámicas ya es una propuesta innovadora al tipo de discurso dominante sobre las comunidades indígenas. Es reconocer que las nuevas tecnologías pueden ser usadas para hablar de diversidad cultural y que los indígenas también usan estas herramientas.

Además, este formato permite el uso de materiales interactivos: se pueden escuchar la voz de personas hablando lenguas indígenas y contextualizar la información con textos emergentes, mapas dinámicos, imágenes, videos, etc. Las aplicaciones se pueden actualizar, lo que permite al usuario opinar y pedir cambios al diseñador. Por ejemplo, a menudo los usuarios indígenas subrayan errores al nivel de la pronunciación de algunas palabras o de la explicación de un punto gramatical y sugieren correcciones. Asimismo, este tipo de aplicaciones proponen una descripción menos rígida de las lenguas indígenas y otra manera de concebir el saber y el aprendizaje: en enfoque más comunicativo y ciertamente más *actual*. Permiten articular elementos lingüísticos con contextualización histórica y social, de forma escrita, visual u oral. Como lo explican los diseñadores de la aplicación «Vamos a hablar purépeche»:

«buscamos ofrecer una experiencia dirigida a dos públicos, el primero consiste en personas que conocen la lengua purépecha y que están interesadas en utilizar las tecnologías para relacionarse con la cultura. El segundo es aquel que además de aprender palabras en purépecha, quiere conocer más de cerca un pueblo que mantiene sus tradiciones sin dejar de transformarse y, por ello, renueva y adapta su lenguaje. Por otro lado, queremos romper con la idea de que las lenguas indígenas deben guardarse para los museos o para los artículos académicos, pues ellas, al igual que las personas que las hablan se han transformado y hacen parte viva del mundo actual.»⁴

Este tipo de aplicaciones digitales responden a formas contemporáneas de aprender, informarse o estudiar, en particular de parte de los jóvenes. Siguen dinámicas propuestas por aplicaciones globales exitosas para aprender idiomas extranjeros, como Duolingo o Babbel. El contenido es muy visual e interactivo, es fácil desplazarse de una plataforma a otra dentro del programa. Se puede usar en cualquier momento, sin necesidad de desplazarse a una escuela o de interactuar directamente con otras personas. No implica un compromiso o una inversión personal: se puede descargar la mayoría de estas aplicaciones de forma gratuita, en menos de un minuto, y borrarla en la misma cantidad de tiempo. El usuario puede ir a su propio ritmo, dedicarle horas en un día, o solamente diez minutos. Además, tiene un formato lúdico, incluye pequeños juegos. Algunas incluyen un sistema de evaluación, con niveles e incentivos (puntos o premios), que generan en el usuario sentimientos de progreso y logro.

También, el formato de aplicaciones digitales permiten empezar a proponer soluciones a problemas prácticos, como por ejemplo la falta de conexión Internet: la mayoría de las aplicaciones se pueden usar

sin estar conectado, solamente se necesita al momento de descargar el programa. También existen aplicaciones como «Mixteco Keyboard», que permite descargar un teclado numérico para poder escribir el mixteco, y así responder al problema de la ausencia

de carácteres necesarios para escribir en algunas lenguas indígenas en los teclados de computadores o celulares.

Imaginario y visibilidad de las comunidades indígenas; una apropiación participativa de las aplicaciones y una apertura al debate de parte de los usuarios. El objetivo principal resaltado por las aplicaciones enfocadas en idiomas indígenas es «salvaguardar el bagaje cultural de México» (Tozcátl). Los alumnos que crearon la aplicación «Yalam» lo explican: «nos interesó esa parte social porque las lenguas ya están por perderse, por eso nosotros decidimos intervenir la mano con la tecnología»⁵. El medio con el cual se pretende lograr esta meta es sobre todo enseñando elementos básicos de idiomas indígenas a personas que no conocen el idioma y, al mismo tiempo, incentivar el uso del idioma dentro de las comunidades indígenas.

Más que una herramienta lingüística, el discurso de las aplicaciones para aprender idiomas indígenas es más bien una propuesta de reformulación del imaginario sobre las comunidades indígenas en México. Los comentarios de los usuarios parecen indicar que lo que les llama la atención no es tanto poder dominar la lengua en sí, sino conocer otra cultura. Parecen compartir la inspiración del proyecto de la empresa Manuvo: «acercarse a una lengua es una oportunidad de conocer una sociedad e historia diferentes, formas distintas de pensar, de trabajar, de celebrar, de creer»⁶.

Betina Lippenholtz (2012) hace una reflexión interesante en cuanto al proceso de aprender una lengua indígena.

Habitualmente nos resulta fácil definir por qué o para qué aprendemos una segunda lengua: para viajar, para negociar (chino); para manejar vocabulario técnico o informático (inglés); para estudios específicos como la filosofía (alemán), etc. Sin embargo, cuando nos planteamos aprender un idioma originario, los motivos pueden no ser los mismos. Pensaba que, en general, conllevaban motivos más «emotivos» porque se relacionaban con la comunidad, la familia, la tradición. Pensaba, dije, porque al consultar a profesores del Centro Universitario de Idiomas, nos respondieron otras razones: por moda, por interés en interactuar con «otros», para la equidad en la educación, etc.

Aunque parte de lo que Keesing (1989:29) llamaría una «crítica occidental de la occidentalización», o sea una postura etnocéntrica para reflexionar sobre la composición pluricultural de México, no deja de ser una reflexión crítica sobre la construcción cultural de la figura del indígena en el imaginario colectivo. Se cuestionan las representaciones «tradicionales» y el racismo estructural, para poder cambiar ciertos automatistas y divulgar una imagen valorada de las comunidades indígenas.

Además, si queda claro que existen asimetrías de poder en la formación de este discurso sobre indigenidad, no implica que los indígenas sean completamente excluidos de este discurso o lo desaprueben. Es preciso no simplificar las relaciones de poder a una visión maniquea, oponiendo de manera categórica los dominantes de los dominados, o los emisores de los receptores. Al contrario, se debe considerar la multipolaridad de las iniciativas sociales y el carácter transversal en la formación discursiva (García Canclini, 2000: 2). Al examinar los comentarios sobre las aplicaciones para aprender vocabulario, de parte de usuarios que se presentan como indígenas, podemos notar que sus observaciones son francamente positivas. Elogian su aspecto divertido, ilustrativo e interactivo; las palabras «orgullo»,

«respeto» y «valoración» son recurrentes. A menudo, subrayan que es una herramienta que disfrutan usar en un contexto familiar, en particular con los niños. En varios casos, adolescentes explican que no hablan muy bien su idioma materno porque sus padres les querían proteger de cierta discriminación o porque ellos mismos preferían no hablarlo por las mismas razones, y que gracias a estas aplicaciones vuelven a aprender su lengua.

La posibilidad de *responder*, en particular, les parece particularmente interesante. Al escribir un comentario, o al participar en las

5

<http://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/24-10-2017/yalam-app-al-rescate-de-lenguas-indigenas>

6

https://play.google.com/store/apps/details?id=com.manuovo.coronasdk.Purepecha&hl=en_ZA

páginas facebook de las aplicaciones, se establece un dialogo, con los diseñadores de las aplicaciones y también con todas las otras personas que usan estas aplicaciones. Pueden opinar, dejar sus impresiones, proponer correcciones. También entablan discusiones y debates, por ejemplo sobre el uso del término «dialecto» para referirse a las lenguas indígenas, o sobre las convenciones que existen para escribir palabras (al nivel de los acentos y apóstrofes), o el contexto específico en el cual se van a usar tal o tal palabra.

Otro aspecto repetido en los comentarios, de parte de los usuarios indígenas, es la importancia de la visibilidad: la voluntad de ser representados, y de la forma correcta. Cuando califican las aplicaciones de manera negativa, a menudo es porque se sienten decepcionados que no expongan la variante del idioma que ellos hablan, o porque consideran que la aplicación retrata el grupo étnico al cual pertenecen de manera superficial y que apoyan las tendencias homogeneizadoras en la representación de una comunidad indígena que no contempla las variaciones sociales y lingüísticas de dicho grupo.

Entonces, de manera global, el uso que los usuarios indígenas dan a las aplicaciones corresponde a lo que Bárbara Rogoff (1997) define como «apropiación participativa» : «el proceso por el cual los individuos, al involucrarse y prepararse en una actividad, la cambian y manejan de acuerdo con esa experiencia previa y con sus propósitos futuros.» Las aplicaciones son usadas y valoradas por los indígenas, algunos incluso las describen como herramientas de empoderamiento, aunque se celebra sobre todo la *intención* proyecta en estos programas. No describen estas aplicaciones como una representación exhaustiva de su cultura o de su lengua, sino más bien como un formato novedoso para empezar a redefinir la imagen de las comunidades indígenas, cuestionar la existencia de ciertos estereotipos y por consecuencias las relaciones interculturales de los mexicanos.

Participación de las comunidades indígenas, horizontalidad e interdisciplinariedad; la importancia de replantear la representación de las comunidades indígenas desde sus bases.

La mayor parte de las aplicaciones que hemos descrito son diseñadas por grupos no-indígenas, sea del mundo empresarial, académico o institucional. Cuando la iniciativa viene de una persona indígena, es generalmente un proyecto personal y/o escolar. Además, la participación de las comunidades indígenas se limitó en la mayoría de los casos a la grabación de voz (para la pronunciación de vocabulario, de pequeñas frases o de cuentos) y en en otras ocasiones a la revisión de algunos puntos gramaticales.

El uso de pronombres personales es un aspecto sistemáticamente observado en el marco del análisis de discurso, ya que es una muestra significativa de quién formula el discurso, y a quien está dirigido. En todas las aplicaciones, se describe a las diferentes comunidades indígenas como «ellos», nunca «nosotros», por lo tanto refiriéndose a éstas siempre desde el exterior. De la misma forma, las aplicaciones para aprender vocabulario de un idioma indígena, que son las que tienen un objetivo didáctico (las otras, los diccionarios y traductores tienen más bien un propósito práctico), son principalmente dirigidas a un público no-indígena.

Así, el discurso de las aplicaciones digitales para aprender idiomas indígenas reflejan lo que Rebeca Pérez (2012) describe como «hablar por el otro». Se define, desde una posición hegemónica, lo propio de culturas ajenas. «Dejar hablar al otro» es igualmente condescendiente y no genera una relación distinta entre los diferentes miembros de la sociedad. El reconocimiento de la capacidad de acción de los pueblos indígenas para diseñar y aplicar visiones alternativas igualmente válidas es un principio decisivo que indagar en el éxito de la delineación de proyectos interculturales como lo pueden ser las aplicaciones digitales. Si se aborda la cuestión de la interculturalidad con la idea de que los pueblos indígenas son vulnerables y que no tienen la posibilidad de hablar por sí mismos, se les niega el respeto intelectual necesario para empezar cualquier diálogo constructivo, y se reproduce los errores cometidos en el pasado en la concepción de programas indigenistas.

Es necesario replantear las bases con las cuales se define la diversidad cultural: a partir de una dinámica horizontal, se podría superar la mera cohabitación de varias culturas en el mismo ambiente que está basada en una tolerancia condescendiente y la aceptación de algunos elementos superficiales. Con este tipo de enfoque, en lugar de beneficiarse de un programa diseñado exclusivamente desde el

exterior, y cuyos principios no controlan ni conocen bien, todos los participantes se involucran y pueden controlar de manera más directa el discurso que se vincula sobre ellos mismos.

Ciertamente, este tipo de interacción es más complejo ya que implica un análisis y una «deconstrucción» de los estereotipos vinculados, asumidos como «normales», para poder romper con visiones etnocéntricas en el diseño de herramientas como las aplicaciones digitales. Estos procesos de visibilización y de divulgación cultural deben ser contextualizados, reconociendo las relaciones asimétricas que permean las relaciones interculturales. No se puede suprimir estas condiciones de enunciación asimétricas, negar su espacio histórico de inscripción y pretender hablar desde una posición imparcial, sin embargo, se puede asumir estas relaciones de poder, asumir el privilegio epistemológico y trabajar a través de él (Chávez González, 2012). En otras palabras, la igualdad se debe hallar en la condición del diálogo y el respeto hacia la voz del interlocutor. Por ejemplo, se puede poner a discusión los mecanismos típicos de autoría, y desarrollar espacios para que se pueda desarrollar proyectos desde diferentes grupos étnicos. (Corona y Kaltmeier, 2012; Mouffe, 1999)⁷

Ahora, el apoyo institucional proporcionado al desarrollo de aplicaciones digitales para divulgar lenguas indígenas es esporádico y las diferentes instituciones involucradas son desvinculadas, lo que complica drásticamente su funcionamiento a largo plazo. Las aplicaciones no trabajan en colaboración las unas con las otras, no tienen vínculo entre sí. La gran mayoría vienen de iniciativas privadas, personales o corporativas. Los proyectos escolares tampoco son relacionados, y no parece que exista un consenso académico sobre un método didáctico apropiado para enseñar o aprender las lenguas indígenas, incluso sobre algunos aspectos gramaticales, pronunciación, formas de escribir con acentos, etc. Por lo tanto, todos los avances que se logra obtener en el marco de estas aplicaciones en cuanto a registro de vocabulario permanecen demasiado ligados a condiciones circunstanciales y complica a la vez su continuidad a largo plazo.

Esto indica que el diseño de aplicaciones, enfocado en la articulación de varias disciplinas o enfoques, sería muy enriquecedor. Para poder lograrlo, requeriría de la colaboración de miembros de diferentes grupos étnicos con especialidades diferentes: maestros de idiomas indígenas, lingüistas, programadores, diseñadores, antropólogos, etc. El intercambio de información entre diferentes proyectos debería ser sistemático, para poder anticipar lo que será exitoso o corregir lo que no funciona en un contexto particular.

A partir de esta colaboración interdisciplinaria, se podría incluir propuestas de varias cosmovisiones para transformarse en proyectos concretos y llegar a un manejo solidario y una compresión entre las diversas culturas. Al apoyarse sobre los patrones culturales y discursivos de diferentes grupos étnicos

mexicanos, las aplicaciones para aprender idiomas indígenas podrían resultar más difundidas dentro de las comunidades indígenas, ya que no se sustentaría solamente en patrones culturales y discursivos occidentales (Klesing-Rempel, 1996; Hamel, 1996). Así, la aplicación de una metodología interdisciplinaria permitiría trabajar sobre la relación propio-ajeno replanteando la representación de diferentes comunidades indígenas desde sus bases, y en este proceso determinar principios primordiales para cambiar las relaciones de poder en la reflexión sobre la interculturalidad.

7

Un ejemplo interesante de iniciativas para repensar la autoría es el curso de «Formación en herramientas innovadoras de comunicación para fortalecimiento indígena, que es un proyecto conjunto de la ITU (International Telecommunication Union) y de la FILAC (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe) para ampliar el conocimiento de los participantes indígenas en el uso de TIC y enseñarles a desarrollar herramientas digitales, aplicaciones móviles y administrar redes de radio indígenas. <https://www.itu.int/en/ITU-D/Digital-Inclusion/Indigenous-Peoples/Pages/Programa-Herramientas-Innovadoras.aspx>

REFLEXIONES FINALES

La representación iconográfica de las comunidades indígenas mexicanas en materiales educativos ha sido un correlato de la dominación que los estados, las hegemonías culturales y económicas han ejercido en otros ámbitos de la vida social, sirviendo para justificar políticas indigenistas integracionistas o perspectivas multiculturales más recientes (Nahmad Rodríguez, 2007). Aunque

la composición pluricultural de México esté reconocida constitucionalmente, la multiculturalidad se aplica en la escuela a un nivel muy débil de reconocimiento: se *tolera* la diversidad, con la esperanza de una asimilación progresiva (Touraine, 1997).

El análisis de las aplicaciones digitales para aprender o divulgar idiomas indígenas nos muestra que, aunque conformen un discurso todavía elaborado principalmente desde la sociedad mayoritaria *sobre* las comunidades indígenas, la intención se ha diversificado. Muestra el potencial que tiene la articulación de las tecnologías con el tema de la interculturalidad, y la importancia de indagar en proyectos que asocien estos dos elementos que generalmente siguen siendo desvinculados.

Cuando se usa su potencial interactivo y dinámico, son herramientas claves para reflexionar, complejizar y promover los valores interculturales en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Forman un espacio donde todos los usuarios pueden opinar, además de reflejar una dinámica social contemporánea en la manera de acercarse al conocimiento. Los contenidos y el material didáctico se pueden contextualizar y relacionar con elementos de la vida cotidiana. Ya no se centran exclusivamente en el método tradicional de enseñanza de lecto-escritura, integran también materiales audiovisuales: videos, música, juegos, etc.

Aparte, las aplicaciones se pueden actualizar y se basan en una cantidad inagotable de fuentes de información. Por lo tanto, con este tipo de herramientas, se puede repensar el material didáctico: ya no usarlo como instrumento de *acceso* a datos, de forma unilateral y magistral. Más bien, se pueden formar «comunidades virtuales de aprendizaje intercultural» (Galliani, 2008) y ser espacios privilegiados para la reconstrucción crítica una cultura compleja, cambiante y dinámica.

El examen de las aplicaciones de nuestro corpus muestra que el objetivo que todas comparten es la valoración del idioma, y de los conocimientos y prácticas de culturas diferentes a la mayoritaria. Los diseñadores de las aplicaciones las conciben como puntos de partida para cambiar paulatinamente las conductas y actitudes de sus usuarios en la manera de relacionarse con personas de otros grupos étnicos. Así, no se aborda el tema de la pluralidad cultural como condición exclusiva de las comunidades indígenas, sino como una cuestión que concierne todos los mexicanos.

Sin embargo, también vimos que el discurso que estas aplicaciones vinculan sobre las comunidades indígenas está principalmente formulado por mestizos o extranjeros. Por ejemplo, la representación de los conceptos de modernidad e indigenidad sigue siendo divergente. Aunque se proponen superar la manera con la cual estas nociones tradicionalmente han sido formuladas en oposición, todavía se denota cierta ambigüedad en su definición. Indudablemente, las comunidades indígenas siguen siendo imaginadas en asociación con el pasado, las tradiciones, la autenticidad, la ruralidad; y la modernidad sigue siendo un aspecto que es (o que debería ser) externo a este entorno.

Es necesario reflexionar sobre nuestro propio etnocentrismo en la manera de acercarnos y comprender a otros grupos, tomar conciencia de la existencia de esta asimetría de poder en la definición del otro, para posibilitar su manejo. No solamente debemos pensar en términos de revaloración cultural; aunque es relevante, es un concepto introducido y acentuado por no-indígenas. La revaloración no deja de sugerir una inclinación hacia el pasado, con referencia a un fenómeno estático, mientras que la reelaboración se piensa en un contexto actual, para generar un cambio significativo (Von Groll, 1999). En esta óptica, las aplicaciones digitales interculturales deberían concebirse cada vez más desde una multiplicidad de voces, enfocándose en particular en la participación de las comunidades indígenas y rompiendo con el impulso de dirigir la interacción desde conceptualizaciones de la sociedad mayoritaria. Asimismo, su desarrollo debería partir de varios ángulos y desde la interdisciplinariedad, reformulando de esta forma las bases para vivir juntos en un contexto de diversidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado Odina, T. (2005). La educación intercultural en la práctica escolar. Investigación en el ámbito español. XXI, *Revista de la educación*. Núm 8. Universidad de Huelva.

- Becerra Cortes, Y. (2012). Estudiantes indígenas y los usos y apropiación de las tecnologías de información y comunicación. *Paakat. Revista de tecnología y sociedad. Redes sociales y diversidad*. Año 2. No.3.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp.145-161). Buenos Aires: Clacso/Unesco.
- Chávez González, M. (2012). Los dilemas de la interculturalidad en contextos de migración indígena urbana. *Diversidad. Revista de Estudios Interculturales*. No.0. pp. 11-22. Universidad Veracruzana.
- Corona Berkin, S y Kaltmeier, O. (2012) *En dialogo: metodologías horizontales en ciencias sociales*. Gedisa editorial.
- Coronado, G y Hodge, B. (2004). *El hipertexto multicultural en México posmoderno*. CIESAS. 306pp
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman Group UK limited, 259pp.
- Galliani, L. (2008). Tecnología, Aprendizaje, Interculturalidad. Paradigmas pedagógicos de la transición, Profesorado. *Revista de Currículum y Formación del Profesorado* 12 (3), 1-33.
- García Canclini, N. (2000). “Cultures hybrides et stratégies communicationnelles”. *Hermes. La Revue*. Num 28. Pp-71-81
- Gutiérrez Estabán, P y Llanos Vicente, J. (2005). ¿Qué imágenes nos ofrecer los libros de texto acerca de las minorías culturales? Una revisión sobre los estereotipos y la interculturalidad. En: Luengo, M., de la Maya, G. y Gutiérrez, P. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Didáctica de la Lengua y la Literatura. Cultura, Intercultura y Didáctica de la Lengua y la Literatura. Badajoz: Diputación de Badajoz. Pp.345-352
- Hamel, R. (1996). Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿la apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio? En: Klesing-Rempel, U. *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. (Pp.153-193). Plaza y Viales Editores, S.A de C.V.
- Keesing, R. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *In the Contemporary Pacific, A Journal of Island Affairs*. Volume 1, Numbers 1 and 2. Center for Pacific islands studies. University of Hawaii Press. Pp.19-41.
- Klesing-Rempel, U. (1996). *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. Plaza y Viales Editores, S.A de C.V.
- Kreisel, M. (2016). El enfoque intercultural en el currículo de telesecundaria—Elementos para una reflexión crítica. *Sinéctica 46. Revista electrónica de educación*. Iteso.
- Le Mur, R. (2015). Los cuadros de estambre huicholes en el circuito turístico. En: Corona, S y Le Mur, R. *La negociación para la comunicación intercultural. Los wixáritari ante los desafíos actuales*. Conaculta / Universidad de Guadalajara.
- Le Mur, R. (2017a). Racismo en la imagen de los indígenas en los Libros de Texto Gratuitos (2012-2016). *Comunicación y sociedad*. Núm 28.
- Le Mur, R. (2017b). La interculturalidad en el recurso visual del material didáctico de Telesecundaria». En Corona, Sarah *¿La imagen educa? El recurso visual de la secretaría de Educación Pública*. Editorial Universitaria. Universidad de Guadalajara.
- Lippenholtz, B. (2012). El uso de las Nuevas Tecnologías de la Información y de la Comunicación (tic) en la enseñanza de las lenguas originarias. En: *Congreso Iberoamericano de las Lenguas en la Educación y en la Cultura*. Llevado a cabo en Salamanca, septiembre 2012.
- Martínez Bonafé, J. (2008). Los libros de texto como práctica discursiva. *RASE. Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*. Vol 1, núm 1.
- Mizuno, N. (2015). Los procesos de negociación cultural en los trajes bordados huicholes En: Corona, S y Le Mur, R. *La negociación para la comunicación intercultural. Los wixáritari ante los desafíos actuales*. Conaculta / Universidad de Guadalajara.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidoùs.
- Nahmad Rodríguez, A. (2007). Las representaciones indígenas. La pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Latinoamérica*. Num 45. P.105-130.

- Pérez, R. (2012). Entre voces: una metodología horizontal de autoría para el estudio de la comunicación entrecultural. En Corona Berkin, S y Kaltmeier, O. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. España: Gedisa Editorial.
- Petras, J. (1991). Modernidad versus comunidad. En: Bonfil Batalla, G. *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Mexico: Pensar la cultura.
- Pitarch, P y Orobítg, G. (2012). *Modernidades indígenas*. Madrid: Editorial Iberoamericana.
- Rogoff, B. (1997). Los tres planos de la actividad sociocultural: apropiación participativa, participación guiada y aprendizaje. En: Wertsch, J, Del Río, P y Álvarez, A. *La mente sociocultural. Aproximaciones teóricas y aplicadas*. Madrid: Colección Cultura y Conciencia.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC editorial.
- Von Groll, M. (1999). Nos-otros. La construcción de un espacio intercultural. *Sinéctica*. Num 14.

Capítulo 5.

El uso del móvil como herramienta de empoderamiento entre los miembros de la etnia Tarahumara

Patricia Islas Salinas*

Claudia Teresa Domínguez Chavira**

Fernando Sandoval Gutiérrez***

*

Doctora en Educación por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez División Multidisciplinaria en Cuauhémoc, adscrita el programa de Educación. Línea de investigación en interculturalidad, salud y *educación. Coordinadora del libro Mujeres Menonitas, miradas y expresiones*, Coautora de los libros *La Colonia Menonita en Chihuahua, escenarios para el bienestar social, Debates por la Historia II y Debates por la Historia IV*. Autora del libro *Menonitas del Noroeste de Chihuahua, historia, educación y salud*. Miembro activo de la Red de Investigadores de Chihuahua, México (REDIECH) y del Sistema Nacional de Investigadores SNI-1.

**

Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Autónoma de Coahuila. Maestra en Terapia de Juego y licenciada en Educación Primaria. Docente investigador de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez División Multidisciplinaria en Cuauhémoc. Coordinadora del Cuerpo Académico 113 «Estudios sobre prácticas educativas e interculturalidad». Líneas de investigación: interculturalidad y otredad. Autora de ponencias y artículos de nivel nacional e internacional. Coautora del libro *Mujeres Menonitas, miradas y expresiones*. Autora del libro *Crear, construir y jugar en un mundo de papel*.

Figura 1.
Acercamiento a la tecnología



Fuente: Claudia Domínguez Chavira

INTRODUCCIÓN

La emergencia de las tecnologías relacionadas con la vida digital ha tocado de manera diversa a los grupos indígenas de la Sierra de Chihuahua, así como a aquellos que se asientan en las zonas urbanas –como Cuauhémoc– en busca de trabajo como jornaleros agrícolas.

Como en los casos de otros nichos culturales, esta nueva presencia se entrevera con los arreglos simbólicos y culturales presentes, generando nuevas formas de construcción de la vida cotidiana. En este texto, apuntamos reflexiones con respecto a tres de ellas:

Doctor en Educación por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Es autor de diversas obras sobre Historia de la Educación, práctica docente y educación para la calidad de vida. Actualmente es catedrático y coordinador del programa de Educación de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en Cuauhtémoc. Líneas de investigación: prácticas educativas y educación emocional. Ponente y autor de artículos de nivel nacional e internacional. Autor del libro *Alternancia y educación. La educación en Chihuahua y el PAN* publicado por la Editorial Académica Española. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI-C.

el uso del teléfono celular como medio de construcción del estatus; el teléfono móvil y sus implicaciones para la construcción del género y, finalmente, los consumos digitales de estas poblaciones a través del dispositivo celular. En todos los casos, podemos ver que el teléfono es un signo de movilización vertical en el escalafón social, y más allá, en palabras de la antropología simbólica, en un tótem, cargado de significaciones, y, por otro lado, también, se observa la movilización social horizontal en el afán de la adherencia a la comunidad dominante. Estas, se desdoblan en implicaciones para las relaciones humanas, la construcción del lenguaje cotidiano, y la propia cosmogonía. En otro sentido, el móvil en el mundo indígena recibe un uso diferenciado desde la perspectiva de género: quien lo usa y quien lo posee son asuntos con una carga importante en términos –diría Michel Foucault micropolíticos, y, por lo tanto, de género. Finalmente, se ofrece un acercamiento a los consumos culturales que han significado un cambio en la estructura de la administración del tiempo y espacio social, mismos que llaman la atención por su heterogeneidad y amplitud.

EL COMPONENTE HUMANO DEL EJERCICIO CREATIVO; LAS LLAMADAS «NUEVAS» TECNOLOGÍAS (QUE EN REALIDAD NO LO SON)

Una de las formas de definir a nuestra especie, es denominarla como eminentemente creativa y por extensión, irremediable e incansablemente creadora. Nuestras más altas capacidades, aquello que nos define como seres complejos y altamente desarrollados es nuestra capacidad creativa, que se manifiesta en las diversas formas en las que repensamos nuestras realidades y las modificamos en un ejercicio de creación permanente. En buena medida, nuestra condición humana se expresa a través de aquello que creamos, de las formas nuevas que como especie vamos encontrando para vivir nuestro tránsito breve por la existencia. ¿Qué es más humano que tomar un elemento en bruto, y transformarlo en algo nuevo a partir de una idea, de un proyecto mental, de un propósito?

Una consecuencia y un medio de nuestra irremediable naturaleza creativa ha sido el desarrollo, desde el génesis de nuestra historia compartida, de recursos tecnológicos para incidir en nuestro medio y modificar nuestros estilos de vida. El concepto de *nuevas tecnologías* tan frecuentemente visitado en el lustro reciente, en realidad hace alusión a esta transformación constante en la que nos hemos embarcado siempre, y que nos llevó a la Luna en 1969. Siempre hemos tenido «nuevas» tecnologías... porque en algún momento, la cuchara fue una nueva tecnología, así como lo fue la silla, o el botón, o el libro impreso. Vivimos en un mundo confeccionado por nosotros mismos para incrementar nuestra comodidad y calidad de vida a través del desarrollo tecnológico, en un continuo en el que las tecnologías nuevas se integran rápidamente a nuestras costumbres y usos cotidianos. Hoy es la cosa más natural abrir el grifo, y sentir en las manos el agua potable y fresca, pero imaginemos esos momentos en los que se tendieron las primeras líneas de agua potable por los suburbios de las ciudades ¿qué maravillosa brujería permitía contar con agua fresca en todo momento?

Aunque este proceso de incorporación de novedades tecnológicas a nuestra vida es ininterrumpido, no es uniforme: los momentos y los espacios de nuestra historia no siempre han recibido la influencia de estos nuevos recursos en cuotas homogéneas. La tecnología ha sufrido saltos relacionados con contextos y momentos coyunturales, específicos, que han significado su desarrollo en unos pocos años. Algunos de estos momentos se han identificado en los libros de texto con el título de *revoluciones industriales*, pero otros más, igualmente, basados en desarrollos tecnológicos, son más amplios, y por consecuencia tienen implicaciones de mayor vastedad. Tal es el caso del momento histórico que nos ha tocado vivir, profundamente marcado por la presencia nueva del mundo digital, de las nuevas formas

de tender redes de interactividad entre nosotros, mediadas por dispositivos de alta tecnología y que caben en el bolsillo trasero del pantalón, del vértigo en la producción y consumo de contenidos, y de la migración global e irreversible de buena parte de nuestra vida a las pantallas de lo digital. Trabajamos, hacemos negocios, nos enamoramos en el mundo digital, como un complemento a lo tangible y analógico. En este sentido, nuestro tiempo está siendo transformado de una forma tan dramática como lo fueron las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando concebimos, conocimos e hicimos nuestros los primeros automóviles, la electricidad pública, los refrigeradores, las máquinas de coser y de escribir, la cocina usando gas embotellado o, como lo fue a mediados del siglo XX, cuando se inventó el poliéster y el plástico cambió nuestra forma de vivir. Así como las épocas pasadas son recordadas por las transformaciones que albergaron de la mano de los desarrollos tecnológicos; la nuestra, será recordada por los actuales. Los estudiosos de nuestros tiempos nombrarán, seguramente, a esta época como la del nacimiento de la vida digital y de la conectividad intensa, creciente y pulsante.

En este punto, es importante resaltar a la conectividad como aquel matiz que representa la diferencia en el uso de las nuevas tecnologías, dado que ésta, no es uniforme, sino que se enfrenta al flagelo más profundo de entre todos los que nos amenazan: la sombra densa de la pobreza y la marginación. Ahí, donde no hay teléfonos celulares, ni conectividad a Internet, ni energía eléctrica siquiera.

Posiblemente, la paradoja más importante de nuestro tiempo es cómo las tecnologías digitales transformaron la vida de tantas personas, ignorando a tantas otras. Hoy, unos 700 millones de personas viven en condición de pobreza extrema en el mundo, y aproximadamente una de cada cuatro personas sobreviven con dos dólares o menos al día (The World Bank, 2016). En lo doméstico, enfrentamos nuestro propio panorama de desigualdad: en México, de acuerdo con datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, alrededor de cincuenta millones de personas se encuentran en situación de pobreza. La dimensión más profunda de esta disección demográfica lo constituyen los mexicanos en situación de pobreza extrema, que son unos nueve millones. (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2016). Para estas simas los desarrollos tecnológicos son prácticamente desconocidos. Ello, se relaciona con la profunda marginalidad que los aqueja, y con que la pobreza se despliega con los sectores poblacionales en situación de vulnerabilidad: los grupos indígenas, las poblaciones rurales, las mujeres, las personas con necesidades especiales, son todas condiciones que se superponen en capas de inequidad que difícilmente suelen traspasar el mundo digital. En este sentido, la gran pregunta es cómo podemos aprovechar nuestros nuevos recursos tecnológicos en la reducción de las hondas brechas de calidad de vida que nos caracterizan.

El texto, explora una veta de reflexión con respecto a una dimensión acotada de esta situación: cómo las nuevas tecnologías digitales se están haciendo presentes en la vida de los grupos indígenas en el estado de Chihuahua, especialmente en sectores de la población indígena rarámuri de la entidad. Es importante reconocer el carácter inicial de estas reflexiones, y ofrecerlas como el primer paso de posibles acercamientos de investigación más informados al respecto. Si bien, el presente escrito no es producto de un proceso de investigación, sino del esbozo de ideas, producto de la observación compartida del fenómeno que se aborda, permite identificar aspectos de la realidad indígena y su relación con el mundo digital. Dado que, como académicos, desarrollamos nuestra actividad en un contexto eminentemente multicultural, asumimos la obligación moral de hacerlo así.

LOS TARAHUMARAS: UN GRUPO ÉTNICO MINORIZADO

Hablar de la etnia tarahumara, o rarámuri, como ellos se autonoman, es hacer referencia al grupo étnico de mayor presencia en el Estado de Chihuahua, México.

La ubicación geográfica de esta población indígena se encuentra principalmente en la Sierra Madre Occidental, conocida como *Sierra Tarahumara* (con dos regiones principales: Alta y Baja Tarahumara). Ésta abarca diecisiete municipios: Balleza, Batopilas, Bocoyna, Carichí, Chínipas, Guachochi, Guadalupe y Calvo, Guazaparez, Guerrero, Maguarichi, Morelos, Moris, Nonoava, Ocampo, Temósachi, Urique y Uruachi. Sin embargo, dados los flujos migratorios, resulta común encontrar miembros de este grupo

étnico en las calles de ciudades como: Ciudad Juárez, Cuauhtémoc, Chihuahua y Parral. En todas estas localidades el porcentaje de indígenas es alta; sin embargo, la influencia mestiza ha estado presente desde su formación a través de programas gubernamentales como la Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas. De acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda 2010 (INEGI, 2010) el Estado de Chihuahua cuenta con 85,018 personas mayores de 5 años que hablan la lengua tarahumara (CDI y PNUD, 2006).

La Sierra Tarahumara sigue siendo una región en la que diversas culturas se enfrentan: las culturas indígenas y las mestizas; dado que es un territorio compartido por rarámuri, warijío (guarajíos), ódami (tepehuanes), ö aba (pimas) y chabochi (mestizos), donde hay relaciones sociales y comerciales (Pintado A. 2004).

Las características socio culturales de los rarámuri, por cierto, similar a los demás grupos étnicos del país, son el fuerte rezago socioeconómico de las comunidades donde habitan, los altos niveles de marginación y vulnerabilidad, la inseguridad, la mala calidad de vida, así como un fuerte problema de alcoholismo. Por otro lado, son individuos que se caracterizan por poseer un carácter introvertido, solitario, reservado, callado; amantes de la contemplación, la quietud, el contacto con la naturaleza. Poseen hábitos alimenticios muy arraigados: austeros y poco variados, ya que su dieta diaria se basa, principalmente, en el consumo del maíz, frijol, papa, tomate, cebolla y chile, prácticamente. Su indumentaria tradicional posee como características particulares, la confección propia de su falda (shiputza), blusa (napatsa), cinto (pura), banda en la cabeza (cowéra) y huaraches de suela de llanta y correas de piel (akáka). Por su parte, los indígenas que emigran a los asentamientos urbanos o semi urbanos, suelen aculturarse rápidamente, por lo que cambian su manera de vestir por pantalón, camisa y una cachucha, aunque las mujeres, generalmente, continúan usando el mismo tipo de falda. Otro rasgo característico de la aculturación que vive este grupo al migrar a las zonas urbanas es el uso del teléfono celular. A dichos grupos, es posible ubicarlos geográficamente en cuatro latitudes diferentes:

1. Las barrancas de la Sierra Tarahumara; en pequeñas rancherías, que en realidad son casas aisladas una de otra, por distancias que fluctúan de entre 1 a 10 o 15 kilómetros.
2. Comunidades rurales/serranas. Entendiendo por ello, pueblos integrados con 10 a 20 familias.
3. Comunidades rurales, que son asentamientos de pueblos chicos, con una población aproximada de 1,000 a 5,000 habitantes aproximadamente.
4. Ciudades chicas, medianas o grandes; específicamente en zonas periféricas, caracterizadas por la marginación y la pobreza; o bien aquellos indígenas identificados como *jornaleros migrantes*, en alberques mixtos, que son asentamientos tumultuosos e insalubres, propiedad de los fruticultores contratistas.

El cambio climático, la sobreexplotación de los recursos naturales, la invasión de sus tierras por los *chabochi*, son factores que influyen en los indígenas para tomar la decisión de emigrar de su lugar de origen hacia comunidades mayores que les brinden mejor calidad de vida.

La población indígena migrante, siempre encuentra en la ciudad el choque cultural, la barrera de la comunicación, lo diferente; las condiciones casi siempre son adversas para el que llega o está de paso en la ciudad, las nuevas reglas de convivencia representan retos importantes para el indígena migrante, que, sumados al desconocimiento de sus derechos, hace más difícil la sobrevivencia en este cambio de escenario.

La ciudad tampoco ofrece los mejores espacios geográficos, sociales o/y económicos a los inmigrantes, quienes regularmente se ven obligados a establecer sus asentamientos temporales o definitivos, en las zonas marginales, más desfavorecidas y alejadas de los beneficios que debe otorgar el estado en términos de salud, vivienda, empleo, educación, seguridad, etcétera.

Un grupo étnico minorizado, es aquella población que recibe de manera cotidiana un trato desigual por parte del grupo dominante, aunado a prejuicios, discriminación y estereotipificación, etc. (Herrera G. 2011). En los contextos urbanos, es común observar a las familias sufriendo carencias aún peores que las experimentadas en su lugar de origen, pues aparte de la falta de recursos económicos y de vivienda, suelen sufrir vejaciones, discriminación y hambre.

Sin embargo, y a pesar de esto, los individuos buscan adaptarse a su nueva forma de vida. Absorbidos por el contexto urbano, los tarahumaras, se enfrentan y responden a estímulos, se adaptan y se naturalizan a su nuevo ambiente, sorteán obstáculos contextuales y se interrelacionan con lo nuevo, lo diferente, en este caso, la tecnología nunca conocida: el móvil.

EL EMPODERAMIENTO A PARTIR DE UN SÍMBOLO

El empoderamiento según Rappaport (1981), tiene dos dimensiones principales: la individual o personal y la colectiva o comunitaria, en donde la primera tiene que ver con una decisión personal de determinar la propia vida y apropiarse de aquello que genera una percepción de bienestar y de pertenencia; y la otra se refiere a la competencia de un grupo para atraer un sentido de pertenencia a partir de emblemas, que pueden ser objetos, comportamientos o actitudes propias.

Cada individuo posee sus propios símbolos, estos pueden ser heredados; es decir, aquellos que van dentro del bagaje cultural, o adquiridos, como aquellos que se toman del contexto donde se desarrolla para luego compartirlos con un colectivo.

Los símbolos son estructuras que tienen la función de dar respuesta a situaciones y experiencias de la vida cotidiana para llegar a comprender lo universal a partir del uso de estas formas simbólicas y como son aprehendidas por los miembros de un grupo, pues, la lógica de las formas simbólicas no está en si misma, sino en su uso (Geertz, C. 1998).

Así, las culturas más desarrolladas generan un desarrollo científico y tecnológico en este caso, el móvil, mientras que otras, menos desarrolladas en este sentido, como la cultura rarámuri, recibe esta riqueza tecnológica como un elemento universal disponible; proceso en el que seguramente se perderán componentes que tradicionalmente fueron el soporte en la comunicación de esta comunidad, la oralidad por ejemplo, pero esta pérdida ni siquiera es privativa de los rarámuri que han entrado en el mundo de la comunicación a través del teléfono celular (H. Echavarría. Comunicación personal 10 de marzo de 2018).

Reflexionando acerca de estos elementos simbólicos y el significado que los miembros de un grupo les otorgan, podemos ver que, mientras que en la sociedad de los mestizos el modelo y estilo del móvil se asocia con una imagen social positiva y es visto como símbolo de estatus y éxito económico (Yarto C. 2009), entre los indígenas; la posesión de un teléfono celular implica más que esto; es decir, el teléfono es un signo de movilización vertical, que no sólo sirve para interactuar entre ellos; de acuerdo a lo que Lanceros P (2013), identifica como una relación arriba-abajo dentro de una unidad sociocultural, en el escalafón social, donde aquel que posee un símbolo de empoderamiento como el móvil va por encima de aquel que no lo posee, y más allá, en palabras de la antropología simbólica, en un tótem, cargado de significaciones; de acuerdo a Durkheim (citado por Lanceros, P. 2013, p.15), «el tótem simboliza la construcción de un clan con significados; implica, por lo tanto, una identidad colectiva propia que genera un nosotros». Esto ocurre a partir de la emergencia del enfrentamiento con otra cultura y la necesidad de conservar un «nosotros» en relación con los «otros». Así, el discurso del Rarámuri respecto a *vivir bien* se desarrolla a partir de un sentido ambivalente, entre la tensión de tener el derecho a vivir de manera diferente y la necesidad de ser parte de la sociedad dominante.

Como enuncia Pablo Freire, «Los hombres no se hacen en silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión» (2005, p. 100). El rarámuri lucha por ser el autor de su propia historia, se acostumbra, se significa y resignifica, se transforma a partir de los vestigios de modernidad que le llegan por los canales de comunicación que lo alcanzan y le mueven su «propio yo», tomando conciencia de que el mundo que lo rodea ya no es su mundo, de que para sobrevivir hay que hacerse a lo que los mestizos llaman «aculturarse» y entonces empiezan los retos: aprender el idioma dominante, y que decir de las costumbres y la ropa, habrá que cambiar los taparrabos por pantalones de mezclilla y los chales por chamarras *aero postale*, zapatos de hule y calcetas de colores.

Los rarámuris rurales se convierten en urbanos, cuando llegan a los asentamientos destinados para migrantes ubicados en la ciudad, y encuentran ahí a su círculo de cultura. El lugar geográfico donde

llegan, viven y conviven todos los de su etnia, ese donde todos son iguales, donde las costumbres y las creencias se conservan. Sin embargo, algo diferente flota en el aire... la modernidad. De pronto, se sabe que aquél, el otro, el que llegó antes, trae un aparato llamado «celular»; ahora, ese otro, habla y se comporta diferente.

Es aquí, cuando el rarámuri toma conciencia de la resignificación y la transformación que ha de sufrir si es que quiere sobrevivir en un mundo por completo diferente al propio. Los indígenas rarámuri dan al teléfono móvil diversos usos, mismos que dependen del equipo, y también del conocimiento que poseen. Las llamadas de celular a celular, o bien, a otro tipo de teléfonos, es lo más usual dentro de la ciudad y al exterior; aunque también suelen utilizar las redes sociales y otras aplicaciones que sirven para hablar, tomar fotografías, escuchar música, ver videos de diferentes tipos, así como, comunicarse a través de WhatsApp, Facetime y otros medios dependiendo del tipo de celular que utilicen (H. Echavarría. Comunicación personal, 10 de marzo de 2018).

Definitivamente, el teléfono celular se ha convertido en una herramienta que empodera a quien, siendo indígena, tiene la oportunidad de comprar un celular y utilizarlo para comunicarse con su familia, amigos, empleadores; y en algunos casos, con la escuela de sus hijos. Aunque el fenómeno social del empoderamiento ha avanzado lentamente, la cantidad de indígenas (por lo regular hombres y mujeres jóvenes y en menor proporción adultos), que tienen un celular, símbolo de estatus social, está creciendo cada día en esta comunidad, en convergencia a sus tradiciones y costumbres.

Al analizar fenomenológicamente la naturaleza humana a partir de las experiencias inmediatas e individuales de los sujetos, así como en un ir y venir de significados, se concluye que el empoderamiento ocurre desde dentro del grupo minoritario, buscando sus propios caminos de liberación de manera reflexiva para crearse y recrearse (Freire, P. 2005), generando una conciencia dialéctica; es decir, se crea un diálogo entre los individuos, para, en colaboración, crear un sentido de libre empoderamiento colectivo.

El teléfono celular representa en este momento, uno de los más rápidos y efectivos componentes de adaptación de la comunidad migrante a la forma masiva de comunicación en los asentamientos indígenas o no indígenas, con altas posibilidades de extender la red de receptores, de acuerdo con las interrelaciones de los individuos (H. Echavarría. Comunicación personal, 10 de marzo de 2018).

La oportunidad que tiene una mujer o un hombre indígena migrante de comprar un celular se ha convertido en una acción prioritaria, a la que se le invierte una importante cantidad de dinero. Esto, rompe con toda costumbre o tradición en materia de comunicación entre los miembros de esta comunidad quienes, a raíz de una movilización horizontal, cuando emigran de su lugar de origen hacia los contextos semiurbanos o urbanos, adquieren una forma diferente y novedosa de comunicación: incluyente y democrática, sujeta a las posibilidades económicas del individuo y de sus intereses. Así, el indígena rarámuri aprende que parte de la libertad en la ciudad se obtiene del interaccionismo simbólico con los suyos y con los otros a través de un teléfono móvil, pues como lo enuncia Freire, «La práctica de la libertad solo encontrará adecuada expresión cuando el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse como sujeto de su propio destino histórico» (2005, p.15).

EL TELÉFONO MÓVIL Y SUS IMPLICACIONES

PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIAL FEMENINA EN LA ETNIA RARÁMURI

El expansivo uso de las tecnologías personales de comunicación, específicamente, mediante un teléfono celular resulta ser uno de los fenómenos sociales más notorios en los últimos años. Estudios de mercado, señalan que actualmente, casi el 50% de la población mundial, hace uso de un teléfono celular propio. De acuerdo con los datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el 2017, México contaba con una población de ciento veintitrés millones de mexicanos, de los cuales noventa millones de ellos, tienen una edad igual o mayor a quince años.

Este mismo Instituto, asegura que ochenta y un millón de personas tienen acceso a un teléfono celular; donde el 51.6% de los usuarios son del sexo femenino y el 48.4 % hombres (INEGI, 20017). Por su parte, empresas dedicadas al marketing comercial como IAB México –mediante estudios realiza-

dos— aseguran que al menos el 87% de los usuarios de telefonía móvil acostumbran a utilizarla de manera continua durante el trámite de los días, independientemente si están en casa, la escuela, el trabajo o en tiempo libre y de esparcimiento. El 60 % de ellos, nunca apagan su celular, declaran navegar de manera activa y continua por Internet; donde el tipo de acceso es mediante la contratación de Wi Fi en el 72% de los casos. También informa que, de cada 10 celulares, 7.5 de ellos son identificados como tipo Smartphone; es decir, que son aparatos que aparte de posibilitar la comunicación verbal a distancia, poseen aplicaciones o recursos tecnológicos, que permiten que el usuario realice actividades diversas, como, por ejemplo: tomar fotografías, llevar una agenda, reloj, calculadora, radio, lámpara; además, este tipo de dispositivos, permite, mediante una conexión a la red de Internet, compartir datos y acceder a información de manera vanguardista.

Respecto a los hábitos en el uso de los celulares, un alto porcentaje de la población lo utiliza para establecer comunicación interpersonal. Así, en el estado de Chihuahua, encontramos que, respecto a la etnia Rarámuri, la demanda resulta similar.

Respecto al efecto del uso de teléfono celular en el comportamiento de la población en la etnia rarámuri, aún no resulta posible establecer científicamente una relación causal entre el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) en vanguardia y la construcción de las identidades sociales emergentes; sin embargo, sí resulta válido argumentar sobre cómo dichas tecnologías, promueven comportamientos sociales peculiares, sobre todo, en la construcción de la identidad social en la población femenina. En el encuentro de la tecnología digital con los grupos étnicos de la sierra Tarahumara, de acuerdo con las observaciones realizadas por el grupo de investigación, así como por los referentes teóricos encontrados, se identifican tres escenarios posibles respecto al impacto de estos recursos tecnológicos en uno de los ámbitos culturales más controversiales de los tarahumaras, la comunicación:

1. El uso de telefonía celular para uso familiar e individual.
2. El uso de radios satelitales para uso laboral, preferentemente vinculado con el crimen organizado.
3. El uso de internet para fines recreativos y educativos.

En relación con el uso de la telefonía celular, ha sido posible identificar al menos 3 categorías de utilidad social comunicativa:

1. Los consumos digitales de estas poblaciones a través de su dispositivo celular.
2. El uso del teléfono celular como medio de construcción del estatus.
3. El teléfono móvil y sus implicaciones para la construcción del género.

En estudios sobre el tema de la conformación de la identidad presentados por Consuelo Yarto (2009) señala cuatro aspectos del comportamiento humano que resultan impactados; es decir, que presentan una correlación significativa de ser modificados debido al uso permanente de un teléfono celular, a saber:

1. La proyección de la imagen personal.
2. El desarrollo de una personalidad autónoma.
3. La construcción del yo.
4. La elaboración de identidades colectivas.

Para C. Yarto, el uso continuo y permanente del teléfono móvil, como recurso de comunicación personal:

no sólo afecta el desarrollo de estructuras sociales y actividades económicas, sino que cambia la naturaleza misma de la comunicación y de las relaciones sociales, [...] modificando también, cómo se construye la identidad personal. Ello, en la medida que la apropiación de este está ligada con significados asociados a elementos constitutivos de aquella como la edad, el género, la clase social o la autoimagen del sujeto. (Yarto, C. 2009, pp. 3-4)

Por su parte, Giddens (1998) afirma que el uso del celular ha traído consigo una serie de cambios que han desembocado nuevos estilos de vida en el comportamiento, respecto a cómo las usuarias hacen uso de él durante el proceso de comunicación cotidiano, el cual puede incluir: informarse, entretenerte, divertirse, trabajar, expresar su activismo social y político o bien, realizar algún tipo de prácticas religiosas. Argumentando así, que el uso del celular, al igual que el de otras tecnologías: «favorece, promueve o fomenta una manera particular de comportarse y de entender la propia identidad» (García-Montes *et al.*, 2006, p. 68)

EL TELÉFONO MÓVIL Y SUS IMPLICACIONES PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO

Con el devenir del tiempo, los asuntos de género, como tema emergente, han logrado consolidarse como uno de los ejes trasversales mediante los cuales se analizan y discuten las problemáticas de la sociedad actual. La valoración del rol social que la mujer ha venido desempeñando durante décadas, si bien, ha sido consistentemente vulnerado; poco a poco, se va reconociendo bajo una perspectiva de paralelismo en lo referente al ámbito de los derechos humanos como: salud, educación, una vida libre de violencia, hasta su participación política y económica (Sánchez, M. 2010). Así, el presente texto, da cuenta sobre los derechos de la mujer indígena en la Sociedad de la Información.

Un antecedente importante hacia la igualdad de género, los derechos humanos y la participación de las mujeres respecto a la Sociedad de la Información es, sin duda, la Declaración Milenio, en la Plataforma de Acción de Beijing de la Cuarta Conferencia de las Mujeres en 1994:

En materia de equidad de género los países de América Latina tienen como referencia de sus políticas públicas responder con algunos lineamientos y tratados internacionales; dentro de los cuales se encuentran los acuerdos que propenden por aumentar el acceso de la mujer a las tecnologías de información y comunicación (TICs), y a aumentar su goce de los beneficios que deriva la sociedad de la información. [...]. En materia de acceso a las TIC se ha podido identificar que para algunos países la brecha digital, entre mujeres y hombres ha venido desapareciendo desde finales de la década pasada (Ono y Zavodny, 2003; Bimber, 2000, citados por Sánchez, M. 2010. Párr. 5)

Al respecto, investigadoras como Cecilia Castaño y Eszter Hargittai aseguran que si bien, las TICs son causantes de una forma de desigualdad vanguardista entre mujeres y hombres, dichas diferencias suelen reflejarse en los contrastes en la cantidad de oportunidades de acceso y en el uso diferencial de estas tecnologías. Refieren, además, que este tipo de estudios, son enfocados solamente hacia el uso de Internet en países con un alto nivel de desarrollo, opinando que para América Latina, hasta ahora no se tiene un análisis profundo de esta problemática. (Castaño, 2005; Hargittai y Shafer, 2006).

El presente texto, analiza el acceso que tiene la mujer rarámuri a un teléfono celular, así como el uso diferencial para las indígenas del estado de Chihuahua, ya que de acuerdo con Martha Sánchez Gálviz: «estas tecnologías son potenciales herramientas de desarrollo, superación de la pobreza e inclusión social que, dependiendo de los patrones de uso, podrían incidir positiva o negativamente en las brechas de género ya existentes (Sánchez, 2010; párr. 6).

En la interacción contextual del grupo de investigadores hacia la etnia rarámuri, se observa el comportamiento social de los grupos a lo largo y ancho del estado de Chihuahua, logrando ubicar, al menos, cuatro perfiles de usuarios femeninos:

1. Mujeres indígenas que no poseen, ni ellas ni su pareja un teléfono celular. Mujeres dedicadas al hogar, que no reciben remuneración económica alguna por los servicios domésticos realizados, las cuales representan una minoría.
2. Mujeres indígenas que no poseen un teléfono propio, pero en su hogar, su pareja sí tiene y utiliza un celular, de manera esporádica. Mujeres dedicadas al hogar, que comparten responsabilidades del trabajo cotidiano con su pareja, y no reciben remuneración económica por los servicios domésticos y de jornal compartidos.

3. Mujeres indígenas que poseen un teléfono celular propio y ocasionalmente lo comparten con su pareja. Mujeres dedicadas al hogar, con responsabilidades en pareja del trabajo cotidiano; que ocasionalmente se emplean como jornaleras para trabajos físicos y que de manera esporádica contribuyen a la economía familiar.
4. Mujeres indígenas que tienen teléfono celular, como un recurso propio e individual. No lo comparten con su familia y lo adquirieron con el dinero que ganaron trabajando. Mujeres acostumbradas a contribuir económicamente a la economía del hogar, como producto de su trabajo como jornaleras, empleadas domésticas, vendedoras ambulantes.

EL ALCANCE ACTUAL DE LAS TECNOLOGÍAS DIGITALES EN EL CONTEXTO INDÍGENA CHIHUAHUIENSE

PRIMICIA

Un punto de partida para reflexionar acerca de cómo el mundo digital se ha hecho presente en la realidad que nos interesa estudiar, es la revisión de su situación demográfica agregada. En Chihuahua viven 94,000 indígenas, lo que representa aproximadamente el 4% de la población total de la entidad (Cátedra Unesco de Derechos Humanos de la UNAM, 2007). En los municipios chihuahuenses de Cuauhtémoc y Delicias, así como otros más, la presencia indígena es estacional, y se asocia a actividades del sector primario, que llevan y traen a los trabajadores y a sus familias hacia las zonas de producción agropecuaria. Esto es clave para el tema que nos interesa, porque las mareas migratorias significan para muchos la posibilidad de acercarse al mundo digital, iniciando procesos complejos de transculturación, y de integración de los símbolos y significados de estas nuevas tecnologías a la cosmogonía, costumbres y usos de los pueblos indígenas.

De esa manera, se adquiere el primer teléfono celular en una tienda de conveniencia, y se pregunta acerca de los conceptos básicos relacionados con el uso de estas nuevas tecnologías: la lengua tradicional se salpica como en otros momentos de la historia de *castellanismos*: términos intraducibles como *saldo*, *cargador*, *plan*, empiezan a asomar el copete en el arroyo vocal rarámuri o tepehuan, y el teléfono se muestra en sendas fundas de cuero, junto a la de la navaja. Algunas incluso bordadas con pita original, o al menos con hilo. Ahí el tono de llamada se personaliza, y en lugar de las campanillas asépticas del tono por omisión del aparato, se escuchan *El Plebe Guerrero*, o a *Dareyes de la Sierra* anunciando la llamada o el mensaje de texto.

Estos procesos de incorporación de las nuevas tecnologías a la vida de los grupos indígenas son apasionantes, y como en otros contextos, significan cambios profundos en diversas dimensiones de la vida cotidiana, de las formas de interactuar y en general de vivir la vida. Implican, además, potencialidades muy prometedoras para aprovecharlos como recursos en el afrontamiento de las problemáticas sociales, y elevar así, los niveles de vida de esas poblaciones.

LA COBERTURA DE LA SEÑAL PARA DISPOSITIVOS CELULARES

Los municipios con mayor presencia indígena cuentan con accesos limitados a la red de telefonía celular. La empresa con mayor cobertura a la fecha es Telcel. Esta empresa forma parte de la multinacional América Móvil, que ofrece sus servicios en dieciocho países del continente a unos trescientos veintinueve millones de usuarios (Telcel, 2018). Para el estado de Chihuahua esta empresa ofrece coberturas diferenciadas según sus posibilidades técnicas de cobertura, que se despliegan en tres tipos de redes celulares, a saber:

- *Tecnología 2G (GSM)*. Permite la realización de llamadas de voz, y el envío de mensajes de texto. No soporta datos digitales.
- *Tecnología 3G (UMTS)*. Soporta llamadas, mensajería instantánea, intercambio de correos y descarga de programas al teléfono celular.
- *Tecnología 4G (LTE)*. Red más reciente. Permite conexión a Internet de alta velocidad, llamadas de voz y video, accesibilidad prácticamente ilimitada a la Red. (Telcel, 2018)

A pesar de que las tres redes operan de forma simultánea en el estado, sus coberturas están geográficamente delimitadas. El mapa 1 muestra la cobertura de la red de Telcel en la entidad, donde se destaca la ausencia de cobertura por parte de la compañía Telcel para los asentamientos de la etnia tarahumara, viéndose en la necesidad de contratar servicios de conectividad satelital, asunto que, de manera cada vez más frecuente, suele ser financiado por el crimen organizado. Estas organizaciones emplean de manera regular a los indígenas como *balcones*; es decir, como cuidadores de brechas y caminos, cuya labor consiste en comunicar vía radio o teléfono la presencia de vehículos en la zona. Esto empodera de manera negativa a aquellos que deciden relacionarse laboralmente en este tipo de actividad delictiva, dado que implica una movilidad vertical de poder sobre los de su propia comunidad.

Mapa 1.
Cobertura de red celular de Telcel en el estado de Chihuahua (Telcel, 2018)



Las limitaciones en el acceso a los servicios de telefonía celular, asociadas a las condiciones geográficas de los municipios de mayor población indígena, suponen un obstáculo importante para que estas zonas se integren con mayor solvencia a la vida digital. Es un problema histórico al que se han enfrentado otros emprendimientos tecnológicos. Existen comunidades chihuahuenses en las que, hasta hace apenas dos décadas, llegó la señal de televisión abierta, y en muchas rancherías aún se hace necesario subir a algún cerro cercano para poder captar la señal celular y realizar llamadas o intercambiar mensajes de texto. Por más normalizado que el uso de los dispositivos celulares nos parezca desde el mirador urbano, en muchas comunidades de la constelación de rancherías indígenas chihuahuenses estos aparatos son aún exóticos... sin embargo, en otros los Smartphone satelitales, abundan.

EL USO DEL TELÉFONO CELULAR Y DE DISPOSITIVOS DIGITALES EN OTRAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Con todo y estos escollos, el teléfono celular se ha ido haciendo espacio en el mundo rural e indígena. Los teléfonos han aparecido, de acuerdo con nuestras observaciones, en las manos de los jefes de familia indígenas, como un símbolo de estatus social, pero también en las de las mujeres y de los más pequeños. Aunque es un fenómeno joven en Chihuahua, no lo es en el contexto global. Contamos hoy con estudios sobre diferentes experiencias de apropiación de tecnologías digitales en contextos indígenas en diversas regiones del continente. Ejemplos interesantes son el trabajo de Maximino Matus, Rodrigo Ramírez y otros, acerca del uso de tecnologías móviles para la atención de problemas de salud mental en comunidades oaxaqueñas (Matus Ruiz, Ramirez Autran, Castillo Baldera, & Cariño Huerta,

2016), y el artículo del año 2016 de María Álvarez, acerca de un proyecto de emprendimiento zapoteca en el área de la telefonía celular (Alvarez Malvido, 2017). Las aproximaciones desde la academia tienden a resaltar la conveniencia de aprovechar estas nuevas tecnologías para la resolución de los problemas de las comunidades indígenas a las que se van incorporando. Una lectura adicional al respecto es el texto de Erick Huerta: *Manual de telefonía celular comunitaria, comunicando al siguiente billón* (Huerta, 2016).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La construcción de género se refiere a la interiorización y aceptación de los roles sociales dentro de un grupo. Se genera a partir de aquellas alternativas, costumbres o hábitos que se asumen como propios y se reflejan en el comportamiento y el estilo de vida. En la vida cotidiana de los indígenas el uso del teléfono celular influye en la disminución de la brecha entre géneros; es decir, la posesión de un teléfono celular empareja en el estrato social del grupo rarámuri a los hombres y mujeres, se abre la posibilidad de pertenencia al igualar las condiciones de empoderamiento, se crea un tótem en torno a un símbolo emblemático como lo es el móvil, en donde aquella persona que aún no lo posee se asume en desventaja social frente al otro.

El uso del teléfono celular varía entre géneros: las mujeres desean un celular para fines de uso recreativo, o bien, para relacionarse personal o laboralmente; mientras que los hombres, suelen darle un uso enfocado a la generación de recursos económicos y de comunicación directa con personas relacionadas a su ámbito laboral.

Como cualquier cambio en el entramado complejo cultural y simbólico indígena, las nuevas tecnologías significan desafíos. Desde nuestra perspectiva, en las comunidades indígenas los habitantes se asocian con los temas de la conservación de la lengua nativa –en constante proceso de reducción en cuanto al número de sus hablantes– con los usos que los más jóvenes pueden hacer de los dispositivos celulares, y con la urgencia de aprovechar las tecnologías nuevas para promover el respeto a la diversidad de nuestro mundo, en el mantenimiento permanente de una actitud de respeto, de no injerencia en los procesos culturales autóctonos y de combate a la pobreza.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, M. (2017). Telefonía celular indígena. Nuevo paradigma de comunicación. Revista *Nexos Cultura y Vida Cotidiana*. Recuperado de <https://cultura.nexos.com.mx/?p=13186>
- Castaño, C. (2005): *Las mujeres y las tecnologías de la información*. Ponencia XX Jornadas de Alicante sobre Economía Española. Alicante, 11 de noviembre.
- Cátedra Unesco de Derechos Humanos de la UNAM. (2007). *Cultura, educación y desarrollo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Recuperado de <https://datos.gob.mx/busca/dataset/pueblos-indigenas-de-mexico-de-cdi-creado-el-2015-11-12-00-07/resource/4daf93b4-535c-4c7f-8ee6-1cfe0606cfb0>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2016). *Medición de la pobreza*. México: CONEVAL.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Geertz, C. (1998). La ideología como sistema cultural. *La interpretación de las culturas*, Ed. GEDISA. México. ISBN 9788474323337 p.171-202.
- Hargittai, E. y Shafer, S. (2006). Differences in Actual and Perceived. Online Skills: The Role of Gender. *Social Science Quarterly*, 87(2), 432-448.
- Herrera G. (2011). *Viviendo el sueño de Pigmalión*. Guatemala: Ed. IGER.
- Huerta, E. (2016). *Manual de telefonía celular comunitaria, comunicando al siguiente billón*. México: Redes por la Diversidad, Equidad y Sustentabilidad.

- INEGI. (2005). *Beijing y los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM)*. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/eventos/vigenero/dia27/sesion/Beijing-ODM.pdf>
- _____. (2010). *Censo Nacional de del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México*. Recuperado de <http://www.beta.inegi.org.mx/app/indicadores/?ind=6200240451#divFV6200240451#D6200240451>
- García, J.; Caballero, D. y Pérez, M. (2006). Changes in the self resulting from the use of mobile phones. *Media, Culture & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi: v. 28 (1).
- Giddens, A. (1998). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. 2^a. ed. Barcelona: Península.
- Lanceros, P. y Beriaín, J. (2013). *Identidades culturales*. Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Matus Ruiz, M.; Ramirez Autran, R.; Castillo Baldera, E. y Cariño Huerta, G. (2016). Salud mental y tecnologías móviles en comunidades indígenas transnacionales. *Frontera Norte*, 29 (56), 135-163.
- Pintado, A. (2004). *Tarahumaras*. México: CDI: PNUD, 2004. ISBN 970-753-019-7 Recuperado de https://www.colsan.edu.mx/investigacion/PAYS/archivo_Tarahumaras_Pueblos_indigenas_Mexico_contemporaneo.pdf

Capítulo 6.

Islam en Chiapas: Uso de internet en la proyección de la identidad musulmana por parte de indígenas tzotziles en San Cristóbal de las Casas

Arely Medina*

Michelle Vyoleta Romero Gallardo**

INTRODUCCIÓN

*

Licenciada en filosofía por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Estudios de la Región y doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Ha realizado estancias académicas en la Universidad de Bayreuth, Alemania y la Universidad del Sur de California en Estados Unidos. Es actual miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERyS) de la Universidad de Guadalajara, como del Seminario Permanente sobre el Islam y América Latina coordinado por el Dr. Hernán Taboada, CIALC-UNAM, y cofundadora de la Red de Investigación sobre el Islam en México (RIIM). Líneas de investigación: sociología de la religión con énfasis en el Islam y sus procesos de transnacionalización. Islam en México, América Latina y Estados Unidos. Teología islámica. Identidades culturales y procesos de conversión religiosa.

**

Doctora en Investigación en Ciencias Sociales, con mención en Sociología, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede académica México. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Yale y la Universidad Libre de Berlín. Fellow del Centro Nicanor Restrepo Santa María para la Reconstrucción Civil de la Universidad Nacional de Colombia. Líneas de investigación: solidaridad, sociología cultural, estudios formativos, sociología de la religión.

En las últimas décadas del siglo XX, México experimentó notables cambios en la diversidad religiosa presente en su territorio. La multiplicación de religiones minoritarias, así como diferentes formas de disidencia con respecto a la Iglesia Católica, son fenómenos que se desarrollaron de la mano de procesos políticos, migratorios, económicos y culturales, tanto de índole endógena como producto de las dinámicas de interconexión típicas de la presente fase de la globalización. En su conjunto, estos vínculos hacen circular diversos sistemas de creencias y resultan en el asentamiento y apropiación de sus prácticas en México. Es también por estas dinámicas que se aprecia un nuevo uso de las herramientas a las que los actores religiosos recurren para vivir y expresar su fe, como es el caso de la aproximación a Internet como recurso para comunicar (mostrar, explicar) que se tiene una nueva identidad religiosa.

Esta diversidad, en pleno proceso de hallar canales de expresión, contrasta con imaginarios de homogeneidad (religiosa, étnica, de valores) ampliamente extendidos, por estar relacionados con una empresa nacionalista de producción de relatos sobre la unidad del cuerpo social. Esas formas de comprender lo mismo a comunidades religiosas que a grupos étnicos, conlleva el peligro de invisibilizar otras formas de ser, pensar y actuar. En diálogo crítico con esa tendencia, en este análisis se tematiza un caso dentro del contexto indígena y se centra la atención en la comunicación de su pertenencia al islam. El acercamiento a las regiones con presencia indígena permite declarar que la etnicidad, como señalan Garma y Hernández, «es uno de los factores más importantes para entender el crecimiento de la disidencia religiosa y el cambio de credo en México» (Garma y Hernández, 2007, p. 203). En particular, en este texto se abordarán procesos de construcción de identidad colectiva e individual que se generan desde la experiencia de ser indígena y musulmán, una construcción étnico-religiosa que se sirve de Internet para proyectar el mensaje de su validez ante otros mexicanos y otros musulmanes.

La pregunta detonadora del presente análisis plantea *qué usos se hace de internet en escenarios donde habitan grupos minoritarios que experimentan tensiones étnicas y religiosas vis-à-vis imaginarios de homogeneidad que cuestionan su identidad*. El cuestionamiento se consideró relevante en la medida en que, en una época marcada por la diversificación en el uso de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TICs), Internet parece cumplir una doble función en lo que respecta al binomio etnicidad/religión: lo mismo disemina imaginarios sociales y expectativas de ciertas combinaciones identitarias, que constantemente desafía esos binomios predominantes, al visibilizar la presencia de grupos minorizados al interior de cualquier comunidad. Al explorar estas relaciones se busca cumplir el objetivo de ilustrar la manera en que agrupaciones minoritarias pueden recurrir a Internet para proyectar narrativas sobre la conjunción válida entre su religión y expresiones de la etnicidad que asumen como propia.

El presente análisis se basa en la experiencia de indígenas tzotziles conversos al islam en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Para dar cuenta de ello se parte de un marco teórico y metodológico que permite asir las dinámicas que se tejen entre narrativas identitarias hegemónizantes y expresiones identitarias minoritarias. Para ello, en una primera sección se expone la teoría transnacional y su conexión con los procesos de identidad.

En una segunda sección, se emprende una radiografía de la presencia del islam en Chiapas. Para ello, se parte de un preámbulo general del escenario religioso mexicano, sus cambios y expresiones particulares entre comunidades indígenas. Se abordan también las características del escenario sociocultural de Chiapas, para aterrizar en la historia y procesos de asentamiento del islam en esa entidad. En la tercera sección se ofrece un análisis etnográfico para dar cuenta de las narrativas y proyecciones de identidad de los musulmanes entrevistados y, asimismo, se analiza el uso que ellos hacen de Internet.

Finalmente, se ofrecen conclusiones sobre el uso de Internet para la proyección de una identidad musulmana como auténtica y válida por parte de los indígenas tzotziles de San Cristóbal de las Casas. Así, se evidencia el uso de plataformas virtuales como recursos para contrarrestar la exclusión experimentada por parte de grupos étnicos y religiosos.

APARATO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

a. Identidad, etnicidad y religión desde la perspectiva transnacional

El estudio de las creencias y prácticas religiosas es pertinente cuando se busca dar cuenta de la compleja y simbólica realidad social. A través del análisis de las religiones se pueden abordar la identidad, etnicidad, hegemonía, los imaginarios sociales y un sinfín de aristas que, al actuar en unísono, manifiestan la «naturalización» de ciertos conjuntos identitarios y la emergencia de identidades que desafían esas expectativas.

La identidad constantemente ha sido un eje de análisis relevante en las ciencias socio humanísticas. Frente a los cambios sociales de la modernidad tardía, este tema ha merecido especial atención por la aceleración de los contactos culturales y por las expresiones de una constante reinterpretación con respecto a qué elementos son o no constitutivos de un grupo. La apertura de fronteras no sólo ha sido geopolítica o económica, sino en igual medida cultural. La entrada, resistencia o aceptación de nuevos modelos culturales y sociales, puso en evidencia que las construcciones de identidad no están en declive, sino en una constante reconfiguración. La identidad siempre ha sido móvil, cambiante y puesta en duda. Su aparente homogeneidad tiene como una de sus fuentes principales a planteamientos deterministas que parecieran fosilizar en el tiempo y el espacio a «formas puras», idealizadas, de las parejas de etnicidad y religión, sin problematizar los matices y divergencias que puedan presentarse entre ambos ejes identitarios.

El determinismo, como postura teórica para explicar la realidad social, es para todo fin práctico un correlato del nacionalismo metodológico. Está dado desde la imaginación de un tiempo homogéneo y vacío (Chaterjee, 2008, p. 95) donde no parecería haber espacio para grupos y donde la apreciación del uso que éstas hacen de medios de comunicación masiva estaría ausente. Al respecto Chaterjee plantea:

[...] aunque las personas puedan imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo y vacío, no viven en él. El espacio-tiempo homogéneo y vacío es el tiempo utópico del capitalismo. Linealmente conecta el pasado, el presente y el futuro, y se convierte en condición de posibilidad para las imaginaciones historicistas de la identidad, la nacionalidad, el progreso, etc. [...] Pero el tiempo homogéneo y vacío no existe como tal en ninguna parte del mundo real (*Ibid.*, p. 62).

Plantear la existencia de una identidad generalizada, significa borrar historias pasadas y simultáneas, así como dinámicas marginales de interacción cultural, movilidad y comunicación. En el caso de los grupos étnicos, Barth (1976) apunta con razón que, si bien se caracterizan por su persistencia en ciertas características distinguibles, son capaces de interactuar y reorganizar sus prácticas, por lo que lo distinguible de un grupo étnico no es su autoperpetuación biológica y cultural, sino la autoconcepción interna como grupo diferenciado del resto.

La perspectiva transnacional permite, a diferencia del nacionalismo metodológico y los determinismos, salir de las visiones hegemónicas y comprender los fenómenos sociales como procesos impulsados por diferentes agentes sociales como los individuos, grupos y sus movimientos. La reflexión sobre el actual escenario nos permite poner en cuestión las bases ontológicas y epistémicas con las que hemos definido la realidad. Levitt y Schiller (2004) han denominado estas prácticas a partir de la idea de un campo social transnacional, el cual se trata de:

[...] un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos. Los campos sociales son de múltiples dimensiones y engloban interactividades estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances que se diferencian, en la teoría social, por los términos organización, institución y movimiento social. Las fronteras de las naciones no son, necesariamente, contiguas con las fronteras de los campos sociales. Los campos sociales nacionales son aquellos que permanecen dentro de las fronteras de los países, mientras que los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de relaciones directas e indirectas, vía frontera (pp. 66-67).

Bajo esta concepción de las prácticas culturales, la movilidad de los sistemas religiosos permite que algunos de sus elementos lleguen a nuevos contextos sociales, se reconfiguren y recompongan las tradiciones locales. Así, la pertenencia a una religión no necesariamente implica una membresía heredada por una tradición familiar, social o cultural, sino que se abre paso a la creación (activa, constante) de nuevos imaginarios que disputan espacios de visibilidad y buscan comunicar la que perciben como su validez interna.

En una dinámica de transnacionalización, los sistemas de creencias están sujetos no sólo a la portabilidad, sino a su éxito a través de anclarse en nuevos escenarios y ensamblarse significativamente en nuevas matrices culturales que recompongan el sentido y la práctica de la identidad. Ésta es justamente la experiencia que es posible encontrar en el contexto de los hombres y mujeres tzotziles musulmanes que se valen de medios electrónicos para dar a conocer su existencia y explicarla ante otros mexicanos y otros musulmanes.

b. Gran marco empírico: contexto religioso de México

México, aunque caracterizado como un país mayoritariamente católico, es un territorio de pluralidad religiosa. La globalización y los procesos transnacionales históricamente han dado entrada a otras prácticas como los orientalismos, el judaísmo y el islam. En general, la movilidad de agentes culturales e instancias proselitistas son elementos productores del cambio religioso en el país. El reconocimiento de esta diversidad es atendido desde el Estado a través del levantamiento censal.

Datos sobre el escenario religioso en México, su diversificación y población son ofrecidos en el catálogo de religiones del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), donde esta información se estructura por credos, grupos, subgrupos y denominaciones. Desde 1950, el Censo de Población

ción y Vivienda ha otorgado un espacio para dar cuenta de las adscripciones religiosas y con ello se ha desarrollado un esfuerzo por gestionar la pluralidad sobre la diferencia religiosa, cultural y étnica del país. Por ejemplo, las categorías que ofreció el censo en 1950 fueron para identificar a los creyentes católicos, protestantes y otras minorías. De 1960 a 1990 se anexó la categoría «ninguna» entre las opciones de creencias, así como «no especificado», categoría en la que entraban los individuos que no se adscribían a alguna institución religiosa o que profesaban otras religiones no reconocidas en el país, como pudo ser en ese momento el islam.

En el censo del año 2000, con miras a dar mayor reconocimiento a la amplia diversidad de prácticas religiosas en México, se reestructuró el catálogo de religiones. En él se ubicaron minorías religiosas como las denominadas de origen oriental, judaico, islámico, nativista y dentro de ésta, los movimientos de mexicanidad y otras religiones no cristianas. Asimismo, existen documentos como la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (Hernández, Gutiérrez, De la Torre, 2016), que analiza los resultados del XII Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010 y expone la complejidad de la diversidad religiosa nacional.

La diversidad religiosa en México no sólo es amplia por el catálogo de adscripciones e iglesias presentes, sino por su heterogeneidad y los modos de asentamiento religioso a lo largo y ancho del país. Existen regiones con mayor predominio católico en comparación con otras. En algunos estados o ciudades puede existir mayor presencia de iglesias cristianas y al interior de este territorio existir una pluralidad de prácticas y doctrinas. Por mencionar algunos datos, estados como Aguascalientes, Colima, el Distrito Federal, Guanajuato o Querétaro son territorios con un alto porcentaje de predominio católico, mientras Veracruz, Nuevo León, Morelos, Yucatán, Campeche o Chiapas están por debajo de la media católica (De la Torre, Hernández y Gutiérrez, 2007, p. 46). Una interpretación posible es que «[e]sto indica que, para el caso de Chiapas y Veracruz, antes que tener una clara preferencia por otra religión, cualquiera que sea, existe un rechazo a identificarse con el catolicismo» (*Ibid.*, p. 47).

El desconocimiento y la aceptación de la diferencia –históricamente– ha llevado a regiones y grupos al conflicto étnico, religioso y de discriminación. Aunque México es un Estado laico y secular, no se ha garantizado por completo la separación de la esfera pública y religiosa, ni las iglesias han tomado responsabilidad en ello, por lo que incluso la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha intervenido en la protección de las minorías religiosas (De la Torre, Hernández y Gutiérrez, 2017, p. 184). Por ello, resulta conveniente que en se abra paso al reconocimiento de las diferencias religiosas más allá de un catálogo, y que en su lugar se repiensen la identidad cultural y étnica, otras formas de ser, pensar y actuar que quedan enmascaradas debajo de los números pequeños en estudios cuantitativos de religión.

c. Escenario religioso en Chiapas y sus conflictos étnicos

Chiapas es un estado al sur de México que cuenta con 112 municipios y que a diferencia de otros estados en el país ha presentado un alto crecimiento de las religiones presentes en su territorio. Entre 1970 y 1980 esta entidad presentó un crecimiento acelerado de otras prácticas religiosas mientras el catolicismo decreció (De la Torre, Hernández y Gutiérrez, 2007, p. 147). Para 2010, Chiapas contaba con una población total de 4,796,580 habitantes, el 4.3% de la población total mexicana. De este total, 2,796,685 eran practicantes del catolicismo y 921,357 se manifestaron pertenecientes a una variedad de iglesias cristianas como las protestantes, pentecostales o evangélicas. Dentro de las religiones bíblicas diferentes a las evangélicas se adscribieron 391,516 chiapanecos y 3,225 manifestaron pertenecer a otras religiones, incluidas las de origen oriental, judaísmo, islam, raíces étnicas y espiritualismo. Finalmente, 580,690 personas se definieron sin religión y sin especificar (INEGI, 2011, p. 103).

Al igual que en muchos otros escenarios, el catolicismo es popular, sincrético con orígenes en el periodo colonial. La presencia de otras religiones ha estado también caracterizada por la adecuación de usos y costumbres locales, como sucedió inicialmente con iglesias procedentes de Estados Unidos (Garma y Hernández, 2007, p. 207). El éxito de otras religiones no sólo fue la adecuación, sino que, a diferencia del catolicismo, estas religiones permitieron la formación de clérigos indígenas, lo que ofrece a los creyentes liderazgo, movilidad social ascendente, una nueva moral y el ajuste agente (no pasivo, no

en carácter de imposición) de las identidades locales. Por ejemplo, ello ha permitido que los servicios religiosos se ofrezcan en lenguas indígenas, que biblias e himnarios sean traducidos (*Ibid.*, p. 211). Bajo estas características, la identidad religiosa permite la permanencia indígena y se mantiene popular en su escenario local, dando por resultado configuración étnico-religiosa.

Chiapas es una entidad cuya población es mayoritariamente indígena. Del total de habitantes del estado, 1,209,057 hablan una lengua indígena y dentro de esa cifra 421,358 personas no hablan español (2011, p. 59). De allí que las religiones son practicadas en español, pero también en las lenguas indígenas locales. Esta región también cuenta con un alto grado de ruralidad y marginalidad en cuanto a acceso a servicios públicos, de salud y comunicación, con lo cual se acentúa la pobreza de los habitantes indígenas del Estado. Las diferentes congregaciones religiosas han funcionado como canales de cambio social y búsqueda de bienestar, si observamos que las éticas propuestas por las doctrinas cristianas prohíben, por ejemplo, el consumo de alcohol. Este simple hecho ha derivado en una baja de alcoholismo y en una menor incidencia de violencia doméstica entre los indígenas conversos. Por otra parte, este cambio también ha traído consigo el rechazo a nuevos credos y su exclusión de la vida comunitaria en entornos mayoritariamente católicos. Como ejemplo están las expulsiones violentas de indígenas evangélicos de la región de los Altos de Chiapas, dinámica que también es el punto de origen del análisis que aquí se presenta con respecto al uso que hace de Internet un conjunto de hombres y mujeres indígenas tzotziles cuya religión actual es el islam.

d. Tratamiento metodológico: breve etnografía de la comunidad ahmadiyya de indígenas tzotziles en San Cristóbal de las Casas, Chiapas

Se tiene registro de que un grupo de españoles musulmanes conversos habría llegado a México en 1994 con el fin de ofrecer apoyo al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, si su lucha contra el Estado mexicano se emprendía en nombre del islam (Morquecho, 2016). Se sabe también que, después de no recibir una manifestación de interés por parte de los líderes zapatistas, los musulmanes españoles permanecieron en Chiapas y emprendieron un esfuerzo proselitista, cuyos principales objetivos fueron los líderes indígenas¹ practicantes de cualquier religión. Quienes formaron parte de ese primer

momento de expansión del islam en San Cristóbal y sus alrededores dan cuenta de que, además de una educación en los ritos de oración, gran parte de la exposición al mensaje del islam consistía en una discusión de aquello por lo que los musulmanes piensan que esta fe es la religión verdadera (con una revelación, a su parecer, no manipulada, a diferencia de los otros monoteísmos). Asimismo, se predicaba el principio depositado por Dios en el libro sagrado del Corán según el cual el islam es una religión para toda la humanidad (no exclusivamente para un pueblo), con lo que se anunciaba como algo perfectamente viable que los indígenas tzotziles pudieran continuar su camino de fe, esta vez como musulmanes.

El interés de los tzotziles en la promesa de igualdad del islam para que su comunidad de procedencia no se lea en clave de inferioridad, se registra en este espacio mediante entrevistas² cuyas narraciones dan cuenta del tema de cómo Dios (a veces Allâh) habría creado la diferencia tzotzil lo mismo que creó toda otra diferencia, al tiempo en que la divinidad habría estipulado mandamientos que hacen claro, aunque sea por deducción, que no está justificada la discriminación contra los indígenas. La paradoja que se introduce al respecto es que los eventos más significativos de trato vejatorio de estos creyentes por el hecho de ser tzotziles, se emprendieron por parte de otros musulmanes: los líderes españoles que habían llegado a San Cristóbal cerca de veinte años atrás.

1
Acaso por la tendencia que se presenta entre los tzotziles con respecto a llevar a cabo conversiones colectivas si el jefe de una familia emprende este cambio religioso. La anterior situación contrasta con las experiencias de conversión individualista (más típicas de Europa, Estados Unidos y escenarios occidentalizados externos a una lógica de operación cotidiana volcada a la comunidad); sin embargo, la misma tendencia a la conversión de familias completas se presenta también en sociedades africanas.

2
El texto presenta testimonios desarrollados en el contexto de entrevistas individuales durante trabajo de campo desarrollado en San Cristóbal en el verano de 2016. En los registros, mediados por consentimiento informado, se hace referencia a los entrevistados mediante los nombres que han declarado como propios y con los que manifestaron aprobación de ser referidos.

Destaca que el interés en permanecer musulmán e indispensablemente tzotzil haya tenido como consecuencia que esa primera comunidad del islam en San Cristóbal haya experimentado una fractura tras otra, hasta quedar con la configuración actual de múltiples centros islámicos independientes entre sí, faltos de contacto los unos con los otros y afiliados a distintas ramas del islam, de entre las cuales los testimonios presentados pertenecen a la comunidad ahmadiyya.

La comunidad ahmadiyya³ de San Cristóbal de las Casas se constituye, primordialmente, de miembros de una familia, sus cónyuges y algunas amistades, en un número cercano a cuarenta personas al momento de la investigación. Naturalmente existen diferentes versiones acerca de los motivos y el fraseo de los agravios que llevaron a los rompimientos con las comunidades musulmanas anteriores a la que actualmente suscribe la familia. Sin embargo, de parte de los miembros de la ahmadiyya y entre otras comunidades musulmanas de México y Estados Unidos que reciben noticias las unas de las otras, circulan versiones coincidentes con respecto a que los miembros de la comunidad en cuestión habrían sido confrontados por los líderes sufís españoles de San Cristóbal, en el sentido de que las costumbres indígenas se juzgaban *incapacitantes* para una práctica adecuada del islam.

A partir de 2014, un sector a su vez escindido del primer grupo que se apartó de los sufís, fue contactado por miembros centroamericanos del islam ahmadiyya, rama que decidieron adoptar. Desde que emprendieron este cambio, los miembros del grupo ya no han sido considerados musulmanes por el resto de las comunidades no ahmadís con las que usualmente sostenían contactos en México y Estados Unidos. Esta circunstancia y el hecho de que la escala de la comunidad sea casi familiar podrían transmitir una falsa impresión de aislamiento de sus miembros. En cambio, los adultos jóvenes y la generación de sus hijos mayores que emprendieron la separación de los españoles han tenido en común la experiencia de vivir en Marruecos, España, Inglaterra y Alemania por períodos prolongados (hasta cinco años), siendo huéspedes de comunidades musulmanas en esos escenarios, mientras aprendían árabe y recitación coránica. De allí sigue que han sido abundantes las oportunidades que los miembros de la comunidad han tenido para apreciar representaciones sociales diferentes a las que circulan en la escala familiar de los tzotziles, españoles y población mestiza de la zona de San Cristóbal.

La comunidad ahmadiyya consta mayoritariamente de jóvenes adultos que emprendieron su conversión al islam durante la adolescencia, o bien, que se convirtieron cuando eran niños pequeños al mismo tiempo que lo hicieron sus padres. También se cuenta una proporción menor de infantes y adolescentes que han sido criados como musulmanes desde su nacimiento. El lugar de rezo consta de una sola habitación que forma parte de la misma propiedad donde la mayor parte de la familia tiene su domicilio.

3

Las creencias de la comunidad ahmadiyya incluyen ver al Corán como libro sagrado y considerar a Muhammad como profeta del islam; sin embargo, al no pensar en él como el *último* profeta de esa religión se tiene un rompimiento con los principios más extendidos compartidos por los musulmanes.

4

Las calles de la colonia Nueva Esperanza reflejan el tema religioso con nombres como Belén, Nazaret, Río Jordán, Jerusalén, Getzemaní y Galilea. El patrón se repite en las colonias adyacentes, con calles de nombre Lluvia de Gracia, Génesis, Cantares, Proverbios y Éxodo.

5

En su momento también conversó al islam.

Se trata de una edificación a las orillas de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en una colonia (Nueva Esperanza) conformada originalmente de forma irregular por indígenas tzotziles. Los habitantes de la colonia se asentaron allí, en diferentes oleadas, tras ser expulsados durante las últimas cinco décadas del pueblo de San Juan Chamula (a diez kilómetros de San Cristóbal), por motivo de haber abrazado vertientes cristianas diferentes al catolicismo.⁴ La habitación para rezar da directamente a la calle y su largo (unos diez metros) abarca casi toda la extensión de la fachada de la propiedad, que es vecina de casas y comercios –tiendas de abarrotes, negocios de edición de video o herrerías con nombres como «El león de Judá» o «Cristo viene». La edificación inmediatamente detrás de la vivienda ahmadiyya es un templo evangélico construido por el padre⁵ del actual líder o imán de los musulmanes ahmadís de San Cristóbal. Durante los servicios religiosos del templo evangélico, su música y alabanzas son perfectamente audibles en la propiedad ahmadiyya, incluido el espacio destinado para la oración.

El cuarto de rezo está cubierto por un techo de lámina, tiene suelo alfombrado y no poseía una división física para separar a

varones y mujeres al momento de realizar trabajo de campo con la comunidad. Pocas semanas antes de la convivencia con la familia, un episodio de mal tiempo con vientos muy veloces en San Cristóbal había arrastrado consigo el techo de la habitación y había arruinado las alfombras de rezo (una parte de las cuales ya había sido repuesta gracias a una donación). El incidente también había arrancado una manta impresa para la identificación de la comunidad, la cual había sido colocada sobre el techo de lámina.⁶ A una cuadra de distancia sobre la misma calle (Periférico Norte), aunque en la acera de enfrente, la comunidad sufí de los españoles con los que los tzotziles conocieron el islam construye la que en opinión de algunos musulmanes en México será la mezquita de mayores dimensiones en el país. La parte superior de la construcción (clave, contraclaves y dovelas de varios arcos, así como un techo de cúpula y un minarete o torre para llamar a la oración) puede apreciarse detrás de un muro que ostenta la leyenda «No hay más Dios que Allah; Muhamad es Su Mensajero».⁷

En un extremo de la habitación acondicionada para albergar a la comunidad ahmadiyya, un librero exhibía ejemplares del Corán en árabe y libros relacionados con la historia del islam en castellano e inglés. Fuera de la habitación, en el patio de cemento de la propiedad, la convivencia se desarrollaba a momentos en tzotzil y a momentos en castellano. Las mujeres de la familia pasaban la mayor parte del día ocupándose de tareas como el aseo del patio, la preparación de alimentos o el cuidado de los niños, para lo cual portaban vestimentas como pantalones de mezclilla y camisetas. Un poco antes del rezo de la puesta de Sol, ellas se retiraban a las habitaciones de sus respectivas familias, de las cuales emergían portando faldas holgadas y hasta los tobillos, blusas de manga hasta las muñecas o suéteres, así como velos suficientemente largos para ocultar cabello, cuello y hombros. Alrededor de la misma hora sus esposos, padres y hermanos regresaban a la propiedad desde sus lugares de trabajo (en carpinterías o puestos de tacos al pastor dentro de mercados) y llegaban también las pocas personas que no son de la familia pero que también optaron por la ahmadiyya. Las entrevistas tuvieron lugar fundamentalmente en la habitación para rezar, aunque las del imán y su esposa se realizaron en su hogar, en otra colonia no pavimentada a las afueras de San Cristóbal. En la ciudad, además de esta comunidad, también se encuentran una agrupación tzotzil sunní (integrada por familiares de los tzotziles ahmadí y de los que se separaron como antecedente inmediato) y la comunidad sufí murabitún, todavía dirigida por los españoles que le fundaron hacia 1995.

6

Los datos de la manta incluían el nombre «Comunidad musulmana ahmadí, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México», la dirección www.alislam.mx, un correo electrónico y un teléfono como datos de contacto, una caligrafía árabe y debajo el mensaje en castellano: «Yo atestiguo que Al-lah es uno, y que Muhamad es su siervo y mensajero», la frase «Amor hacia todos, odio hacia nadie», y las imágenes de una bandera de México y un minarete (la torre desde la que se llama a la oración en las mezquitas).

7

Otros datos visibles son la dirección electrónica www.islammexico.org.mx, el encabezado «Misión para el Dawa en México» y la frase: «El Islam es el estadio natural del ser humano. La transición completa que abarca todos los aspectos de la vida. Ser Musulmán [sic] es someterse de buen grado a Allah siguiendo la enseñanza profética».

Como apunta Abdul Aziz Kamel (1970), el Corán asevera que la existencia de «diferencias entre tribus y pueblos» es una manifestación de la voluntad de Dios. La sección 35:27-28 establece: «¿No ves cómo ha hecho Dios bajar agua del cielo, mediante la cual hemos sacado frutos de diferentes clases? En las montañas hay vetas de diferentes colores: blancas, rojas y de un negro intenso. Los hombres, bestias y rebaños son también de diferentes clases [...]. Asimismo, la sección 30:22 del Corán dice que entre los signos de Dios «está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y vuestros colores [...]. A partir de ello es bien conocido que, en el plano normativo del islam, la diferencia física (los «colores» de la humanidad) y la de las construcciones culturales particulares (las lenguas, por ejemplo), normalmente no son criterios a partir de los cuales se asigne una posición inferior a persona alguna. Aun así, algunos testimonios apuntan en la dirección de un trato denigrante con motivo de la diferencia étnica, como se ve en el siguiente testimonio:

Ibrahim: Nosotros, como indígenas tzotziles, pues la base de la alimentación, creo que no solamente indígena, sino que en todo México e incluso algunas partes de América, que es la base, que es la tortilla y el frijol ¿no? La tortilla, pues, vamos,

básico. Entonces esta gente [los líderes españoles] empezó a introducir incluso sus propias costumbres mediterráneas sobre la comida del pan. Mmm, decían que el pan es más saludable que la tortilla al principio y que dejáramos de comer frijoles porque no aportaba nada. Bueno, pero lógicamente las personas no tenían suficiente economía como para, como paraaaa comprar el trigo, comprar la harina. Si ya de por sí la tortilla les hace pesado hacerla, pues imagínate un pan que no tienen ni idea de cómo hacerlo. Pero él [el líder español] siguió con su predicación, con el islam y cambiar cosas que no debieron de haber cambiado.

Eeeeh nosotros como indígenas somos tzotziles y hablamos el tzotzil. Incluso se nos dijo que dejáramos de hablar la lengua tzotzil. ¿Por qué? Porque supuestamente para ellos [algunos españoles] el idioma tzotzil nooooo tenía enriquecimiento a la hora de hablar, no tenía ningún conocimiento y solamente es, es como, es como unaaaaa, bueno él [el líder español] lo decía es como un lenguaje deeeee, de aborígenes. Y ya empezaron las críticas más fuertes porque lógicamente no dejábamos de comer tortilla y nos decían que la tortilla y el maíz comida de animales, comida deeeee cerdos, comida deeeee mulas, de bueyes y que la tortilla no debíamos de consumirla y que debíamos de consumir pan. Sí o sí y, si no obedecíamos, éramos rechazados, éramos tachados de ignorantes, de que no quieren cambiar, no quieren ceder.

Entonces, este, yo en lo personal, esteeee, por haberme casado con una española deeee el papá de ella, pues, el padre de mi esposa, junto con su compañero, que es el emir de la comunidad, esteeee me agarró a mí como su brazo derecho. Entonces yo era el primero siempre e incluso me decían cosas que incluso aunque me disgustaba mucho y me complicaba hacerlo, pues les hacía caso. Una de ellas era no hablar mi lengua tzotzil con mis padres y no les hablaba, e incluso rompí relación con mi padre por hablar tzotzil, por comer tortillas, eeeeh por mil de cosas y entonces esteeee, empecé a dudar del islam. No, no, no dudar de Dios. Empecé a dudar del mandato que ellos daban a través de Dios.⁸ Yo le decía a mi esposa Fátima, llorando le decía «¿Esto es islam? Que te prohíben esto, te prohíben esto, que no puedo hablar con estas personas».

[...] [En la conclusión de la narración, Tariq se refiere a otro miembro español de la comunidad murabitún] él se fue a estudiar Corán en Marruecos y él ya vino con el ego muy elevado. Todo lo que yo hacía me reprochaba, que porque no era el Islam así, que no era Islam así, que el Islam dice que tengo que obedecer al emir [nombra al líder de la comunidad murabitún], que aunque no me gustara que tenía que obedecerlo y él fue que me dijo que cuándo iba a dejar de ser chamula, que era un ignorante, que era esto, que era esto, era lo otro, era aquello. Entonces ya fue allí donde me rompí, me puse a llorar, ya no sabía nada, qué hacer y le dije: «me voy de aquí de la comunidad».

El testimonio de Ibrahim es, en contra de lo explorado en el plano normativo del islam, una narración con el tema del trato desigual entre musulmanes con base en la identificación étnica.⁹ En su respuesta se describe una situación comunitaria en la que el origen de un grupo de creyentes y sus expresiones culturales compartidas (particularmente lengua y alimentación) ha recibido dos interpretaciones divergentes por los miembros de una misma comunidad religiosa. De una parte, se desea dar continuidad a una identidad (étnica) que se vive como una realidad por sus miembros. Del otro lado, el de los musulmanes españoles de esta narración, esa misma identidad étnica se interpreta como un obstáculo para vivir «auténticamente» la religión. Asimismo, la situación está atravesada por un componente de poder, pues el discurso de validación de las identidades y las prácticas emanaban del líder de la comunidad y del círculo de «los que eran como él» (no indígenas).

Esta experiencia es también la de Zoraya, cuyo testimonio emprende la tarea de «desmentir» que haya grupos de musulmanes que sean «mejores que otros»:

8
Peculiaridad en el segmento, más probablemente una equivocación. El orden coherente de la expresión sería «el mandato de Dios a través de ellos (los líderes terrenales de una comunidad religiosa)».

9
Por lo demás, no se trataría de un caso único. También Rogozen-Soltar (2012) refiere una atmósfera de mutua desconfianza y rechazo entre musulmanes «blancos» conversos y musulmanes inmigrantes del Magreb en España.

Entrevistadora: ¿Cómo es un auténtico musulmán?

Zoraya: Auténtico musulmán... Hace oraciones, su forma de vida y todo, y su actitud.

Entrevistadora: ¿Cómo es su actitud?

Zoraya: Pues como dicen, que de no creerse tanto, como si es superior, como dicen que no le suba el ego, en eso. Como siempre dicen de que, este, de que un árabe es mejor que un no árabe, pero eso no le hace ser mejor, si eres blanco, negro o diferente raza.

La información que el testimonio de Zoraya aporta es que, de la mano de su experiencia personal en San Cristóbal, nombra como una fuente de ego especialmente inválida la percepción de que, al autoconcebirse como blanco o árabe, alguien tenga alguna expectativa de que ello esté ligado a un «mejor desempeño» como actor musulmán.

Dentro del espectro de reflexiones y criterios que hoy en día tienen los tzotziles luego de sus experiencias de exclusión, el siguiente testimonio también ejemplifica el vocabulario usado para descartar al «grupo de origen», las expresiones culturales y la apariencia como criterios válidos para hacer diferencias entre musulmanes:

Mustafá: El hábito no hace al monje. Un musulmán no lo hace más musulmán porque está en la mezquita o que ande con chilaba o con barba. El verdadero musulmán es aquella persona que ama y respeta la creación de Allâh, a su esposa, a sus hijos, a sus vecinos, a sus amigos, que no tenga, que sea, que tenga igualdad en todo. Ése es el verdadero musulmán. Como te digo, el musulmán no hace diferencia porque use chilaba o la barbota acá, y su carácter es pésimo, maltrata a la gente, dice, habla mal de la gente. Entonces ese no es un verdadero musulmán, solamente vuelvo a repetirte que el hábito no hace al monje.

En el testimonio de Nadir destacan dos temas: la primacía de lo interno sobre lo exterior en la vida del creyente y la contradicción que puede existir entre la aplicación estricta de las normas islámicas y el despliegue de rasgos indeseables de carácter. El primer argumento se condensa en la frase popular «el hábito no hace al monje», con el significado de que las apariencias son insuficientes para clamar una identidad de la que deben formar parte más elementos. Una y otra vez Mustafá se refiere a despliegues (acudir a la mezquita) y medios de producción simbólica (barbas y ropa típica en Medio Oriente –la túnica llamada «chilaba») como apariencias insatisfactorias, cuando lo que asoma del carácter es negativo según el estándar de amar, respetar y tratar bien a las criaturas de Dios. El hecho de que Mustafá espontáneamente se refiera a la barba con un aumentativo (barbota) da cuenta de una impresión en la que los varones no nada más pueden *cumplir* con ideales estéticos religiosos, sino que pueden *exagerar* en ellos. De allí sigue que, para musulmanes tzotziles como Mustafá, el estándar de «amar, respetar y tratar bien» reciba prioridad sobre las reglas de la apariencia y potencialmente otras normas referidas a despliegues exteriores de la religión.

Finalmente debe advertirse lo siguiente: el interés (patente en los testimonios citados), por dar a conocer a otros musulmanes y otros mexicanos que la identidad tzotzil es normativamente válida y satisfactoria dentro del islam, es un esfuerzo que se vale de diferentes medios para proyectar este mensaje, esta autocomprensión de su autenticidad. Aquí se ofrece como reflexión que Internet es un espacio privilegiado en ese ejercicio, pues al albergar videos, imágenes, blogs, noticias, documentales y muchos otros formatos, se vuelve una vía atractiva para lidiar con limitaciones de recursos de difusión y para hacer frente también a aislamientos con respecto a otras comunidades.

e. Proyección identitaria en Internet de los tzotziles musulmanes de San Cristóbal de las Casas, Chiapas

Internet es una herramienta de uso cotidiano que permite, a través de su conjunto de redes descentralizadas, mantener comunicación rápida, económica, a larga distancia y, sobre todo, «libre». Internet permite que esta comunicación se realice por diferentes mecanismos según los intereses y los vínculos

personalizados o despersonalizados que se adquieren con actores y espacios virtuales. Estos mecanismos van desde el uso de correo electrónico, mensajería instantánea, telefonía o videoconferencias, comunicación multimedia, redes sociales, hasta la creación de páginas propias, recursos todos ellos disponibles en la medida en que pueda sortearse el acceso a la tecnología, mismo que, por otra parte, constantemente abate los precios de sus dispositivos y servicios.

Internet permite el acceso al espacio virtual o al ciberespacio, otro mecanismo para movilizar sistemas culturales y modos de ser y estar en la cotidianidad frente a otros actores sociales. En los sitios que conforman el ciberespacio, las personas están *cargadas* de identidad, la cual expresan o despliegan según sus intereses personales y colectivos. Las identificaciones de los actores son múltiples y simultáneas, lo cual se puede apreciar en el uso que un actor hace de Internet, cuando le habla a diferentes audiencias con la presentación de todas sus expresiones identitarias formando un todo coherente o armonizado.

El fenómeno religioso presente en el ciberespacio puede ser comprendido como una expresión más de la producción y vivencia de espacios sagrados. En el ciberespacio, los creyentes pueden reproducir ritos o celebraciones religiosas; recrear sentimientos de pertenencia y comunidad; proponer mensajes y narrativas, que en su conjunto juegan un papel importante en la construcción de la identidad religiosa, tal como es el caso de los tzotziles musulmanes de San Cristóbal de las Casas.

En noticias destinadas a lectores mexicanos (Morquecho, 2016), reportajes internacionales (Villegas, 2016), en formato de video breve (VICE, 2016) o incluso de documental (TV UNAM, 2018), es difícil separar dónde inician y dónde terminan (i) el interés de los observadores externos a la comunidad de tzotziles musulmanes por saber cómo viven estos hombres y mujeres, y (ii) el interés de los indígenas conversos al islam por dar a conocer la forma en que su identidad está construida y se despliega de forma cotidiana. En cualquier caso, fotos, descripciones densas, observaciones, testimonios de propia voz y un número creciente de videos presentan situaciones como las siguientes:

- Mujeres indígenas que cubren sus cabellos y cuellos («se velan») mediante el acomodo de rebozos tradicionales, en una expresión simultánea de una de las posibles estéticas de la modestia femenina en el islam y el uso, para ello, de textiles ya disponibles en el contexto de la vestimenta indígena tradicional (en lugar de que se recurra a velos directamente confeccionados, traídos de otros contextos regionales, donde el islam es una religión mayoritaria).
- Se aprecian estancias destinadas al rezo islámico, donde existen habitaciones cuyo piso se cubre con petates (el tipo de alfombra de origen prehispánico, tejida con fibras de palma seca). Así, se manifiesta familiarización con la preparación habitual de los espacios de oración, al tiempo en que éstos, una vez más, se construyen y viven con materiales cargados de significado histórico-cultural y con una fuerte impronta tradicional. En lugar de realizar los rezos cotidianos sobre alfombras persas, pakistánies o libanesas sin excepción, las imágenes y videos difundidos en Internet muestran la religión engarzada en la cotidianidad y la cotidianidad engarzada en la religión, incluso en el plano material más inmediato.
- Por lo menos en un caso (Morquecho, 2016) se aprecia a los indígenas musulmanes que en su momento fueron los de edad más avanzada. Se les presenta en material gráfico que da cuenta de que todavía portaban el traje típico tzotzil al momento de ya asumirse fieles del islam.
- Los hombres y mujeres del caso presentado se proyectan en escenas usuales en la vida de un musulmán practicante: se muestran mientras leen el Corán, lo recitan, se les aprecia mientras ejecutan las diferentes posiciones de los rezos diarios, cuando construyen espacios para el aseo obligatorio antes de la oración e incluso en peregrinación a la ciudad de Meca, sagrada en el islam. De este modo, se construye y despliega como mensaje central que, bajo los estándares de rito más fundamentales y representativos, este grupo de hombres y mujeres conduciría su vida exactamente del mismo modo que cualquier otro grupo de musulmanes en cualquier parte del mundo, lo mismo conversos que crecidos dentro de esta religión desde la más temprana infancia.
- Finalmente, en los archivos multimedia difundidos en Internet, los musulmanes tzotziles se muestran también mientras se desplazan fuera de los espacios de oración y tejen su cotidianidad en los lugares más representativos del centro de San Cristóbal de las Casas, incluyendo escenarios como la

cede de la diócesis de la ciudad. Asimismo, despliegan su cotidianidad en las periferias, donde están los asentamientos tzotziles más numerosos. De este modo, también se gesta el mensaje de vivir plenamente el cambio religioso en el espacio público local.

En contraste con las experiencias de denigración que vivieron incluso dentro de contextos religiosos, las expresiones con las que los tzotziles musulmanes hacen presencia en Internet permiten interpretar que, actualmente, el ciberespacio aloja un núcleo de mensajes de auto valoración y auto percepción de validez y congruencia de parte de esta comunidad étnico-religiosa.

CONCLUSIONES

Entre los hallazgos de este capítulo se ha discutido que, al interactuar en contextos de marginalización y descalificación de parte de otros miembros de una misma comunidad, actores sociales minoritarios, a título individual y de subgrupo, pueden protagonizar procesos de autodefinición y autonomía, en los que Internet brinda nichos de expresión relevantes para mostrarse como se quiere ser, como se percibe que es válido ser, y como para todo fin práctico ya se está siendo, pese a los intentos de asimilación de expresiones minoritarias a un determinado *mainstream* identitario. El capítulo ha brindado ejemplos con respecto al poder de las imágenes y videos para el despliegue de las combinaciones identitarias que pugnan por reconocimiento de su validez. Ropas, prácticas, el arreglo de espacios, la realización de ritos, son algunos de los ejemplos con los que se ha buscado ilustrar el ejercicio de presentación de la validez propia, sea ante observadores de una misma comunidad, o ante miembros de audiencias más amplias que miran con interés el fenómeno de expresiones minoritarias de identidad. En todos esos casos, la capacidad de Internet de difundir archivos multimedia y la posibilidad de que toda clase de actores emprendan esta difusión (periodistas, académicos, los propios miembros de la minoría étnico-religiosa) hace del ciberespacio una herramienta especialmente útil para mostrarse y ser visto. Es de este modo que Internet funciona como recurso para trascender cercos y limitaciones que pueden venir de la misma condición de minoría o incluso de parte de situaciones estigmatizadoras donde las posibilidades para desplegar la propia identidad pudieron ser limitadas con anterioridad.

Los testimonios empleados en este texto, así como las observaciones sobre materiales difundidos en Internet y que involucran a las comunidades de tzotziles musulmanes, justifican estas conclusiones en la medida en que brindan evidencia de un objeto contendido (la posibilidad de ser tzotzil y ser musulmán), así como recursos a los que ha recurrido la minoría en cuestión para resolver esa disputa de significado a su favor (mediante el despliegue en Internet de situaciones donde precisamente lo que se aprecia es a los sujetos del estudio en el ejercicio de ser tzotziles y ser musulmanes). Las implicaciones de estos resultados para el campo de los estudios sobre religiones tienen que ver con la necesidad de prestar atención a las expresiones minoritarias dentro de lo que muchas veces se asume como universos religiosos homogéneos y unificados. Los resultados también son sugerentes para los estudios sobre el uso de Internet, debido a que ofrecen evidencias sobre el uso de la red para la construcción y difusión de narraciones sobre la validez de identidades minoritarias. Estas interpretaciones cumplen con el objetivo generado inicialmente para el texto, en especial en lo que toca a estudiar el binomio etnicidad/religión en contextos donde su marginalización busca atenderse, entre otras acciones, mediante la visibilización que permite Internet. Sin embargo, queda como tarea pendiente de discusión en posteriores espacios de debate qué reflexiones surgen entre los receptores del mensaje de validez identitaria de los grupos minoritarios que se expresan en la red. Estos grupos pueden emprender despliegues virtuales con el significado de su dignificación y congruencia identitaria, pero tan importante como es este proceso de producción de significados, es igualmente necesario preguntarse qué recepción tienen esos mensajes. Musulmanes o no, indígenas o no, cuando otros observadores tienen contacto con identidades marginales ¿cuestionan paradigmas grupales de uniformidad y homogenización?, ¿logran incorporar a sus expectativas ideas sobre la validez de la diversidad de expresiones dentro de un mismo grupo identitario? Solamente al explorar estas preguntas logrará completarse la comprensión que se tiene

sobre la presentación y percepción de los grupos étnicos y religiosos y, en ese nuevo horizonte de investigación, nuevamente Internet brindará una ventana de oportunidad para entrar en contacto con las opiniones y sentires de audiencias que no dejan de manifestarse a cada momento en el ciberespacio.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (2008). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, F. Introducción. (1976). En Frederik Barth (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, pp. 9-49.
- Chaterjee, Partha. (2008). La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Buenos Aires: Siglo XXI editores, CLACSO.
- De la Torre, Renée; Hernández, A. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2017). Religious Diversity and its Challenges for Secularism in Mexico. *International Journal of Latin American Religion* (1), Springer International Publishing AG, pp. 180-199 (<https://doi.org/10.1007/s41603-017-0020-7>)
- _____. (coord.). (2007). *ATLAS de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: COLJAL, CIESAS, COLEF, COLMICH, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo.
- Garma, C. y Hernández, A. (2007). Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas. En de la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (coord.) *ATLAS de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: COLJAL, CIESAS, COLEF, COLMICH, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo, pp. 203-226.
- Hernández Hernández Alberto, Gutiérrez Zúñiga Cristina, De la Torre Renée. (2016). *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*. RIFREM. Convocatoria Redes Temáticas de Conacyt.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del helénico.
- _____. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- INEGI. (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. INEGI. Censo General de Población y Vivienda 2010. SNEIG. México: Secretaría de Gobernación.
- _____. (2015). *Clasificación de religiones 2010*. México: INEGI.
- Kamel, A. A. (1970). *Islam and the Race Question*. Lovaina: Unesco.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Revista migración y desarrollo* (3), pp. 66-67 (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>)
- Morquecho, G. (2016). A dos décadas: Indios Chamula Musulmanes en San Cristóbal de Las Casas. *Chiapas Paralelo*. Recuperado de <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/a-dos-decadas-indios-chamula-musulmanes-en-san-cristobal-de-las-casas/>.
- Rogozen-Soltar, M. (2012). Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam. *American Anthropologist*, 114(4), 611-623.
- TV UNAM. (2018). Islam en Mexico: Conversos Indigenas Musulmanes. *YouTube*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=f4uZaElaDSg&t=532s>.
- VICE. (2016). Los indígenas musulmanes. *VICE*. Recuperado de <https://www.youtube.com/>

Capítulo 7.

Sinergias para el desarrollo: una mirada a los proyectos de inclusión digital de la Universidad de Guadalajara en la comunidad Wixárica en el Estado de Jalisco

Paola Mercado Lozano*

Gerardo Alberto Varela Navarro**

*

INTRODUCCIÓN

Maestra en tecnologías para el aprendizaje y licenciada en sistemas de información por la Universidad de Guadalajara. Ha sido coordinadora de la licenciatura en tecnologías e información del Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara (UDGVirtual). Es profesor e investigador docente asociado C en el Instituto de Gestión del Conocimiento y el Aprendizaje en Ambientes virtuales (IGCAAV) de UDGVirtual y responsable del cuerpo académico Sistemas inteligentes para la generación de conocimiento en educación. Fue responsable del cuerpo académico sistemas y ambientes educativos, ha participado en el taller de alto nivel sobre innovación académica y tecnológica en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, es integrante de la Junta académica de las maestrías en: gestión de servicios públicos en ambientes virtuales y en la de generación y gestión de la innovación. Sus líneas de investigación son la gestión del aprendizaje en ambientes virtuales y sistemas inteligentes para la generación de conocimiento en educación.

**

Cuenta con experiencia desde 1996 en la gestión de infraestructura tecnológica para la implementación de servicios en línea para el desarrollo de las funciones sustantivas de la educación superior. También se ha desarrollado en la implementación de LMS para la educación virtual, el diseño y desarrollo de cursos en línea, así como la asesoría de

Uno de los aspectos que ineludiblemente impulsa el desarrollo de cualquier país es la educación y reflexionar sobre ésta en el contexto posmoderno, en donde las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) han transformado las formas en que la sociedad interactúa y se desenvuelve con un entorno complejo, requiere un cambio de concepción.

Dentro de tales concepciones, se ha tenido que abandonar el centralismo, el elitismo y cambiar la visión de la educación hacia una más social, de impacto, de accesibilidad y como eje del motor de desarrollo humano de la sociedad.

Uno de los principales proyectos que ha inspirado el surgimiento de programas, como el que a continuación describiremos, es el Foro Mundial sobre educación convocado por la UNESCO en el año 2015, en donde se identificaron puntos clave para lograr una educación inclusiva, equitativa y de aprendizaje a lo largo de la vida. Principalmente, se reconoce la necesidad de generación de condiciones que promuevan la accesibilidad a todos los niveles educativos. Así también, se hace imprescindible la flexibilización del acceso mediante las TIC y la posibilidad de la validación y certificación del aprendizaje formal y no formal.

Ante tal realidad, las políticas de acceso e inclusión de la Universidad de Guadalajara han impulsado diversos programas, entre los cuales se encuentra el programa CASA Universitaria que es formulado e implementado desde el Sistema de Universidad Virtual. El propósito del presente capítulo se centrará en detallar su operación e impacto en la comunidad Wixárica, ubicada en el norte del Estado de Jalisco; del mismo modo, estaremos abordando el proyecto de radio wixárika en la misma región.

CONTEXTUALIZACIÓN

En el contexto institucional, la Universidad de Guadalajara (UdeG) es una institución benemérita, pública, autónoma, laica, con compromiso social y con una historia bicentenaria. Una de sus princi-

curso en línea en la Licenciatura de Tecnologías e Información y en la Maestría de Gestión de Servicios Públicos en Ambientes Virtuales de la UDGVirtual. Se destaca su participación en proyectos para la producción de objetos de aprendizaje con elementos 3D y en tecnologías para la inclusión en ambientes virtuales. Es profesor de tiempo completo en UDGVirtual y es asesor en asignaturas de proyectos.

Guadalajara consta con dos sistemas: el Sistema de Educación Media Superior (SEMS) y el Sistema de Universidad Virtual (SUV).

1

Los Centros Universitarios Temáticos de la Zona Metropolitana de Guadalajara son: Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño (CUAAD), Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias (CUCBA), Centro Universitario de Ciencias Económico-Administrativas (CUCEA), Centro Universitario de Ciencias Exactas e Ingenierías (CUCEI), Centro Universitario de Ciencias de la Salud (CUCS), Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH).

2

Los Centros Universitarios Regionales son: Centro Universitario de los Altos (CUALTOS) Ubicado en Tepatitlán de Morelos, en la zona Los Altos del Estado; Centro Universitario de la Ciénega (CUCIÉNEGA), ubicado en Ocotlán, Atotonilco y en La Barca, en la zona Ciénega; Centro Universitario de la Costa (CUCOSTA), con sedes en Puerto Vallarta y Tomatlán, en la zona de la Costa Norte; Centro Universitario de la Costa Sur (CUCSUR), con presencia en las ciudades de Aulán de Navarro y Cihuatlán, ubicadas en la zona de la Costa Sur; Centro Universitario del Norte (CUNORTE), con sede en Colotlán y cuya zona se denomina Región Norte; Centro Universitario del Sur (CUSUR), ubicado en Ciudad Guzmán, en la zona Sur del Estado; Centro Universitario de Tonalá (CUTONALÁ), establecido en el municipio de Tonalá y; Centro Universitario de los Valles (CUVALLES), con sede en Ameca, en la Región Valles.

Estas reformas fueron impulsadas en el sexenio de 1989 a 1994, en la que pasó de ser una institución formada por escuelas y facultades centralizadas, —con una concentración de personal académico y administrativos en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG)— a una institución con mayor autonomía y vocacionamiento en función de las regiones del Estado de Jalisco, constituyéndose como la Red Universitaria de Jalisco.

Dicha Red se organizó en Centros Universitarios Temáticos ubicados en la Zona Metropolitana de Guadalajara¹ y en Centros Universitarios Regionales², atendiendo las principales regiones del Estado de Jalisco. Como parte de la red, la Universidad de

En el año 2000 se concluye este proceso de descentralización con la creación de los centros universitarios de los Valles —CUVALLES— y del Norte —CUNORTE— (PDI CUNORTE, 2014). Sin embargo, se han extendido los espacios para ofrecer educación accesible dentro del Estado de Jalisco y se ha incrementado el número de escuelas preparatorias, así mismo en el año 2005 se creó el Sistema de Universidad Virtual y en el año 2014 comenzó operaciones el Centro Universitario de Tonalá (CUTONALÁ).

Figura 1
Red Universitaria de Jalisco.



Fuente: UDG, 2018.

Para esta reseña, nos centramos específicamente en la región norte del Estado, la cual se compone de una superficie territorial de 10,434.04 km² constituyendo el 13% de la superficie total del Estado. Sus límites son: al norte con los estados de Nayarit y Zacatecas, al este el Estado de Zacatecas, al sur el Estado de Zacatecas y los municipios jaliscienses de Tequila y Hostotipaquito, y al oeste el Estado de Nayarit. Los municipios que integran esta región son: Bolaños, Colotlán, Chimaltitán, Huejúcar, Huejuquilla el Alto, Mezquític, San Martín de Bolaños, Santa María de los Angeles, Totatiche y Villa Guerrero, que en suma cuentan con 78,445 habitantes (INEGI, 2018).

Una de las principales características de esta región (además de ser la región con niveles de pobreza más alta del Estado), es que su población se integra por comunidades indígenas, reto de multiculturalidad que la UdeG –a través del programa Comunidades de Aprendizaje y Servicios Académicos mejor conocido como CASA Universitaria y el CUNORTE– asumió al diseñar estrategias de apoyo a dichas comunidades y facilitar el acceso a los estudios universitarios, a partir de un modelo académico en el que los estudiantes no tienen que trasladarse a la cabecera municipal (Colotlán) y acceden a los servicios académicos desde ocho CASAs universitarias ubicadas en igual número de municipios de la región.

El programa CASA Universitaria surge en 2004 a partir de la necesidad de ampliación y diversificación de acceso a los servicios universitarios de la UdeG –en educación media superior y superior–, especialmente para quienes por su ubicación geográfica, condiciones personales o proyectos de formación no cuentan con acceso a los servicios escolares tradicionales. Los objetivos de CASA son:

- a) Acercar los servicios educativos, a través de los medios de la comunicación y de la información, del nivel medio superior y superior, así como de educación continua, a los lugares más alejados de sus centros educativos.
- b) Acercar la Universidad a la comunidad con el fin de atender con mayor amplitud las demandas de educación media superior y superior de la sociedad.
- c) Facilitar preferentemente el acceso a la enseñanza universitaria y la continuidad de estudios a todas las personas que no puedan frecuentar las aulas universitarias por razones laborales, económicas, de residencia, entre otras.
- d) Promover el desarrollo cultural de las comunidades». (SUV, 2017).

En términos concretos:

una CASA Universitaria es un espacio creado para y en colaboración con las comunidades, con la finalidad de combatir la brecha educativa en las zonas más vulnerables del estado, por medio de la habilitación de los espacios, tecnología y oferta educativa del Sistema de Universidad Virtual (SUV); así como educación continua y cursos diversos, de acuerdo con las necesidades de cada región (Mateos M. y Moreno C., 2016 , p. 15).

Como parte de las actividades que el programa ha desarrollado en beneficio de las comunidades indígenas, destacamos las siguientes:

1. Instalación en 2004 de la sede de Ayotitlán, actualmente ofrece más de novecientos servicios por semestre y cuenta con 19 estudiantes.
2. En 2009 se instalaron las sedes de CASA Universitaria en Tateí'kié, San Andrés Cohamiata y San Miguel Huaixtla beneficiando alrededor de 100 estudiantes de nivel medio superior y superior, tanto de la Universidad de Guadalajara (Centro Universitario del Norte y Preparatoria Intercultural) como de otras instituciones educativas. El equipo de cómputo y mobiliario fue donado por el Club Rotario Guadalajara.
3. En 2010, en el marco del Diplomado en Gestión de micro emprendimientos productivos sustentables impartido por la Universidad para la Cooperación Internacional de Costa Rica.
 - a. Se diseñó e implementó un proyecto de ecoturismo de San Andrés Cohamiata.

- b. Acompañamiento de la Cooperativa para el proyecto Manejo Forestal, Aserradero local y Ecoturismo (Turismo Cultural) para la creación posterior de la figura de «Empresa Comunal», y otorgamiento de equipo de cómputo.

4. Instalación de la sede de CASA en Ocota de la Sierra, Mezquitic en 2015, actualmente ofrece aproximadamente 60 servicios por semestre y cuenta con 15 estudiantes (Moreno Ramos, 2018).

El programa CASA Universitaria, no sólo atiende a las dos principales comunidades indígenas de Jalisco (wixaricas y nahuas) sino que también dentro de sus políticas de accesibilidad e inclusión ha abierto una CASA en las instalaciones del CRIT de Occidente para los jóvenes con discapacidad de nuestro Estado.

Actualmente existen 44 CASAs universitarias en 26 municipios del Estado de Jalisco, entre los que se encuentra la CASA Totatiche, que es uno de los ocho en la región Norte (Informe SUV, 2017).

Imagen 2. Mapa de cobertura de CASA Universitaria



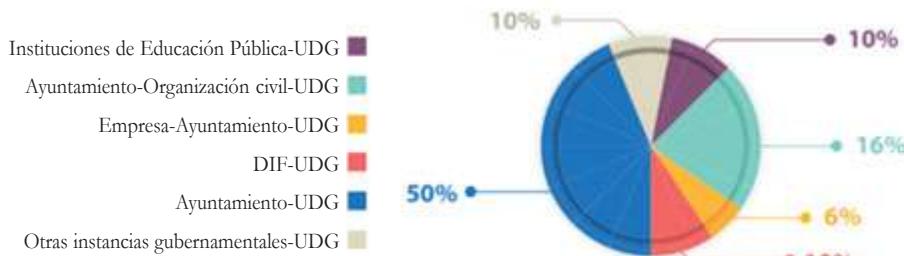
Fuente: Programa CASA Universitaria, enero 2018 en Informe de actividades 2017 de UDG Virtual.

Cabe señalar que la condición geográfica del norte del Estado de Jalisco es de difícil acceso, debido a que los municipios se encuentran en un enclave de la Sierra Madre Occidental, tienen limitaciones de la red de carreteras y casi nula inversión en los tres sectores económicos (PDI, 2014). En 2014, los 10 municipios de la zona norte contaban con una población de 78,835 habitantes, mientras que en 2018 existen 78,445 habitantes en esta zona.

Para profundizar en cuanto al programa, describiremos cuál es el modelo de organización en que las CASAs han operado.

La forma en que funcionan las CASAs Universitarias es principalmente, con la colaboración con los ayuntamientos y las sedes universitarias (centros universitarios y/o SUV; en menor medida se encuentran otras instancias como organizaciones civiles, gubernamentales y empresas (Imagen 3) donde se acuerdan los compromisos de cada una de las partes, siendo los principales servicios que ofrecen los siguientes: conectividad a Internet, acceso a equipo de cómputo y a programas educativos (PE), orientación educativa, biblioteca física y/o virtual.

Imagen 3.
Tipos de convenio y porcentaje de las CASAs Universitarias
que operan con base en cada uno de ellos.



Fuente: Mateos y Moreno, 2016.

Como bien se menciona, los roles se establecen de forma muy clara en los convenios establecidos, siendo el rol de la Universidad el de proporcionar el equipo de cómputo y mobiliario en comodato, así como de certificar los programas educativos ofrecidos con base en la normatividad universitaria.

En cada CASA Universitaria se cuenta con un promotor que se encarga de ser el vínculo entre la comunidad y la UdeG, atender las dudas sobre el acceso a los servicios académicos y apoyar la resolución de problemas de índole académico, tecnológico y administrativo. Su rol es fundamental, en donde sus competencias se conjuntan en cuatro componentes esenciales: administrativas, tecnológicas, académicas y sociales.

El perfil del promotor lo convierte en un gestor social del aprendizaje, encargado de desarrollar una comunidad, gestionar las condiciones de los espacios de aprendizaje tanto en lo físico, tecnológico y educativo, así como de promover y gestionar la oferta del SUV e identificar las necesidades educativas, sociales y tecnológicas de su comunidad, los requisitos que se definen para tal tarea se pueden desglosar de la siguiente forma:

- Contar con educación media superior, o estar cursando estudios a nivel universitario;
- Poseer compromiso social y, por ende, con el desarrollo de su comunidad;
- Tener conocimientos básicos de las tecnologías utilizadas; y,
- Contar con un perfil socio-afectivo específico que le permita interactuar eficazmente con la comunidad, por lo que debe poseer liderazgo, habilidades sociales, una actitud y vocación de servicio. En particular, una disposición hacia la docencia, y en tanto, asumirse como un agente de cambio. Debe mantenerse motivado al aprendizaje constante de nuevos conocimientos y herramientas que le permitan desempeñar adecuadamente sus funciones (CASA Universitaria, 2012) (Mateos y Moreno, 2016, p. 29):

Una de las acciones importantes del SUV a partir del año 2012 fue poner a disposición de los promotores el diplomado modular en Gestión de Comunidades de Aprendizaje, «integrado por 6 módulos: académico, tecnológico, investigación-acción participante, administrativo y de educación para la alteridad, así como un módulo destinado a un curso optativo» (Mateos y Moreno, 2016, p. 31).

Después de describir lo operativo, ahora veamos el modelo académico del SUV, el cual a diferencia de los centros universitarios metropolitanos y regionales, es totalmente en línea y a distancia. Las actividades académicas se diseñan en cursos que están disponibles en las diferentes plataformas (Ortiz *et al.*, en Prieto, M., Pech, S., *et al.*) o LMS-*learning management system* por sus siglas en inglés, que son:

1. Metacampus, plataforma de desarrollo propio en el SUV y único sistema de la Red Universitaria de Jalisco con vinculación directa con el Sistema Integral de Información y Administración Universitaria (SIIAU). Cuenta con espacios y herramientas diseñadas ex profeso al modelo del SUV, que con el paso de los años se han quedado atrás en cuanto a las opciones que las herramientas de código abierto ya han desarrollado para atender experiencias de aprendizaje. Ha operado en el SUV desde 2006 a la fecha.

2. Moodle, plataforma de acceso libre que cuenta con una comunidad internacional que respalda su desarrollo y actualización. Actualmente el SUV cuenta con los cursos de todos los PE en esta plataforma, ésta se ha incorporado después del uso de la plataforma Metacampus para diversificar las herramientas y experiencias en la oferta académica. Se incorporó en el SUV en 2012 y sigue albergando cursos a la fecha.
3. miSUV, ecosistema digital conformado por bloques, personalizables por el usuario, para gestión de contenidos, acceso a las plataformas con sus cursos, contacto con sus compañeros y asesores; cuentan con la disponibilidad de un portafolio transversal en el que pueden recuperar actividades desarrolladas en los cursos, la publicación de sus datos de CV, gestión de blogs y páginas personales, entre otras. Su incorporación al SUV sucedió al mismo tiempo que la plataforma Moodle.
4. Adicionalmente a las plataformas y a las actividades de aprendizaje, el SUV cuenta con una planta docente de 470 profesores, de los cuales 94 son de tiempo completo, dos de medio tiempo, 360 de asignatura y 14 técnicos académicos (SUV, 2017), quienes asumen un rol activo en el proceso de aprendizaje, acompañando al estudiante y administrando los cursos –que cuentan con actividades de aprendizaje con fechas de inicio y fin acordes con los períodos del calendario escolar señalado por la Coordinación General de Control Escolar de la UdeG.

Estos cursos son diseñados por expertos disciplinarios y pedagógicos y aprobados por el colectivo de profesores expertos en la materia. A este profesor que acompaña a los estudiantes, en el SUV se le denomina asesor.

Los asesores están distribuidos en los PE que componen la oferta educativa del SUV, son un bachillerato general por áreas interdisciplinarias; Licenciaturas en: Administración de las organizaciones, Bibliotecología y gestión del conocimiento, Desarrollo educativo, Gestión cultural, Periodismo digital, Seguridad ciudadana y Tecnologías e información; además de contar con las maestrías en: Desarrollo y dirección de la innovación, Docencia para la gestión media superior, Gestión del aprendizaje en ambientes virtuales, Gobierno electrónico, Periodismo digital, Transparencia y protección de datos personales y Valuación; además del Doctorado en sistemas y ambientes educativos.

En 2016 estudiaban 42 jóvenes wixaritari en el bachillerato general por áreas interdisciplinarias del SUV y las licenciaturas en Seguridad ciudadana y Tecnologías e información, quienes sorteaban problemas de electricidad y conectividad, ya que pese a contar con dos conexiones satelitales, solo tenían posibilidad de ingresar a las plataformas y descargar las instrucciones de las actividades; por ello, la entrega de éstas era extemporánea y en varias ocasiones se solicitó la entrega en medios alternos: impresos, en USB.

En el ciclo 2017-B –que comprendió de julio a diciembre– fueron atendidos por el SUV: 24 estudiantes y 7 aspirantes a través de CASA Universitaria.

En el calendario 2018B, según datos del programa de Extensión la cantidad de estudiantes indígenas se muestran en la siguiente tabla:

Tabla 1
Estudiantes Indígenas activos en el calendario 2018B.

SEDE	NIVEL	PROGRAMA EDUCATIVO	ALUMNOS	EGRESADOS
AYOTITLÁN				
Nahuas	Bachillerato	BGAI	1	3
	Licenciatura	Desarrollo Educativo	14	3
		Seguridad Ciudadana	2	0
		Tecnologías de la Información	1	0
		Administración de las Organizaciones	1	0
OCOTA DE LA SIERRA				
Wirraritari	Bachillerato	BGAI	15	0

Fuente: Moreno Ramos, 2018

Considerando que la inclusión implica no sólo el acceso a los servicios académicos de la UdeG a través del acceso a las plataformas de aprendizaje, la elaboración de actividades y su entrega por ese medio en fecha y horario asignado; sino a la generación de agentes de cambio que modifiquen y mejoren sus condiciones actuales de vida, la interacción y colaboración se veía comprometida debido a las condiciones de acceso a servicios que tenían los estudiantes de la comunidad. Por ello, se implementaron acciones que se encuentran en constante mejora y que buscan remediar la situación, mismas que consistieron en:

1. Mensajería SUV: personal del programa CASA Universitaria y de la coordinación de soporte tecnológico acudían en viajes programados a la CASA Universitaria de Mezquitic para entregar material de apoyo como: impresión de guías de aprendizaje, USB con información digital, grabaciones en audio/video para el desarrollo de las actividades, con la intención de paliar las dificultades que, por su ubicación geográfica, estaban presentando los estudiantes de esta región.
2. Sesiones grabadas: en algunos casos se tuvo oportunidad de realizar grabaciones de videoconferencias para explicar de viva voz el objetivo de las actividades, las competencias a desarrollar y las instrucciones de las mismas.
3. Visitas a la comunidad, algunos profesores y funcionarios del SUV tuvieron oportunidad de acudir a la CASA Universitaria de Mezquitic para establecer contacto con los estudiantes de la comunidad y recibir las inquietudes y principales problemáticas que se estaban presentando, así como identificar las fortalezas que presentaban en la sede para continuar con el proceso de aprendizaje.
4. Capacitación de promotores: como ya se mencionó, partiendo de la necesidad de profesionalizar a los promotores de CASA Universitaria para que se constituyan como el vínculo primario entre la comunidad y la UdeG-SUV, se trabajó en cursos talleres para formarlos, algunos fueron a distancia a través de videoconferencias, priorizándose en todas las emisiones la participación presencial. Los últimos cursos talleres se llevaron a cabo en 2017, contando con la participación de 53 promotores (SUV, 2017).
5. Sensibilización a profesores: luego de identificar las problemáticas de acceso y conexión de los estudiantes de Mezquitic, las coordinadoras del bachillerato general por áreas interdisciplinarias, de la Licenciatura en Seguridad Ciudadana y de la Licenciatura en Tecnologías e Información, se comunicaron con los profesores de cada una de las asignaturas para informarles de las problemáticas y solicitaron su apoyo para diversificar los medios de comunicación con ellos, así como la tolerancia en la entrega extemporánea de actividades.
6. Flexibilización de calendarios: como se ha mencionado, las actividades de aprendizaje tienen una fecha de inicio y fin acorde con el calendario oficial de la Coordinación de Control Escolar de la UdeG; sin embargo, en el SUV se propuso que para los casos de estudiantes de Mezquitic, se permitiera la entrega de actividades extemporáneas, para ello se habilitaron los buzones correspondientes a las actividades de los cursos.
7. Comunicación permanente: una actividad fundamental para el seguimiento de las actividades de aprendizaje de los estudiantes de esta región, fue la comunicación entre el personal del programa CASA universitaria, los coordinadores PE donde estaban registrados los estudiantes y los profesores de las asignaturas correspondientes.
8. Rediseño de actividades de aprendizaje: en el programa de bachillerato, algunos profesores trabajaron en el rediseño de los cursos tomando en cuenta las condiciones de conectividad, interacción y participación de los estudiantes de Ocota de la Sierra. Esta labor fue voluntaria y se realizó a partir de la necesidad de resolver los problemas específicos que se estaban presentando, entre los que se encontraba además la barrera del idioma, ya que a pesar de que los estudiantes hablan español, la lectura y redacción en dicho idioma les representaba un reto mayor.
9. Trabajo en actividades manuales: en algunos casos se permitió que los estudiantes trabajaran en la elaboración de actividades de forma tradicional –escritas a mano, para que luego el área de soporte tecnológico las digitalizara y subiera a la plataforma correspondiente. La labor de estos técnicos fue

apoyada por otras personas –en áreas donde si hubiera conectividad y acceso–, ya que debían ingresar con el perfil de cada estudiante y compartir así las actividades realizadas. Esto permitió resolver algunas de las dificultades presentadas en 2016, en cuanto el envío de actividades; pese al tiempo asignado para cada una de ellas, las dificultades para revisar la retroalimentación del asesor y finalmente, el reenvío de la actividad mejorada.

La situación expuesta puso sobre la mesa algunas acciones a considerar, turnadas por la coordinadora de ese momento del Bachillerato general por áreas interdisciplinarias, Lic. Marcela Ochoa (2017) en mensaje electrónico para la atención pertinente a esta población:

1. Realizar un diagnóstico previo a la incorporación de estudiantes en los PE de su interés, en el que se recuperen expectativas, motivaciones, habilidades académicas, medios y modos de aprender.
2. Convocar a expertos que hayan trabajado con población wixárika, para el diseño de actividades de aprendizaje más aterrizzadas a su contexto, sus necesidades y sobre todo, en ambos idiomas.
3. Sumar esfuerzos, con el área de bachillerato intercultural que es una iniciativa de la Secretaría de Educación Pública, cuyo objetivo es establecer el diálogo entre diversas culturas (SEP, 2016) y que actualmente se ofrece en 19 municipios de seis estados del país.
4. Incluir estrategias de desarrollo tecnológico, que faciliten la gestión académica en función de las dificultades que se han presentado en cuanto a conectividad y acceso. Existe un proyecto denominado Jolongo que consistió en la programación de un cliente de Moodle para el trabajo *offline* que podría facilitar la gestión de procesos entre los estudiantes del Norte de Jalisco.
5. Producir materiales audiovisuales, como apoyo al desarrollo de actividades de aprendizaje, priorizando la grabación de videos y recursos que puedan revisarse sin necesidad de contar con conexión a Internet.

PROMOVER EL USO DE LENGUA MATERNA WIRÁRIKA

El 21 de febrero de 2018 (fecha en que se conmemora el Día Internacional de la Lengua Materna), la Comisión Estatal Indígena (CEI) en colaboración con UDG Virtual (SUV, 2018), brindaron un espacio para integrantes de pueblos indígenas para promover su cultura e impartir un taller de lengua Wixárika. Dicho taller forma parte de la iniciativa «Dame tu voz: háblame» la cual fue implementada por el CEI en 2017. La iniciativa conforma a un colectivo de jóvenes indígenas urbanos, quienes buscan sensibilizar sobre el derecho del uso de la lengua materna.

UDG Virtual se suma al reto «Háblame» (como otras dependencias de Jalisco) y buscan que durante ese día (21 de febrero) los empleados atiendan a usuarios utilizando palabras en Wixárika, por si un hablante de esa lengua necesita algún servicio, sea atendido en su lengua materna usando el Náhuatl y Wixárika.

PRIMERA CONCESIÓN DE RADIO WIXÁRIKA EN LA UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Con la finalidad de apoyar la comunicación entre las comunidades wixárikas del norte de Jalisco, el presidente de bienes comunales de San Sebastián Teponahuatlán solicitó a las autoridades universitarias la gestión de una estación de radio comunitaria.

Gracias al trabajo de las autoridades, la UdeG recibió en enero de 2017 el título de concesión para la estación de radio wixárika que operará en la comunidad de San Andrés Cohamiata, delegación del municipio de Mezquitic, Jalisco, con sede en la CASA Universitaria que el SUV tiene en dicha comunidad.

La Ley de Telecomunicaciones fue reformada en 2013 con la finalidad de mejorar los servicios en dicha materia. A continuación, se enlistan algunos de los beneficios de dicha reforma:

1. **Servicios públicos de interés general:** en el artículo 6º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos se establece que las telecomunicaciones son servicios de interés público general, por lo que debe garantizar que sean prestados en condiciones de calidad, competencia y continuidad.
2. **Derechos de los usuarios:** se estableció que en la legislación secundaria se establezcan los derechos y protección de usuarios de telecomunicaciones.
3. **Derecho de las audiencias:** se contempla el derecho de acceso a contenidos que promuevan la formación educativa, cultural y cívica; así como la difusión de información objetiva e imparcial.
4. **Nuevas cadenas de televisión:** se licitaron dos nuevas cadenas de televisión para diversificar los contenidos de la televisión actual.
5. **Creación del Instituto Federal de Telecomunicaciones:** organismo autónomo encargado de instrumentar y hacer efectivos los derechos expresados en esta reforma y que afectan los artículos 2º, 3º, 6º y 7º de la Constitución Mexicana.
6. **Preponderancia en beneficio de los usuarios:** el Instituto Federal de Telecomunicaciones habrá de determinar la existencia de agentes económicos preponderantes y la imposición de medidas para evitar que se afecte la competencia y concurrencia en beneficio de los usuarios.

Debido a lo anterior, la UdeG cuenta con la primera concesión de radio wixárika que se ha otorgado a nivel nacional, ya que antes de la reforma a la Ley de Telecomunicaciones de 2013, se señalaba que el espectro radioeléctrico solo podía ser usado en español.

De acuerdo con los representantes de la región (UdeG, 2017), lo que se espera de esta emisora es hacer pública la problemática de invasión de su territorio y promover su defensa, hablar de discriminación y trato social, así como promover la música tradicional.

Se calcula que 20,000 habitantes de la etnia ubicados en las tres sedes principales wixárikas: San Sebastián Teponahuaxtlán, Tuxpan de Bolaños, San Andrés Cohamiata y Santa Catarina H Cuexcomatitlán, serán comunicados a partir de esta estación de radio.

Actualmente, la estación de radio transmite la programación central de Radio UdeG y se está capacitando a locutores nativos para la emisión de sus programas.

Imagen 4
Radio wixárika en la Universidad de Guadalajara



Fuente: Canal 44 UdeG. 2017.

ESTUDIANTES DE OCOTA DE LA SIERRA EN EL SISTEMA DE UNIVERSIDAD VIRTUAL

En el norte del Estado de Jalisco se encuentra una comunidad indígena Wixaritari Ocota de la Sierra, ubicada en el Municipio de Mezquitic.

Esta localidad forma parte de la comunidad agraria de San Sebastián Teponahuastlán, una de las tres Comunidades Wixaritari o Huichol ubicadas en Durango, Jalisco y Nayarit que colinda con el municipio de la Yesca Nayarit. Se encuentra a nueve horas por carretera desde la Ciudad de Guadalajara.

Entre 2015 y 2016, las autoridades agrarias de la comunidad, visitaron al Rector del SUV a quien solicitaron una CASA Universitaria para que los jóvenes que egresan de la escuela telesecundaria tuvieran una alternativa para continuar sus estudios, ya que la preparatoria más cercana se localiza a cuatro horas por carretera.

A partir de la alianza entre el SUV, el Ayuntamiento y CUNORTE, se instaló la CASA de Mezquitic en la que cada una de las instituciones aportó infraestructura tecnológica y gestión de recursos para pago del promotor y de los asesores.

Retos y propuestas

A partir del trabajo con las comunidades, la gestión universitaria y la puesta en marcha de proyectos de extensión se ha avanzado en la inclusión de las comunidades del norte de Jalisco a la vida universitaria.

Esto se ha logrado a través del modelo semi presencial del Centro Universitario del Norte (CUNORTE) con su oferta educativa conformada por una nivelación en Enfermería; licenciaturas en: Abogado, Administración, Agronegocios, Antropología, Contaduría pública, Enfermería, Electrónica y computación, Mecánica eléctrica, Nutrición, Psicología y Turismo; sus maestrías en Administración de negocios, Derecho, Salud pública y Tecnologías para el aprendizaje; así como el modelo a distancia del Sistema de Universidad Virtual (SUV) con su bachillerato, siete licenciaturas, siete maestrías y un doctorado; además de la estación de radio wixárika que está en pruebas para su lanzamiento en idioma huichol.

Es importante resaltar la importancia de contar con diagnósticos completos sobre las características de los aspirantes a los diferentes programas educativos, así como sus condiciones de conectividad y acceso a Internet, ya que esto podrá determinar el éxito en su incursión dentro del sistema de educación medio superior y superior.

En el caso expuesto se podrían aprovechar los medios que actualmente se tienen para trabajar en un sistema que vaya escalando de la semi presencialidad a la virtualidad, pasando por algunas estrategias que se proponen a continuación:

1. Trabajar en colaboración con el bachillerato intercultural para que la región norte sea la primera en incorporarse a este modelo de la SEP en el Estado de Jalisco, ya que actualmente están solamente algunos municipios de los estados de Chihuahua, Guerrero, Puebla, Sinaloa, Yucatán y Tabasco.
2. Establecer un vínculo más cercano con CUNORTE para propiciar la intervención de profesores que radican en aquella región y que puedan resolver dudas disciplinares que se generan entre estudiantes de las licenciaturas de Seguridad Ciudadana y Tecnologías e información, que son compatibles con algunos programas de su oferta educativa; con miras a que pudieran sumarse estudiantes de administración, que constituye el programa con mayor matrícula en el SUV y que podría ser atractiva para la población wixárika.
3. Integrar una propuesta de rediseño de actividades para asignaturas de bachillerato general por áreas interdisciplinarias y de los PE del SUV en los que se incluye la participación de estudiantes wixárikas para:
 - a) Integrar en una sola actividad las indicaciones de actividades de aprendizaje intermedias, garantizando así una revisión completa y la corrección de un solo producto por fase-unidad.
 - b) Diseñar actividades en idioma huichol y español. Se podría trabajar en dejar los textos en español y apoyar el diseño de actividades en huichol. Esta podría ser una actividad de servicio social para los estudiantes de la región norte, ya sean del SUV o de CUNORTE.
 - c) Disponer de una versión descargable de la guía de aprendizaje por cada asignatura y contar con ejemplares impresos y/o en algún dispositivo electrónico que puedan entregarse a los estudiantes wixárikas antes del inicio de cada ciclo escolar.

4. Incluir sesiones de trabajo sincrónicas obligatorias, ya sean a distancia o presenciales, por lo menos tres veces durante el ciclo escolar, para garantizar un seguimiento más cercano por parte del profesor y los estudiantes.
5. Trabajar sesiones de trabajo por radio, aprovechando la cobertura que tendrán en la región, a partir de la concesión para la primera estación de radio wixárika. En la UdeG ha habido PE apoyados por ese medio, como fue el de educación ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

- Instituto Federal de Telecomunicaciones. (2013). Reforma constitucional de telecomunicaciones. Recuperado de <http://www.ift.org.mx/que-es-el-ift/reforma-constitucional#>
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2014). Información por entidad. Recuperado de http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/jal/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=14
- Mateos Morfín, L. y Moreno Castañeda, M. (2016). *Comunidades de Aprendizaje y Servicios Académicos. Una década de experiencias de CASA Universitaria*. Guadalajara, México: Ed. UDG Virtual.
- Moreno Ramos, R. N. (2018). Programa de Extensión Sistema de Universidad Virtual. (Documento de trabajo). Guadalajara, Jalisco. México.
- Ochoa Reynoso, M. (2016). *Sobre bachillerato en Ocota de la Sierra*. [email].
- Prieto, M.; Pech, S. et al. (2015). *Calidad de los procesos académicos soportados con TIC en educación virtual. Contributions to the uses of technologies for learning: 2015*. Miami: Humboldt International University.
- Secretaría de Educación Pública. (2016). Bachillerato Intercultural. Recuperado de <http://eib.sep.gob.mx/bachillerato-intercultural/>
- Sistema de Universidad Virtual. (2017). Programa CASA Universitaria. Recuperado de <http://www.udgvirtual.udg.mx/casa-universitaria>
- . (2018). UDG Virtual participa en actividades para promover uso de lengua materna. Recuperado de <http://www.udgvirtual.udg.mx/noticia/udgvirtual-participa-en-actividades-para-promover-uso-de-lengua-materna>
- Universidad de Guadalajara. (2014). Plan de Desarrollo Institucional 2014-2030. Recuperado de: <http://www.copladi.udg.mx/content/pdi-2014-2030>
- . (2014). Plan de desarrollo del Centro Universitario del Norte CUNORTE. 2014-2030. Recuperado de http://www.copladi.udg.mx/sites/default/files/plan_desarrollo_cunorte.pdf
- . (2017). Radio UdeG Wixárika buscará incidir en la no discriminación y la defensa del territorio. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=fHP_YNlITx4
- . (2018). Pruebas radio wixárika. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=MY_dTn7u6jE
- . (2018). Red Universitaria de Jalisco. Recuperado de <http://www.udg.mx/es/red-universitaria>

Capítulo 8.

San Juan de Ocotán, un pueblo en la ciudad.

El alcance de las TIC y sus implicaciones socioculturales

Anabel Castillón Quintero*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende mostrar cómo la comunidad de San Juan de Ocotán, con un origen étnico indígena con arraigo a usos y costumbres y con el plus de la absorción de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) a su entorno, ha incorporado la tecnologías de la información y la comunicación como un medio indispensable para dar a conocer al exterior lo mejor que ellos dicen tener: sus costumbres, así como también representa un medio mediante el cual pueden estar alertas a los problemas sociales que viven de forma cotidiana. Sin lugar a dudas, en pleno siglo XXI resulta de total importancia hablar sobre las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), conscientes estamos que han redimensionado la forma en que entendemos el mundo y la forma en la cual conocemos nuestro espacio vital y entorno a través del uso cada vez más extendido de las mismas. Sin embargo, tenemos que partir que en un país como el nuestro el uso de la tecnología no está al alcance de la mano de todos, hay sociedades rezagadas ya sea por la distancia geográfica en que se encuentran respecto de las urbes, o bien que por condición social el acceso

* Es profesora investigadora mexicana. Licenciada en Historia y maestra en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Doctora en Ciencias Sociales por el Colegio de Jalisco. Especializada en movimientos culturales. Docente en materias históricas, sistema político mexicano y movimientos sociales en México. Ha impartido docencia en las carreras de Historia, Sociología y Estudios políticos. Coordinadora del cuerpo académico «Historia, testimonio e Identidad social». Es miembro de distintas redes de investigación vinculada con movimientos sociales. Ha desempeñado distintas comisiones al interior de la Universidad de Guadalajara, donde también es parte del consejo de Centro (CUCSH). Ha publicado un importante número de artículos sobre cuestiones teóricas metodológicas y sobre movimientos sociales, es miembro del PRODEP. Labora en la Universidad de Guadalajara en el Departamento de Estudios sobre los Movimientos Sociales.

Es profesora investigadora mexicana. Licenciada en Historia y maestra en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Doctora en Ciencias Sociales por el Colegio de Jalisco. Especializada en movimientos culturales. Docente en materias históricas, sistema político mexicano y movimientos sociales en México. Ha impartido docencia en las carreras de Historia, Sociología y Estudios políticos. Coordinadora del cuerpo académico «Historia, testimonio e Identidad social». Es miembro de distintas redes de investigación vinculada con movimientos sociales. Ha desempeñado distintas comisiones al interior de la Universidad de Guadalajara, donde también es parte del consejo de Centro (CUCSH). Ha publicado un importante número de artículos sobre cuestiones teóricas metodológicas y sobre movimientos sociales, es miembro del PRODEP. Labora en la Universidad de Guadalajara en el Departamento de Estudios sobre los Movimientos Sociales.

POR QUÉ SAN JUAN DE OCOTÁN SERÍA CONSIDERADO UN GRUPO ÉTNICO

Partamos, en primer lugar, por definir San Juan de Ocotán: su localización geográfica y un breve recorrido por el tiempo, ya que es el único recurso teórico-metodológico, que nos permitirá dimensionar el espacio al cual nos referimos, ubicar la realidad de la comunidad de estudio y las características históricas y sociales que mantiene y, que permite referenciarlo como una comunidad que lucha por conservar su identidad indígena.

El pueblo de San Juan de Ocotán se localiza al suroeste de la cabecera municipal de Zapopan, a unos 8 kilómetros de distancia.

La comunidad es muy antigua, fue fundada por titulación virreinal en 1694 (Ávila Estrada, 1995), aunque la cruz atrial que se encuentra a las afueras del Templo de San Juan Bautista data de 1684, lo que hace pensar que el doblamiento viene de atrás, no necesariamente a partir del reconocimiento. Hay datos que nos permiten ir trazando un poco más su historia, como son la inscripción en la parroquia, que puede verse en un medallón colocado en la parte superior de la fachada, en la que se lee la fecha de 1779. Además de testimonios del siglo XVIII, en que la comunidad indígena es nombrada por Mota Padilla (1973) como pueblo comarcano de Guadalajara. Según consideraciones hechas a partir del repoblamiento de indios a lo que hoy es el municipio de Zapopan; Ocotán debe haber sido de los pueblos que fueron refundados con la presencia de indios caxcanes, lo cual ocurrió después de la guerra del Mixtón (Mota Padilla, 1973) Esta apreciación, difícilmente puede ser corroborada, pero dadas las condiciones de pocos indígenas en la zona y la cercanía a Zapopan es posible pensar en esta situación, ya que como el resto de la jurisdicción estuvo a cargo de la evangelización de los franciscanos. San Juan de Ocotán debe su nombre a que el pueblo tiene como Santo Patrón a San Juan Bautista. Resulta difícil definir el origen étnico de la comunidad indígena de San Juan de Ocotán, ya que no existen los suficientes datos históricos que puedan ayudar a esclarecer este hecho, y lo que la gente sabe es que «fueron indígenas», pero que hoy no lo son. Los orígenes indígenas del pueblo se han perdido en las mascaradas del tiempo. Sin embargo, estudios recientes de la zona de Teuchitlán han permitido marcar una línea histórica de la zona. Un primer dato apunta hacia la región de Tala. Lo cierto es que, con base en las evidencias históricas y arqueológicas, no podemos atribuir un solo grupo étnico a Ocotán, sino también al resto de los pueblos de indios de Zapopan. Más parece una fusión de distintos grupos que se asientan en la región, ya sea por condición migratoria propia o bien por reacomodo que les impusieron los frailes, para pacificar la región.

Tampoco, durante la época colonial se aportan mayores datos al respecto, ya que al parecer las autoridades virreinales no hacían una distinción étnica entre los pueblos. En realidad, el único elemento que signaban era, el de ser indio «oriundo de», ya que era un dato importante para definir el pago de tributo a la Corona. Razón por la cual, no se hace mención al origen étnico de los pueblos, (Gómez Santana, 2006) al carecer de importancia el dato, para los fines económicos, que se requerían. Sin embargo, sí se pueden estimar algunas características y el número de la población de San Juan de Ocotán, ya que se conservan a la fecha, algunos informes elaborados por clérigos que desde principios del siglo XVII se hicieron cargo de la administración espiritual de la zona en sustitución de los franciscanos.

Sabemos de la existencia de Ocotán, por Fray Antonio Tello, por Alonso de la Mota y Escobar (1598 a 1607), por el obispo Juan Ruiz y Colmenero, por el obispo Santiago de León Garabito en 1680, con su censo de Zapopan que contabilizaba 32 almas en el pueblo, o por el Padre Pedro del Rivero, quien mencionaba a Ocotán entre los pueblos sólo conformados por indígenas (Gómez Santana, 2006). En esta reconstrucción histórica de Ocotán se le puede sumar otra descripción ya del curato de Zapopan, fechada el 19 de octubre de 1765: «Por parte del poniente, en dicho viento está el pueblo de Ocotán, tiene setenta familias, componen el número de sientonoventa y cinco persona (su clima) templado (y) dista dos leguas de la cabecera» (AMZ, Curato de Nuestra Señora de Zapopan). Con estos datos se confirma que San Juan de Ocotán, es considerado como «pueblo de indios» desde principios de la colonia. Pero también está idea la corrobora el censo de pueblos de Indios en la Nueva España, de 1800; recopilado por Dorothy Thank De Estrada (2005), donde aparece Ocotán como uno de los pueblos de indios de Jalisco.

Valga decir que «durante el siglo XVI, el gobierno virreinal fue reconociendo como pueblo de indios a lugares con gran concentración de población indígena que en los tiempos prehispánicos formaban parte de una entidad político-territorial llamada altepetl, el cual tenía un gobernante señorrial hereditario. Al reconocer estos señoríos como «pueblos de indios», los españoles continuaron en cierta medida la disposición política existente antes de la conquista» (Thank de Estrada, 2005). El que San Juan de Ocotán, sea considerado pueblo de indios explica en gran medida que se desconozca el origen étnico de sus pobladores, ya que para los españoles, no existían más allá que indios que pagaban tributo y los que no. Por ser el náhuatl –lengua franca–, todos los indios, al menos en estas latitudes, eran considerados

del mismo tronco racial que los indios del centro del país, sin observar en ello, mayor diferencia y sin importar desde luego marcarlo o dejarlo signado. Ahora bien, como pueblo de indios que era, no resulta extraño que Manuel López Cotilla, en 1842, lo considerara en su relación de Jalisco y en ella dice lo siguiente: «Tiene 458 habitantes que se ocupan de la agricultura, hacer carbón y acarrear zacate, dista de su cabecera de distrito tres leguas y otras tantas al O.S.O de la de su partido» (López Cotilla, 1983, p. 74). Por su parte Longinos Banda (1982:119) habla que para 1858, Ocotán contaba con 509 habitantes, la población indígena según el propio Banda, tendía a aumentar, pero en este tipo de pueblos de indios, la mortandad entre niños era frecuente: «la mortalidad es demasiado grande en los niños; pues comparativamente hablando, el número de individuos de uno a diez años que mueren, es por lo común, la mitad, tercera o cuarta parte de los demás que sufren la misma suerte en el mismo período de tiempo». Ya para 1889 el Padre Portillo. (2000, pp. 202-203) en su libro *Apuntes históricos-geográficos del Departamento de Zapopan* describe usos y costumbres del pueblo de Ocotán, formado por una comunidad de indios. Por lo que se puede especular, que será hasta quizás a principios del siglo XX que el pueblo dejó de ser en el sentido estricto pueblo de indios, si bien es cierto que se conservaron como raza, no ocurrió lo mismo con la ropa y el idioma, pues se castellanizaron y al parecer olvidaron su origen.

Actualmente, San Juan de Ocotán es un poblado que ha crecido rápidamente. Según la información que se maneja en la Delegación municipal proporcionada por el INEGI en el 2010, la población está distribuida de la siguiente manera:

Habitantes 14,466; Hombres 7,280; Mujeres 7,186; Población de 0 a 14 años 5,788; Población de 15 a 64 años 8,187; Población mayor de 18 años 7,625; Viviendas habitadas 2,676. Promedio de ocupantes por vivienda 5.4 (INEGI, 2010).

La gente de Ocotán se mantienen fieles a sus tradiciones y sus costumbres pese a estar rodeados por arterias que los comunican con la ciudad, y que bien parecería que los atrapa y los altera en su interior. El comercio es una de las principales fuentes de trabajo; además de la gran cantidad de personas que son prestadores de servicios, entre los que resaltan los del ramo de la construcción: albañiles y choferes –en gran medida de camiones que prestan servicios a esta misma área. Durante décadas los grupos musicales han estado presentes en la vida de la comunidad y actualmente muchos tienen el oficio de la música como un segundo trabajo. El campo, sigue siendo una fuente de trabajo para algunas personas del «pueblo» pese a la poca tierra con que se cuenta, ya que se ha vendido gran cantidad de terrenos en los que han surgido muchos parques industriales, fraccionamientos, cotos y conjuntos habitacionales de clase alta como Valle Real, del que sólo se separa del pueblo por una barda.

Los principales problemas sociales son: el alcoholismo, la drogadicción, la violencia e inseguridad. Muchas personas de la tercera edad son analfabetas, y buena parte de la población adulta no concluyó sus estudios de Primaria. Sin embargo, la situación ha cambiado en los últimos años debido a la realización de campañas de alfabetización, al establecimiento de un mayor número de escuelas de educación básica y a la llegada de la prepa 15 de la Universidad de Guadalajara. Las nuevas generaciones tienen mayor acceso a la educación, incluso de nivel medio superior, y con ello se ha presentado un cambio sustancial en la dinámica social de la comunidad.

SAN JUAN DE OCATÁN SU RECONOCIMIENTO COMO GRUPO ÉTNICO

Pese a lo que se creería, hablar de grupos étnicos es en realidad un tema poco estudiado, como lo marca Fredrik Barth en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (196, p. 9) ya que pese a la gran importancia que tiene para la antropología social, no parece ser un tema suficientemente abordado. Prácticamente, todo el razonamiento antropológico se funda en la premisa de que la variación cultural es discontinua: existen agregados de individuos, por un lado, que comparten esencialmente una cultura común y, por otro, diferencias conectadas entre sí que distinguen a esta cultura discreta de todas las demás. Siguiendo el orden de pensamiento de Barth y pese a que ya nadie sostiene la hipótesis ingenua según la cual cada tribu y cada

pueblo ha logrado conservar su cultura mediante un belicoso desdén de sus vecinos, subsiste todavía la opinión simplista que considera al aislamiento geográfico y social como los factores críticos en la conservación de la diversidad cultural. Una investigación empírica del carácter de los límites étnicos, como la que se encuentra documentada en los siguientes ensayos, produce dos descubrimientos que, aun cuando no es del todo inesperado, demuestran lo deficiente de tal opinión. Primero, es evidente que los límites persisten a pesar del tránsito de personal a través de ellos. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, queda demostrado que ciertas relaciones sociales estables, persistentes, y a menudo importantes, se mantienen por encima de tales límites y, con frecuencia, están basadas precisamente en los estatus étnicos en dicotomía. En otras palabras, las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Ahora bien, pasemos a determinar lo que se entiende por el término grupo étnico que es utilizado generalmente en la literatura antropológica (por ejemplo, Narroll, 1964) para designar una comunidad que:

- 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente,
- 2) comparte valores fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales,
- 3) integra un campo de comunicación e interacción,
- 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distingüible de otras categorías del mismo orden.

Lo anteriormente expuesto pone a San Juan de Ocotán dentro de este rubro. Para ello tendríamos que comprender que al día de hoy los habitantes siguen considerando su entorno como pueblo, pese a que la administración de Zapopan los considere colonia. Para las personas su valor étnico está en preservar su memoria histórica que para ellos está en conservar su identidad, ligada a costumbres y tradiciones, muchas de ellas de corte religioso y que son su punto de encuentro ante la avasallante realidad que amenaza con terminar con su vida, hasta hace poco tiempo ajena a los cambios que trae consigo el orden actual. Actualmente las personas de Ocotán, viven una situación particular, por un lado y por la conveniencia política que implica el ser reconocidos como comunidad indígena por los bienes de tierra que tiene el ejido, resulta importante reconocerse como pueblo originario indígena; sin embargo, para la vida diaria y por el estigma social que el ser indígena tiene, las personas difícilmente se reconocen como tales, ellos –pese a que fenotípicamente conservan rasgos– prefieren reconocerse a partir de una vida comunal y particular que les permite interacciones sociales. Vale referir que el pueblo de San Juan de Ocotán, ha tratado de conservar su forma de vida, ello ha implicado que se muestren reacios a mezclarse social y culturalmente con la gente que ellos consideran de fuera. Son poco abiertos en este sentido, incluso para permitir que los indígenas a vecindados en terrenos aledaños al pueblo sean aceptados en los usos y costumbres de la comunidad.

Es como una necesidad de conservar un estilo de vida que ha dado significado al pueblo por cientos de años. De esta manera podemos catalogar al pueblo de Ocotán como un grupo étnico incorporado cada vez más a la urbe metropolitana, por la cercanía a la misma y la necesidad de salir y buscar empleos y educación; sin embargo, siguen conservando la esencia que significa los elementos básicos de identidad, conocerse y a su vez ser reconocidos por su pueblo. Así entonces, la comunidad enfrenta un nuevo reto, conservarse como lo han hecho hasta ahora, pese a que la vida moderna les está dictando una nueva forma de relacionarse con el exterior. La cercanía con la ZMG les está marcando retos y oportunidades, el uso de las TIC les permite acercarse a nuevas realidades, pero también les está ofreciendo dar a conocer al mundo quiénes son los habitantes de San Juan de Ocotán y cuáles son las costumbres y tradiciones que los caracterizan.

EL USO DE LAS TIC EN OCOTÁN Y LA PREPA 15

Desde finales del siglo XX ha surgido un nuevo paradigma social que se manifiesta cada vez más en el conjunto de las actividades y los diversos ámbitos de la vida cotidiana: la Sociedad de la Información y el Conocimiento (SIC), entendida como un modelo de desarrollo y de organización social que tiene en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) uno de sus elementos fundamentales. Según menciona Chong (2012) Hoy para nadie es ajeno, que en materia de información se han generado nuevos modos de producir, difundir y acceder a datos y mensajes que modifican muchas de las actividades del hombre, tales como la educación, la investigación y la producción. Lo conlleva a un proceso que tiene que ver:

- 1) con el acceso a las TIC y la posibilidad de ofrecer recursos para todos los usuarios;
- 2) con el uso; es decir, el ejercicio o práctica general, continua y habitual de esas herramientas; y
- 3) la apropiación, que es cuando esa actividad logra integrar los aspectos prácticos, relacionales y cognitivos de la conducta voluntaria, hasta hacer del conocimiento una norma para la acción (Chong, 2012).

Pero es difícil referirnos a la Sociedad de la Información sin considerar la brecha digital, entendida como la diferencia entre quienes tienen acceso a las nuevas tecnologías de información y comunicación y aquellos que no tienen esa posibilidad como lo menciona Chong y su equipo, haciendo alusión a Bonina(2005). Ahora bien, en la mayoría de los discursos este concepto no contempla el origen del problema: la desigualdad estructural entre países y al interior de ellos. Por ello resulta interesante tratar de medir lo que ocurre en el Estado de Jalisco analizando su desarrollo digital y brechas internas. Según el investigador Pablo Arredondo (2017) Jalisco es una entidad que, si bien no ocupa los primeros sitios de los estados que cuentan con mayor disponibilidad de acceso a las TICs, sí forma parte de los que genéricamente podrían ser considerados «privilegiados». Esto en función de que se encuentra en el tercio superior de los estados del país con mayor número de viviendas/hogares y usuarios de servicios de información y comunicación. Además, según asevera Arredondo, en los años recientes han experimentado una expansión significativa en materia de disponibilidad de Tecnologías de la Información y la Comunicación.

De acuerdo a los hallazgos del citado investigador, los resultados del Censo General de Población y Vivienda del 2010 comparados con los resultados de la Encuesta Intercensal de 2015 del INEGI apoyaron, que en ese corto lapso de tiempo la disponibilidad de la telefonía celular en los hogares de Jalisco había crecido prácticamente un 10%, la disponibilidad de equipo de cómputo manifestó una ganancia marginal de casi 3%, pero el acceso a la red se incrementó en más de 12%. En cuanto a proporción de usuarios, Jalisco mantuvo la quinta posición entre las entidades del país. Para el último año de referencia se calcula que en esta entidad cerca del 40% de las viviendas contaba con acceso a Internet y poco más de 50% de la población podría considerarse usuaria de ésta.

Sin embargo, no hay que perder de vista que en Jalisco, muy seguramente al igual que en el resto de los estados del país, la historia no es la misma entre los municipios de mayor desarrollo y los que perviven con condiciones de marginalidad. Es así como vemos que existe un acceso diferenciado a los recursos de comunicación e información entre el centro de la entidad (la Zona Metropolitana o conurbada de Guadalajara) y el resto del Estado. Y aunque si bien es cierto, que no es lo mismo hablar del municipio de Zapopan considerado el más rico del Estado que del municipio de Colotlán, sólo por mencionar uno. Es importante resaltar que estos recursos llegan de manera indistinta dependiendo de los grupos poblacionales que habitan en el Estado y el municipio, no es lo mismo vivir en Valle Real que en San Juan de Ocotán. Según los datos vertidos por Arredondo, para 2015, el promedio de viviendas con computadora en Jalisco era de 36 por cada cien, en Zapopan se disparaba a 54 de cada cien; sin embargo, este suele ser un dato engañoso, considerando que en el municipio de Zapopan están asentadas las colonias y por ende los habitantes más ricos del municipio. Esto dispara las cifras, pero la realidad es distinta, no todo el municipio cuenta con estas ventajas y basta con salir del área perimetral de las colonias de lujo para poder constatar otra realidad.

San Juan de Ocotán, es un pueblo que se encuentra totalmente rodeado por la Zona Metropolitana de Guadalajara, la antes lejana villa de Zapopan lo ha absorbido, y ello ha traído como consecuencia que sus tierras de cultivo se vuelvan codiciadas por las empresas constructoras, mismas que ya sea por venta o por allanamientos, ahora ocupen algunas de las zonas más ricas del municipio, empezando por la exclusiva colonia Valle Real, Solares Residencial y Los Olivos, sólo por mencionar alguna. Igualmente en sus tierras se encuentra el estadio omnifield, hoy Akron. Los vecinos del pueblo de Ocotán, promedian uno de los más altos superávits de la ZMG; sin embargo, San Juan de Ocotán representa una de las zonas con mayores índices de violencia y marginalidad de Zapopan; los contrastes entre una zona y otra son abismales.

Si bien es cierto que cuenta con conectividad, esta no puede ser medida con el estándar de Valle Real, mucho menos se puede pensar que en cada casa se cuenta con computadora, o bien sistema de cable, la realidad es distinta. En estudios de exploración bien podríamos contar una computadora fija de forma rara y excepcional; sin embargo, el teléfono celular se ha convertido en parte fundamental de los habitantes, los cuales utilizan este medio, para comunicarse y utilizar redes sociales particularmente. La conectividad, sin duda es buena, la cercanía a estas zonas privilegiadas ha permitido contar con buenas señales, mismas que han crecido en los últimos años. En 2017 se dotó de Internet abierto a la plaza del pueblo, para conseguir una mayor conectividad. Sin embargo, es posible seguir viendo una gran cantidad de cafés Internet, en donde jóvenes se acercan principalmente para hacer tareas escolares. Vale la pena también resaltar que en esta idea de seguir conservándose como un pueblo que preserva sus tradiciones y costumbres una gran cantidad de personas utiliza el medio que tienen a su alcance, en este caso el teléfono celular, para grabar y subir a la red sus distintas fiestas, particularmente la de tastoanes.

Resulta por demás interesante observar este fenómeno, hace apenas unos cinco años atrás no se conocía prácticamente nada de la comunidad de no ser por lo que los diarios recogían en la nota roja, la búsqueda en la red se circunscribía en dar datos generales del pueblo, hoy gracias al uso generalizado del celular podemos encontrar una infinidad de videos que muestran sus fiestas y develan al mundo sus costumbres y tradiciones. Sin duda Ocotán cambia, los niños nacen conociendo la tecnología y prueba de ello es la radiodifusora por Internet que manejan y tienen los niños y adolescentes del pueblo. «Radio Kokone», es una estación de radio comunitaria por Internet que arrancó en San Juan de Ocotán bajo los auspicios del DIF de Zapopan y una inversión privada de 50,000 pesos con el propósito de que los niños y adolescentes tengan una tribuna y puedan hacerse escuchar. Es así como desde el mes de febrero del 2017, transmite programas por la red, y son vistos y oídos por una gran cantidad de lugareños, sin contar con los que de una u otra forma participan. Radio Kokone debe su nombre al vocablo «niño» en lengua náhuatl, el proyecto se inició trabajando con 50 niños, para finales del año ya se contaba con cerca de 100 niños y adolescentes que habían pasado por la experiencia de hacer radio por Internet; el proyecto va más allá tratando de que crezca el número de participantes.

Valga decir que la intención es tocar temas sobre sus tradiciones culturales, pero que también sea un foro para expresar dudas, temores o bien circunstancias y problemáticas de su comunidad. La instalación de la cabina, ubicada en el Centro de Desarrollo Comunitario (CDC) es un servicio gratuito, y aunque las ideas y argumentos sean creados por los niños encargados de desarrollar el tema en cuestión cuentan con el apoyo de psicólogos y trabajadores sociales que apoyan la labor de los contenidos que saldrán al aire. La experiencia ha sido enriquecedora, los temas que han tratado lo demuestran, iniciaron con un programa de gestión pública en Zapopan y entrevistaron al presidente municipal Pablo Lemus, externándole sus necesidades como pueblo y preguntando cómo solucionar los problemas de marginación y violencia que vive la comunidad, entre otras cosas. En otras emisiones han hablado de los derechos de los niños, y también han tocado temas referentes a sus tradiciones como es la danza de tastoanes y la fiesta en honor a santo Santiago, lo interesante es que incluso están saliendo a realizar entrevistas con los mismos vecinos del lugar y recogen inquietudes de la población. Como se podrá ver Radio Kokone representa la forma más acabada de integración a las TICs de las nuevas generaciones y las utilizan como un recurso de impacto y de inclusión social en su comunidad.

Todos estos cambios sociales y culturales de cercanía a los recursos de comunicación e información sin duda tienen que ver con el aumento de la educación en la población. Como menciona Pablo Arredondo (2017) el factor educativo es una variable que se asocia a las diferencias en el acceso de la población de una entidad a las TICs, y por lo mismo a sus niveles de conectividad digital. A partir de los años noventa del siglo pasado la educación en Ocotán se empezó a ponderar, las escuelas primarias y secundarias crecieron en número y matrícula, por lo que la Universidad de Guadalajara tenía que hacer lo propio, y en 2006 se inauguró la preparatoria número 15 en San Juan de Ocotán para tratar de dar respuesta a una comunidad que adolecía de servicios educativos del nivel medio superior. Actualmente la matrícula es de cerca de tres mil alumnos, muchos de los cuales son originarios del pueblo. Puesto que la educación es un factor que se asocia al acceso digital, se ha podido constatar que la presencia universitaria y/o superior, aunque fuese de una manera indirecta, podría verse reflejada en los niveles de disponibilidad/acceso a las tecnologías de la información y la comunicación de las viviendas de esos municipios, y en los niveles de desarrollo sopesado.

EL USO DE LAS TECNOLOGÍAS COMO UN MEDIO DE DESARROLLO

Lo antes expuesto nos lleva a fundamentar como a través del uso e implementación de las TIC se pueden fortalecer los procesos asociativos y comunitarios, y potenciar la socialización en grupos históricamente excluidos. Como mencionan López León y Saladrígas (2016) en su estudio de caso, un escenario en el que las Tecnologías de la Información estuvieran siendo utilizadas con fines sociales (como un medio y no como una finalidad en sí misma) y con el objetivo de potenciar el desarrollo comunitario de las localidades no es tarea fácil, pues es bien conocido el uso dado a estas tecnologías en diversos campos de actuación como lo son: el comercio, el ocio, el gubernamental, e incluso en el ámbito de la educación, ya sea de carácter formal o no formal, pero sí es relativamente nuevo el uso y aplicación de estas tecnologías en el desarrollo comunitario, el fortalecimiento de la participación ciudadana y la toma de decisiones, por ello es importante observar el impacto que ellas están teniendo en los grupos sociales y el valor que puede tener la conectividad comunitaria como mecanismo para reducir las exclusiones sociales y tecnológicas de nuestra sociedad. Esto es un factor decisivo en la comunidad de Ocotán que subiéndose al tren de las tecnologías de la información intenta entender y reconocer la enorme importancia que tienen en la sociedad actual y examina las potencialidades que ellas pueden tener en el desarrollo social y comunitario de la localidad.

López León y Saladrígas (2016) señalan que más allá del uso dado a estas tecnologías en diversos campos de actuación como lo son: el comercio, el ocio, el gubernamental, e incluso en el ámbito de la educación, ya sea de carácter formal o no formal, es relativamente nuevo como un elemento innovador el uso y aplicación de estas tecnologías en el desarrollo comunitario, el fortalecimiento de la participación ciudadana y la toma de decisiones. Hay que tener en cuenta que el impacto de la conectividad es un asunto tan nuevo que aún falta tiempo para ser medido y poderlo comprender con toda la magnitud que genere; sin embargo, es indiscutible el cambio que está llevando a diversas comunidades, como la que hoy nos ocupa estudiar. Como mencionan López León y Saladrígas (2016) es cierto que la naturaleza de estas tecnologías está generando enormes expectativas en lo referente a la calidad de vida de los ciudadanos y la construcción de sociedades virtuales e interconectadas entre sí. Por ello resulta importante entender y reconocer la enorme importancia que tienen las tecnologías de la información y la comunicación en la sociedad actual y examinar las potencialidades que ellas pueden tener en el desarrollo social y comunitario de las localidades, sin perder la perspectiva de los entornos particulares y diferenciales que utilizando iguales o similares tecnologías alcanzan niveles de desarrollo social diferente.

San Juan de Ocotán, sin duda ha cambiado en los últimos años, lo viene haciendo desde finales del siglo pasado con el crecimiento de la ZMG y el ser absorbido por la misma, se transformó con las importantes campañas educativas que prácticamente erradicaron el analfabetismo del pueblo, la mayor apertura de escuelas de educación básica modelaron la vida de la comunidad y, la llegada de la preparatoria trajo una nueva visión de lo que significa la vida comunitaria y la identidad del pueblo, tratando de

mantener aquellos valores que se consideran fundamentales para la comunidad pero también haciéndose conscientes de aquellos elementos que los mantienen relegados socialmente. Sin embargo y como bien dicen los estudios antes mencionados, será con el uso de las tecnologías que la comunidad en realidad transite a un nuevo momento social, ya que las redes les han permitido hacer uso de recursos antes impensables para comunicarse con el mundo y además utilizarlo más allá de los fines económicos, puesto que también se ha convertido en un recurso social, que está incidiendo en la toma de decisiones y acuerdos que afectan a la comunidad. La mesa directiva de la cofradía de Santo Santiago, el órgano de mayor importancia en la comunidad, lo ha empezado a usar a partir de dos años a la fecha para mantener un cabildo cercano sobre la organización de la fiesta y la vida comunitaria, es el recurso de toma de acuerdos de la comunidad, es el registro cercano y palpable de su memoria histórica, es el medio por el cual comunican decisiones importantes a los cofrades, que prácticamente son todos los habitantes del pueblo, es en sí mismo un medio de toma de decisiones.

Vale decir, que el hecho de que Ocotán se encuentre localizado en el municipio de Zapopan le ha traído ventajas, puesto que a partir de noviembre de 2011 los ciudadanos que visiten plazas públicas o espacios colectivos del municipio podrán acceder a Internet gratuitamente, ya que la compañía Telmex y el municipio instalaron antenas en 131 zonas públicas. Para ello no se requiere clave, ya que la idea es que la conexión esté en todas las plazas principales como la de Juan Pablo II, en la cabecera municipal o en la de San Juan de Ocotán, u otras más como Atemajac, y todas las zonas comunes donde la gente salga a convivir; esta importante medida no le representó un gasto extra al municipio, ya que las antenas corren a cargo de la empresa Telmex. Este programa de espacios gratuitos de Internet corresponde al programa de Rescate de Espacios Públicos implementados por el municipio zapopano.

Como se mencionó antes, hasta hace cinco años atrás era difícil tener acceso a la información del pueblo, hoy en día, la información se socializa de una manera diferente: el DIF de San Juan de Ocotán tiene una página activa de Facebook, donde refiere actividades, campañas de salud, servicios médicos, etc.; así mismo la Iglesia de San Juan Bautista, se ha sumado a los tiempos nuevos y también informa a través de su propia página las actividades religiosas con antelación, es decir las misas, las fiestas, la llegada de la virgen, el lugar en el cual se tiene expuesto a Santo Santiago o bien las reuniones de la cofradía. De la misma manera y para lograr una cohesión social, «el pueblo» también tiene su propia página de facebook, en donde los administradores e incluso la población en general suben videos y testimonios de las actividades comunitarias.

Lo interesante de ello es ver que las distintas páginas llámeselos que mantiene el DIF, la iglesia o la del uso del pueblo, se encuentran activas y actualizadas, con una gran cantidad de visitas de personas, lo cual permite suponer que están usando las redes sociales como una medida de mantenerse informados de lo que sucede en el pueblo. Es así como a partir de la irrupción de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) los medios de comunicación masiva, se tornan elementos importantes en el proceso de socialización de las personas, vistos desde sus funciones sociales, al tomar parte en los procesos de comunicación social, desde la información que transmiten que busca causar efectos en la audiencia. (López León y Saladrígas, 2016)

Con lo aquí planteado podemos observar que las comunidades –en este caso Ocotán–, no son ajenas a este fenómeno de las TIC y comienzan a experimentar cambios en las formas de acceder a la llamada «Sociedad del Conocimiento». Como mencionan López León y Saladrígas (2016) Internet está jugando un rol muy importante en la evolución de la tecnología digital y desde ahora se hace necesario ver cómo la Red de redes puede ser adaptada para mejorar la educación en entornos no institucionalizados, como aquellos que se da en los barrios y comunidades. Los ciudadanos o simplemente los usuarios de estas tecnologías tienen un gran reto ante sí y es el de mirar de qué manera se pueden fortalecer los procesos asociativos y comunitarios y cómo se pudieran potenciar las relaciones de vecindad y el acceso a los grupos sociales más débiles o históricamente excluidos a partir del conocimiento, aprendizaje y empoderamiento de estas nuevas tecnologías.

Siguiendo esta línea de pensamiento, es importante estar atento al impacto que las tecnologías están teniendo en los diversos grupos sociales que ya las han implementado, pero al mismo tiempo

cuestionarnos cuáles pueden ser estos impactos y los alcances que tengan para contribuir a incrementar aquellos procesos de carácter social, como la salud, la educación y la participación en la toma de decisiones de los sectores público y privado que afectan la sociedad civil. Sin embargo, en comunidades como San Juan de Ocotán, este reto ha sido complicado, pues por un lado es transitar a la modernidad con los recursos que ofrecen las TIC y por otro es usarlas pero tratando de mantener usos, costumbres y tradiciones en un mundo cada vez más globalizado. Lo que sí es una realidad es que las comunidades –incluso aquellas con un alto grado de marginalidad–, de una u otra manera empiezan a poseer una infraestructura tecnológica necesaria para poder moverse en esta sociedad emergente como lo es la sociedad digital. Como mencionan López León y Saladrígas (2016) hoy los grupos sociales más desprovidos exigen espacios de participación y la forma de lograrlo es a través del acceso público a los usos de las tecnologías, ya sea en plazas públicas, centros comunitarios, telecentros, casas de cultura, cibercafés, etc. El caso de Ocotán es una clara muestra de cómo la tecnología ha cambiado la fisonomía de un pueblo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Tomar como estudio a San Juan de Ocotán resulta de gran interés por varios factores que tienen que ver con su ubicación geográfica, es un pueblo absorbido por la zona Metropolitana de Guadalajara, está ubicado en la llamada zona real del municipio de Zapopan, el más rico de Jalisco y sin embargo es un «pueblo» que presenta grandes rezagos sociales y un grado de marginación importante.

Hasta principios del siglo veinte, los datos históricos aseguran que era un pueblo de «indios», y durante los repartos agrarios de los años cuarenta y setenta esta condición les fue propicia para dotación de tierras, incluso ahora mantienen una sociedad ejidal agraria y una comunidad indígena, que permite la lucha por sus derechos agrarios.

La condición étnica de la comunidad está asociada tanto a sus características fenotípicas, como también con una serie de usos, costumbres y tradiciones que son marcadores de identidad del pueblo, baste mencionar la danza de tastoanes que se constituye como un elemento de reconocerse y ser reconocidos. En el siglo XX surgió un nuevo paradigma social que se manifiesta cada vez más en el conjunto de las actividades y los diversos ámbitos de la vida cotidiana: la Sociedad de la Información y el Conocimiento (SIC), entendida como un modelo de desarrollo y de organización social que tiene en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (las TIC) uno de sus elementos fundamentales.

A pesar de que los datos del Censo General de Población y Vivienda del 2010 comparados con los resultados de la Encuesta Intercensal de 2015 del INEGI aportaron que en ese lapso de tiempo la telefonía celular en los hogares de Jalisco había crecido prácticamente un 10%, la disponibilidad de equipo de cómputo manifestó una ganancia marginal de casi 3%, pero el acceso a la red se incrementó en más de 12%. Pero las cifras no representan una realidad igual para todo el Estado, también de un municipio a otro la situación no es la misma, e incluso al interior del propio municipio la realidad es diferenciada, es el caso contrastante de Valle Real y de San Juan de Ocotán en donde el mayor uso de TIC, lo ofrece la telefonía celular, contando con pocas computadoras en los hogares.

Sin embargo, el pueblo de Ocotán está viviendo una verdadera transformación de apertura tecnológica a partir de dos fenómenos claramente identificados, uno de ellos es la absorción a la ZMG y a las colonias de mayor poder económico de Zapopan y, el otro es la apertura a la educación básica, ya a la educación media con la preparatoria 15 de la Universidad de Guadalajara. Estos factores, sin lugar a dudas han acercado a los habitantes de Ocotán a los recursos tecnológicos, que están utilizando como un medio de apertura social ante un mundo globalizado.

Por otro lado, hay que considerar la forma en la cual la propia comunidad se integra a la era de la información, con proyectos por demás interesantes como es la apertura de la radio por Internet «radio Kokone» que ofrece la oportunidad a niños y adolescentes del pueblo a expresar su problemática social; así mismo permite a la personas de esta sociedad el involucramiento en la toma de decisiones, además de ser un medio para dar a conocer usos y costumbres del pueblo.

La tecnología y la comunicación han llegado a Ocotán y han impactado la forma de relacionarse con el entorno social. Hasta hace unos pocos años atrás el pueblo se mantenía cerrado a dar a conocerse ante el mundo, sus usos y costumbres eran propios y se mantenían resguardados al interior. El día de hoy, con la implementación de las TIC, las personas están transitando a una situación particular, la conectividad les está permitiendo una apertura al mundo, están interesados en ser reconocidos, muestran su cultura y su identidad al mundo y esto lo hacen con orgullo.

A pesar de que aún es temprano para poder evaluar cabalmente lo que ha significado para la comunidad la apertura a las nuevas tecnologías, sí se puede decir que los jóvenes están cada vez más familiarizados con ellas, y les está abriendo una ventana de oportunidades a nivel laboral y social. Por otra parte el gobierno municipal ve la oportunidad de que con la interconectividad el pueblo marque referentes para salir de la marginalidad en que lo tienen tipificado, al dar mayores oportunidades de desenvolvimiento social.

Las TICs igualmente están permeando en los principales órganos de dirección del pueblo, desde las institucionales como el DIF, hasta las sociales de alto impacto, llámese cofradía de Santo Santiago y la posibilidad de presentar los avisos importantes a la comunidad desde la parroquia de San Juan Bautista.

Es así como una comunidad de origen indígena, con rezago social y que durante siglos ha mantenido sus referentes de identidad, manteniéndose cerrada al exterior, está sufriendo un cambio sustancial con la llegada de las nuevas tecnologías, una nueva apertura al mundo y a la globalización. Veremos entonces cómo logran conjuntar la tradición con los cambios que ofrecen las TICs y cómo las utilizan en pro y en función de su propia identidad y de su pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arredondo Ramírez, P. (2017). Conectividad y desigualdad en Jalisco. *Revista Comunicación y sociedad*. Núm. 30, septiembre-diciembre, 2017, pp. 129-165.
- Ávila Estrada, M. A. (1995). *Comunicación e identidad cultural en san Juan Ocotán*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias y Técnicas de la Comunicación. UNIVA. Guadalajara
- Banda, L. (1982). *Estadística de Jalisco. 1854-1863*. México: Gobierno de Jalisco.
- Barth, F. (comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonina, C. (2005). Brecha digital en América Latina. Más allá de la Teledensidad. México: Telecom CIDE. Consultado el 10 de abril de 2008. <http://telecomcide.org/documentos/025DTT-CBonina-Brecha-Digital>
- Gómez Santana, L. G. (2006) De la resistencia a la adaptación. El pueblo de Santa Ana Tepetitlán, Jalisco. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad* XII (35) enero-abril.
- Información Delegacional de San Juan de Ocotán. (2010) Datos proporcionados por el INEGI Disponible en línea:
<http://www.beta.inegi.org.mx/app/centrosinformacion/?ag=14>
- López Cotilla, M. (1983). *Noticias geográficas y estadísticas del Departamento de Jalisco*. México: Gobierno de Jalisco.
- López León, M. E. y Saladrigas, H. (2016). Las TIC. Un nuevo escenario para el desarrollo local de las comunidades. *Opción*, Año 32, No. Especial 10 (2016), pp. 71-94. ISSN 1012-1587. Disponible en línea: www.redalyc.org/html/310/31048901005/index.html
- Mota Padilla, M. (1973). *Historia de la Nueva Galicia en la América Septentrional*. Guadalajara: INAH. UdeG.
- Naroll R. (1964). «On ethnic unit classification». *Current Anthropology*, n° 5, pp. 283-291.
- Disponible en línea: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=2062513&pid=S2007-8110200
- Portillo, M. (Fray). (2000). *Apuntes históricos-geográficos del departamento de Zapopan*. México: El Colegio de Jalisco, Ayuntamiento de Zapopan.

Chong, B, Ornelas, J, Morales, J, Aguilar, G. (2012. Apropiación de las TIC en comunidades rurales marginadas: La propuesta de Enrédate. Tecnologías Comunitarias.) Revista *Dialogos*. Revista académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación social. Edición No. 85: Comunicación Aplicada Octubre- Diciembre 2012. Año De Publicación 2012.

Disponible en línea: http://dialogosfelafacecs.net/wpcontent/uploads/2012/10/85_Revista_Dialogos_APROPIACION_DE_LAS_TIC_EN_COMUNIDADES

Thank de Estrada, D. (2005.) *Atlas Ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España 1800*. México: El Colegio de México.

PARTE II.

Visualizando el otro México

Capítulo 9.

Estudio exploratorio sobre la presencia de la cultura afromexicana en las redes sociales

David Ramírez Plascencia*

José Antonio Amaro López**

Luis Gabriel Hernández Valencia***

INTRODUCCIÓN

Universidad de Guadalajara. Universidad Virtual. Docente y articulista mexicano (Guadalajara, 1980). Licenciado en derecho y maestro en Ciencia Política por la Universidad de Guadalajara, Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Es politólogo, docente en materias sobre las nuevas tecnologías de la información y comunicación y su relación con la sociedad. Fue coordinador de la Maestría en Gestión de Servicios Públicos en Ambientes Virtuales en la Universidad de Guadalajara, fundador de *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, y fundador del Observatorio de Gobierno Electrónico de UDG Virtual. Ha publicado ensayos y artículos sobre tecnología y sociedad. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y trabaja como profesor investigador en la Universidad de Guadalajara. UdG Virtual.

**

Profesor-investigador.
Universidad de Guadalajara-CUCSH
Licenciado en Informática con orientación en sistemas computacionales; maestro en Tecnologías para el Aprendizaje, ambos por la Universidad de Guadalajara. Profesor docente del Departamento de Geografía y Ordenación Territorial del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, así también del Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. Temas de investigación: la tecnología y su aplicación en la docencia.

Universidad de Guadalajara-Universidad Virtual. Comunicólogo, antropólogo y gestor cultural. Licenciado en

Según algunas estimaciones entre 250 y 500 mil africanos fueron introducidos en condición de esclavos a la Nueva España (Méjico), a lo largo de cerca de tres siglos de dominación española (Gallaga Murrieta, 2009). Sin embargo, a pesar de esta impresionante cifra, durante mucho tiempo la presencia y el devenir histórico de estos individuos y sus descendientes en México tuvo muy poco eco en la investigación académica, el discurso público y los programas sociales; así por ejemplo en los libros de historia en la educación básica del país su existencia es prácticamente nula (Masferrer León, 2011). Ha sido a partir de las últimas décadas del siglo pasado cuando se ha empezado a cristalizar esfuerzos importantes dentro de la investigación histórica y antropológica, así como desde la acción política con la conformación de organizaciones civiles para visualizar a las comunidades de afrodescendientes, conocer dónde están, recuperar su cultura e historia, así como posicionar a los afromexicanos como parte importante en el México del siglo XXI.

Por largo tiempo los grupos afrodescendientes en México han vivido bajo la invisibilidad y el desconocimiento, no sólo de las autoridades sino de la sociedad en su conjunto. Tradicionalmente ser afromexicano ha sido motivo de incomprendión y discriminación, teniendo que afrontar condiciones sociales y económicas muy adversas. A pesar de que México consagra a nivel constitucional la naturaleza pluriétnica y multicultural del país, y de que los pueblos indígenas gozan de cierto reconocimiento y protección de su cultura, forma de vida e instituciones legales y políticas, esta misma declaración y salvaguarda no ha llegado todavía a las comunidades afrodescendientes, cuya existencia como grupo étnico no está aún reconocida en la carta magna mexicana (Hoffmann, 2006). Esta situación se vuelve crítica si tomamos en cuenta el hecho de que tradicionalmente las comunidades autodenominadas como afrodescendientes o afromexicanas han sido soslayadas del discurso político y social a nivel nacional. Es precisamente esa falta de visibilidad y reconocimiento legal como grupo étnico la que limita la llegada de recursos públicos, así como el apoyo de programas

sociales en materia de salud y educación, y la que, por otro lado, los hace susceptibles a maltratos por parte de las autoridades, así como el desdén de la sociedad que en muchas ocasiones los considera extranjeros en su propio país. Entre las discriminaciones más comunes a las que son sujetos podemos citar el hecho de ser cuestionados por su *status migratorio* en el país, obligándolos a aportar pruebas de su nacionalidad como cantar el himno nacional a pesar de contar con documentos de identificación oficial, mismos que a menudo son cuestionados por su supuesta falta de autenticidad (Gregorius, 2016). Incluso la simple utilización de la palabra «negro», bajo ciertos contextos puede ser ofensiva, dado que aún guarda una fuerte conexión histórica con el esclavismo colonial en México. Alusión similar a la que se hace en los Estados Unidos de América con la palabra derivada del español y portugués «nigger» (negro), que se evita utilizar de manera pública, ya sea en reportajes o noticiarios, haciendo uso para el caso de la palabra «N-word». Sin embargo, como se verá más adelante al observar el nombre de las organizaciones en pro de los derechos de los afromexicanos, resalta el hecho de que la palabra «negro» no tiene necesariamente una alusión negativa sino por el contrario reivindicativa. Así por ejemplo es posible observar frases como «México Negro», «Raíces negras» o «cultura negra». A lo largo del tiempo se han ido acuñado algunos términos para tratar de designar al conjunto de individuos que conforman este grupo étnico en México. Tales como «Afromexicano», «Afrodescendiente», «Afromestizo». Para efectos de este libro se hará uso de manera indistinta de los vocablos antes mencionados, sin dejar de resaltar la importancia de preservar el término «negro» como elemento identitario y reivindicador, especialmente cuando son los propios miembros de este grupo los que hacen patente su uso.

La discriminación hacia los afromexicanos, lejos de ser una serie de casos aislados y ocasionales que suceden en contextos muy concretos, como cuando tienen que trasladarse fuera de sus comunidades para realizar algún trámite administrativo, este tipo de acciones también se manifiestan en sus localidades donde tienen que hacer frente a un clima de hostilidad tanto de manera tácita como explícita. Un ejemplo en este sentido es el hecho de considerar a los afromexicanos como personas que no les gusta trabajar o que no saben cómo ser productivos con sus tierras y negocios (Lewis, 2000). Igualmente es posible apreciar esta problemática en las escuelas de nivel básico (nivel preescolar, primaria y secundaria), donde las diferencias de color entre los alumnos provoca distinciones y conflictos, replicándose en estos espacios, increpaciones raciales decimonónicas surgidas en la época colonial que se fundamentan en la importancia de tener un color de piel más claro o blanco que otros compañeros dentro del salón de clases (Masferrer León, 2016).

Estos eventos prejuiciosos, sin embargo, a menudo son de dos vías, tanto contra los afromexicanos, como de parte de ellos hacia otros grupos étnicos indígenas con los cuales tienen que convivir en el día a día en estas comunidades. Un ejemplo en este sentido, es la visión negativa compartida por algunos afromexicanos con respecto a los indígenas, a los que en ocasiones acusan de ser pobres, ignorantes y carentes de civilidad (Vaughn, 2005). Estas visiones, en las que se entrelazan viejos escarnios y nuevas formas de discriminar relacionadas con el valor e importancia de ciertos grupos étnicos dentro de las comunidades, lejos de ayudar a mejorar la colaboración entre afromexicanos, indígenas y mestizos, favorecen la desunión y el racismo. Son una muestra de que a pesar del paso del tiempo, hay todavía muchos asuntos pendientes por solucionar entre las comunidades pluriétnicas en México, no sólo en el ámbito legal sino en la convivencia del día a día.

CONTEXTO SOCIO HISTÓRICO

Con el arribo de los españoles al nuevo mundo, también llegaron miles de esclavos provenientes del continente africano. Si bien hoy

Comunicación Social por la Universidad de Colima, maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán, y doctor en Ciencias Sociales por El CIESAS Occidente. Su desarrollo profesional ha estado enfocado en la gestión cultural, la cultura popular, la comunicación y la antropología. Es docente en materias sobre patrimonio cultural, investigación y sistematización de la experiencia. Es coordinador de la Licenciatura en Gestión Cultural, en el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. Ha publicado ensayos y artículos sobre cultura y sociedad. Actualmente trabaja como profesor en la Universidad de Guadalajara.

en día la población afrodescendientes en México no es tan grande como en el caso de Colombia o Brasil, lo cierto es que, para el año 1640, en plena época colonial (1521-1821), el reino de la Nueva España (nombre con que se conocía a México durante la dominación española) tenía la segunda población más grande de esclavos africanos y la primera en el caso de «negros libres», no esclavos, en toda la América española (Bennett, 2005). Las condiciones en las que llegaron y se asentaron los esclavos africanos durante esta época en el territorio español del nuevo mundo fueron terribles, condenados a cumplir jornadas extenuantes, y a recibir constantes reprimendas de sus dueños, sin apenas derechos o ayudas en que apoyarse. Los esclavos traídos desde África se dedicaron a actividades relacionadas principalmente con el ámbito rural como fueron las plantaciones de azúcar, las minas de plata y el trabajo en textiles. En el caso de los esclavos radicados en áreas urbanas, su aporte laboral se dio principalmente como sirvientes, empleados domésticos y artesanos. Esta diferencia tan extrema entre los trabajos en zonas rurales y urbanas propició que la población en el ámbito campesino declinara significativamente, debido a la ardua labor y alta mortalidad relacionada con actividades como la minería, y que, por el contrario, la urbana se mantuviera y creciera paulatinamente (Simms, 2008). A menudo a estos esclavos se les convertía al catolicismo y se les bautizaba utilizando, para tal efecto, el uso de familias ficticias, uniéndose posteriormente a confraternidades o hermanadas religiosas (Germeten, 2006). Estas organizaciones jugaron un rol importante en su vida diaria porque les permitía tener una participación pública en el ámbito local, especialmente en las festividades religiosas, gozando de un poco de *status* social en la rígida y bien estratificada sociedad colonial (Germeten, 2006).

Sin embargo, no sólo las malas condiciones físicas y las enfermedades fueron diezmando la población de raza negra en la Nueva España, sino que también a este declinamiento contribuyó significativamente el propio sistema de castas establecido por las autoridades españolas. Así, por ejemplo, este régimen de estratificación social tuvo un impacto en el fomento del mestizaje entre negros, indios y españoles, dado que entre más «blanco» o claro, era el color de la piel de una persona esta podía acceder a espacios denegados a individuos con tez más oscura. Para muchos esclavos y «negros libres» la única opción para el crecimiento económico y mejoramiento social era intentar que su descendencia tuviera un color de piel más claro, intentando evadir las restricciones y racismo imperante en la época (Simms, 2008). La importancia del color racial y de la pertenencia a una casta particular queda acentuada en diversos casos legales celebrados durante la época colonial relacionados con denuncias por cuestionar la pertenencia a un estrato social determinado (Carroll, 2014). Esta búsqueda por mejorar y escalar en el sistema social tan rígido de la época provocó no sólo el detrimento de la población de raza negra sino también la pérdida de identidad cultural como el caso de los idiomas traídos desde África. El sistema de castas pese al transcurso del tiempo aún puede apreciarse en la supervivencia de algunas palabras utilizadas actualmente para designar a la gente de raza de negra, como es el caso de mulatos y morenos (Schwaller, 2011). Pero también en concepciones donde el color de piel clara o blanca continúa siendo motivo de distinción, si bien de manera tácita, entre la sociedad moderna mexicana.

La travesía por el reconocimiento legal de los afrodescendientes en México se ha visto obstaculizada tradicionalmente por la apatía de los gobiernos tanto a nivel local como federal, así como por la falta de empatía de la sociedad en su conjunto. Un impedimento importante que ha favorecido esta invisibilidad social es la ausencia de cifras exactas sobre los miembros pertenecientes a este grupo (González Estrella, 2012). Sin embargo, estas actitudes han ido cambiando poco a poco en las últimas décadas. Un aporte reciente que busca subsanar esta omisión histórica son los resultados derivados del estudio estadístico intercensal de 2015 realizado por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática de México (INEGI), el primero en su tipo en contabilizar el número de mexicanos que se reconocen como afrodescendientes. Según dicho estudio, actualmente en el país habitan 1,381,853 millones de personas que se auto denominan como afrodescendientes, lo cual representa aproximadamente el 1.2% de los habitantes en el país. Esta población, si bien dispersa a lo largo del territorio, se concentra en los estados de Guerrero, Oaxaca y Veracruz. Estudios posteriores (INEGI *et al.*, 2017) han hecho patente también el abandono que los afrodescendientes han tenido que sufrir a lo largo de tiempo por parte de los gobiernos locales y federales, cuyas acciones no han creado las condiciones sociales idóneas para el

mejoramiento de sus comunidades. Actualmente los municipios con una alta concentración de población afromexicana se encuentran entre los más marginados del país, con un acceso muy limitado a los servicios de salud y educativos (INEGI *et al.*, 2017).

Si bien los afromexicanos se encuentran a lo largo del país, es posible resaltar a la región de la Costa Chica como un espacio que concentra una alta población de los miembros de este grupo étnico. La Costa Chica, ubicada en la costa del pacífico mexicano, abarca municipios del Estado de Guerrero y del Estado de Oaxaca. Las principales actividades económicas de la región son de tipo agrícola y pesquero, así como también turístico, aunque el clima actual de inseguridad que se vive principalmente en el Estado de Guerrero ha golpeado de manera significativa a este sector. También hay un importante flujo migratorio, especialmente entre la población joven de la región, que tiende a viajar tanto a otros estados del país como hacia el extranjero, principalmente a los Estados Unidos de América (Quecha Reyna, 2015). El nivel educativo de los habitantes de esta región es muy bajo, la mayoría de la población adulta apenas cuenta con el nivel básico (prescolar, primaria, secundaria) y aún es posible encontrar altos índices de analfabetismo. También existen altos índices de desnutrición, así como embarazos a temprana edad, lo que provoca, a su vez, un número alto de abortos (Saucedo Arteaga & Aguilar Salinas, 2015).

Con respecto a la atención de salud es patente una alta carencia de servicios médicos básicos en los municipios que conforman esta región, lo que ocasiona que en muchas ocasiones se tenga que viajar fuera de las comunidades para buscar una atención médica de calidad, provocando endeudamiento económico y un detrimento general de las condiciones sociales de los individuos (Hersch-Martínez & Rodríguez-Hernández, 2017).

Ha sido en este contexto de alta marginación e invisibilidad, no sólo por parte de los afrodescendientes sino de la población indígena en todo el país, en que a partir de la década de los ochenta del siglo pasado las movilizaciones de estos grupos étnicos en México empezaron a ser más cohesionadas, y con objetivos de largo alcance, entre los cuales resaltan el reflexionar y reexaminar la cuestión racial en el discurso público, así como denunciar la falta de acceso a condiciones de vida digna de las personas pertenecientes a estos grupos étnicos (Golash-Boza & Bonilla-Silva, 2013 y Espinosa, 2014). En el caso particular de los afromexicanos, en las últimas décadas se han consolidado acciones importantes que abogan no sólo por la visibilidad social de este grupo étnico minorizado, sino también por su reconocimiento legal en la constitución mexicana, así como por el mejoramiento de sus condiciones socioeconómicas. Las primeras movilizaciones en la Costa Chica tuvieron como objetivo la búsqueda de un reconocimiento de la identidad local y el mejoramiento comunitario. Fruto de estos esfuerzos fue la creación del Museo de las Culturas Afromestizas, pero también la fundación de cajas de ahorro y bibliotecas públicas, así como fundaciones de proyectos como la Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromexicanas (AFRICA.AC) y la Casa del Pueblo en Morelos (Hoffmann & Gloria, 2012). Esta presencia y trabajo en pro de los derechos de los afromexicanos se ha incrementado exponencialmente con la llegada de Internet, particularmente con la difusión social del uso de redes sociales virtuales (Facebook, YouTube, Twitter). El propósito de este trabajo es analizar el impacto de las redes sociales en la construcción de espacios comunitarios virtuales que promueven la sinergia, la colaboración, la protección de la cultura y los derechos de los afrodescendientes en México. El trabajo de campo tendrá como propósito analizar el discurso virtual generado en estos espacios no sólo para hacer un mapeo de las temáticas, sino para comprender hasta dónde las tecnologías digitales actuales aportan nuevas posibilidades a problemas tradicionales dentro de los grupos étnicos minorizados en México, particularmente en el caso de los afromexicanos.

EL IMPACTO DE INTERNET EN LA VIDA DE LOS AFROMEXICANOS

Con la llegada de Internet a mediados de 1990 se facilitó no sólo la difusión de información sino también el poder conectarse con asociaciones similares, así como con simpatizantes para obtener apoyos tanto humanos como financieros. En este sentido, es importante resaltar la experiencia del programa de radio «Cimarrón: la voz de los afromestizos» (Vaughn, 2005), el nombre del programa ya de por sí es significati-

vo, dado que a los esclavos africanos que escapaban de sus dueños en las haciendas y se escondían en las montañas y zonas agrestes para evitar ser recapturados se les denominaba cimarrones. El contenido del programa se relaciona con dar a conocer tanto la cultura de los afromexicanos, sus necesidades y luchas. Actualmente también difunden de manera digital algunos programas grabados (podcasts). Otro punto de inflexión importante ha sido el surgimiento de organizaciones con una alta presencia en las redes sociales como el caso de México Negro A.C. (<https://www.facebook.com/MexicoNegroAc/>) fundada a finales del siglo pasado por el Padre Glyn Jemmott, y que continúa siendo un espacio de reflexión, unión y encuentro en pro de los derechos de los afrodescendientes. Pese a los obstáculos de diversa índole que se han tenido que sortear estos organismos civiles es posible hablar de ciertos logros como por ejemplo el reconocimiento legal de los afromexicanos como etnia en la Constitución Política del Estado de Oaxaca (Gallaga Murrieta, 2009) y la aplicación del instrumento intercensal del año 2015 ya mencionado anteriormente. Sin embargo, actualmente continúan muchas cuentas pendientes con respecto al empoderamiento de los afrodescendientes como un grupo que pueda ejercer presión política y social. Como el impulsar más candidatos afromexicanos en las elecciones locales y regionales que sean capaces de incorporar en el debate público las inquietudes y objetivos de este grupo (Vaughn, 2005). En este mismo sentido, una de las principales reivindicaciones que se buscan por parte del activismo en pro de los derechos de los afromexicanos es que sean considerados por parte de las autoridades y la sociedad civil como ciudadanos con plenos derechos (Vasquez, 2010) un *status* que si bien aparece en los textos legales queda lejos de materializarse en la realidad, especialmente cuando se trata de pedir un trato igualitario ante la ley, o tener acceso a servicios de salud y educativos, o bien, el reconocimiento y protección de su patrimonio cultural: la música, las danzas, artesanías, etc. (Quecha Reyna, 2015).

Es precisamente en esta cotidianidad marcada por la discriminación, la invisibilidad, el activismo y la denuncia pública donde Internet se ha consolidado como un elemento tecnológico que aporta múltiples posibilidades en los ámbitos sociales, educativos y económicos para los afromexicanos. En efecto, actualmente un uso más generalizado de las tecnologías de Información y comunicación (TICs) ha favorecido la consolidación de espacios virtuales que contribuyen a la integración y sinergia de los grupos étnicos, no sólo en México sino alrededor del mundo. En el caso concreto de los afromexicanos si bien de acuerdo a cifras recientes (INEGI, CONAPRED, & CNDH, 2017) existen rezagos importantes en materia de uso TICs, como el acceso a Internet o uso de dispositivos móviles, entre las comunidades afromexicanas, como en el caso de aquellas ubicadas en la región de la Costa Chica en el sur del país, conformada por municipios del Estado de Guerrero y Oaxaca. Lo cierto es que es posible encontrar una cantidad importante de espacios virtuales, particularmente grupos cerrados en Facebook dedicados tanto a la cultura afromexicana, las organizaciones civiles que apoyan sus derechos, así como otros de índole local que versan sobre los problemas sociales y económicos cotidianos que tienen que afrontar en el día a día.

En términos generales existen tres principales puntos sobre los cuales gira el activismo social reivindicadorio a) el reconocimiento y búsqueda de los elementos culturales que dan cohesión a las comunidades, b) el problema de la invisibilización y la discriminación; por último c) la búsqueda por el reconocimiento tanto legal como social que revindique su existencia e importancia en el país (Torres Romero & Ramírez López, 2008). Uno de los objetivos principales de este trabajo será indagar como se reflejan estas tres importantes inquietudes y reivindicaciones en Internet. Respecto al trabajo de campo se abordarán concretamente grupos cerrados en Facebook, así como los denominados perfiles públicos ya sea de comunidades o de organizaciones sociales y políticas. Estos espacios virtuales son puntos de socialización colectivos en línea que son construidos y administrados de manera colaborativa por los participantes. El trabajo de campo se focalizó en el análisis de los contenidos de grupos cuyo tema principal tenía relación directa con los derechos y la cultura de los afromexicanos, o bien que dentro de ellos hubiera constantes alusiones a estos temas. En algunos grupos cerrados se trataba de espacios relacionados con demarcaciones geográficas concretas como en el caso de aquellos alusivos a la «Costa Chica» o bien a un municipio concreto como Juchitán de Zaragoza en Oaxaca. Un primer acercamiento a los sitios virtuales arrojó el número de 59 espacios de los cuales se seleccionaron 20 (Ver la tabla 1). El

objetivo fue extraer una muestra de grupos cerrados que fuera lo suficientemente rico para dar cuenta de las temáticas principales abordadas por los usuarios en estas comunidades en Facebook: activismo en pro de los derechos de los afromexicanos, tradiciones propias de las regiones con una alta presencia de afromexicanos, etc.

Tabla 1
Espacios en Facebook relacionados con la cultura afrodescendiente en México e Iberoamérica

Nombre de la página	Información	Seguidores/ Miembros
1 Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (Afrodescendientes)	Grupo que busca la unidad, organización y colaboración para que juntos transformemos nuestras realidades en beneficio de las futuras generaciones	357 miembros
	https://www.facebook.com/groups/153323821542764/	
2 Región Costa Chica de Oaxaca	Dar a conocer los pueblos que conforman la Costa Chica, sus raíces africanas.	7.464 miembros
	https://www.facebook.com/groups/REGIONCOSTAOAXACA/	
3 Club de los Afromexicanos	La idea del grupo es extender la información fuera de la región, estado y fuera del país para dar a conocer nuestra existencia y culturas.	441 miembros
	https://www.facebook.com/groups/491574910926834/	
4 La lucha de los pueblos negros Afromexicanos	Publican sobre los afrodescendientes tanto mexicanos como centroamericanos; la esclavitud de los africanos en la Nueva España; publican ligas de la CNDH, ONU sobre la igualdad y diversidad.	625 miembros
	https://www.facebook.com/groups/575274162495313/	
5 Fotografías de la Sierra de Juárez Oaxaca	Fotografías de los pueblos de la sierra oaxaqueña. Zapoteco, Mixe, Chinanteco, etc. Un espacio para publicar nuestras tradiciones, nuestros paisajes, nuestra cultura. Para nuestra gente que radica en el extranjero, para nuestros pueblos vecinos un buen espacio donde podamos darnos a conocer. Orgullosamente Oaxaqueño de corazón.	38.523
	https://www.facebook.com/groups/246721592186124/	
6 Afrodescendientes en el Norte de México: memoria y cultura. (comunidad)	Realizar un estado del arte sobre la población de origen africano en el norte de México con el fin de estudiar y reflexionar la interculturalidad histórica.	138 seguidores
	https://www.facebook.com/afrodescendientesdelnorte/	
7 México Negro - Afromexicanos (comunidad)	El término afromexicano es utilizado para identificar a los mexicanos de ascendencia africana subsahariana, también son llamados afrodescendientes, aunque este término ha entrado en desuso.	252 seguidores
	https://www.facebook.com/pg/Mexico-Negro-AfroMexicanos-237111586776152/community/?ref=page_internal	

Nombre de la página	Información	Seguidores/ Miembros
8 África AC (Organización no gubernamental (ONG))	Asociación civil que tiene por objetivo impulsar el reconocimiento constitucional del pueblo negro en México.	1.380 seguidores
	https://www.facebook.com/AfricaAc/	
9 Espacio Afro. Antes conocido como afroconciencia (Organización comunitaria)	El Espacio Afroconciencia nace con la idea de crear, con lógica de grupo de pensamiento, un lugar donde de aprender, producir, debatir, etc., con el fin último de buscar el empoderamiento de la comunidad africana y afrodescendiente de España.	3.630 seguidores
	https://www.facebook.com/EspacioAfroconciencia/	
10 México Negro A.C (Organización sin fines de lucro)	<p>Favorecer la autodefinición de los pueblos afrodescendientes.</p> <p>Determinar la ubicación geográfica de las localidades afrodescendientes.</p> <p>Contribuir al conocimiento sociocultural de los pueblos afrodescendientes de México.</p> <p>Promover la participación de los pueblos afrodescendientes en los asuntos sociales, económicos, culturales y políticos que les conciernen.</p> <p>Reconocer a los sujetos de derecho.</p> <p>Establecer las bases necesarias para lograr el reconocimiento jurídico de los pueblos afrodescendientes.</p> <p>Reconocer mediante un proceso de consulta a las comunidades de los pueblos afrodescendientes de México y sus principales características.</p> <p>Han obtenido premios: Reconocimiento por la igualdad y la no discriminación 2015.</p>	3.599 seguidores
	https://www.facebook.com/MexicoNegroAc/	
11 Cuajinicuilapa, Guerrero «La Perla Negra Del Pacífico» (Organización no gubernamental)	<p>Sitio dedicado a mostrar al municipio de Cuajinicuilapa, Guerrero. La misión es dar a conocer sus paisajes, tradiciones, cultura y gastronomía.</p> <p>Invitan a promover música, cultura, gastronomía, y lo logran porque cada video o imagen se comparte mas de 20 veces por los visitantes de la página y cada fotografía logra mínimo 30 comentarios.</p>	154 mil seguidores
	https://www.facebook.com/cuajilaperlanegra/	
12 Cimarrón - La Voz Del Pueblo Negro Afromexicano (Organización comunitaria)	Serie radiofónica en donde daremos a conocer las tradiciones, costumbres y cotidianidad del Pueblo Negro de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero.	1.418 seguidores
	https://www.facebook.com/Cimarron-La-Voz-Del-Pueblo-Negro-Afromexicano-640296266088943/	

Nombre de la página	Información	Seguidores/ Miembros
13 Los pueblos afromexicanos: La lucha actual por su reconocimiento (Sitio web de noticias y medios de comunicación)	Foro académico	712 seguidores
	https://www.facebook.com/FPueblosAfromexicanos/	
14 Naturalizados afromexicanos (Organización)	Obtener el reconocimiento para las comunidades afromexicanas como etnias, de la misma forma dar a conocer su existencia dentro del país y su aporte a la historia de este mismo.	671 seguidores
	https://www.facebook.com/Naturalizados_afromexicanos-192936494175536/	
15 Afrodescendencia México (Organización)	Afrodescendencia México es una plataforma de activismo, arte y pensamiento crítico/público para la visibilización y dignificación de los afrodescendientes.	1.290 seguidores
	https://www.facebook.com/AfrodescendenciaMexico/	
16 Asociación de Mujeres Indígenas y Afromexicanas Radicadas en Acapulco A.C (Organización)	Asociación civil de mujeres indígenas y afromexicanas radicadas en el puerto de Acapulco.	493 seguidores
	https://www.facebook.com/Asociacion-de-Mujeres-Ind%C3%ADgenas-y-Afromexicanas-Radicadas-en-Acapulco-AC-236790366684734/	
17 Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. (Comunidad)	En esta página te daremos a conocer todo al respecto de la Ciudad de Juchitán, ¿qué es todo al respecto de Juchitán? ¿sólo lo que les gusta a unos? Saludos Busca promover la cultura zapoteca de Juchitán, su gente, su música, sus tradiciones, su gastronomía y su lengua.	114 mil seguidores
	https://www.facebook.com/Juchit%C3%A1n-de-Zaragoza-Oaxaca-642335772463099/	
18 Afroméxico (Comunidad)	Fuimos negados de la identidad nacional por mas de 5 siglos, es hora de hacernos notar. Busca difundir la existencia de afrodescendientes en México.	925 seguidores
	https://www.facebook.com/afromexico/	
19 Red de Mujeres Afromexicanas A. C.	La defensa, asesoría, promoción, y capacitación de los derechos humanos, información, acompañamiento y servicios jurídicos y psicológicos.	1.229 seguidores
	https://www.facebook.com/MujeresAfromexicanas/	
20 Nuestras Raíces Afromexicanas (comunidad)	Trabajamos por la visibilidad y el reconocimiento constitucional de la población afromexicana, con temas de afrodescendencia y diversidad cultural.	1.852 seguidores
	https://www.facebook.com/nrafromexicanas/	

Fuente: Elaboración propia de los autores.

Con respecto al activismo en pro de los derechos de los afromexicanos podemos resaltar los siguientes espacios: «Asociación de Mujeres Indígenas y Afromexicanas Radicadas en Acapulco A.C.» (<https://www.facebook.com/Asociacion-de-Mujeres-Ind%C3%ADgenas-y-Afromexicanas-Radicadas-en-Acapulco-AC-236790366684734/>). Actualmente este espacio cuenta con 500 seguidores y comparte información relacionada con los siguientes puntos: combate al racismo, la protección de la cultura afromexicana, sobre mujeres asesinadas en Guerrero, así como invitaciones a participar en foros en contra del feminicidio y la violación de los derechos humanos.

Otro importante es el ya mencionado anteriormente, México Negro A.C. (<https://www.facebook.com/MexicoNegroAc/>). Este sitio cuenta con cerca de 3600 seguidores. Su objetivo principal según se puede leer en su perfil en Facebook es «Favorecer la autodefinición de los pueblos afrodescendientes». Dentro del sitio es posible observar información relacionada con la difusión de eventos culturales y académicos sobre la presencia de los negros en México, así como difusión de las danzas y arte relacionado con este grupo étnico. El siguiente grupo en Facebook dedicado al activismo pro derechos de los afromexicanos, es interesante en sí mismo, dado que es un ejemplo de la utilización de elementos de empoderamiento de las comunidades afrodescendientes en todo el continente desde Estados Unidos hasta Uruguay. El grupo «África» es por sí mismo un elemento aglutinador de los esfuerzos por la búsqueda y el reconocimiento de los derechos de los miembros de este grupo minorizado. Para la asociación África A.C. (<https://www.facebook.com/AfricaAc/>) «el objetivo principal es el reconocimiento constitucional del pueblo negro en México». Dicha búsqueda del empoderamiento del pueblo negro se da a través de la difusión de eventos, estudios y encuentros relativos a los afromexicanos en México, así también se comparten elementos multimedia relacionados con sus danzas (Danza de los Diablos), murales, pinturas entre otros aspectos.

Uno de los aspectos más importantes que tiene que ver con el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos afromexicanos es su visibilización. Para el grueso de la población en México los mexicanos de raza negra no existen, este hecho ha borrado prácticamente su existencia no sólo de los libros de texto sino del imaginario social. En este sentido es fundamental dar luz y hacer pública la existencia de la cultura afromexicana que se ha conservado a largo del tiempo a través de danzas, indumentaria, vocablos y trajes tradicionales. De ahí que un número importante de estos espacios virtuales tengan la característica de promover la protección y difusión de la herencia cultural de los negros en México. Así tenemos el caso del espacio Cuajinicuilapa, Guerrero «La Perla Negra Del Pacífico». Esta página tiene más de 154,000 seguidores, su principal objetivo es dar a conocer los paisajes, tradiciones, gastronomía y cultura de este municipio perteneciente a la Costa Chica. Es un espacio con más aforo de entre los analizados, dado que cada video llega a tener cerca de 30 comentarios y se comparte a través de Facebook decenas de veces. Otro de los factores importantes que promueven este tipo de sitios es el sentimiento de arraigo y pertenencia a un sitio y cultura particular. Este aspecto es especialmente importante en el caso de los migrantes afromexicanos que han tenido que salir de sus comunidades, ya sea a otras regiones de México o bien a los Estados Unidos.

Los migrantes utilizan estos espacios como vínculos para estar en contacto con la cultura que ha sido dejada en sus comunidades de origen y a la cual sólo pueden acceder de manera virtual, pero que, sin embargo, les permite continuar siendo parte de ella. En el caso de otros espacios virtuales, se busca trascender el aspecto local de las reivindicaciones, tratando de establecer lazos con otros movimientos y figuras representativas de los derechos de los afrodescendientes en el continente. Así por ejemplo en espacio Afrodescendientes en el norte de México: memoria y cultura (<https://www.facebook.com/afrodescendientesdelnorte/>), se comparten imágenes e información relacionada con investigaciones académicas y foros universitarios sobre el tema de los derechos de los afromexicanos, pero también elementos relacionados con hombres y mujeres de raza negra que han sido exitosos en su carrera profesional: académicos, astronautas, músicos. Pero también hay alusiones frecuentes a África y la cultura africana, así como a otras culturas afrodescendientes en América Latina. Este tipo de acciones trata de elevar las reivindicaciones sociales locales a nivel internacional, donde se pueda hacer eco y encontrar similitudes entre estas luchas en México y aquellas logradas en otros países como en Estados Unidos con el movimiento de los derechos civiles y el Reverendo Martin Luther King.

CONCLUSIÓN

Durante siglos los afromexicanos fueron obligados a vivir fuera del radar y a renunciar a su identidad, adoptando otras para poder integrarse socialmente y mejorar sus condiciones sociales. A pesar de los avances y algunos logros legales a nivel local, este tipo de discriminación continúa imperando en diversas regiones y contextos hasta nuestros días.

Los casos sobre grupos en Facebook mostrados en este texto, son testimonios importantes sobre el uso que se le puede dar a Internet para tener una visibilidad social importante. En este sentido, podemos entender, al revisar el devenir histórico, cómo ha sido a partir de la toma de conciencia, la formación de agrupaciones y la posterior presión mediática en que al menos en los últimos años los afrodescendientes en México han podido obtener algunos logros, aunque haya bastantes puntos todavía pendientes de ser resueltos. Si bien el panorama resulta desolador, grupos en redes sociales de este tipo permitirá que los afromexicanos tengan más presencia tanto a nivel social, como entre los organismos públicos, a nivel federal como local, y organismos públicos descentralizados, lo que facilitará tanto la creación de nuevos programas sociales dirigidos a esta población en concreto, como el mejoramiento de aquellos fondos y acciones ya existentes.

Si bien aún la búsqueda de una identidad capaz de englobar todos los significados y elementos relacionados con los grupos afromexicanos parece aún distante, lo cierto es que el futuro resulta alentador, en este proceso se acude con mucha frecuencia hacia la cultura, el arte y la música africana, o bien cuando se utiliza el nombre de «pueblos negros» (Figueroa Castillo, 2016). Esto es posible observarlo de manera frecuente en los grupos de Facebook, aunque también hay una tendencia a recuperar aquello que diferencia a las comunidades afromexicanas de esta tendencia más global, así por ejemplo las danzas tradicionales, los santos patronos, la comida, etc. Es precisamente en esta pesquisa donde convergen elementos globales culturales que remiten a un pasado en el continente africano con rasgos más locales. Si bien el reconocimiento constitucional a nivel nacional como etnia se encuentra con el obstáculo de no tener elementos como una lengua propia o bien el hecho de que generalmente visten como mestizos, así también faltan mayores esfuerzos para poder encausar el sentido de identidad como elemento importante en la acción política. Lo cierto es que en décadas recientes se ha empezado a trabajar en conjuntar esfuerzos para fortalecer el sentido de identidad de la comunidad afrodescendiente, lo cual permite entre otras cosas empoderarse e interpelar a las autoridades para poder lograr no sólo el reconocimiento oficial como una minoría étnica a nivel constitucional, sino también mejorar las condiciones sociales y económicas en sus comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Bennett, H. L. (2005). *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Carroll, P. J. (2014). En busca de experiencias y vida cotidiana de los afromexicanos en la época colonial. *ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, 0(19).
- Espinosa, E. L. (2014). *Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos*. México: Cámara de Diputados.
- Figueroa Castillo, G. (2016). Afrodescendencias plurales. Mirada etnográfica a las narrativas de la identidad afrodescendiente en México. *Trama*, 0(7).
- Gallaga Murrieta, E. (2009). Memin Pingüín, una introducción a la problemática de los negros en la arqueología mexicana. In E. Gallaga Murrieta (Ed.), *¿Dónde están? Investigaciones sobre afromexicanos* (pp. 11-27). Chiapas, México: UNICACH-INAH-CONACULTA.
- Germeten, N. von. (2006). *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (1st edition). Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Golash-Boza, T., & Bonilla-Silva, E. (2013). Rethinking race, racism, identity and ideology in Latin America. *Ethnic and Racial Studies*, 36(10), 1485-1489. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.808357>

- González Estrella, J. (2012, September). *The (Re)construction of Blackness in Costa Chica, Oaxaca: NGOs and the Making of an Afro-Mexican Ethnic Group*. University of California/Santa Barbara, Santa Monica, CA.
- Gregorius, A. (2016, April 11). Los negros de México que han sido «borrados de la historia.» *BBC Mundo*. Retrieved from http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160410_cultura_mexico_comunidad_negra_discriminacion_wbm
- Hersch-Martínez, P. & Rodríguez-Hernández, B. (2017). Un marcador epidemiológico invisibilizado: el endeudamiento en una población afromexicana de Oaxaca. *Salud Pública de México*, 59(2), 193-201. <https://doi.org/10.21149/7841>
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), 103-135.
- Hoffmann, O. & Gloria, L. (2012). Reivindicación afromexicana: formas de organización de la movilización negra en México. In M. Becerra María José; Buffa, Diego; Noufouri, Hamurabi y Ayala (Ed.), *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI* (pp. 25-46). Universidad Nacional de Tres de Febrero, Universidad Nacional de Córdoba, CIECS.
- INEGI, CONAPRED & CNDH. (2017). *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*. México: INEGI - México.
- Lewis, L. A. (2000). Blacks, Black Indians, Afromexicans: the Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican Moreno Community (Guerrero). *American Ethnologist*, 27(4), 898-926. <https://doi.org/10.1525/ae.2000.27.4.898>
- Masferrer León, C. V. (2011). La enseñanza sobre los africanos y afrodescendientes en la educación primaria y secundaria de México. In CINU (Ed.), *Afrodescendencia: aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe* (pp. 139-146). CINU/UNESCO.
- . (2016). Yo no me siento contigo. Educación y racismo en pueblos afromexicanos. *Diálogos sobre educación*, 0(13).
- Quecha Reyna, C. (2015). La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología*, 49(2), 149-173. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30006-0](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30006-0)
- Saucedo Arteaga, G. J. & Aguilar Salinas, C. A. (2015). Afromexicanos en la Costa Chica de Guerrero-Oaxaca y en Veracruz, condiciones materiales de vida y salud. *Diario de Campo*, 10-11, 112-120.
- Schwaller, R. C. (2011). «Mulata, Hija de Negro y India»: Afro-Indigenous Mulatos in Early Colonial Mexico. *Journal of Social History*, 44(3), 889-914. <https://doi.org/10.1353/jsh.2011.0007>
- Simms, E. Y. (2008). Miscegenation and Racism: Afro-Mexicans in Colonial New Spain. *The Journal of Pan African Studies*, 2(3), 228-254.
- Torres Romero, J. A., & Ramírez López, I. (2008). Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afromexicanos en la Costa Chica de Oaxaca, México. In A. Becerra Gelover (Ed.), *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial* (pp. 219-244). México: CONAPRED-UAM.
- Vasquez, I. A. (2010). The longue durée of africans in mexico: the historiography of racialization, acculturation, and, afro-mexican subjectivity. *The Journal of African American History*, 95(2), 183-201.
- Vaughn, B. (2005). Afro-Mexico: Blacks, Indígenas, Politics, and the Greater Diaspora. In S. Oboler & A. Dzidzienyo (Eds.), *Neither Enemies nor Friends Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (pp. 117-136). New York: Palgrave.

Capítulo 10.

Entre «tradicionales» y «liberales»: el impacto de la cultura en el uso de tecnologías de información y comunicación (TIC) en los menonitas en Chihuahua

Juan M. Fernández Chico*

INTRODUCCIÓN

Una discusión importante para estudiar el acceso a las tecnologías de información y comunicación es la relación de éstas con lo que Matute (2013) ha llamado «dos lugares del hábitat», los espacios que las personas habitan física y socialmente. Habitar un lugar consiste en establecer una relación física, en donde se construye la vivienda, espacios públicos y los lugares de tránsito, pero también en donde hay una vinculación social y se establecen relaciones sociales y de identidad.

A partir de esta reflexión, se pueden intuir algunas preguntas sobre cómo habitar algunos espacios afectará en el acceso o restricción a algunas tecnologías. Pero no sólo el lugar físico que se habita, sino también el social.

Este trabajo se desprende de una serie de otras investigaciones étnicas y socioeconómicas sobre exclusión y grupos, en donde este espacio físico y social afecta la forma en que los sujetos se relacionan con los accesos a servicios básicos y derechos sociales. Algunas de las conclusiones a las que se llegó en ese momento fue que existe una relación entre el espacio que se habita con el incremento o disminución de la exclusión: las poblaciones más alejadas de la mancha urbana y, por consecuencia, más alejadas de las dinámicas políticas y económicas de las zonas urbanizadas, tienden a padecer condiciones de mayor exclusión (Fernández, 2017).

Asumir que hay una relación natural entre el espacio físico y tener o no acceso a ciertos servicios es omitir otros fenómenos igualmente importantes para dar claridad a este tema, aunque es una de las relaciones más comunes, pues se han dado fenómenos urbanos en donde las periferias aisladas son habitadas por poblaciones ricas que buscan alejarse del ruido de las manchas urbanas, mientras que las zonas céntricas son habitadas por poblaciones más pobres (Casgrain & Michael, 2013; Janoschka, Sequera, & Salinas, 2014).

Por eso la pertinencia del estudio de Matute, pues la doble relación espacial y física influye en determinar este tipo de accesos, en donde zonas alejadas de las manchas urbanas pueden llegar a contar con todo tipo de accesos a servicios públicos y derechos socia-

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey
Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, maestro en Ciencias Sociales en la terminal de Comunicación social por la Universidad de Guadalajara y estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales en la terminal de Gobierno y política pública por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Coautor del libro *Correspondencias, cartas, figuras y personajes*, junto con Alfonso Herrera, y la novela *La isla de los ancianos*, también publicada por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Estudió guion cinematográfico en el CAAV y la Universidad Intercontinental. Becario en guion por el FONCA, el PECDA Chihuahua, el IMCINE y el Creative Scotland. Es coordinador académico del Centro de Estudios de Artes Cinematográficas (CEAC) y editor de la revista electrónica en investigación Homografía. Actualmente divide su trabajo entre la producción cinematográfica y la investigación académica en las líneas de exclusión social, ciudadanía, subjetividades políticas y sociología del cine.

les siempre y cuando las poblaciones que los habitan lo puedan pagar o estén en condiciones de demandar esos servicios.

Pero así como los perfiles socioeconómicos inciden en la relación entre sus accesos a partir del lugar que habitan, grupos étnicos, religiosos o culturales tienen códigos internos que inciden en la relación entre su espacio habitado y la infraestructura pública. Estos códigos se comparten y viven de manera común e impactan en la vida pública de quienes los aceptan y reproducen. Un tipo de aislamiento voluntario o auto-exclusión que consiste en negar o aceptar ciertas tecnologías o servicios por razones sociales, culturales o religiosas.

Para el caso de los menonitas, la relación entre hábitat físico y social es clave. Las poblaciones menonitas, por sus antecedentes agrícolas y de persecución, se establecieron en zonas alejadas de las manchas urbanas en donde los accesos a las tecnologías de información son difíciles, pero además apelan a algunas prácticas culturales para determinar si acceden o no a ellas. Esto permite entender por qué los menonitas se han dividido en dos grandes grupos: los tradicionales, que mantienen sus tradiciones como las han practicado desde su nacimiento, y los liberales, quienes han negociado y actualizado estas prácticas a partir de relacionarse con espacios y sujetos fuera de sus comunidades. Habitán el mismo espacio físicamente, pero no de manera social.

Para este trabajo, se hizo un breve recorrido histórico sobre los menonitas en México, en específico en los campos de la zona oeste del estado de Chihuahua, cercanos a la ciudad de Cuauhtémoc, así como una serie de recorridos por la zona y entrevistas a menonitas que viven ahí. Es un trabajo cualitativo que parte de cómo los sujetos se convierten en los ojos y voz de la realidad que habitan y es a través de ellos por lo que podemos estudiarla.

Una de las voces principales que guía este estudio es Abraham, un hombre que vive en un campo de cultivo menonita cerca de Cuauhtémoc, en Chihuahua, quien se asume como tradicionalista y que ha visto pasar muchos cambios importantes dentro de su comunidad. Abraham es un ejemplo clave que permite entender cómo ciertos valores culturales sirven para limitar o acceder a prácticas, incluso objetos o infraestructuras, como son las tecnologías de información y comunicación (TIC).

Vive en la casa en la que nació hace 76 años y su relación con las TIC se ha ido modificando conforme estas han ido irrumpiendo en su vida cotidiana, principalmente en el trabajo. Pero para Abraham, como para la mayoría de los menonitas tradicionales, hubo una aceptación cultural y colectiva para luego tener una aceptación práctica.

Algunas de las conclusiones y hallazgos a los que se llegó fue que la forma en que se aceptan o rechazan ciertos códigos y normas culturales por parte de los menonitas establece su relación con el uso de las TIC, estableciendo que entre mayor aceptación de estos códigos culturales, habrá una relación más distante con el uso de estas tecnologías.

Por eso, la separación de dos grupos que claramente definen su aceptación o flexibilización de sus prácticas culturales tradicionales, impacta con el cómo se relacionan con las TIC. Esta idea es central para el objetivo de este trabajo.

Cabe mencionar que no se busca agotar la discusión sobre la relación de los menonitas u otro grupo étnico, cultural o religioso con el uso de las TIC, pues es una aproximación reflexiva a partir de pensar y estudiar a los menonitas en un escenario histórico y contextual contemporáneo, por lo que la relevancia del trabajo consiste en partir de un cambio en la mirada de cómo el aislamiento de algunas comunidades es consecuencia de su propia cultura, las cuales enmarca prácticas y usos en el desarrollo de tecnologías como las TIC.

CONCEPTOS CLAVES: TIC, CULTURA, RELIGIOSIDAD E IDENTIDAD

La relación entre cultura, identidad, religiosidad y TIC es un entramado complejo de conceptos que requiere definir la ruta que se tomó. Para fines de este trabajo, se ubican a las TIC como instrumentos que son usados con base en algunas pautas culturales que son fijadas desde la religiosidad. Los menonitas, al ser una comunidad con prácticas culturales estrechamente vinculadas a la religión, definen la forma en que

usan, niegan o piensan aquellos objetos que influyen en sus comportamientos o que son entendidos como contrarios a su cultura. Esta cultura influenciada por la religión se manifiesta en identidades, las cuales establecen diversas relaciones con otras prácticas, objetos o pensamientos, en este caso las TIC.

Así, las tecnologías de información y comunicación (TIC) son definidas como:

Las tecnologías que se necesitan para la gestión y transformación de la información, muy en particular el uso de ordenadores y programas que permiten crear, modificar, almacenar, proteger y recuperar esa información (Daccach, 2018).

Las TIC hacen alusión a las tecnologías usadas en dispositivos computarizados y que tienen como objetivo el almacenamiento e intercambio de información, las cuales se procesan por medios digitales.

Como el nombre lo dice, las TIC son la combinación de dos tecnologías desarrolladas e implementadas bajo distintos procesos: las tecnologías comunicativas, como la radio, el teléfono y la televisión, y las tecnologías informáticas, que se refiere a aquellas desarrolladas de manera digital, como los celulares inteligentes, las computadoras y e Internet.

Pero las TIC no sólo son meras innovaciones tecnológicas o científicas, sino desarrollos que impactan en cómo se piensa y vive el mundo, alteran los conceptos de la espacialidad y la temporalidad (todo es más inmediato y cercano), hacen más eficientes algunos procesos, permiten mayor conectividad comunicativa y desarrollan nuevas habilidades intelectuales y motrices, como es la de una participación más activa de los usuarios, mayor contacto con información global y el desarrollo de habilidades de interacción a una escala mayor, así como un uso más ágil de las manos (Sánchez, 2008).

Es importante mencionar que las TIC tienen un doble sentido, pues por un lado, su uso permite tener una mayor apertura a otras culturas y sociedades, y, por otros, quienes tienen mayor apertura a estar en contacto con otras culturas, tendrán un acercamiento mayor con las TIC. Como mencionan Aznar, Cáceres e Hinojo (2005), son las personas quienes, a partir del usos de las TIC, desarrollan mayores habilidades de flexibilidad, apertura y diálogo frente a otras culturas o formas de vida distintas a las suyas.

Pero así como las TIC han abierto nuevas posibilidades comunicativas y de intercambio de información, también han exhibido las brechas socioeconómicas, generacionales y culturales que existen en el mundo, lo que se ha llamado la brecha digital (Menou, 2004).

Se utiliza la definición de TIC expuesta más arriba, así como la de brecha digital que existe en comunidades aisladas como las de los menonitas.

Para entender a sociedades como los menonitas, es importante definir algunos conceptos claves sobre religión y religiosidad.

La psicología de la religión reconoce que entre las muchas formas en que esta impacta en las personas, una es la de la búsqueda de sentido en la vida, estableciéndose, a veces en más o menos medida, como una brújula sobre cómo actuar y pensar dentro de un marco de reglas y preceptos (Mafla, 2013). Para este autor, la religión puede constituirse como una función de vida, es decir, como un sistema de referencia que regula y guía los comportamientos de las personas, así como dar un marco explicativo macro ya sea a nivel biológico (justificación de la vida y la materia) y social (normas que guían la vida social). Esto se traduce en atar la religión a las conductas que rigen a una persona o un colectivo, por lo que, como el caso de los menonitas, la religión se vincula estrechamente a la cultura, una no existe sin la otra y las dos se complementan y justifican entre sí.

Esto nos lleva a definir un concepto más problemático que el de religiosidad o religión. La cultura ha sido abordada en muchos momentos y desde enfoques muy diversos. Para este trabajo se define desde la sociología y la antropología. La primera lo hace como:

[...] la suma de conocimientos compartidos por una sociedad y que utiliza en forma práctica o guarda en la mente [...] es decir, al total de conocimientos que posee acerca del mundo o del universo [...] (Austin, 2000, p. 3)

Desde la concepción antropológica, la cultura

Indica una forma particular de vida, de gente, de un periodo, o de un grupo humano; está ligado a la apreciación y análisis de elementos tales como valores, costumbres, normas, estilos de vida, formas o implementos materiales, la organización social, etc. (Austin, 2000, p. 3)

Mientras la definición sociológica se centra en pensamientos y acciones compartidas en el presente, la antropológica se basa en cómo la cultura es una construcción de procesos ocurridos en el pasado, aunque la dos coinciden en que la cultura se refiere a prácticas, normas, pensamientos y objetos que son compartidos por un grupo de personas.

Esto desemboca en lo que González Varas (2000) llama identidad cultural, donde un conjunto de personas comparten procesos históricos que han formado aspectos como su lengua, sus instrumentos de comunicación, sus relaciones y jerarquías sociales, ceremonias, rituales, comportamientos colectivos y sistemas de valores y creencias, que se expresa tanto en su carácter material como inmaterial.

Ligar estos a la forma en que los menonitas han construido su cultura desde la función religiosa, es entender que, por un lado, sus procesos históricos se han vinculado a sus constantes migraciones por persecuciones religiosas que formaron una serie de actitudes herméticas y protecciónistas, y, por otro, ese aislamiento ha logrado mantener la forma en que se construyen y comparten esos conocimientos y prácticas.

Esto desarrolla una identidad cultural con base en su religión e historia, pero así como lo menciona Molano (2007), las identidades no son homogéneas, ni son vividas o pensadas de una sola manera, sino que son interpretadas, reinventadas y reconstruidas por los individuos a partir de marcos más extensos, como su cultura. Esto es lo que Rachik (2006) llama el conflicto de las identidades duras y blandas, pues mientras las primeras se refiere a construcciones colectivas objetivas, no negociables, las segundas se constituyen como subjetivas o apreciativas. Las primeras se forman desde procesos muchas veces selectivos, las segundas a partir de interpretaciones que quienes las viven hacen de ellas.

Esto explica cómo dentro de una misma cultura, los menonitas han construido diversas identidades que se manifiestan de manera distinta, como son los liberales y los tradicionales.

LOS MENONITAS: DE SU NACIMIENTO AL ESTABLECIMIENTO EN CHIHUAHUA

Después de la irrupción de Martín Lutero en el siglo XVI en la búsqueda de acabar con el monopolio de la Iglesia Católica, el protestantismo se abrió camino en el corazón de Europa. Dentro de estas revoluciones religiosas, Ulrich Zwingli, de Zurich, Suiza, buscaba dar un giro distinto. Buscaba una vida más libre, en donde se diera oportunidad a los feligreses de encontrar y aceptar su relación con Dios y la biblia, así como crear un estilo de vida más simple y pacifista. Sería un hombre llamado Conrad Grebel quien, sin ser pastor, tomaría a una docena seguidores, los bautizaría y haría una vida fuera del mundo, llamándose a sí mismo como anabaptismo, la base religiosa de los menonitas (Allouette, 2014).

Para el año 1536, un exsacerdote católico convertido al anabaptismo llamado Menno Simons, fija las bases del culto y encomienda a sus seguidores a profesar sus propuestas religiosas, quien de su nombre se derivará el término menonita. Entre estas se encuentra el bautismo exclusivamente en adultos que voluntariamente han aceptado su religión, la separación entre Iglesia y Estado y el rechazo a toda postura política o militar (Taylor, 2005).

Esta interpretación innovadora de la biblia provocó una persecución por parte de países como Alemania y Holanda, por lo que iniciaron una travesía a lo largo de Europa en la búsqueda de un lugar para establecerse. Como tenían un código religioso muy cerrado que no comulgaba con otras religiones o cultos, principalmente con el catolicismo que había emprendido una cacería a través de la Santa Inquisición, los menonitas tomaron una condición permanente de exiliados, buscando en las zonas rurales el aislamiento que necesitaban para pasar desapercibidos.

De los países en los que se establecieron una vez iniciado su exilio, y en el que tuvieron mayor presencia, fue Polonia, en donde desarrollaron un importante trabajo agrícola y gozaron de una serie de privilegios concedidos por el rey Sigismund II para profesar su religión y evitar el servicio militar.

Pero Polonia pasó a manos de Prusia, donde predominaba la Iglesia Luterana, quienes comenzaron a limitar las excepciones de los menonitas y los obligaron a sumarse a la guerra, por lo que se trasladaron a Rusia, donde pactaron el desarrollo las zonas abandonadas del oeste quitadas a los turcos con la intención de revitalizarlas, a cambio de protección a sus ideas religiosas y autonomía en su forma de gobierno. Será en este episodio en el que fijarán las bases de sus colonias, un modelo de construcción de sus campos agrícolas, sus viviendas y las estructuras básicas de sus sistemas jerárquicos y sociales (Allouette, 2014).

Pero la guerra de finales del siglo XIX entre Rusia y Turquía llevó a los menonitas a migrar a tierras más lejanas cuando el imperio Ruso acabó tajantemente con los privilegios que les había concedido. El destino fue América del Norte.

El primer país del continente fue Canadá, quien les dio dos grandes reservas de tierras y los mismos privilegios que el imperio Ruso les otorgó por casi un siglo. Será en esta zona en donde comenzará la separación que después desembocará en menonitas tradicionales y liberales, pues después de la gran migración intercontinental, los menonitas comenzaron a encontrar algunas resistencias del gobierno canadiense que buscaba integrarlos a sus sistemas educativos y políticos. Algunos aceptaron negociar sus tradiciones, otros tomaron una postura aún más hermética.

Así nacen los *Altikolonier*, el grupo conservador y que buscaba vivir de acuerdos a sus tradiciones más antiguas, y los *Berthalers* o *Sommerfelders*, que tenían mayor interacción con la zona secular de Manitoba, la gran reserva menonita en Canadá, que aceptó de mejor manera las exigencias del gobierno canadiense (Taylor, 2005).

Pero la entrada de Canadá a la Primera Guerra Mundial generó un sentimiento patriótico que desembocó en la estigmatización de aquellos que se resistían a tomar partido en la guerra. La característica pacifista de los menonitas, así como su origen alemán, los fue marginando aún más, por lo que el sistema educativo canadiense los presionó para aceptar de manera total el sistema educativo público, el cual buscaba acabar con los modelos bilingües utilizados por los menonitas, imponiéndoles el inglés como único idioma de enseñanza, y cerrar los colegios administrados por ellos. Además, el gobierno canadiense decretó que todos los hombres mayores de 16 años debían realizar su servicio militar de manera obligatoria, lo que para el año de 1916 significó la decisión de emigrar una vez más.

Para el 1919, agotados todos los recursos para conservar la administración de sus escuelas, el ala más conservador decidió enviar una expedición a diversos países en Sudamérica, la cual estuvo integrada por Klaas Heide, Cornelius Rempel, David Rempel, Julius Wiebe, Johann Wall y Johann P. Wall. Los países elegidos fueron Brasil, Uruguay, Argentina, Paraguay y Bolivia. Los resultados no fueron los esperados, por lo que debieron regresar a Canadá.

Por su parte, los moderados ya se habían adaptado a los cambios educativos del gobierno canadiense, lo que dividió aún más a la comunidad menonita en Canadá, haciendo que la decisión de migrar de los *Altikolonier* no fuera fácil.

Para finales de 1920, una nueva expedición partió hacia Estados Unidos, pero el gobierno americano no estaba dispuesto a otorgar ningún tipo de privilegio a los menonitas, por lo que el paso natural fue ir hacia México.

La comitiva menonita se reunió con el entonces presidente Álvaro Obregón para darle los requerimientos de privilegio que pedían para poder asentarse en territorio mexicano y desarrollar tierras que prácticamente estaban en el abandono: exención del servicio militar y el juramento a la bandera, libertad de culto, así como control total de sus sistemas educativos, que incluía las enseñanzas religiosas, sus lenguajes y la reproducción de sus modelos económicos y jerárquicos, y la libertad de administrar sus campos bajos los modelos menonitas tradicionales. Después de dos horas de reunión, Álvaro Obregón autorizó las condiciones como una forma de fortalecer las finanzas de un país que venía recuperándose de una cruenta revolución y promover la inversión extranjera como una forma de legitimación de su gobierno hacia el exterior.

Los menonitas adquirieron un aproximado de 100,000 hectáreas de tierras en San Antonio de los Arenales, ahora Cuauhtémoc, en Chihuahua, y una serie de privilegios por parte del gobierno federal, como era el pago de algunos pasajes en el interior del país y la condonación de pagos de transporte de herramientas de trabajo y animales, así como la creación de una oficina dentro de la Secretaría de Agricultura y Fomento que trataría exclusivamente el tema de las colonias menonitas, pagos especiales por jornada trabajada y un pago extra por familia recibida como un estímulo para atraer a más menonitas al país.

Esta serie de privilegios atrajo a más menonitas tanto tradicionales como liberales a México, lo que provocó una acelerado desarrollo de la zona. Cuatro ferrocarriles partieron de Canadá rumbo a México con el resto de las familias, herramientas y animales para establecerse en el país, aunque el establecimiento de las colonias fue paulatino, a veces encontrando algunas resistencias como las leyes para bloquear la migración extranjera hacia México, la Segunda Guerra Mundial y el resurgimiento de la discriminación hacia la población alemana.

La tierra y el clima de Chihuahua eran difíciles e impredecibles. Los productos que habían cultivado en Canadá y Rusia no tenían la misma calidad que en México, como fue el trigo, lo que los obligó a cambiar a otros cultivos como la cebada, el frijol y la avena, más resiste a los cambios del clima. Esto los obligó a modificar sus herramientas y adaptarse no sólo a las condiciones climáticas, sino al uso de nuevas tecnologías y métodos de cultivo que estaban mejor adecuadas al territorio chihuahuense. También modificaron sus diseños arquitectónicos para adaptar sus viviendas al clima del estado.

Enfrentaron algunos problemas políticos, como fue la Reforma agraria, que buscaba repartir las tierras a los campesinos como una forma de fortalecer la zona rural del país haciendo justicia a los valores de la revolución mexicana, cosa que atentaba con las intenciones centralistas de los menonitas. Esto tuvo como consecuencia que Plutarco Elías Calles adoptara una postura más rígida frente a los nuevos menonitas que tenían la intención de entrar al país y establecerse ahí.

Pero incluso con los intentos del gobernador de Chihuahua Fernando Orozco de reducir el privilegio de los menonitas en el estado, Calles reconoció su importancia como motor económico, hecho que se comprobó con la crecimiento de la zona como una región neurálgica del comercio agrícola que se vendían a nivel nacional y en Estados Unidos, así como la incorporación de nuevos productos como el queso, que se volvió un símbolo de las comunidades menonitas de Chihuahua.

La llegada de Lázaro Cárdenas significó una nueva revisión de sus privilegios otorgado por Obregón, en específico el de la educación. Cárdenas implementó un modelo educativo que enseñaba las bases del socialismo, lo que entraba en conflicto con el modelo religioso menonita. Este momento de tensión fue posteriormente resuelto cuando Cárdenas cedió como una forma de respetar el acuerdo de Obregón hacia los menonitas.

Tanto Obregón como Calles y Cárdenas, veían en esta excepción en áreas como la educación, el servicio militar y la libertad de administrar sus tierras bajos sus preceptos tradicionales, la oportunidad de que algún día estos se asimilaran a la sociedad mexicana, pero nunca entendieron que la decisión de quedarse en México era precisamente para poder mantener sus preceptos religiosos y culturales (Taylor, 2005). De acuerdo a este autor, el establecimiento de las colonias menonitas en México significó una importante modificación en sus estilos de vida, en específico en la adopción de nuevas tecnologías de cultivo, cambios en su arquitectura y una participación más activa en los asuntos públicos para defender sus tradiciones.

Pero esto no se tradujo en un cambio sustantivo en sus estilos de vida ni sus prácticas culturales, pues su idioma, vestimenta, educación y organización social se mantuvieron prácticamente intactos. Así como lo hicieran en Rusia cuando firmaran con el zarismo su primer decreto de privilegios, en México permanecieron aislados del resto de la población, ajenos a muchos de los cambios sociales, políticos y tecnológicos que ocurrían en el país y en el mundo. Su resistencia de casarse con personas no menonitas, estudiar en escuelas fuera de sus colonias o abandonar los campos en las que nacieron, los volvieron unos desconocidos para el resto de las poblaciones vecinas.

Algunas agrupaciones más moderadas buscaron fortalecer sus relaciones fuera de sus colonias, lo que intensificó la división entre los menonitas tradicionales y los liberales que se venía arrastrando

desde Canadá. Esta separación de visiones, que por un momento se había atenuado en la migración hacia México, logró tomar fuerza cuando el gobierno mexicano puso a prueba la fortaleza de los menonitas para mantener sus tradiciones.

LAS BASES CULTURALES Y RELIGIOSAS DE LOS MENONITAS: ENTENDIENDO LA DIVISIÓN ENTRE LIBERALES Y TRADICIONALES

De acuerdo a Alloutte (2014), la cultural menonita ha permanecido intacta desde su origen hace poco menos de seis siglos, en gran medida por su capacidad de negociación política de sus condiciones para establecerse en distintos países, así como adaptabilidad a distintos climas, tipos de tierra y sociedades; aunque a lo largo de estos siglos han nacido distintos grupos dispuestos a flexibilizar sus tradiciones y reconstruirse bajo nuevos lineamientos culturales y organizativos.

Así, mientras algunas comunidades veían las presiones de los gobiernos de los países que se establecían como una forma de adaptarse a su nuevo hogar, otros lo veían como un estímulo para recular y cerrar filas entre sí.

Esto desembocó en lo que se han llamado liberales y tradicionales, una división que nació cuando se vieron obligados adoptar una postura de mayor flexibilidad frente a las demandas del gobierno canadiense para acatar los lineamientos de su sistema de educación pública.

Entre los aspectos culturales más característicos de los menonitas está la división entre quienes pertenecen al pueblo de Cristo (*Christenvolk*) y los hombres del mundo o aborígenes (*Enhema* o *Weltmensch*, este último con connotaciones despectivas). Esta división es asumida por los menonitas para separarse a sí mismos de quienes no lo son, lo que muestra cómo su cultura es más importante que las adherencias políticas o legales de pertenecer a una nacionalidad.

Para el ala tradicional, los menonitas tienen prohibida la relación matrimonial con personas fuera del *Christenvolk*, incluso fuera de sus propias comunidades, mientras que los liberales han adoptado una actitud más laxa en el tema. Esto los ha diferenciado en cómo unos han logrado abrir sus tradiciones y adoptar otras vestimentas, lenguajes, formas de comportamiento y educación y otros han buscado conservarlas intactas.

Tienen una relación religiosa con el trabajo, la cual vinculan como una forma de honrar a dios, por lo que llevan vidas sencillas, alejadas de lujos que va de la mano con los preceptos cristianos del ascetismo. Esto sirve como base para sus modelos educativos y organizativos, pues priorizan el trabajo manual frente a la educación, por lo que los niños están familiarizados con los procesos de trabajo en el campo desde muy pequeños.

Todo aquello que los distraiga del trabajo, la vida religiosa o la austeridad, es rechazado, por lo que no cuentan con áreas deportivas, teatros o cines, tampoco con espacios comerciales de ropa o adornos distintos a los necesarios para el trabajo en el campo.

Sobre el uso de algunos dispositivos o infraestructura tecnológica, la división entre liberales y tradicionales ha generado distintos usos y apropiaciones. Por ejemplo, algunas familias y colonias se resisten al uso de la electricidad, el automóvil o cualquier aparato eléctrico. Para los liberales, el uso de las tecnologías, siempre y cuando se usen para optimizar el trabajo o mejorar la comunicación, son indispensables y han sido apropiados a su vida cotidiana.

La organización de su vida pública al interior de las colonias también se basa en la religión, en donde los jefes de las colonias suelen ser personas cercanas a la iglesia, mientras que las personas mayores fungen como un tipo consejo civil que toma las decisiones de mayor envergadura.

En materia educativa, los menonitas son muy celosos y rara vez dejan que sus hijos estudien, por lo menos en las etapas más tempranas, fuera de las escuelas menonitas.

La base del modelo menonita consiste en cuatro grados que los niños deben cursar de los 6 a los 13 años, los cuales se centran en lecciones religiosas, escritura, lectura y matemática, los cuales se relacionan con los procesos laboral en el campo. Los maestros son colonos de las mismas comunidades y las estructuras administrativas son prácticamente las mismas de las colonias. Se enseña el alemán, el espa-

ñol y el inglés, que son usados en espacios específicos: el alemán en la vida privada y el inglés y el español para la vida laboral y mantener contacto con otras colonias en Canadá y Estados Unidos. Este es el mismo modelo de cuatro siglos atrás, cuando se definieron las bases sociales y organizativas de la vida menonita (Trevizo, 2012).

Las escuelas suelen ser exclusivas para los niños menonitas y muchas veces sólo se aceptan niños que viven en la colonia en donde se ubica la escuela, aspectos que normalmente son decididos por los líderes de la colonia, en donde pueden participar los padres de familia y miembros de la iglesia, conformando un tipo de comité escolar.

Actualmente no es un modelo homogéneo y cada colonia, comunidad o región ha desarrollado un sistema educativo propio, muchas veces determinado por las características de la iglesia de cada colonia y si la comunidad se define como liberal o tradicional, pero las bases y objetivos son los mismos.

Quienes han adoptado un modelo más flexible suelen incluir, sin dejar de lado las enseñas religiosas, materias o temas que pueden ser relevantes para desarrollar habilidades más allá de la vida en las colonias, mientras que los tradicionales mantienen el mismo modelo que fueron reajustando desde su asentamiento en Rusia, basado principalmente en la religión, la estructura organizacional menonita, las bases educativas para el trabajo en el campo y las bases que caracterizan a la cultura menonita tradicional.

No se vinculan con el sistema educativo ni del estado de Chihuahua ni de México, aunque algunos grupos moderados han buscado que sus estudios tengan reconocimiento legal en la Secretaría de Educación Pública (Trevizo, 2012). Esto generó un doble efecto: por un lado, un control casi absoluto de qué y cómo se aborda la educación en los niños, y, por otro, una nula supervisión del Estado sobre la estructura y contenido educativos.

Es importante destacar que al tener el control de la educación, también mantienen el control sobre qué aspectos culturales deben o no permanecer y cómo. Esto no sólo los aísla en términos espaciales, sino sociales.

Finalmente, los menonitas han tenido una relación complicada con las innovaciones tecnológicas, pues al tener una cultura hermética formada cuatro siglos atrás, no es fácil poder adaptarse a los cambios que han pasado a lo largo de ese tiempo.

La división de liberales y tradicionales ha provocado que algunas familias se hayan aislado más y adoptado posturas rigurosas en la defensa de sus tradiciones, mientras que otras se han adaptado mejor a los cambios, incorporando muchas de las tecnologías que se utilizan en la agricultura actual sin dejar fuera otras como el uso de Internet, computadoras y teléfonos inteligentes.

La transición para tener mayor contacto con el desarrollo tecnológico vino de los presidentes Díaz Ordaz y Luis Echeverría, quienes revisaron el acuerdo de los menonitas con Obregón, obligándolos a pagar impuestos, lo que se tradujo en mayor inversión en obra pública en las zonas donde estaban asentados, como fue la construcción de plantas termoeléctricas y el desarrollo de carpeta asfáltica en calles y carreteras.

Estos cambios en la vida pública tuvieron impactos sustanciales en su vida íntima, pues implicaron aceptar o rechazar tecnologías e infraestructura pública de la que habían permanecido exentos.

La adopción de la energía eléctrica generó divisiones al interior de varias colonias menonitas, incluidas las de Chihuahua. A partir de 1960, cuando se iniciaron obras de electrificación en la zona, algunas colonias tomaron la decisión de aceptar o no esto en base de sus tradiciones.

También lo fue el cambio de la llanta de acero en las carretas por el uso del neumático, presionados por el gobierno para que las antiguas carretas de metal no dañaran las calles recién pavimentadas.

Estos dos últimos ejemplos intensificaron la división entre tradicionales y liberales, pues adoptaron tecnologías que ponían en jaque algunas de las tradiciones que habían mantenido por años. Aceptarlas o no venía era consecuencia de la interpretación que hacían de su propia cultura y su religión. Así como se mencionó, algunos menonitas desarrollaron nuevas manifestaciones de su identidad a partir de interpretar y negociar sus propias tradiciones, lo que los llevó a tomar postura más flexibles sobre qué negociaban o no.

Esto es importante porque nos muestra cómo la cultura de los menonitas es tan hermética que incluso el uso de la electricidad, el automóvil, neumáticos o el celular, significa una discusión de sus bases culturales.

ABRAHAM PETER: UN MENONITA TRADICIONAL DE CUAUHTÉMOC Y SU RELACIÓN CON LAS TIC

Abraham Peter es un hombre de 76 años que vive en el campo número 1, forma que se usa para nombrar a las colonias y asentamientos agrícolas menonitas en Cuauhtémoc, Chihuahua. Vive en el mismo campo y en la misma casa desde que nació, en donde se dedica a la agricultura y, recientemente, a hacer recorridos turísticos tanto en la zona como en la sierra de Chihuahua. Por su edad, ha sido testigo de muchos cambios en su comunidad, así como la apropiación de tecnologías, leyes y cambios en las su comunidad.

Abraham se asume como un menonita tradicional, lo que él mismo define como la práctica de las tradiciones originales de la cultura y religión menonita. Está en contra de que los niños estudien la preparatoria o niveles más avanzados, no acepta que haya códigos de vestimenta distintos de los que se han usado tradicionalmente, acepta la existencia de otras religiones, pero está en contra que los menonitas las practiquen, defiende el diseño arquitectónico tradicional, el modelo educativo menonita y la organización al interior de las colonias.

Cuando Abraham nació, la separación entre liberales y tradicionales ya existía, pero hubo momentos en estas se hicieron más evidentes. Los liberales habían tomado protagonismo en la década de los sesentas con la renegociación del decreto de privilegio concedido por el gobierno de Obregón, pero la familia de Abraham se mantuvo al margen y lograron conservar algunas de sus prácticas, principalmente en el ámbito educativo.

La separación se fue acentuando conforme algunos miembros de las comunidades salían de los campos agrícolas por cuestiones laborales e interactuaban, incluso se mudaban o casaban, con personas de zonas urbanas del estado. Esta separación entre tradicionales y liberales es vivida por Abraham como un suceso doloroso, incluso hostil, pues lo veía como una pérdida de los valores culturales tradicionales de su comunidad.

Abraham cuenta cómo antes de la década de los ochentas, la división entre tradicionales y liberales era bastante problemática, pero que al hacer la conmemoración de su llegada a territorio mexicano, esas diferencias se limaron con el fin de crear un sentido de comunidad más amplio y respetuoso. Esto no borró las diferencias de cada grupo, pero sí permitió, como el mismo Abraham lo dice, que las nuevas generaciones no crecieran odiando a sus vecinos.

Abraham nota que cada vez hay menos personas que se asuman de manera tajante como liberal o tradicional. Él mismo reconoce que debido a su trabajo como agente turístico ha tenido que recurrir al uso del celular o la computadora, esta última porque tiene la intención de algún día escribir un libro.

Analizando el caso de Abraham, es interesante cómo antepone sus creencias culturales para definir la relación que establece con el uso de las TIC y sólo acepta algunas excepciones cuando es por razones laborales. Sabe que el acceso a esos servicios es complicado por ser una zona agrícola, pero esas no son las razones por las que ha tomado la decisión de no tener ese tipo de tecnologías en su vivienda. No cuenta con Internet en su casa ni con servicio de datos en su celular, pues al ser un espacio doméstico y no laboral no le parece lo correcto. No tiene televisión y, por lo tanto, tampoco cuenta con servicio de cable, lo único es una radio que usa principalmente en el trabajo que realiza en el taller de su casa.

Sí tiene electricidad y un automóvil propio, y aunque se asume como tradicional, reconoce que hay familias que siguen sus tradiciones de manera más conservadoras que él, pues no tienen electricidad y no usan ningún tipo de dispositivo comunicativo. Esto, al contrario de generar un sentimiento de traición a su cultura, lo percibe como una mera estrategia práctica para ser más competitivo laboralmente.

Para Abraham, el uso de estas tecnologías es contrario a los valores elementales de la comunidad menonita, principalmente por ser distractores de la práctica religiosa y de las actividades laborales. Pero también es interesante cómo Abraham acepta que su relación con estas tecnologías ha ido cambiando

poco a poco, pasando de un absoluto rechazo a una relativa aceptación bajo ciertas condiciones de uso. Admite que estas tecnologías son un instrumento que las personas usan de manera correcta o incorrecta (estos criterios los define a partir de si son o no contrarios a sus ideas culturales y religiosas), por lo que actualmente las ve como herramientas y no como objetos que en sí mismos representan algo contrario en lo que cree.

Así, las compara con la entrada de otras tecnologías motorizadas o eléctricas, que en su momento fueron rechazadas por los menonitas tradicionales pero que eventualmente se fueron incorporando a su vida laboral diaria. Esto muestra cómo a pesar de su aislamiento espacial y social, la irrupción de estas tecnologías de información se han ido asimilando en su vida diaria.

Los nietos de Abraham sí hacen uso de esas tecnologías, incluso en la casa de él, algo que él no está de acuerdo pero que ha aceptado a regañadientes. Esto lo hace tener una relación pasiva con las tecnologías, pues es espectador de cómo otras personas las usan, pero sin participar. Sus nietos le ayudan a usar su celular o su computadora cuando tiene dudas o algún problema técnico. Esto muestra cómo Abraham rechaza el uso de las TIC, pero acepta los conocimientos que las personas que las usan tienen, incluso si estos son menonitas.

Cabe mencionar que al no tener una práctica constante, Abraham no ha generado conocimientos ni habilidades sobre cómo se usan este tipo de tecnologías, por lo que, cuando se ve obligado a usarlas, se encuentra en una desventaja frente a los menonitas que sí las han incorporado a su vida diaria.

Es importante no dejar de fuera que así como hay una brecha cultural con el uso de las TIC, también hay una generacional. El grupo de edad al que pertenece Abraham suele tener menos contacto con el uso de las TIC y, por lo tanto, menos habilidades. Esto sin duda juega un papel importante en cómo se relaciona con ellas, pero como él mismo menciona, más allá de su edad, es la cuestión cultural el factor principal para tener esta relación distante con las TIC.

A pesar de que existe una brecha digital entre los menonitas tradicionales y los liberales, y los menonitas en general con sus vecinos, Abraham no ve esto como una deficiencia o una desventaja, pues destaca que es una peculiaridad de su cultura, y que así como hay características generalizadas que los harían ver como atrasados, lo compensa su capacidad de trabajar el campo, su constancia y sentido de solidaridad.

Así, Abraham ha construido una identidad de su cultura en base a rasgos que él mismo, aunque de manera inconsciente, negocia para poder participar o no en lo que él cree es más conveniente. Esta identidad es una interpretación de sus tradiciones, normas religiosas, creencias y prácticas que impactan con el cómo se relaciona con el uso de las TIC. Conserva los valores generales de su cultura y su religión, pero los flexibiliza cuando se trata de adoptar algunas tecnologías o prácticas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para entender la compleja relación entre comunidades y sus accesos a las TIC, debemos de partir de la doble relación entre espacio físico (la coincidencia de una población con algunas características homogéneas en un mismo espacio, principalmente en sus accesos a infraestructura pública) y el espacio social (la coincidencia cultural o identitaria).

Es importante mencionar que las comunidades menonitas se establecieron en zonas rurales alejadas de las manchas urbanas, las cuales concentran las mayores innovaciones tecnológicas y los espacios de mayor venta, compra e intercambio de estas tecnologías, por lo que directamente los pone en desventaja para relacionarse con estas tecnologías.

La aceptación o negociación de estos códigos culturales se ha dividido históricamente en dos grandes grupos: tradicionales y liberales, en donde los primeros han establecido una relación más estrecha con los códigos tradicionales, mientras los segundos han adoptado una postura más flexible. Esta división no sólo ha fragmentado la forma en que se relacionan con su cultura, sino que ha establecido distintas vinculaciones de prácticas y objetos que se encuentran fuera de las comunidades menonitas.

La división entre tradicionales y liberales no sólo ha establecido un distanciamiento o acercamiento de uno u otro grupo con las TIC, sino que ha limitado o desarrollado habilidades intelectuales y prácticas sobre cómo se usan estas tecnologías o que son como consecuencia de usarlas.

A pesar de estas dos divisiones, actualmente los menonitas han ido diluyendo sus diferencias, por lo que ahora es posible encontrar menonitas tradicionalistas que hacen uso de algunas tecnologías o prácticas distintas a sus tradiciones o grupos liberales que han reivindicado algunas prácticas culturales conservadoras, como la vestimenta o ceremonias religiosas. Esto ha permitido una mayor apertura en el uso de tecnologías anteriormente estigmatizadas al interior de grupos tradicionales.

Las TIC, principalmente el Internet, el celular y las computadoras, han pasado por un proceso de aceptación que es consecuencia de la normalización de estas tecnologías en dinámicas laborales en las que los menonitas participan.

Para los menonitas tradicionales, esta normalización es consecuencia de un acuerdo entre liberales y tradicionales para limar sus asperezas y la irrupción de las TIC en el mundo laboral, el cual tiene un valor importante en la cultura menonita al establecer la relación que tienen con Dios.

A pesar de esto, los tradicionales conservan una postura de rechazo a las TIC cuando tiene como propósito el entretenimiento, por lo que estas tecnologías se concentran casi exclusivamente en los espacios laborales o comunicativos. Esto ha limitado los conocimientos en el uso de las TIC a ciertas áreas.

A manera de cierre, este tipo de estudios permite ampliar el cómo incidir en mejores estudios y políticas públicas que contemplan la diversidad de grupos étnicos, religiosos y culturales en el país y su acceso a las TIC. Es importante partir de la gran diversidad de factores que inciden en el cómo y por qué algunos grupos son aislados o se aíslan de estos usos.

Sin agotar la discusión y sin entrar a detalle en la vida cotidiana de los menonitas, es posible detectar cómo algunas comunidades culturalmente cerradas establecen relaciones intermediadas por sus identidades culturales con las TIC y con las formas en que estas se usan. Abrir el debate a otras formas apropiación y representación de las TIC es arrojar un poco de luz en donde todavía hay muchas sombras.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouette, P. (Diciembre de 2014). Las causas de la migración de los menonitas por el mundo, Canadá y México: ¿resultó su movilidad un éxito o un fracaso? *Revista Líder*, 25: 171-190.
- Austin, T. (2000). Para comprender el concepto de cultura. *UNAP Educación y desarrollo*, 1(1).
- Aznar, I.; Cáceres, M. & Hinojo, F. (Enero de 2005). El impacto de las TICs en la sociedad del milenio: nuevas exigencias de los sistemas educativos ante la «alfabetización tecnológica». *Rerista etica net*(4): 177-190.
- Casgrain, A. & Michael, J. (2013). Gentrificación y resistencia en las ciudades latinoamericanas. El ejemplo de Santiago de Chile. *Andamos. Revista de investigación social*, 10(22): 19-44.
- Daccach, J. (10 de Abril de 2018). *Tecnologías de la información y la comunicación (TIC)*. Recuperado de Gestiopolis <http://www.gestiopolis.com/delta/term/TER434.html>
- Fernández, J. (Diciembre de 2017). Estudio sobre la vivienda social como causante de exclusión en un polígono en Ciudad Juárez, México. *Revista Vivienda y Ciudad*, 4: 31-47.
- González, I. (2000). *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra.
- Janoschka, M.; Sequera, J. & Salinas, L. (2014). Gentrificación en España y América Latina. Un diálogo crítico. *Revista de Geografía Norte Grande*, (58): 7-40.
- Mafla, N. (Julio-Diciembre de 2013). Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión. *Theologica Xaveriana*, 63(176): 429-459.
- Matute, N. (2013). Ciudad de Guatemala: centralidad urbana y exclusión social, el caso del asentamiento La Limonada. En T. Bolívar & J. Espinosa, *Los lugares del hábitat y la inclusión* (pp. 433-446). Quito: FLACSO, CLACSO y Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda.
- Menou, M. (2004). La alfabetización informacional dentro de las políticas nacionales sobre tecnologías

- de la información y comunicación (TICs): la cultura de la información, una dimensión asuente. *Analés de documentación*(7), 241-261.
- Molano, O. (Mayo de 2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Revista Opera* (7): 69-84.
- Rachik, H. (2006). Identidad dura e identidad blanda. *Revista CIDOB d'afers internacionals* (73 y 74): 9-20.
- Sánchez, E. (2008). Las tecnologías de información y comunicación (TIC) desde una perspectiva social. *Revista Electrónica Educare*, 12: 155-162.
- Taylor, L. (Enero-Junio de 2005). La migración menonita al norte de México entre 1922 y 1940. *Migraciones internacionales*, 3(1).
- Trevizo, M. (Octubre de 2012). La educación menonita: una cultura tradicional en la modernidad. *IE Revista de Investigación Educativa de la REDIECH*, 3(5): 15-20.

Capítulo 11.

Menonitas mexicanos: viviendo y conviviendo con la tecnología digital

Patricia Islas Salinas*

Claudia Teresa Domínguez Chavira**

Fernando Sandoval Gutiérrez***

INTRODUCCIÓN

*

Doctora en Educación por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, División Multidisciplinaria en Cuauhtémoc, adscrita el programa de Educación. Línea de investigación: interculturalidad, salud y educación. Coordinadora del libro *Mujeres Menonitas, miradas y expresiones*; coautora de los libros *La Colonia Menonita en Chihuahua, escenarios para el bienestar social, Debates por la Historia II y Debates por la Historia IV*. Autora del libro *Menonitas del Noroeste de Chihuahua, historia, educación y salud*. Es miembro activo de la Red de Investigadores de Chihuahua, México (REDIECH) y del Sistema Nacional de Investigadores (SIN), nivel I.

**

Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad Autónoma de Coahuila. Maestra en Terapia de Juego y Licenciada en Educación Primaria. Docente Investigador de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez División Multidisciplinaria en Cuauhtémoc. Coordinadora del Cuerpo Académico 113 Estudios sobre prácticas educativas e interculturalidad. Líneas de investigación sobre Interculturalidad y Otredad. Autora de ponencias y artículos de nivel nacional e internacional. Coautora del Libro *Mujeres Menonitas, miradas y expresiones*. Autora del Libro *Crear, construir y jugar en un mundo de papel*.

Históricamente, los motivos del éxodo de los menonitas han sido a causa del deseo de mantenerse aislados y crear fronteras físicas, de comportamiento y estilo de vida para conservar sus ideas, creencias y costumbres sin la irrupción de la comunidad dominante. El rechazo del uso de la tecnología se da hasta los años 80's cuando aún se podía mantener un control sobre el uso del teléfono convencional, la televisión y la computadora. Posteriormente, con la invasión de las nuevas tecnologías digitales como Internet, la telefonía móvil y las redes sociales, ocurre un salto de las nuevas generaciones a la apropiación de la modernidad. Este estudio habla acerca de cómo se van rompiendo las barreras entre los miembros de las dos facciones en que se divide la comunidad menonita de Cuauhtémoc, Chihuahua, México (tradicionales o conservadores y liberales o progresistas), a partir de la práctica diaria en el uso de la tecnología digital, así como, de la lucha por conservar las líneas de valores, ideas y creencias que caracterizan y dan identidad cultural a los menonitas mexicanos.

Este texto refiere las percepciones generacionales del uso del móvil, la internet y las redes sociales, donde los adultos mayores de sesenta años reniegan del uso de las tecnologías en base a los preceptos religiosos que los rigen, así, las consecuencias morales en las personas mayores por haber aceptado no solo el uso del automóvil, de las llantas de hule, la electricidad y electrodomésticos pesan mucho.

Por su parte, los adultos medios (40 a 60 años), observan el escenario socio económico que los ha hecho entrar en un dilema ético y moral acerca del uso de estas tecnologías, y basados en el costo-beneficio de este uso, han tenido que aceptar medianamente el uso del móvil, solo como un recurso más de comunicación y apoyo al trabajo; ellos sufren el choque entre el afán de armonizar con los principios que rigen su doctrina acerca del uso de la modernidad y la necesidad de producir más eficientemente recursos económicos.

Mientras tanto, los adultos jóvenes, (25 a 40 años) son un interesante grupo de hombres y mujeres que están completamente a

favor del uso de las nuevas tecnologías, no solo para fines laborales y sociales, sino que suelen darle un uso de rescate de la identidad cultural y formación de grupos dinámicos a través de redes sociales.

Finalmente, los jóvenes menores de 25 años suelen utilizar el teléfono Smartphone como parte de su cotidianidad, no solo para cuestiones de tipo de comunicación interpersonal y de recreación, como también con fines académicos y comerciales.

LOS MENONITAS MEXICANOS Y SU HISTORIA

La llegada de los menonitas a la región noroeste de Chihuahua fue un acontecimiento importante para el desarrollo social y económico de esta parte del Estado. Antes de este evento, Estación Banderas, nombre con el que fue conocida esta localidad a inicios de 1900, (Díaz, V. 1995), era solamente un pequeño edificio con algunos árboles alrededor que esperaba la llegada del tren; había muy pocos pobladores, todos trabajadores de las haciendas de la familia Zuloaga (*Idem*). Los menonitas arribaron el 8 de marzo de 1922, trayendo consigo nuevas ideas para sembrar y un estilo de vida desconocido para los lugareños, quienes observaban curiosos los artefactos que bajaban de los carros del tren: lavadoras de madera, artefactos para hacer mantequilla, extraños tractores con llantas de fierro y un sinfín de innovaciones que bien podrían ser el preludio de las nuevas tecnologías ahora digitales. Rubios, altos, de ojos azules y vestimentas extrañas; organizados y trabajadores, los menonitas hicieron de los terrenos polvorientos campos animados llenos de enseres y animales extraños tales como caballos percherones, aves de corral como patos y gansos. Siempre innovadores, idearon la forma de montar sus campamentos y empezar a construir sus propias casas y caballerizas. Introdujeron las hortalizas, cavaron la tierra hasta encontrar agua y ahí construyeron sus pozos. Bajaron del tren no solo sus enseres, también su cultura, creencias y costumbres basadas en su religión anabaptista.

Los menonitas mexicanos son un grupo de origen religioso que se ha convertido en una etnia con características muy específicas, donde se pueden apreciar desde los aspectos muy tradicionales de su estilo de vida y educación hasta los más progresistas y liberales como las grandes empresas y el desarrollo económico; es una sociedad con una gama variada de percepciones sobre los aspectos básicos de toda comunidad como la educación, la salud y la economía, pero unidos por un eje transversal: la religión (Salinas; Chavira y Muñoz , 2017. p. 3).

Así, a partir del 8 de marzo de 1922, empezaron a nacer las nuevas generaciones de menonitas con nacionalidad mexicana, bajo la sombra de una cosmovisión tradicional y endogámica, en contraste con lo nuevo, aquello que les ofrecía la comunidad mestiza dominante, es decir, los mexicanos y su país.

Sin embargo, estos pioneros, dejaron muy clara la intención que solían practicar en países anteriores: la no interacción con la comunidad que los alojaba; las familias fueron condicionadas por ministros y jefes de colonia a mantenerse alejados, al grado que, aprender el español era una clara señal de desacato; mucho más llegar a tener alguna relación cercana con personas mexicanas, esto, ya era catalogado como un asunto de excomunión, lo mismo ocurría si algún miembro tenía contacto con la tecnología de aquella época, como la televisión, la radio o los teléfonos de escritorio. La única forma de comunicación permitida era a través de cartas enviadas y recibidas por el servicio postal mexicano.

Doctor en Educación por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Es autor de diversas obras sobre Historia de la Educación, práctica docente y educación para la calidad de vida. Actualmente es catedrático y coordinador del programa de Educación de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en Cuauhtémoc. Líneas de investigación sobre prácticas educativas y educación emocional. Ponente y autor de artículos de nivel nacional e internacional. Autor del Libro Alternancia y educación. La educación en Chihuahua y el PAN por la Editorial Académica Española. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI-C.

INICIOS DEL USO DE LA TECNOLOGÍA POR LOS MENONITAS

La imprenta, desde la conformación del grupo de los menonitas, ha sido un tipo de tecnología aceptada por sus autoridades religiosas y sociales. A lo largo de su historia, las *Conferencias Menonitas y Hermanos en Cristo*, han preparado materiales impresos para transmitir la fe a sus jóvenes, proponiendo una interpretación de las escrituras para así, homogenizar el fortalecimiento de la fe para la comunidad de sus fieles. (Zijpp *et al.* 1990).

Históricamente, la tecnología en forma de imprenta fue uno de los factores que impulsaron el movimiento anabaptista en el cual, los menonitas contemporáneos tienen sus orígenes. La imprenta era tecnología revolucionaria en esos años, la difusión de los pensamientos alteró las visiones del mundo al extender la palabra escrita a la persona común, originando una reacción en cadena que lanzó la Reforma Protestante (Schiere y Schiere, 2009).

Desde su llegada a la región de Cuahtémoc, la intención de las autoridades menonitas fue mantener a sus miembros alejados de la influencia tecnológica, pues consideraban que se perdería la esencia de su cosmovisión, sin embargo, las necesidades y los nuevos pensamientos irrumpieron en esa comunidad cerrada, poco a poco, la modernidad y las inevitables relaciones humanas fueron abriendo las puertas y derribando algunas barreras.

Gerhard J. Rempel, alias «G. J.», miembro de la congregación Blumenort, un destacado líder (Vorsteher) del asentamiento menonita Cuauhémoc Old Colony, hizo mucho por el desarrollo económico y cultural de los conservadores menonitas. Entre otras cosas, estableció una pequeña prensa manual para producir los suministros más necesarios para las escuelas y la vida comunitaria. En esta prensa, la Biblia entera según la traducción de Martín Lutero se imprimió en 1941 y la Menonita rusa Gesangbuch en 1940 y 1943. La configuración del tipo y la impresión fueron hechas principalmente por el hijo de JA Enns, hermano de Rempel. El libro de Walter Schmiedehaus, *Eine feste Burg ist unser Gott*, fue impreso en la tienda de Rempel en 1948. Muchos otros artículos fueron impresos en G. J. Rempel Verlag (Krahn, 1959).

Las nuevas generaciones, los nacidos a partir de los años 50's, siendo jóvenes, comprendieron que la intrusión de la tecnología era inevitable, es así como, en los años 80's, se da inicio al uso de las tecnologías de comunicación en la comunidad menonita de Cuauhémoc. Fue Don Pedro Rempel quien, en 1925 importó una máquina de imprenta, pero, fue hasta 1934 que se inicia la impresión de libros de catecismo en alemán, en colaboración con Don Álvaro Quezada Tapiá, conocido personaje dedicado a la fotografía en Cuauhémoc, (Rempel, P. 2016, comunicación oral).

Posteriormente, en el año 1986, Abraham Siemens, dio inicio a la primera y única estación de radio menonita de la región, (aún en la actualidad), como respuesta a la necesidad de comunicación entre las personas de las diferentes colonias ubicadas dentro del Estado de Chihuahua y fuera de él.

La necesidad de fortalecer los lazos culturales entre los grupos dispersos por todo el continente impulsó la comunicación escrita; así, una vez que la mensajería por medio de cartas quedó superada, el siguiente recurso, fue los *magazines* o periódicos privados a un solo color de tinta:

Existen publicaciones que se diseñan en Canadá y que se envían a la oficina de Servicios Integrales Menonitas en Cuauhémoc para que se impriman y se distribuyan en todas las comunidades de México y el mundo, escritas en alemán alto. Una es el periódico de los menonitas (*Die Mennonitsche post*) el cual es recibido por la mayoría de las familias con agrado, pues a través de él se pueden enterar de sucesos ocurridos en otras comunidades (Isla, 2017, p. 112).

Otro ejemplo de recurso que la comunidad menonita produce con fines de comunicación entre familias, es un folleto más moderno y llamativo, a color, llamado *Das Blatt* («La hoja»), es el resultado de la colaboración de los lectores, donde adultos y niños comparten mensajes, pensamientos, notificacio-

nes y dibujos dedicados a quienes están en otra latitud. El tiraje es de 8,700 ejemplares al mes, se envía a todas las comunidades de México y Canadá, de manera gratuita; esto es costeado por el Comité Central Menonita, y, tal parece que, puede ser una estrategia para desincentivar el uso de la comunicación oral a través de la telefonía móvil.

En esta misma dinámica, se encuentra otro recurso con fines eminentemente comerciales, es una revista editada en Cuauhtémoc por Abraham Siemens, periodista y locutor menonita. La revista *Rundschau* es local, sale a la venta cada 15 días y contiene información regional, obituarios, anuncios de comerciantes menonitas y artículos sobre salud en general, escritos por doctores mestizos traducidos al alemán. «Cuidadosamente seleccionados para guardar la moral en los contenidos pues de lo contrario no sería aceptada por la comunidad» (Islas, 2017).

En definitiva, la apertura de los miembros de la comunidad menonita hacia la imprenta sienta el precedente del uso para fines religiosos y de comunicación con la familia que se quedó en otras latitudes o que tuvo que migrar más allá de la región noroeste del Estado de Chihuahua. La introducción de otras tecnologías, especialmente el móvil, ha tenido un proceso de utilización lenta, debido a los esfuerzos por obstaculizar su uso, lo que es innegable es que este se ha convertido en un poderoso instrumento de comunicación en ambas facciones, tradicional y liberal, aun cuando en la primera se mantiene hasta cierto modo oculto.

LA OTREDAD: UNA FORMA DE CONVIVENCIA EN LA ERA DIGITAL ENTRE GRUPOS MENONITAS

Convivir es un término de origen latino, utilizado para referir a un grupo de sujetos, individuales o colectivos, que comparten comunión. Etimológicamente, se define como una palabra que implica un acto religioso: comulgar; es decir, coincidir geográficamente, con el propósito de compartir alimento (Arnal, M. s/f). Asunto que implica cierta disposición entre los sujetos para relacionarse entre sí de manera armoniosa y pacífica. Anna Mirga Kruszelnicka, al tomar de referencia a la Real Academia Española, propone el término *convivir* como la acción de vivir en compañía de otro u otros; acepción que promueve la idea de pluralidad. En ese sentido, propone el concepto de ‘convivencia’ como aquello que «supone una diferencia, la existencia de otredad, de mundos paralelos, vecinos, pero distintos; y de la necesidad de crear puentes entre estos mundos para poder convivir» (2017, párr. 1).

Los menonitas mexicanos, a lo largo del tiempo y al paso de sus generaciones se han identificado por poseer un bagaje cultural definido, en donde las creencias, costumbres y significados van pasando de padres a hijos, es complicado pensar en que se generen cambios en el núcleo de esta sociedad en donde la constante es la impasibilidad.

La comunidad menonita, a simple vista, parece un grupo social donde el tipo de convivencia se percibe como bueno, estable o tranquilo; sin embargo, analizándole de cerca, resulta compleja con la comunidad dominante y aun entre ellos.

A lo largo del tiempo, la resistencia de la comunidad menonita respecto a los usos y costumbres del pueblo mexicano ha sido conocida. Si bien, los menonitas se esfuerzan por mostrar una actitud de respeto y tolerancia, sutilmente, muestran cierto rechazo marcando distancia. Así mismo, entre ellos, existen divisiones a partir de ciertas condiciones como: la congregación religiosa a la que se asiste, la colonia donde residen, el nivel socio económico y la utilización de las nuevas tecnologías; creando así, un estatus social: progresistas y tradicionales, como suelen auto designarse.

Para la comunidad menonita, la distancia con el *Otro* es un elemento cotidiano; por lo tanto, la búsqueda de cercanía con quien se identifica resulta en una de las necesidades más sentidas. Así, este grupo social, ha hecho énfasis en mantener un contacto directo con aquellos individuos que le resultan símiles, independientemente de la latitud donde ellos se encuentren. El uso del radio de frecuencia FM para mantener una comunicación con familiares, amigos, vecinos y socios comerciales ha sido una constante en las últimas décadas.

Entre los tradicionales, el uso de la telefonía móvil es un asunto reservado para el jefe de familia; motivo incluso de conflicto generacional y hasta de género. Así pues, podemos observar que algo tan cotidiano como realizar una llamada telefónica o navegar por internet, llega a ser considerado como un acto de rebeldía, de emancipación, de rechazo hacia lo propio, siendo evaluado como un mal sano comportamiento de los *Otros*... de aquellos que corrompen y atentan contra la pureza de sus creencias y costumbres: mexicanos y progresistas.

Por su parte, el grupo progresista, en particular las mujeres, perciben a las tradicionales como *las Otras*... las vulnerables. Y en un intento de remediar, utilizan el teléfono celular como un símbolo de empoderamiento social y como instrumento de proselitismo cultural, en donde la mujer progresista se comunica con la tradicional a través de mensajes que tienen que ver con el rol y la vida cotidiana de una mujer menonita, compartiendo recetas de cocina, manualidades, fotografías de arte y consejos de salud, con el propósito de desmitificar la influencia negativa de las nuevas tecnologías.

En cuestión de género, los menonitas tienen diferencias. Es común que los hombres utilicen las tecnologías digitales para aumentar la eficiencia de las relaciones comerciales y sociales. El uso del teléfono digital le permite al hombre privacidad para hacer uso recreativo del internet y de las redes sociales, homologando la masculinidad con la cultura dominante; sin embargo, este fenómeno no se presenta como generalidad entre las mujeres liberales ya que las tradicionales en su mayoría tienen un uso restringido de datos y aplicaciones de un Smartphone.

Es importante resaltar que en el caso de la cultura menonita encontramos lo que en otras sociedades ortodoxas: la tensión dinámica entre la tradición y los proyectos personales, los temperamentos, el escaparate luminoso de la cultura «de afuera»; el canto de las sirenas de todo aquello que está prohibido, y que por prohibido se hace deseable. Esto es especialmente intenso para las y los menonitas jóvenes, que se encuentran en el punto central del plexo entre lo debido y lo seductor. No es desafío sencillo encontrar puntos de negociación entre ambos extremos del continuo.

Si bien las tensiones en torno al uso de la tecnología dentro de la comunidad existen, lo usan, y la línea entre lo que es aceptado y rechazado es una línea que está empezando a oscilar ya que son cada vez más aquellos que deciden darle una oportunidad a las nuevas tecnologías, aunque sea por medio del uso de un televisor o un teléfono celular aunque solo sirva para comunicarse oralmente.

SER POLÍGLOTA: NECESIDAD DE COMUNICACIÓN ENTRE LOS MENONITAS

Los usos nuevos de las tecnologías digitales en el contexto menonita parten del uso del lenguaje como vehículo para la construcción de significados y para la emergencia de las interacciones cotidianas. En este caso la realidad es, desde la primera infancia, multilingüística. Los hombres, por razones comerciales y económicas hablan español e inglés, además de su lengua materna. La mayoría de las mujeres liberales hablan pleutdiesh, inglés y rudimentos de español. Las tres lenguas se alternan de acuerdo con el contexto y la conveniencia.

El dominio de las lenguas y la alternancia en su uso implica la alternancia constante de referencias simbólicas. Una lengua es más que un conjunto de palabras, es una manera de concebir el mundo con base en un arreglo cultural. Es así como los menonitas acceden a sus propios arreglos culturales mediante el bajo alemán, interaccionan con familiares, socios y clientes usando el inglés, y se relacionan en español con el mundo mestizo. El inglés también es utilizado primariamente para las interacciones digitales, para la presencia en las redes sociales, para la lectura de memes, para la producción de contenidos. El inglés es el idioma en el teléfono celular, y en la computadora. Esta situación abre aún más el abanico de contenidos potenciales, que en esa lengua son mucho más amplios que en español y que en bajo alemán. El torrente de contenidos disponible es aún más caudaloso que el castellano.

El multilingüismo de esta cultura es una característica cultural que no se acaba con los años, sino que se fortalece, y marca de forma importante la experiencia de vida de las y los más jóvenes; esta situación tiene tintes claros oscuros para los miembros adultos de la comunidad, debido a que en los centros escolares liberales y aún en algunos tradicionales los jóvenes se comunican primariamente en el idioma

inglés para sus interrelaciones socio culturales; por un lado, esto genera una pérdida de identidad al dejar su lengua materna como una opción que se usa solo dentro del ámbito familiar y el español... lo menos posible; por otra parte, ser políglotas les abre nuevas posibilidades de contacto con la comunicación global.

LOS JÓVENES MENONITAS EN LA ERA DIGITAL

Castells *et al.* (2004) indican que los jóvenes han desarrollado una forma de comunicación, expresión y reforzamiento a partir del uso de las tecnologías de comunicación creando una cultura alrededor del móvil. Los jóvenes menonitas no son la excepción, este artefacto representa un anhelo para los de la rama tradicional y una herramienta de empoderamiento social para los de la rama liberal.

Bennett (2004) utiliza la teoría del representacionismo para indicar que los individuos dan significados e interpretaciones a los objetos o artefactos de acuerdo con su uso. Los menonitas durante siglos han considerado como prioridad en su forma de vida el alejamiento de las *cosas del mundo*, entre ellas, la tecnología, con el objetivo de conservar sus representaciones sociales intactas.

Para este estudio se toma el constructo representación como la resignificación de las creencias e interpretaciones que los individuos otorgan a un objeto o un fenómeno; a menudo, esto crea un clima conflictivo entre los miembros de un grupo y abre un espacio o brecha a partir de la diferencia de pensamientos; tal es el caso que nos ocupa cuando los jóvenes entienden el uso de las nuevas tecnologías digitales como la oportunidad de acercarse al mundo globalizado mientras que la mayoría de los adultos observan con miedo y recelo la apertura de su comunidad hacia la era digital. Rosa San Segundo, conceptualiza la representación como «el acto de figurar, simbolizar o significar y hacer mención de una figura, obra, imagen, símbolo o idea que sustituye o presenta de nuevo a la realidad» (San Segundo, 2003. p.1).

De esta manera, las representaciones o re significaciones sociales que los jóvenes otorgan al móvil y las redes sociales actúan como un espejo del fenómeno que está ocurriendo en su comunidad alcanzada por la modernidad.

CONSERVACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS JÓVENES LIBERALES A TRAVÉS DE LAS REDES SOCIALES

La identidad es un proceso mediante el cual un individuo se reconoce y se construye a partir de un conjunto heredado de factores culturales determinados y que lo distinguen de otros grupos, para desde ahí, relacionarse frente o con otros individuos diferentes a él. (Castells, 2004).

Toda identidad (individual o colectiva) requiere del reconocimiento para que exista social y públicamente. Cuando las personas se sienten parte de un grupo no solo por su nacimiento dentro del mismo, sino por poseer características (físicas, morales, culturales y sociales) diferentes, y, además, viven en un contexto pluricultural, deben adentrarse en el mismo para adoptar nuevas características, a menudo propias de su generación. Sin embargo, en la comunidad que ocupa este trabajo, se observan diferencias entre los jóvenes tradicionales y los liberales, donde los primeros aún están adentrados en su identidad cultural primaria y conservadora.

Por otro lado, los jóvenes menonitas liberales, tienen una pluralidad de pertenencia social, es decir, se asumen dentro de diferentes círculos:

1. Ser menonitas, pertenecer a una cultura que los identifica como tales, con creencias religiosas y tradiciones propias de su cosmovisión.
2. Ser mexicanos y vivir en México, puesto que han nacido en este país y eso los hace pertenecer al mismo.
3. Ser cristianos como base de sus creencias religiosas, que en cierto modo guían su comportamiento y forma de pensar.
4. Ser jóvenes liberales, esta parte es importante ya que se asumen como diferentes a los jóvenes tradicionales.

Esta pluralidad de pertenencia construye y define la identidad personal e implica la inclusión dentro de un grupo social (identidad comunitaria), en donde los miembros comparten ideas y formas de ser.

Los jóvenes menonitas liberales, preferentemente, las mujeres, usan las nuevas tecnologías, el móvil y las redes sociales como una herramienta que les permite compartir su forma de pensar al tener contacto con el mundo a través del Facebook, difundir las nuevas tendencias dentro de su comunidad como el uso de expresiones artísticas (pintura, escultura, teatro, artesanías, etc.), las formas de pensar, el deporte, etc. aspectos que usualmente están fuera del alcance de la mayoría de la población en su comunidad, sobre todo hombres y mujeres tradicionales.

Estos jóvenes, se ocupan de conservar el núcleo de sus representaciones sociales formado por su cosmovisión, la educación que han recibido de sus familias y la conservación de su historia a través de la memoria colectiva, pues han creado una comunidad dinámica que intenta rescatar y resaltar su cultura. Este fenómeno se puede explicar de acuerdo con lo que Jodelet (1989), reconoce como «una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social» (p.36), por lo que, los jóvenes contribuyen al fortalecimiento de la identidad cultural en su comunidad mediante la creación de nuevas representaciones sociales.

Incluso, como refiere Kira Turner en su estudio, para los menonitas que crecieron en Ontario pero mantienen a su familia en México, estas tecnologías digitales trabajan para extender las redes sociales y acortar espacialmente la distancia entre las comunidades de Ontario y México. Así, para aquellas colonias menonitas que viven aisladas de sus pares en el sudeste de Ontario, las tecnologías digitales proporcionan una forma no tradicional de interactuar y mantener una conexión que de otro modo se perdería. (Turner, K. 2013)

Otro uso que los jóvenes liberales, y paulatinamente, los tradicionales le dan a las nuevas tecnologías es la comunicación entre pares, en donde, puede ocurrir el poseer un teléfono celular con fin utilitario de comunicarse con sus padres o sus familiares, o un Smartphone, el cual se convierte en una herramienta de entretenimiento en redes sociales como Facebook y WhatsApp, el uso de la internet para buscar información, etc. Según Feenburg (1982), «La introducción de una nueva tecnología en un entorno social dado es un poderoso acto transformador de la cultura con inmensas consecuencias políticas y económicas» (pp. 17-18). Es aquí donde el problema y choque cultural con la modernidad empieza, pues es implantado en la rutina y trabajo de la vida cotidiana, esto genera el rechazo por parte de sus padres temerosos de que *estas cosas del mundo* cambien los pensamientos inculcados en sus hijos. Y efectivamente, es indudable que cualquier persona que tenga contacto con lo nuevo sea influenciada no solo en su manera de pensar, sino en general, en sus representaciones sociales para cuestionarse si le conviene obedecer los mandatos de autoridades religiosas y sociales de su comunidad o dar un paso hacia la era digital.

En general, la tendencia entre los jóvenes menonitas se dirige a la utilización de las nuevas tecnologías en todas las esferas de su vida, especialmente la social y la educativa, de aquí la importancia de que su pensamiento sea dirigido hacia la conservación y no la anulación de su cosmovisión.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Se toman tres temáticas principales que surgen a partir del estudio de la comunidad de menonitas mexicanos residentes en el noroeste del estado de Chihuahua, México: las dos facciones principales en las que se divide la comunidad y su visión del uso de la tecnología, la brecha generacional y la transición hacia la era digital, especialmente, el uso del móvil en la vida cotidiana y el de las redes sociales como medio para la creación de una nueva comunidad endogámica de jóvenes conectados por la red en la búsqueda de la conservación de la identidad menonita.

La comunidad menonita del Noroeste del Estado de Chihuahua está conformada por dos grupos o ramas: los conservadores o tradicionales y los progresistas o liberales, estos, al igual que el resto de las culturas, han sido impactados por el uso de las nuevas tecnologías digitales; sin embargo, difieren del

resto de la población en que la posesión y uso es aun frenado por las autoridades de su comunidad y padres de familia, dado que lo consideran un asunto que se contrapone a su moral y su religión.

Fuera del estado de Chihuahua, existe un imaginario social sobre los menonitas, se piensa que aun poseen «caballo y buggies», que son personas que no usan ningún tipo de tecnología.

Paradójicamente aun los menonitas tradicionales se pueden ver enviando mensajes de texto y el usando el móvil en las tiendas u otros lugares públicos. Entre los menonitas tradicionales el uso de radio es cotidiano, la televisión suele utilizarse de manera esporádica; la computadora es utilizada solamente por el jefe de familia si es que este tiene relaciones comerciales, para comunicarse por correo electrónico con los proveedores de materiales o buscar información por Internet acerca de implementos o insumos agrícolas.

Dentro de la comunidad menonita, la tecnología es vista desde diferentes perspectivas de acuerdo con la facción a la que se pertenece; entre los miembros de las iglesias tradicionales, es un agente de cambio nocivo para la comunidad y, sirve a las autoridades de las colonias y ministros como un agente de poder y control. Mientras que entre los padres menonitas progresistas las nuevas tecnologías son agentes de cambio positivo siempre y cuando el uso sea reservado para la recreación sana y el uso de internet sea supervisado por los adultos.

El uso de la telefonía móvil vino a sustituir los usos y costumbres en la comunicación escrita de esta comunidad, pasando de las cartas enviadas por correo, por la imprenta a través de periódicos o revistas de circulación privada a las tecnologías digitales.

Actualmente la convivencia entre las nuevas generaciones demanda un uso constante de las tecnologías de información como un instrumento de empoderamiento, un símbolo generacional, así mismo, ocurre un fenómeno con respecto al género de acuerdo con el uso que se le da a las redes sociales; por un lado, los hombres hacia el fin comercial y las mujeres para un acercamiento emocional, compartir sus pensamientos, manualidades y vida cotidiana.

Las generaciones de jóvenes menonitas, especialmente los liberales se comunican en todos los ámbitos en idioma inglés, las redes sociales no son la excepción, la búsqueda de información a través de la red Internet, se da en la mayoría de los casos en este idioma. El uso del móvil en las nuevas generaciones es bien visto siempre y cuando tenga un uso académico, comercial y de acercamiento social entre familiares y amigos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnal, M. (s/f). *El Almanaque*. Recuperado de: <http://www.elalmanaque.com/lexico/convivencia.htm>, el 24/05/2018.
- Bennett, J. M., & Bennett, M. J. (2004). An integrative approach to global and domestic diversity. *Handbook of intercultural training*, 147-165.
- Castells, M. (2004). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. (Vol. 3). México: Siglo XXI.
- Díaz, V. (1995). *En el viejo San Antonio de las Arenales*. Cuauhtémoc, Chih: Ed. Presidencia Municipal de Cuahtémoc.
- Feenburg, A. (1982). Technology and the Idea of Progress. (Vol. 5), In *Research in Philosophy & Technology*, pp. 15-21. Edited by Paul Durbin. Greenwich, CT: Jai Press.
- Islas, P. (2017). *Menonitas del Noroeste de Chihuahua, historia, educación y salud*. Chihuahua, México: Ed. Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Jodelet, D. & Moscovici, S. (1989). *Folies et représentations sociales*. Paris: Presses universitaires de France.
- Krahn, C. (1959). Rempel, Gerhard J. (1893-1988). *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Retrieved 21 May 2018, from [http://gameo.org/index.php?title=Rempel,_Gerhard_J._\(1893-1988\)&oldid=100529](http://gameo.org/index.php?title=Rempel,_Gerhard_J._(1893-1988)&oldid=100529)
- Kruszelnicka, A. (2017). *Entre la otredad y la desigualdad*. Amari, revista cultural gitana (6). Recuperada de <http://www.amarirevista.com/2017/01/20/entre-la-otredad-y-la-des-igualdad/>.

- Salinas, P. I.; Chavira, C. T. D. & Muñoz, M. M. L. (2017). *Museo menonita: lugar de memoria, cohesión identitaria y educación de la región noroeste del estado de chihuahua*. Ponencia presentada en el XIV Congreso Nacional de Investigación Educativa (COMIE). Recuperado de <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/1817.pdf>
- San Segundo, R. (2003). Nueva concepción de la Representación del conocimiento. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/29429019.pdf>
- Schiere, J. and Nelleke S. (2009). *Timeline II: Living Echo of Menno Simons*. Scottdale. PA: Faith and Life Resources
- Turner, K. (2013). *Living on the edge: Old Colony Mennonites and digital technology* (Master's thesis, University of Waterloo).
- Zijpp, Nanne van der; Harold S. Bender and Alice Lapp. (1990). Publishing. *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Retrieved 21 May 2018, from <http://gameo.org/index.php?title=Publishing&oldid=143346>

Capítulo 12.

Descendientes de chinos en México y el uso del Facebook para construir comunidad

Mónica Georgina Cinco Basurto*

INTRODUCCIÓN Y APARTADO TEÓRICO

Durante las tres primeras décadas Siglo XX, el racismo y la xenofobia hacia la población extranjera, especialmente hacia chinos, japoneses y judíos provocaron diversos episodios de violencia que vulneraron la presencia de estas comunidades en diferentes regiones del país. En el caso de los chinos, el movimiento anti-chino mexicano, (una serie de acciones, asesinatos, saqueos, legislaciones, en contra de los chinos promovidas por comunidades y autoridades locales especialmente en los estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa y Coahuila) inició para la literatura especializada con la matanza de más de 300 chinos en Torreón, Coahuila en 1911, en el contexto de la Revolución Mexicana, y se mantuvo vigente por más de dos décadas.

El movimiento anti-chino en México culminó con el cierre del Maximato, (1934-1935) sin embargo tuvo efectos significativos no solo para la población china, sino para las familias chino mexicanas que habían logrado conformarse a lo largo de la historia de este grupo en el país. Uno de los episodios más dramáticos de este momento histórico fueron sin duda las expulsiones de cientos de chinos y sus familias mexicanas por considerarlos indeseables, y la fragilidad en la que las mexicanas y sus hijos

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa y maestra en Estudios de Asia y África con especialidad en China por El Colegio de México. Cuenta con estudios de lengua y cultura en la Universidad de Sun Yat Sen, China. Sus áreas de interés se centran en estudios transnacionales, estudios de diáspora, construcción de márgenes y antropología urbana. Cuenta con diversas investigaciones y publicaciones sobre la migración de chinos a México desde una perspectiva histórica y antropológica. Forma parte del Grupo Inmigraciones Chinas a México, comunidad virtual conformada en su mayoría por descendientes de chinos de distintas generaciones y promotora de actividades que visibilicen la presencia china en la Ciudad de México como congresos, presentaciones de libros y exhibiciones fotográficas. Es descendiente de chinos.

Partiendo de la idea de que la tecnología permite generar nuevos contextos y nuevas realidades, (Escobar, 1994) este texto tiene dos objetivos: Por un lado, mostrar una propuesta de etnografía virtual que elaboró un estar allí a partir de una página de Facebook. Por otro lado, el texto hablará sobre el caso del Grupo Inmigraciones Chinas a México, surgido como una comunidad virtual en Facebook en 2012, y conformado en un inicio por descendientes de chinos de primera y hasta quinta generación de las familias expulsadas en el contexto del movimiento anti-chino mexicano.

Este texto contiene información y reflexiones de mi tesis doctoral en antropología social, la cual fue resultado de muchos años de investigación, escrita desde una perspectiva de antropología histórica y construida a partir de la auto-etnografía, por lo que contiene testimonios y notas de campo recogidas durante este proceso.

EL CONCEPTO DE DIÁSPORA

Hasta hace muy poco, la bibliografía sobre Diáspora China, explícaba la migración de chinos como desplazamientos relacionados

con el comercio y la globalización económica. Hablar de diáspora china hacía referencia a comunidades migrantes principalmente de primera generación y su capacidad de integrarse a los cambios económicos que trajeron consigo las reformas económicas y de modernización de China de los años ochenta del siglo pasado. Si bien esta diáspora existe y enfocar la mirada en el aspecto económico como motor de movilidad permite conocer una parte de la realidad que viven miles de chinos migrantes alrededor del mundo, no alcanza a explicar que incluso dentro de la transnacionalidad existen múltiples formas en las que los chinos migrantes viven y se apropián de los espacios transnacionales. Hoy en México hablar de Diáspora China, no explica la diversidad de ser chino en el país; hablar de comunidades de la diáspora en cambio, reconoce que la siniedad es diversa y se construye no sólo por el proceso migratorio de la primera generación, sino a partir de un proceso en el que la línea genealógica se convierte en un mecanismo de adscripción a la diáspora incluso aún sin haber vivido el viaje físico.

Aunque el concepto de Diáspora China incluye a millones de chinos que han salido de sus fronteras culturales, políticas, territoriales y a sus descendientes, contabilizados por el Estado Chino en más de 50 millones (Cinco, 2017) en éste texto sugiero que existe otra cara de la diáspora que también reclama su membresía a la Diáspora, pero que no representa una categoría que homologa las diferentes formas de ser chino en el mundo. Diáspora con mayúsculas es una categoría para analizar la profundidad histórica del proceso migratorio en tiempo y espacio, y permite evidenciar procesos locales de inclusión- exclusión; pero a diferencia de lo que propone William Safran (1991) no necesariamente surgen de un momento traumático que justifica el origen de la migración, ni implican para todos los migrantes, una necesidad de regreso al lugar de origen. Las comunidades de la diáspora china, (con minúscula) se producen día a día a través de las redes transnacionales, flexibles y dinámicas, pero también de viajes simbólicos, imaginarios, recuerdos y memoria (Cinco, 2017:130). El concepto de diáspora es un recurso para comprender la historia de cómo se han conformado los sujetos que estudio, pero sobre todo es una categoría analítica para entender los procesos de marginalización y discriminación, que ubica en el presente y no en el pasado, hechos traumáticos que dan origen a los desplazamientos, (Ang, 2009:287) no necesariamente físicos, y que incluye también prácticas de empoderamiento a partir de la diferencia, apropiación y reivindicación de la identidad (Cinco, 2013).

A lo largo del texto, sostengo que se puede pertenecer a la diáspora no sólo a través de la línea genealógica que genera membresía, sino a través de la construcción colectiva de la memoria para producir adscripción. En el caso que presento, la línea de ascendencia que produjo siniedad ubica a los descendientes entre la primera y hasta la quinta generación, en una amplia distancia cultural de quienes vivieron la experiencia migratoria del viaje físico a través de las fronteras, y sin embargo, es en esta cara de la diáspora, la de los descendientes, en donde hoy más que nunca en México se puede observar la búsqueda por el reconocimiento a la Diáspora China, es decir, a aquella conformada por los representantes del Estado Chino en el país, y aquella que conforman los chinos de reciente migración con quienes los descendientes interactúan muy poco.

En la búsqueda de esta membresía y la construcción de una identidad chino mexicana que permaneció confinada a espacios privados por décadas, dados los acontecimientos violentos en contra de esta población, la conectividad a través de redes sociales y sitios electrónicos han dado un nuevo rumbo a la conformación de comunidad y diáspora desde el espacio virtual. El impacto del internet y redes sociales entre los descendientes de los chinos migrantes, especialmente entre descendientes cuyas familias vivieron o estuvieron cercanos al anti- chinismo en el país, ha permitido por un lado la conformación de comunidades fuera del centro cultural, pero también el surgimiento de nuevas formas de interacción y de encuentro entre los descendientes de chinos.

El crecimiento económico de China y su incorporación al comercio global, desde el Socialismo con características chinas han traído consigo mayor movilidad de los chinos al mundo. Aun cuando el régimen político no ha cambiado, y por lo tanto el acceso al internet sigue siendo limitado en el país, lo cierto es que la comunicación global a través de la red ha sido crucial para mantener la interacción hacia China y entre las comunidades migrantes fuera de su centro cultural.

En un artículo publicado en 2013, (Cinco, 2013) daba cuenta de sitios como Huayinet World Wide Web, Overseas Chinese Network, y World Huaren Federation, mismos que ya no existen, como algunos ejemplos de comunidades virtuales de chinos alrededor del mundo. Ejemplos como estos, mostraban a las comunidades diáspóricas como una extensión de China y servían como mecanismos para reforzar la identidad cultural y seguir manteniendo vínculos con el país de origen.

Tong (2016) menciona diversos estudios en donde la participación de chinos migrantes en foros de internet ha forjado un fuerte sentido nacionalista hacia China, mientras que, al mismo tiempo, de este nacionalismo surgido en las redes, el estado chino ha sabido aprovecharlo a su favor para construir una imagen positiva en el contexto global. Mi propia experiencia en mayo de 2013 en el evento «Discovery Trip to China for Eminent Young Overseas Chinese» celebrado en Beijing, me permitieron vivir de primera mano la importancia que el estado chino otorga a sus comunidades migrantes para favorecer su imagen en el mundo, y cómo el internet facilita la comunicación, aun cuando las restricciones siguen estando presentes. De acuerdo con el mismo autor, tres cambios fundamentales han surgido con la ampliación de los medios digitales, incluido el internet en la diáspora china: en principio, los chinos migrantes cuentan con mayores contenidos en su idioma, cuentan con más foros de comunicación global y a través del internet han podido también incorporarse a nuevos espacios del comercio global.

En el caso de México, existen también algunos sitios de diversos grupos de chinos en el país, especialmente aquellos conformados por empresarios como la Asociación de Empresarios Zhonghua en México, sin embargo para los grupos de descendientes, es el Facebook el medio más importante por el cual se genera comunicación entre sus miembros, por mencionar algunas, Comunidad China de México, Comunidad China en Hidalgo, Centro Chino Mexicano, Confederación de Asociaciones Chinas de Guadalajara, y el Grupo Inmigraciones Chinas a México, del cual se hablará en lo que sigue del texto. Es importante resaltar que, con excepción del Grupo Inmigraciones Chinas a México, estos grupos constituyen comunidades que ya existían antes de tener un sitio en la red social, incluso varias de ellas se encuentran legalmente constituidas, sin embargo, fue a través del uso del internet que se hicieron visibles más allá de su entorno inmediato. El Facebook, sin embargo, no es a diferencia de lo que ocurre con los descendientes, una red social utilizada por chinos de primera generación que sirva como una herramienta para construir o fortalecer un sentido de pertenencia a una comunidad. Entre los chinos de reciente migración, generalmente jóvenes, quienes usan redes sociales, utilizan QQ, una aplicación de mensajería desarrollada por la empresa china Tencent Holdings, a través de la cual se comunican con amigos y familiares en China o en otras partes del mundo, y WeChat o Wéixìn, una aplicación de mensajería de texto móvil la cual es muy popular como medios de interacción entre un grupo de más de 400 comerciantes y pequeños empresarios chinos de primera generación que trabajan en el centro de la Ciudad de México.

METODOLOGÍA

Este trabajo es parte de los resultados de mi investigación doctoral, la cual fue escrita como un texto de antropología con contenido histórico, que utilizó a la auto-etnografía como elemento discursivo, y en donde el sujeto cognoscente se convirtió al mismo tiempo en el sujeto antropológico. El trabajo incorporó mi experiencia como hija de un chino repatriado para construir conocimiento, por lo que éste se produjo como un diálogo *entre nosotros*, los descendientes de chinos y no en un texto *acerca de nosotros*. No guardé la distancia entre yo y el otro tradicional en mi disciplina, porque como antropóloga descendiente de chinos, diseñé y redacté un texto que me permitió descubrir que los sujetos cognoscentes de mi trabajo, fueron en conjunto sujetos de la diáspora; es decir, sujetos localizados en una multiplicidad de espacios y circunstancias, desde los cuales construimos puntos de vista diversos (Cinco, 2017, p. 10) que incluso permitieron que pudiera ubicarme entre ellos y producir nuestra propia *teoría sobre la siniedad* en México a partir de las narrativas en el espacio virtual..

Faye Harrison (2016) afirma que la producción de la teoría antropológica en la actualidad está condicionada por la multiplicación de espacios desde donde se produce el conocimiento antropológico.

Ya desde Marcus y Fisher (2004) en su importante trabajo sobre el giro ontológico de la disciplina, la experiencia, la interpretación y el diálogo sobre los que se construye la antropología se transformó. La forma de hacer etnografía cambió, y los antropólogos se convirtieron en la otredad y los otros se convirtieron en antropólogos, y desde muchos lugares, orígenes y espacios culturales se empezó a pensar y escribir antropología no sólo desde el yo, sino fuera del terreno académico habitual (Cinco, 2017). Es justamente en este giro en donde ubico el caso que presento, porque desde 2012 y hasta 2017, documenté y analicé el sitio de Facebook, Grupo Inmigraciones Chinas a México, el cual se nutrió de la *teoría sobre la sinidad* de descendientes de múltiples generaciones, desde diferentes miradas del significado de ser descendientes de chinos hoy, y partiendo de un momento histórico particular (las expulsiones de chinos de los años 30 y la repatriación de chino mexicanos de 1960) que nos definió como una generación que encontramos en el racismo y la xenofobia que vivieron nuestros padres, tíos o abuelos, un elemento para reconocernos como comunidad.

El Grupo Inmigraciones Chinas a México, se convirtió en una propuesta de etnografía virtual. Partiendo de la idea de Arturo Escobar (1994) de que la tecnología ayuda a generar nuevos contextos, el Facebook se convirtió en una herramienta para la producción social y cultural de un grupo que sin conocerse físicamente, si se reconoció e identificó a través de los recuerdos, las imágenes, la nostalgia, la memoria y el orgullo por ser chino mexicanos. El Grupo Inmigraciones Chinas a México, el cual es una plataforma de Facebook, no una asociación legalmente constituida, creció más allá del espacio virtual¹ y se convirtió en un proyecto cultural que trascendió el proceso de migración y la movilidad física, (la mayor parte de los miembros del grupo, nunca han migrado) y sin embargo si han vivido el viaje y el desplazamiento a través de los recuerdos y la memoria mediante la línea genealógica que produce la sinidad.

El Grupo surgió en mayo de 2012 por iniciativa de un descendiente de chinos de primera generación, hijo de un matrimonio cuyo padre vivió la expulsión y el proceso de repatriación de chino mexicanos de 1960, quien con su familia vivió por más de 30 años en el que por ese entonces era protectorado portugués, Macau, a la espera de volver algún día a México. Mi encuentro con este descendiente, el Señor Ignacio Chiu Chan, con quien compartía el interés por conocer más de la vida de nuestros padres, nos llevaron a impulsar el sitio de Facebook que él había creado un poco antes de conocernos y alimentarlo a través de nuestros propios recuerdos.

1

El Grupo surgió como un espacio virtual, sin embargo, entre 2012 y 2017 hubo varios encuentros presenciales que reforzaron el sentido de pertenencia al mismo y reforzaron la identidad chino mexicana. Entre los encuentros más importantes se encuentran: Primer encuentro de repatriados, celebrando la repatriación de chino mexicanos de 1960, en noviembre de 2012, Ciclo de conferencias «Chinos en México a lo largo de la historia». En conmemoración del 53 aniversario de la repatriación de chino mexicanos de 1960 organizado en noviembre de 2013, la presentación de los libros, *Many, my Grandmother's Journey* de Rebeca Lau y *Los Chinos en México* a través del correo postal de Gilberto Chong y una exposición de fotografías con algunas imágenes del Facebook que la comunidad virtual ha proporcionado en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, en diciembre de 2016.

Ignacio describió al Grupo así:

Es importante recordar que nosotros como descendientes de chinos, somos privilegiados porque contamos con las narraciones de nuestros bisabuel@s, abuel@s, madres o padres que ingresaron al país a finales del siglo XIX y principios del XX. En este contexto, tenemos la responsabilidad no solo de conservar nuestra historia, sino de transmitirla, por ello, el objetivo primordial de este grupo, ES COMPARTIR LAS FOTOS DE SUS ANCESTROS CON UNA BREVE SEMBLANZA HISTÓRICA, con ello, el día de mañana NUESTRA HISTORIA RECOPILADA será la mejor herencia que dejaremos a las generaciones venideras. Nuestro trabajo es continuo, las inmigraciones chinas a este país seguirán y con ello nuestra historia se acrecentará, por ende, debemos eliminar esa brecha generacional con los nuevos migrantes chinos de este siglo y con ello lograremos que no vivan las aversiones que vivieron nuestros ancestros en carne propia. Finalmente recuerda este

espacio es tu espacio, tu historia, es parte de la historia de nuestras raíces (Texto de presentación del Grupo Inmigraciones Chinas a México en Facebook)²

El Grupo inició con interacciones entre Ignacio y yo. Él subía fragmentos de mi tesis de Maestría (Cinco, 2009) acompañados de imágenes de su álbum familiar e invitaba a que otros descendientes del grupo hicieran lo mismo. Durante el comienzo, prácticamente éramos 10 miembros: Ignacio, sus hermanos, algunos primos y yo. El sitio desde el inicio se ha mantenido como un grupo cerrado, y durante muchos meses después de su nacimiento, fueron sólo descendientes de diferentes generaciones los aceptados; así, no sólo construimos una comunidad conformada por descendientes en buena parte del país, sino también de hijos de chinos que en algún momento vivieron en México, pero quienes al momento de su incorporación se encontraban viviendo en el extranjero. La red nos permitió vincularnos con descendientes de lugares tan lejanos como Beijing y Hong Kong, en China; Florida, California, Chicago, Washington, Texas, Nebraska, Louisiana, en Estados Unidos, así como Perú, Canadá y Rusia.

Para marzo de 2018, el Grupo tenía 860 miembros, entre descendientes de chinos de diferentes generaciones que viven o han vivido en México, y mexicanos o extranjeros sin origen chino, pero para quienes el tema, la cultura china o la cercanía con algún descendiente del Grupo es importante y por esa razón pidieron acceso.

Entre 2012 y 2017, años de la principal actividad del Grupo, la dinámica se mantuvo siempre igual: Ignacio constantemente hacía invitaciones a los miembros de la comunidad a buscar imágenes en el álbum familiar y compartirlas. Durante ese tiempo, incluso se levantaron un par de encuestas para conocer el interés de los miembros por pertenecer al grupo y se convocó a los eventos presenciales con muy buena respuesta, sobre todo de quienes vivían en la Ciudad de México. Estos eventos fueron detonadores de mucha interacción, especialmente porque antes de cada encuentro, se compartían las expectativas sobre el mismo, y después de los eventos, la interacción giraba en torno a lo ocurrido. Tanto las consecuencias del racismo hacia los chinos en México durante los años posrevolucionarios, como lo vivido en China por las familias expulsadas y sus descendientes, así como la repatriación de 1960, fueron temas recurrentes en esos años y las principales razones de la interacción, que poco a poco fue incorporando temáticas relacionadas con la cultura china como expresiones artísticas, artes marciales o el desarrollo económico de China como temas de conversación. Las imágenes de los álbumes familiares, si bien se han mantenido, videos, documentales y actividades tanto en China como en otras partes del mundo que están relacionados con este país, son ahora también recurrentes en el sitio.

RESULTADOS

Como ya mencioné, el Grupo Inmigraciones Chinas a México, surgió como un espacio virtual para construir comunidad. Este ejercicio me permitió comprender la continuidad histórica de la diáspora china en México, detonada por un evento traumático que no dio origen a la migración de chinos al país, pero que sí resultó en acontecimientos violentos que marcaron la historia de la presencia china en México y la vida de muchos de sus descendientes. Las políticas de la pertenencia y la diferencia del Estado mexicano que excluyeron del proyecto nacional a poblaciones como las chinas, generaron una conciencia diáspórica (Cinco, 2017) que hoy más que nunca está viva en voz de los descendientes de esta generación de familias chino mexicanas expulsadas en el contexto del movimiento anti-chino en México.

Este punto es muy relevante porque permite entender, en mucho, las interacciones que dieron origen y han mantenido vivo al Grupo. El racismo derivado de este momento vergonzoso de la historia

reciente de México, transformó el futuro de cientos de personas, no sólo de los chinos expulsados, sino de mexicanas a quienes se les negó la nacionalidad, y a sus descendientes, al menos de hasta dos generaciones posteriores. Al expulsarlos del país, se les colocó en un espacio culturalmente ajeno, y peligroso, porque China se

encontraba en plena convulsión social dada la reciente caída de la última dinastía en 1911, las guerras entre nacionalistas y comunistas que dieron finalmente el triunfo al Partido Comunista Chino en 1949, con todo lo que esto implicó para la población china en general, y las invasiones japonesas en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, las cuales resultaron especialmente violentas para el sur de China, espacio en el que principalmente se asentaron las mujeres mexicanas expulsadas y sus hijos.

El estado de excepción³ que colocó a los expulsados como sujetos sin estado inició con las políticas de la pertenencia y la diferencia de los estados chinos y mexicanos, recién inaugurados como nacionales, y produjo sujetos en la diáspora. Estas políticas de la diferencia se transformaron en políticas de la indiferencia, de las cuales surgieron también sujetos diáspóricos que en el nuevo contexto fueron capaces de ejercer su propio poder para hacer frente al poder del Estado, como una respuesta a la doble exclusión en la que fueron colocados: de cara a la sociedad y de cara a los estados nacionales (Cinco, 2017, p. 144). De la violencia de estado, las poblaciones expulsadas pasaron a la indiferencia de estado; (*ibid.*, p.143) que por más de treinta años los mantuvo en un estado de excepción permanente, y en términos jurídicos los produjo como sujetos sin Estado, pero al mismo tiempo en términos de vida cotidiana, los empoderó para que ellos mismos gestionaran su repatriación al país.

Este ejemplo muestra la forma en la que operaron las políticas de la indiferencia, no a través del olvido, porque los expulsados se mantuvieron presentes mediante correspondencia a familiares y representantes del gobierno mexicano a lo largo de décadas, sino a través de la indolencia, apatía, y abandono.

Teniendo la historia anterior como contexto, en el Grupo Inmigraciones Chinas a México se produjeron dinámicas que no sólo recuperaron testimonios e imágenes sobre los antecedentes familiares de sus miembros. El sitio en Internet detonó la posibilidad de encontrarnos como comunidad y reconocernos como iguales: mexicanos de ascendencia china o chinos de origen mexicano. No podría afirmar que la comunidad surgió por el sitio virtual; grupos de chinos y sus descendientes ya existían antes del surgimiento de Inmigraciones Chinas a México, sin embargo, hasta antes de éste, no había un espacio en el que esta población pudiéramos reconocernos como un colectivo con historias de vida similares, ni mostrar nuestro origen sin las categorías, a veces despectivas, que se hacen a nuestros antecedentes familiares por nuestras características físicas, religiosas o de idioma. Si bien existen comunidades de chinos formalmente constituidas en México, con una importantísima labor en beneficio de los chinos y sus descendientes, de entre las cuales destaca la Comunidad China de México, A.C., lo cierto es que el reconocimiento y la apertura para hablar de estas historias de exclusión que para muchos siguen siendo dolorosas, no había ocurrido hasta antes del surgimiento del Grupo. A través de Inmigraciones Chinas a México, pudimos conocer detalles de nuestro pasado y vivir mediante las imágenes, las cartas, los testimonios, los recortes de periódico, las vidas de nuestros padres o abuelos, quienes para muchos representan figuras borrosas, pero al mismo tiempo generan interés, nostalgia y orgullo.

Testimonios como los siguientes son recurrentes en el Grupo:

Pero siempre he tenido la necesidad de descubrir cosas sobre mi abuelo, sus intereses, qué hizo aquí, si quedó familia allá, que si mi apellido se escribe o así o así... o que si la logia, o el partido no sé qué... las separaciones de todo esto. Jamás lo he entendido bien y quiero entender, recién comencé una búsqueda, quisiera documentar cosas, lo mejor que se pueda. No lo sé, interés puro y cultura (26 de junio de 2012 10:10, Grupo Inmigraciones Chinas a México).

En mi familia y mi mismo abuelo no se decía mucho del pasado de la familia y de mi abuelo. Yo conviví con él ya muy viejo y muy enfermo, por lo mismo no se podía hablar mucho con él, hasta hace poco pude ver su pasaporte y como algo de mi propia historia (19 de Julio de 2012, Grupo Inmigraciones Chinas a México).

3

Entiendo estado de excepción a la manera de Giorgio Agamben (2005) *Estado de excepción. Homo sacer II y I*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 159 p.

Pues me llama la atención porque digamos que la mayoría del grupo tenemos algún familiar inmigrante y algunas historias tienen cierta similitud y es interesante conocerlas. Invité a Rodrigo Chema por lo mismo para conocer acerca de nuestros abuelos y a lo mejor encontrar cosas que no conocíamos.

Pues más que nada espero seguir aprendiendo y conociendo acerca de mi ascendencia, a pesar de que no conocí ni conviví con mi abuelo me siento orgullosa de su origen (21 de Julio de 2012, Grupo Inmigraciones Chinas a México).

Con las interacciones facilitadas a través del Facebook y el llamado permanente de Ignacio Chiu a construir en colectivo la historia de los chinos en México, la memoria colectiva, entendida como un recurso cultural para construir identidad, se convirtió en un dispositivo de poder (Cinco, 2017, p. 195) para reclamar la pertenencia a la diáspora sin haber vivido la experiencia migratoria del viaje físico. La tensión que caracteriza a la vida diáspórica: vivir aquí y recordar allá, evocaciones del lugar de origen contra la realidad del presente donde se reside, y el imaginario del terroño anhelado contra el entorno de la vida futura, fueron recreados permanentemente a partir de nuestra experiencia como descendientes y de las evocaciones del pasado familiar (*ibid.*). La construcción de la memoria representó y sigue representando para el Grupo una estrategia de poder para hacernos visibles frente a un Estado que nos mantuvo en la indiferencia y frente a los grupos de primera generación con quienes tenemos una amplia distancia cultural.

Hay varios elementos que me interesa destacar de las interacciones del Grupo:

1.- Por un lado, surgió como un colectivo para reconstruir la historia familiar de descendientes de chinos que vivieron el proceso de expulsiones y repatriación, como ya he mencionado. Socializar y recrear estas historias a través de imágenes y testimonios de los aspectos más negativos de esta experiencia, resultó en discursos que reivindicaron continuamente el orgullo por ser chino mexicanos y ser reconocidos como tales. El siguiente testimonio, es sólo un ejemplo de los muchos que comenzaron a surgir:

Hace algún tiempo compartí asiento en un vuelo a Cancún con una mujer que impartía clases de meditación hindú. Cruzamos unas cuantas palabras cuando de pronto abordaron un grupo grande de chinos. La mujer comentó en voz alta: «Uff esos chinos... deberían controlar la cantidad de chinos que entran a México... nos invaden». Cuando busco mi aprobación a su comentario le pregunté «¿por qué piensa eso?» A lo cual ella contestó... «pues es que llegan y de la nada al cabo de unos meses se hacen de mucho dinero» a lo cual conteste... «¿y eso es malo?». La mujer sin dar una respuesta lógica se quedó callada. Pero en ese momento en cuestión de segundos me puse a pensar ¿cómo pudo haber sido la inmigración de mi abuelo a estas tierras? Lo imagino con su maleta viajando por barco y por tren hasta llegar a América. Arribando a San Francisco sin hablar el idioma y con unas cuantas prendas de ropa dentro de esa maleta que llevaba en su mano izquierda, y en la otra mano llevaba otra maleta mucho más grande. Una maleta llena de sueños, ilusiones, nostalgia por su tierra y su familia, pero además incertidumbre por lo que iba a hacer, e incluso miedo a lo desconocido... ¡Me pregunte a mí mismo si había valido la pena todo lo que él vivió y una respuesta llenó mi corazón con mucha fuerza confirmando que sí, sí valió la pena y mucho! Gracias a esos hombres y mujeres que dejaron todo para venir a México. Sin ellos seríamos probablemente como aquella mujer. Llenos de prejuicios con respecto a la inmigración. Así que le conteste: ¿se ha puesto a pensar que en el país vecino del norte mucha gente piensa exactamente lo mismo que Ud. pero de nosotros? A lo cual se disculpó por su comentario racista y después de un rato me cuestionó diciendo: «oye... y porque tanto amor a los chinos????» a lo cual conteste: porque soy descendiente de una generación de chinos que llegaron a México con su maleta cargada de sueños e ilusiones de salir adelante y de darle lo mejor a sus familias tal y como lo hacen muchos de nuestros mexicanos que viajan al país vecino del norte. Porque gracias a ellos tengo hasta los huesos los valores de equidad, respeto, tolerancia, amor al trabajo, amor a la familia, amor por el arte y a la naturaleza, y sobre todo amor a mi propia vida. Porque soy la mezcla de dos culturas llenas de valores que con el tiempo se han dejado de inculcar. Gracias a dios por la inmigración y el intercambio cultural entre países porque ellas también forman mejores seres humanos. Aprendamos de ellas»(19 de mayo de 2014, Sitio Inmigraciones Chinas a México).

2.- El Grupo se convirtió en un espacio para localizar familiares, amigos, conocer más de la historia personal, e Ignacio Chiu se convirtió en el historiador del Grupo que rastreó y buscó en el Archivo General de la Nación los antecedentes familiares de quienes solicitaran ayuda para ubicar a su familia o para traducir algún documento del chino al español. En este sentido, el Grupo se convirtió en un depositario de la memoria surgida y producida a partir de nosotros y no desde una memoria oficial, mediatizada o visibilizada desde la cual pudiéramos construir referentes o significados.

3.- En el Grupo se recrearon pasajes de la vida en China, que nos permitieron conocer una parte de la vida en la migración y aspectos positivos y negativos de las experiencias en China, Hong Kong y Macau, lugares en donde principalmente vivían los familiares de quienes participamos en el Grupo. En este sentido, el sitio en Facebook representó un espacio para construir una memoria intergeneracional, en donde el objeto del recuerdo, la nostalgia o las evocaciones fueron diversos y cagados de significados no necesariamente homogéneos para guiar la acción y el rumbo del Grupo. Lo anterior quedó evidenciado cuando las generaciones más jóvenes hicieron públicas más allá del Facebook historias concretas de expulsados y repatriados, como explico a continuación.

4.- El Grupo se convirtió también en un espacio de contienda política por el reconocimiento del daño generado a las comunidades chinas durante los años treinta, especialmente a las familias expulsadas y repatriadas. Cada evento en el que nos convocamos como comunidad para celebrar un año más de la repatriación de 1960, en formato de comida, conferencia, o exposición de fotografías, fue utilizado para dar a conocer la historia de los chinos en México a través de diferentes medios de comunicación. El noticiero de Karla Iberia Sánchez, Hora 21 de Televisa, la agencia de noticias china CCTV, un canal local de Hong Kong, el Periódico Local 24 horas y la agencia de noticias internacionales Associated Press, nos dieron espacio y difusión a nivel nacional e internacional, lo cual propició que la comunidad virtual se sintiera entusiasmada y continuara compartiendo historias en el Grupo.

Los encuentros presenciales tuvieron una gran recepción por parte de la comunidad virtual, especialmente el Ciclo de Conferencias «Chinos en México a lo largo de la historia, celebrando 53 años de la repatriación de chino mexicanos de 1960», celebrado en el Museo Nacional de Culturas Populares al cual asistieron reconocidos académicos nacionales e internacionales convocados por el Grupo para hablar de sus investigaciones sobre la diáspora china en México a los descendientes. Este evento fue particularmente relevante porque por primera vez quienes escriben y han realizado investigaciones sobre la presencia china en el país, tenían como audiencia a un grupo de 80 descendientes de chinos, todos miembros activos del grupo, e incluso chinos de primera generación que por primera vez escuchaban sobre la historia de esta población en el país.

Durante la organización de este encuentro al igual que un año anterior en un primer evento con repatriados, fueron convocados representantes de la Embajada China en México, situación que puso a discusión en el Grupo la posibilidad de que el gobierno chino ofreciera disculpas por las dificultades que las familias chino mexicanas habían vivido en China durante los años posteriores a la expulsión, incluso hubo algunos descendientes que se negaron a participar por la presencia de la Embajada en estos encuentros, sin embargo las mayores opiniones se dieron de cara a la posibilidad de que fuera el Estado mexicano quien ofreciera disculpas públicas a los sobrevivientes de las expulsiones.

Unos días después del ciclo de conferencias, la Dra. Julia Schiavone, quien participó en el evento como conferencista hablando sobre su trabajo pionero sobre las expulsiones ocurridas en Sonora y los procesos de repatriación de 1937 y 1960, publicó un artículo el 21 de diciembre de 2013 en el periódico *Glocal Reporter*, que ya no existe en las redes, en el cual afirmaba:

Es tiempo de una disculpa oficial por la historia de discriminación en México contra los chinos y sus familias. El año pasado, el presidente Enrique Peña Nieto escribió que la elección presidencial anunciaría una nueva era de cambios y reformas, así como un nuevo estilo de gobierno, basado en el

pragmatismo y resultados... El nuevo presidente tiene la oportunidad no sólo de ayudar a sanar las heridas históricas, sino de promover los intereses de México en la Región del Pacífico. Dada la turbulenta historia de los chinos en México, y la creciente importancia de China para la economía del país, es el momento para que el recién investido presidente Enrique Peña Nieto comience la curación de heridas históricas...

Estas líneas expresaron en mucho el sentir de muchos de los miembros del grupo, quienes en las interacciones sugerían no sólo el planteamiento de las disculpas oficiales aprovechando la coyuntura política de ese momento del país: un descendiente de chinos, Miguel Ángel Osorio Chong como secretario de Gobernación, sin embargo, esta posibilidad planteada principalmente por los descendientes, no correspondió a los intereses de quienes vivieron directamente la experiencia, lo cual puso de manifiesto que la adscripción a la diáspora diseñada por los descendientes a través de la memoria y el recuerdo, no consideraba la fragilidad y vulnerabilidad en la que nuestros padres o abuelos se sintieron al ver expuestos y al hacer públicas sus historias de exclusión. Aun cuando había entusiasmo entre los miembros del Grupo por solicitar las disculpas oficiales al Estado mexicano, la sugerencia no se llevó a cabo porque el Grupo nació y así lo entendemos los miembros del mismo, como un sitio para reconocernos como iguales, para conocer nuestras historias y honrar a la manera más tradicional de las familias chinas, a nuestros antepasados.

CONCLUSIONES

Las redes sociales y el uso de Internet son un elemento esencial para mantener la inmediatez de la comunicación en prácticamente cualquier rincón de planeta. Los espacios virtuales construyen nuevos contextos no sólo para quienes las utilizan, sino nuevos mecanismos para la investigación social. En el caso presentado, la red social Facebook se convirtió en la herramienta para producir etnografía en la era virtual. El *estar allí*, el trabajo de campo, fundamental para producir antropología, se realizó desde una computadora conectada a Internet y a través del análisis de imágenes, testimonios, recortes de periódico y videos se produjo memoria histórica entre un grupo de descendientes de diferentes generaciones de chinos en México.

El Grupo Inmigraciones Chinas a México, fundado en 2012 es un ejemplo de cómo se construye diáspora a partir de un proceso de continuidad histórica que permite a los sujetos vivir la experiencia de la vida en la diáspora, incluso sin haber experimentado el viaje físico a través de las fronteras. La red social impulsó una comunidad que sin conocerse se reconoció a través de historias de vida similares, nutridas a través de la nostalgia, los recuerdos y las evocaciones que los llevaron incluso a trascender el espacio virtual para encontrarse a través de eventos que reforzaron los lazos de comunidad.

Si bien la comunidad no fue creada por el Facebook, sí fue un elemento detonador para expresar abiertamente diferentes posturas sobre la construcción de la similitud a partir de un evento que marcó a toda una generación de chinos en el país, el Movimiento anti-chino en México. Tomando la historia de la presencia china en el país, el sitio de Facebook creado por un grupo de descendientes encontró en la comunidad virtual un mecanismo para expresar y construir memoria colectiva para producir identidad, y ejercer un poder político que reivindicó el orgullo por ser chinos mexicanos o mexicanos de ascendencia china.

BIBLIOGRAFÍA

- ANG, I. (2007). Beyond Asian Diasporas en Rhacel Parrenas y Lok Siu, *Asian Diasporas, New Formations, New Conceptions*. Estados Unidos: Stanford University Press.
- Cinco, M. (2009). La expulsión de chinos de los años treinta y el proceso de repatriación de chino mexicanos de 1960. Tesis de Maestría en Estudios de Asia y África, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 91 p.

- _____. (2015). Construyendo la Ciudad Transnacional desde la Diáspora China en México en Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.) *La ciudad transnacional comparada: modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (Colección Estudios Transnacionales). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/ Juan Pablos Editor, pp. 115-151.
- _____. (2017). *A mí no me pueden volver a sacar. Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino-mexicana.* Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 301 p.
- Escobar, A. (1994). Welcome to Cyberia, Notes on the Anthropology of Cybersculture en *Current Anthropology*, 35 (3), Junio, pp. 211-231.
- Harrison, F. (2016). Theorizing in ex-centric sites», *Anthropological Theory*, 16 (2-3) pp. 160-176.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2004). *La Antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas.* Buenos Aires: Amorrortu, 272 p.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1 (1), pp. 83-99.
- Tong, J. (2016). The Chinese Diaspora, Motherland, and «June Forth»: a discourse analysis of the BBC Chinese «Have your Say» forum 2009-13, In Wanning Sun y John Sinclair, *Media and Communication in Chinese Diaspora. Rethinking Transnationalism.* University of Liverpool, pp. 130-147.

Capítulo 13.

Las comunidades diáspóricas palestinas en un contexto global.

El caso de la Ciudad de México

Samantha Leyva Cortés*

*Sobre esta tierra hay algo que merece vivir:
sobre esta tierra está la señora de la tierra,
la madre de los comienzos, la madre de los finales.
Se llamaba Palestina. Se sigue llamando Palestina.
Señora: yo merezco, porque tú eres mi dama, yo merezco vivir.*

Mahmud Darwish

INTRODUCCIÓN

La cuestión palestino-israelí ha desarrollado una serie de procesos dentro de la sociedad palestina, como su movilización a otros países del Medio Oriente, Europa y América. En el caso de México es importante señalar que no es un fenómeno reciente, la presencia no sólo palestina, sino también libanesa y siria, ha sido constante, por diversos motivos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

A partir de 1948 después de la *nakba* traducida al castellano como catástrofe, se han presentado diferentes movilizaciones de refugiados palestinos o como los define la ACNUR «desplazados», a las personas que han sido obligadas a salir de su lugar de origen, de acuerdo con conceptualización de autores como Chantal Bordes-Benayoun o Robin Cohen, este fenómeno puede ser definido como diáspora.

La diáspora palestina ha permitido reflexionar sobre las estrategias de comunicación y conexión con el territorio de origen en un contexto global y mediático. Estos planteamientos preliminares permitieron el desarrollo de la investigación de Maestría en antropología. Las conclusiones giran en torno a la conceptualización de la diáspora cristiano-palestina en la Ciudad de México como parte de una comunidad virtual imaginada, conformada por colectividades de distintos puntos del planeta que comparten ideas, posiciones políticas, manifestaciones artísticas, noticias y experiencias, con una peculiaridad: son personas que creen en la misma causa, pero en algunos casos, no llegarán a conocerse.

Al inicio hubo un acercamiento con la Representación Palestina en México, facilitando una entrevista con el primer consejero Señor Husni M. A. Abdel Wahed. Más adelante se tuvo contacto con familias palestinas y se iniciaron una serie de entrevistas.

Es licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y tiene la Maestría en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación incluyen la cuestión palestina, organizaciones islamistas, específicamente el caso de Hamás en Palestina, las comunidades diáspóricas, las migraciones árabes y estudios en torno a la concepción de cuerpo y prácticas corporales shias. Ha impartido clases en la ENAH en asignaturas de Historia y Etnohistoria, con temas referentes a las historia y antropología del islam, teoría antropológica y antropología de la religión. Actualmente se encuentra haciendo su investigación doctoral en la UNAM, centrado en el islam shia en la Ciudad de México.

Simultáneamente con el trabajo de campo se realizó etnografía virtual entre 2008 y 2011 en veinticinco sitios electrónicos con distintas líneas, algunos eran de investigación académica, culturales, prensa independiente, sitios de instituciones oficiales a nivel nacional e internacional. En el caso de México sólo se encontraron dos sitios de Internet, vía Facebook que además de ser sitios dedicados a la difusión y divulgación de noticias sobre la situación en los territorios palestinos, su intención era mantener a sus seguidores informados de la organización de actividades académicas y eventos con una posición a favor de la cuestión palestina, principalmente en la conmemoración del Día de la Tierra; el 14 de mayo, fecha que se recuerda el inicio de la *nakba* y en otras ocasiones marcadas por la agenda política de México en relación con la posición ante Palestina (Leyva, 2012).

Benedict Anderson (1992) establece que, actualmente la forma de generar y difundir ideas, proyectos o sentimientos de pertenencia es a través de Internet y diversos medios electrónicos son formas de actuar de una comunidad virtual imaginada.

A partir de esta propuesta, el presente artículo explora el inicio del fenómeno de las redes sociales entre la diáspora cristiano-palestina en la Ciudad de México a partir del uso de fuentes históricas y trabajo de campo, como entrevistas a familias palestinas y etnografía virtual entre 2008 y 2012. En México los palestinos son mayoritariamente cristianos, pero más allá de las pertenencias religiosas conforman una gran comunidad palestina en la diáspora que comparte la desposesión y la desterritorialización, además de una misma memoria histórica.

El documento está dividido en tres partes, la primera es una síntesis general sobre la presencia palestina en México, que durante el siglo XIX se establecieron por cuestiones ajenas a la *nakba*. La segunda parte explora los conceptos como diáspora, desterritorialización y re-territorialización. A partir de éstos se plantea en el último apartado las estrategias de palestinidad en la diáspora cristiano-palestina en la Ciudad de México.

LOS PALESTINOS Y SU ESTABLECIMIENTO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Algunos registros establecen que los árabes¹ comenzaron a llegar a México durante la segunda parte del siglo XIX, pero la movilización masiva comenzó hasta 1878, entraron por los puertos de Veracruz, Tampico y Progreso. Los primeros inmigrantes en llegar eran principalmente libaneses y en menor número sirios y palestinos que salían con destino a Estados Unidos, pero al desembarcar, escuchaban que habían llegado a América, estableciéndose en México. Estos primeros inmigrantes pretendían regresar a su lugar de origen, salieron para buscar mejores condiciones de vida, su finalidad era reunir cierta cantidad de dinero que les permitiera instalarse nuevamente en su pueblo de origen (Zidane, 1995). Más adelante con el establecimiento de estos grupos se comenzó a presentar un fenómeno llamado «efecto llamada», básicamente, un individuo decidía emigrar a América y una vez instalado mandaba por su esposa e hijos o por sus familiares y amigos (Leyva, 20012).

Al crecer estos grupos se establecieron en ciertas zonas de acuerdo con grupos familiares, lugar de origen o actividad económica, por ejemplo, en la Ciudad de México, Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila.

En los Estados del norte se presentó una mayor concentración por su cercanía con Estados Unidos y por el auge de la industria textil con las fábricas de mezclilla. Otra actividad relevante fue el comercio gracias a la inserción del sistema de abonos, con esta actividad circularon distintas mercancías por todo el país, llegando a zonas rurales muy alejadas (Leyva, 2012).

Los palestinos buscaron distintas formas de adaptarse a la sociedad receptora, pero, al mismo tiempo, implementaron rasgos de su cultura para mantener vigente su identidad árabe-palestina, por ejemplo, fumar narguile², la comunicación por medio de cartas con familiares, el uso del árabe, la trasmisión oral de historias, mitos y leyendas y la información sobre los acontecimientos de la región.

1

La idea de lo «árabe» es compleja de definir, es un concepto amplio que hace referencia a los individuos que comparten la lengua, la historia y las tradiciones como la alimentación, la idea de familia, la economía; es la autoadscripción a determinadas pertenencias culturales en los cuales el factor religioso no influye.

2

Pipa con tabaco de sabores, con una base de agua.

A partir de esto se puede concluir que su llegada a México fue por distintos motivos, principalmente mejorar sus condiciones de vida y llegar a Estados Unidos y fue hasta de 1948, a causa del establecimiento del Estado de Israel que el objetivo de llegada cambió, empezaron a ser desplazados.

Las diferentes guerras en Palestina provocaron la movilización de la población, en América Latina – Chile y Honduras – concentran el mayor número de palestinos. México no fue la excepción, como se mencionó en líneas anteriores, había un grupo establecido desde el siglo anterior y las recientes llegadas presentaron nuevos proyectos.

De hecho, en 1974 se abrió la oficina de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en México, a partir de esta fecha la población palestina en México ha generado diversas estrategias para dar continuidad a sus tradiciones y forma de vida, a pesar de no ser tan numerosa, ha tratado de establecerse en la agenda pública, a partir de la generación de diversas actividades. Por ejemplo, los distintos embajadores han trabajado con el gobierno para fortalecer sus nexos e incrementar los intercambios políticos, académicos y culturales. La agencia islámica de noticias informó que, durante 2004, se presentó una propuesta al senado para establecer una representación diplomática de México ante la ANP en Ramalá, Cisjordania, sede de los poderes palestinos (Agencia Islámica de Noticias, 2004, 07 de diciembre). Así también en 2005 se generó un intercambio de odontólogos de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo una comisión internacional, viajaron a Nablus para brindar ayuda médica a la población palestina (Crónica, 15 de enero de 2008). Aunado a estas actividades, en la esfera política hubo acercamientos de diputados y senadores de distintos partidos políticos con el embajador Said Mousa Ibrahim Hamad quien, a principios del 2009, solicitó «una actitud más activa de México, ahora que es miembro no permanente del Consejo de Seguridad de la ONU» (Páez, 07 de enero de 2009).

LA COMUNIDAD DIASPÓRICA PALESTINA

La oficialización en 1948 del Estado de Israel fue decisiva entre la comunidad palestina, dicho suceso es conocido como la *nakba* o catástrofe, pues no sólo provocó la partición del territorio, sino también la expulsión masiva de más de 850,000 palestinos (Álvarez, 2001) desplazados tanto a campos de refugiados o como exiliados a distintas partes del Medio Oriente, Europa y América.

Es importante comentar que el territorio palestino puede ser definido como lugar de significaciones; es decir, los territorios son construcciones culturales a partir de una determinada visión del mundo, entre las comunidades diáspóricas palestinas. Sus miembros guardan en la memoria una imagen idealizada del lugar de origen, el apego a este lugar genera sentimientos de pertenencia y nostalgia por el retorno. De tal forma, Palestina, como lugar de significaciones está construido a partir de la convergencia de diferentes visiones del mundo, Palestina judía, Palestina islámica y la Palestina cristiana. Para este documento sólo se expondrá la construcción del territorio palestino desde el cristianismo, debido a que la comunidad en México es de tradición cristiana, para ellos este lugar es un vínculo con el pasado histórico, donde se inscribe la cultura árabe-palestina, resaltando los lugares más significativos como Belén, Jerusalén y Nazareth, por lo tanto al hacer referencia a la Palestina histórica para la cosmovisión cristiana se alude al territorio anterior a 1948, estrechamente relacionado con la religión (Leyva, 2012).

Las imágenes 1 y 2 muestran la conceptualización de la Palestina cristiana a partir del trabajo de interpretación de un mapa bordado por mujeres que viven en campos de refugiados. Generalmente, estos bordados se encuentran colgados en las salas, dentro de las casas de los palestinos.

Las comunidades diáspóricas palestinas comenzaron a organizarse y a vivir la identidad palestina de una manera particular y desde su postura personal centrada en el territorio de la Palestina histórica y la idea del retorno.

El concepto de diáspora ha sido retomado por distintos autores y para diversas cuestiones, es un concepto que se encuentra en debate, Chantal Bordes-Benayoun (2000) propone que es una dispersión espacial, por lo que se encuentra muy ligada al territorio. Diáspora para Gabriel Izard Martínez (2005, p. 91) se refiere a los «grupos étnicos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio, etcétera y se reubican en otro territorio».

Imagen 1
Mapa de Palestina bordado en punto de cruz de la Palestina histórica
según la interpretación cristiana



Fuente: Fotografía de la autora

Aunado a esta idea Robin Cohen (1997, p. 26) explica que hay diferentes tipos de diásporas, ya sea por trabajo, comercio, expansión cultural o victimización. Es importante comentar que a pesar de tener diversas categorías, tienen elementos en común, pero no todos aplicables; es decir, las comunidades diáspóricas se van construyendo de acuerdo a su situación particular, algunas de estas características son: 1) la dispersión de los grupos, en algunos casos, de manera traumática de su lugar de origen a dos o más regiones; 2) expansión del lugar de origen en la búsqueda de trabajo o comercio; 3) tienen una memoria colectiva centrada en su lugar de origen, su ubicación geográfica e historia; 4) la idea del retorno es el punto central de su discurso; 5) fomenta una fuerte conciencia de grupo étnico sustentada en la historia y la creencia de un destino común; 6) existe una relación problemática con las sociedades receptoras; 7) generan sentimiento de empatía y solidaridad con miembros del grupo étnico ubicados en otros países.

Por lo anterior, las diásporas son comunidades étnicas desterritorializadas del lugar de origen, pero, al mismo tiempo tienen una localización específica en más de dos lugares del planeta, complementando esta idea. Michael Kearney (2008, p. 71) «distingue las diásporas de otros patrones migratorios porque estas incluyen a un sector de los miembros de la comunidad que están dispersos en muchas regiones del mundo y que aún retienen el mito de su singularidad y un interés en su tierra de origen».

Las distintas comunidades diáspóricas tienen contacto entre sí, imaginándose como una gran comunidad, a pesar de su dispersión, debido a que comparten un pasado histórico y un destino común (Wrbner, 2005, p. 545). Estas comunidades se han visto obligadas a movilizarse a otros territorios, provocando la creación de un discurso de identificación, el cual bajo la propuesta de Steve Vertovec incluye la interacción de tres categorías: los miembros dispersos globalmente, los Estados-nación receptores y los lugares de origen (Vertovec, 2005).

La movilización a otros territorios, así como su re-establecimiento es lo que se denomina procesos de desterritorialización y re-territorialización, que se pueden definir como los «procesos de desocupa-

Imagen 2

Detalle del mapa bordado en punto de cruz de Palestina histórica según la interpretación cristiana con la traducción de las ciudades más representativas



Fuente: Fotografía y traducción de la autora

ción y ocupación territorial [que] alude a la reproducción de espacios y producción de otros a través de la resignificación del territorio» (Velasco, 1998).

La desterritorialización es «estar fuera del lugar de origen, aunque siendo reconocido como «parte de»» (Lindon *et al.*, 2008). Los palestinos al estar fuera de su lugar de origen se ven obligados a reterritorializarse; es decir, la comunidad sigue localizada pero alejada del lugar de origen, reconstruyendo del vínculo con el territorio (Hiernaux y Lindon, 2004).

A partir de los conceptos anteriores, los palestinos desterritorializados –en otros países del Medio Oriente, Europa y América– se re-territorializaron y fortalecieron sus pertenencias gracias a su apego con los vínculos físicos, morales y simbólico-expresivos (Giménez, 2000, p. 45) del territorio palestino. Las distintas diásporas palestinas ubicadas en diversos puntos del planeta se encuentran conectadas entre sí a través de redes transnacionales, conformando una comunidad virtual imaginada, debido a que comparten la idea de un territorio, una cosmovisión, una historia común pero principalmente la dispersión y desposesión del territorio palestino, pero al mismo tiempo, retoman los mismos elementos para resaltar sus diferencias étnicas con la sociedad receptora, con el objetivo de (re)construir su identidad y (re)interpretar sus posiciones en el país anfitrión (Leung, 2003).

LAS COMUNIDADES VIRTUALES IMAGINADAS Y LAS ESTRATEGIAS DE PALESTINIDAD

La palestinidad no es un fenómeno exclusivo de los territorios ocupados o de los campos de refugiados, también se encuentra presente en las comunidades diáspóricas de otros países a donde ha llegado dicha colectividad. Este fenómeno, retoma varias manifestaciones culturales, las cuales giran alrededor de la solidaridad, tanto con la causa como con el pueblo palestino, la nostalgia por su territorio, plasmada en música, canciones, poesía, literatura y el arte palestino. Los palestinos en el exilio, a partir de estos referentes culturales o con la comunicación de un amigo o familiar, refuerzan su apego a Palestina y desde sus nuevos territorios, buscan la forma de reproducir la palestinidad.

Para Illan Pappé la palestinidad gira en torno al derecho de tener un Estado palestino en ese territorio (Kimmerling & Migdal, 2003). Por otro lado, Álvarez Ossorio considera que la palestinidad se sustenta alrededor de tres elementos centrales tierra, resistencia y retorno (Álvarez, 2001, p. 35). La definición es concreta, de tal forma, la palestinidad está centrada en acciones de resistencia que tienen como meta principal un Estado palestino y el regreso de los exiliados. Así también, Nadim Rohuana, maneja una definición más completa de palestinidad, no sólo retoma la idea de territorio, que es central para la identidad palestina, además incluye la historia, cultura, tradiciones y valores sociales compartidos (Rohuana, 1997).

Las actividades emprendidas por los palestinos se pueden definir como palestinidad, el fenómeno comprende la relación con el territorio, su reacción, ideas y sentimientos con la *nakba* y la idea del retorno. A partir de la manera de interpretar estos sucesos, definirán cómo se vive, se pronuncia y se actúa en torno a la causa palestina, el retorno de los desplazados y se asumirá una postura política.

A partir de la propuesta anterior, la palestinidad se manifestaría a través de las actividades políticas, artísticas, académicas y sociales; en estas expresiones se reflejan la historia efectual, ideas, postura política, generando sentimientos de pertenencia y de identificación con distintas comunidades, ya sea dentro de Palestina o aquellas en el exilio. Los exiliados o la diáspora palestina gracias a sus nuevas condiciones de vida, dentro de la sociedad receptora, el factor de «la distancia geográfica y la estabilidad en el nuevo hogar, generan nociones idealizadas, viendo subjetivamente la realidad en la tierra natal» (Newland, 2006, p. 82).

Benedict Anderson (1992) propone que las acciones de estos grupos pueden ser definidas como parte de un nacionalismo a distancia; es decir, viven confortablemente dentro de las sociedades receptoras, pero generan la necesidad de realizar acciones políticas en favor de su lugar de origen. Entre las acciones que comprende este nacionalismo a distancia, se encuentran, en algunos casos: ejercer el voto, contribuir y recolectar fondos, una participación activa y la producción artística.

El nacionalismo a distancia y la cohesión de las comunidades en la diáspora se han logrado gracias a la transformación tecnológica. Actualmente se observa que el mundo se abre en los propios hogares, imágenes y todo tipo de información llega en el instante en que sucedieron en otro punto del planeta (Augé, 2005).

En gran medida, por las redes sociales, las diásporas y en el caso de este estudio, la palestina, se sienten adheridas a una colectividad, trasladando una serie de responsabilidades y obligaciones. Este fenómeno se presenta cuando un grupo clama o se conecta con otros individuos, teniendo en común un territorio específico, considerándolo su tierra ancestral, esto sucede aun cuando las diásporas se localizan en varios puntos geográficos (Glick, 2005).

Así también, es importante aclarar que el exceso de información provoca la difusión de imaginarios y fantasías en torno al territorio de origen; es decir, la expansión de determinadas formas de pensamiento crea una nostalgia y por lo tanto refuerza las grandes redes multinacionales y el deseo de regresar a la patria.

El discurso de la diáspora palestina mantiene un sentido fuerte de comunidad basado en la cultura árabe, su lugar en la historia, la herencia concentrada en la memoria, el territorio, esto se desprende de la expulsión y desposesión de Palestina en 1948 *Al Nakba*, por lo tanto, la idea de retorno es un factor fundamental. Estas referencias culturales conforman un discurso de identificación de la comunidad a nivel global, que va más allá de las fronteras del Estado-nación, generando un compañerismo mutuo porque han vivido, dentro de su concepción, la misma tragedia, tienen intereses y propósitos compartidos en términos de una comunidad imaginada (Anderson, 2000, p. 23).

A partir de estas ideas y considerando cómo la tecnología y la globalización han impactado la forma de vivir en las diásporas, ahora, se encuentran en constante comunicación en un periodo casi instantáneo «el papel de Internet, boletines y correos electrónicos y las redes sociales transnacionales son cruciales para la comunicación de las diásporas actuales» (Nonini, 2005, p. 561). Los palestinos de la Ciudad de México comentan que Internet (sitios de noticias, correos electrónicos, foros de discusión)

ha permitido el acercamiento entre diversas comunidades palestinas en toda América Latina. Diversas asociaciones se organizan y envían semanalmente noticias de los acontecimientos dentro de los territorios palestinos; a su vez, desde México, se reciben y reenvían de igual manera. De tal forma, lo que los une a pesar de las fronteras geográficas es la cuestión palestina (Leyva, 2012).

Manuel Castells (1997) dice que el correo electrónico se ha convertido en la mejor alternativa para comunicarse, es más eficaz que el teléfono, pero nunca podrá sustituir a la comunicación interpersonal. Actualmente, las diásporas pueden mantener una comunicación interactiva, ya sea de manera personal, con otros palestinos, o de una manera más abierta, a través de páginas electrónicas donde difunden noticias e imágenes de lo acontecido en Palestina y en los campos de refugiados. Por otro lado, estos sitios son creados en diferentes puntos del planeta, en muchos casos, van dirigidos a otros participantes del universo virtual, sin formar parte de la diáspora palestina, sólo están a favor de la cuestión palestina.

Bajo estas consideraciones, las redes sociales transnacionales permiten la comunicación entre sus miembros, refuerzan la cohesión social y principalmente proporcionan un sustento «material» a esta identidad palestina, manifestándose en acciones; es decir, las actividades artísticas, artículos, eventos, noticias, difusión de imágenes, recolección de fondos, entre otras, con una respuesta casi inmediata conforman una comunidad «virtual» imaginada además de ser una parte de la materialización de la palestinidad.

Las redes sociales permiten estar conectados de manera rápida y en un mismo tiempo con otros individuos que están unidos por la cuestión palestina. Como dice Lins Ribeiro «la Internet es el medio para el intercambio simultáneo de informaciones a muchos lugares diferentes y para un número indefinido de actores interactuando en una red diseminada por el globo» (Lins, 2000, p. 12). Siguiendo con la propuesta del autor la diáspora palestina sería una comunidad imaginada-virtual donde el término «imaginada» de la ecuación «comunidad imaginada-virtual» indica una abstracción simbólica y políticamente construido, mientras que el término «virtual» de esta misma ecuación, además de indicar abstracción simbólica y políticamente construida es una instancia de otro tipo, una especie de estado paralelo, intermediario entre realidad y abstracción, donde se puede entrar y salir.

Anteriormente y retomando a Anderson, se explicó que la diáspora palestina era una comunidad imaginada, siguiendo esta propuesta, lo que ahora trato de mostrar es que si en un primer momento la idea de nación palestina se difundió principalmente a través de la prensa (Khalidi, 1997), ahora esta idea de comunidad se hace más amplia, pues ya no está localizada en un sólo lugar, ahora son multilocales, a escala global.

Nuevamente, Kathleen Newland (2006), comenta que las tecnologías transnacionales de información ayudan a crear y mantener vínculos entre sus miembros, como en el caso de la diáspora africana, china, armenia, hindú o libanesa, las cuales crean los mecanismos necesarios para mantenerse en contacto bajo la idea de una gran comunidad, que en su mayoría, tienen los mismos objetivos. En este sentido, actualmente se encuentran en el universo virtual un extenso número de sitios que difunden, de alguna manera, la causa palestina a través de noticias al instante, imágenes fotográficas, videos, testimoniales. Esta información no sólo va dirigida a los palestinos en la diáspora, sino también a una gran mayoría no palestina en favor de su causa y sus objetivos.

A partir de la revisión y seguimiento de sitios electrónicos en la investigación de Maestría se plantearon ocho esferas temáticas, pero con un análisis actualizado se plantean cinco, en gran medida se debe a su desaparición de las redes sociales. Así también es importante comentar que estos espacios además de estar presentes en Facebook o Twitter cuentan con su propia plataforma de difusión:

1. **Investigación académica.** Este tipo de sitios difunde artículos electrónicos que se pueden descargar, también distribuyen publicaciones, organizan mesas de trabajo, buscando establecer un diálogo especializado y científico acerca de la cuestión palestina. Un ejemplo es *Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs* (Passia).
2. **Medios de comunicación.** En este rubro se incluyen periódicos y sitios especializados sobre noticias de la región, como *Al Quds*, uno de los principales periódicos palestinos, se encuentra en lengua árabe y *Al Jazeera* el principal canal de noticias. En este aparato incorpora también a diferentes

organizaciones y colectivos que difunden lo que sucede en Palestina al instante ya sea en noticias breves, fotos o videos, por ejemplo, *Israeli Apartheid Week*, *BDS Movement*, *Gaza Youth Break Out*, *Popular Struggle Coordination Comitee*, *Palestine Video*, *Palestine Solidarity Project* o *Palestine News*. A este rubro se suma *Electronic Intifada*, medio de comunicación independiente con una visión distinta a la oficial sobre la situación en los territorios ocupados.

3. Actividades culturales. Estos sitios difunden todo tipo de actividades culturales, tanto al interior de Palestina, como las organizadas en otros países. Estos grupos ven las artes, la cultura y la historia como una forma de resistencia. En este rubro se encuentra *Palestine Writing Workshop*, *Palestine Festival of Literature*, *Music of Palestine*, *One World*. Este último grupo de músicos recientemente ha difundido un tema musical para recolectar fondos para ayudar a los palestinos; se puede descargar de manera electrónica.
4. Información fuera de Palestina. Los musulmanes y palestinos de diferentes países están interesados en difundir la causa palestina, los derechos de la población, la idea de libertad y justicia, pero como lo dicen en sus páginas «tratan de educar al público».

En comparación con los otros sitios, los que se encuentran en Estados Unidos son los que trabajan bajo esta premisa, a partir de noticias, videos y fotografías, algunos de estos son *Palestine Today*, Los Angeles. *American Muslims for Mundial Palestine*, Chicago. *The Palestine Center*, Washington D.C. Para Europa tenemos *Génération Palestine*.

5. Organizaciones «reconocidas» u «oficiales». Encontramos cifras oficiales, documentación, resumen de actividades, trabajo social entre los refugiados y servicios médicos, además de buscar el bienestar de los refugiados palestinos acorde con el discurso de los derechos humanos. Hablo de «reconocidas» debido a que son parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y éstas son *United Nation Relief and Works Agency, responsible for the welfare of Palestine Refugee (UNRWA)*, *United Nations Information System on the question of Palestine (UNISPAL)*, *United Nation Refugee Agency*.

Los sitios antes mencionados sólo son una selección para esta investigación, con el objetivo de poder observar cómo la información, a través de las redes sociales es instantánea y esta gran comunidad «virtual» imaginada puede estar informada de los acontecimientos palestinos en cualquier momento.

En el caso particular de México sólo se encontraron dos sitios en Facebook *Palestina México Corsopal*, Coordinadora de Solidaridad Palestina en México que difunde noticias, eventos políticos y académicos, arte y poesía. A la fecha de este artículo el perfil sigue vigente, con mayor actividad, comparándolo con 2011. Otro sitio en español era *Palestina Ya*, pero actualmente no se encuentra vigente.

A partir de la información analizada y aunado con la opinión de los informantes, los resultados mostraron que en México el trabajo de los espacios electrónicos era incipiente, era necesario invertir más tiempo y trabajo (Leyva, 2012), en comparación con los sitios anteriores. Asimismo, parte central de la actividad iba dirigida a la difusión de documentos, noticias, imágenes, música, poesía, documentales y algo importante: dan información de las actividades académicas y de difusión que se realizan en la Ciudad de México. Tal es el caso de algunos eventos que tienen una presencia mayor de asistentes gracias al uso de las redes sociales como el caso de la reunión para el reconocimiento del Estado palestino en agosto de 2011 en la glorieta del Ángel de la Independencia, como se observa en la Imagen 3.

CONCLUSIONES

Al iniciar este documento el objetivo principal era mostrar el proceso y transformación de las redes sociales como herramienta de difusión y socialización de la diáspora cristiano-palestina en la Ciudad de México.

Los palestinos desde 1948 han pasado por diferentes procesos de desterritorialización y reterritorialización en diferentes puntos del planeta. Estas dinámicas permiten observar en la idea del territorio el sustento ideológico del discurso de identificación, pero cabe precisar que no es una dinámica exclusiva de las comunidades palestinas, este concepto está presente entre diferentes diásporas, en la

Imagen 3.

Evento organizado por distintos colectivos en el Ángel de la Independencia, agosto de 2011.



Fuente: Fotografía de la autora

tierra natal interactúan sentimientos, vivencias, recuerdos y la nostalgia por el territorio perdido, pero con la idea constante del retorno; estos elementos son un ancla emocional y discursiva en el exilio.

De tal forma la Palestina histórica es el vínculo con su pasado y el elemento de cohesión con otras comunidades diáspóricas palestinas alrededor del planeta. Actualmente las redes sociales han acercado a estos grupos, intercambiando ideas, opiniones, artículos académicos, poesía, música, arte, como una forma de resistencia.

A partir de la propuesta de Lins Ribeiro en torno a la idea de las comunidades virtuales imaginadas, la diáspora cristiano-palestina en la Ciudad de México ha conformado canales de comunicación gracias a las herramientas digitales. Es importante mencionar que a lo largo del trabajo de campo, las redes sociales palestinas, en el contexto mexicano, no se han desarrollado como en otros países, aun es un trabajo incipiente, aunque puntualizamos que se ha ido incrementando.

También es importante comentar que derivado del análisis de la información se puede establecer que para ese momento los palestinos en la Ciudad de México conformaron sus redes alrededor del intercambio de información por medio del correo electrónico. Por otro lado, el uso de las redes sociales se enfatizó en ese momento con la comunidad académica.

La relevancia de este trabajo permitió mostrar un antecedente del uso de las redes sociales como herramientas para generar nuevas formas de organización, no sólo entre las comunidades diásporicas, también han sido aprovechadas como formas de resistencia, de movilización y protesta social, tal fue el caso de las revoluciones árabes del año 2011.

Además de las comunicaciones o levantamientos, las redes sociales han favorecido el acercamiento a diversas prácticas religiosas, como es el caso del islam, hombres y mujeres en diferentes lugares a través de videos en YouTube se acercan a conocer esta forma de vida y con el tiempo deciden abrazar el islam.

Así también, estas herramientas han sido el medio para contactar individuos que deciden unirse a organizaciones terroristas como la única alternativa para sentir pertenencia a una colectividad.

Finalmente, este documento permite plantear el fenómeno de las herramientas digitales como el medio para generar una idea de comunidad a partir de la afinidad de pensamientos y objetivos, que no se limita a un espacio geográfico, son estrategias que permiten a las diferentes comunidades palestinas

vivir la diáspora en la diáspora a través de la lectura de correos electrónicos y prensa, el intercambio de ideas, música, imágenes, entre otras acciones, proveen el sustrato que alimenta la identificación imaginada de la Palestina histórica y su futuro retorno.

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR. *La situación de los refugiados en el mundo 1997-1998. Un programa humanitario*. España: Icara.
- Akmir, A. (2009). *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. España: Siglo XXI.
- Alvarez Ossorio, I.(2001). *El miedo a la paz. De la guerra de los seis días a la segunda intifada*. Madrid: Cataráta.
- Anderson, B. (1992). The New World Dsorder. *New Left Review*, 193, May/June. London. Recuperado de <https://newleftreview.org/I/193>
- _____. (2000). *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Augé, M. (2005). *Los no Lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.
- Barakat, H (2000). *The arab world. Society, Culture and State*. Los Ángeles: University of California Press.
- Bastenier, M. A. (2002). *Israel-Palestina. La casa de la guerra*. España: Taurus.
- Bauman, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Blanco, C. (Ed.). *Migraciones. Nuevas movilidades en un mundo en movimiento*. España: Anthropos.
- Bokser, J. y Salas-Porras, A. (1999). Globalización, identidades colectivas y ciudadanía. *Política y Cultura* (12). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Bordes-Benayoun, Ch. (2000). Diásporas y movilidades. *Relaciones XXI* (83). Francia: Universidad Toulouse Le Mirail.
- Castells, M.(1997). *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Cohen, R. (1997). *Global Diasporas: An introduction*. Seattle: University of Washington press.
- Cohn, N. (1961). *En pos del milenio*. Madrid: Alianza.
- Darwish, M. (2000). *Once astros*. Madrid: Edición mundo árabe e islam.
- Dufoix, S. (2003). *Les diasporas*. Paris : Que sais-je, presses universitaires de France.
- Vertovec, S. & Cohen R. (1999). *Migration, diasporas and transnationalism*.UK: Edward Elgar Publishing Ltd. Citado en: Nonini, D. *Diasporas and Globalization*. En: Ember, M. Ember, C. & I.Skoggard. Eds. (2005). *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee cultures around the world*. 2 Vols. United States: Springer.
- Garduño García, M. (2016). *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*. México: Ciesas. Publicaciones de la Casa Chata.
- Giménez, Gilberto. (2000). Identidades étnicas: Estado de la cuestión. En: Reina. Leticia. Comp. *Los retos de la etnicidad en los Estado-nación del siglo XXI* . México: Ciesas.
- Glick Schiller, N. (2005). Long-distance nationalism. *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee cultures around the world. Vol 1, Overviews and Topics*. United States: Springer.
- Hiernaux, D. y Lindon, A.(2004). Desterritorializacion y reterritorializacion metropolitana: la Ciudad de México. *Documents d'Analisi Geografica* (44). Barcelona: Universidad de Barcelona/Universidad de Girona.
- _____. y Zarate, M. (Eds.). (2008). *Espacios y transnacionalismos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Casa Juan Pablos.
- Izard Martínez, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: Hacia una etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África* XL (126), enero-abril. México: El Colegio de México.
- Khalidi, R. (1997). *Palestinian identity. The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Kimmerling, B. & Migdal, J.(2003). *The Palestinian People*. United States: Harvard University Press.

- Laureance, J. C. and Cartier, C. (2003). *The chinese diaspora. Space, Place, Mobility and Identity*. United States: Rowman &Littlefield Publishers Inc.
- Leung, M. (2003). Notions of home among diaspora chinese in Germany. En: Laureance J. C. and C. Cartier. *The chinese diaspora. Space, place, mobility and identity*. United States: Rowman &Littlefield Publishers Inc.
- Leyva Cortés, S. (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México*. Tesis para obtener el grado de maestra en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lindon, A.; D. Hiernaux y Aguilar, M. A. (2006). *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. España: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lins Ribeiro, G. (2002). *El espacio-público-virtual*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Newland, K. (2006). Las redes migratorias como recurso de desarrollo. Más allá de las remesas. En C. Blanco Ed. *Migraciones. Nuevas morilidades en un mundo en movimiento*. España: Anthropos.
- Nonini, D. (2005). Diasporas and Globalization. En: *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures around the world*. Vol. 1. Overviews and Topics. Springer: United States.
- Notimex. (15 de enero de 2008). Medicos mexicanos devuelven sonrisas a niños palestinos de Nablus. *Crónica*. Recuperado de: <http://www.cronica.com.mx/notas/2008/342465.html>.
- Zidane, Z. (1995). Los árabes en México: Un perfil de la migración. En: Ota Mishima, M. E. *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México.
- Páez, A. (07 de enero de 2009). El embajador palestino pide papel «más activo» de México. *Crónica*. Recuperado de: <http://www.cronica.com.mx/notas/2009/407440.html>
- Pappé, I. (2008). *La limpieza étnica palestina*. Barcelona: Crítica.
- Propuesta del Senado de México para el establecimiento de una representación diplomática ante la Autoridad Nacional Palestina. (07 de diciembre de 2004). *Agencia islámica de noticias*. Recuperado de https://www.webislam.com/noticias/43409-propuesta_del_senado_de_mexico_para_unaRepresentacion_diplomatica_anter_la_autor.html
- Reinares, F. (15 de octubre de 2015). Fábrica de terroristas ¿ Por qué algunos países europeos producen más militantes yihadistas que otros? *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2015/10/23/opinion/1445622759_611394.html
- Rohuana, N. (1997). *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in conflict*. United States of America:Yale University press.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Tuan, Yi-Fu. (1974). *Topophilia. A Study of Enviroirement Perception, Attitudes and Values*. Minnesota: Prentice-Hall, INC.
- Velasco Ortiz, L. (1998). Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales en México y Estados Unidos. En *Región y Sociedad*, Vol. IX. N°15. Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Wrbner, P. (2005). «Chaordic Diasporas.» En: Ember, M. *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee cultures around the world*. United States: Springer.

Sitios Web

Jerusalem Quarterly. Intitute of Jerusalem Studies: <http://www.jerusalemquarterly.org/>
Crónica. <http://www.cronica.com.mx/noticias.php>.

Palestinian Academic Society for the study of International Affairs: <http://www.passia.org/>
Palestinian-Israel Journal of Politics, Economics and Culture: <http://www.pij.org/index.php>

The Middle East Research and Information Project: <http://www.merip.org/>
The United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East: www.un.org/unrwa/

Web Islam. <https://www.webislam.com>

APERTURAS DIGITALES:
Apropiación y uso de tecnologías digitales
entre grupos étnicos minorizados en México

se terminó de editar el mes diciembre de 2018

La edición consta de 1 ejemplar digital

Diagramación:
Gilberto López Aguiar
Cuidado de la edición:
El coordinador y Carmen Remigio Montero
Portada:
Gabriela P. Campos Jiménez