



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

***EL DISCURSO-TESTIMONIO COMO MÉTODO PARA EL ESTUDIO DEL SENTIDO DE
COMUNIDAD DE UN PUEBLO ORIGINARIO***

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

PRESENTAN

MORENO LUNA BRENDA MIREYA

TOVAR CABRERA MARIANA

DIRECTORA

DRA. KATHERINE ISABEL HERAZO GONZÁLEZ

REVISORA

LIC. NORMA ANGÉLICA GÓMEZ RÍOS



MÉXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA, 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a la DGAPA-UNAM el apoyo económico que nos brindaron, ya que a través de él pudimos concluir nuestros estudios de licenciatura y el proyecto de tesis. Asimismo extendemos nuestro agradecimiento al proyecto PAPIIT RN303513 “Construcción de sentido de comunidad en pueblos originarios. Caso Santa Martha Acatitla, Iztapalapa”, en especial a la Dra. Katherine Isabel Herazo González por permitirnos participar e iniciar nuestra formación como investigadoras; las herramientas y habilidades que adquirimos en éste proyecto, sin duda serán de gran apoyo para nuestro desarrollo profesional.

De igual forma, queremos agradecer al Pueblo Santa Martha Acatitla por permitirnos recorrer sus calles, explorar su historia, acercarnos a su gente y, sobre todo, por hacernos partícipes de sus prácticas culturales y su lucha por conservarlas; en especial agradecemos a los señores Felipe Ramírez y Remigio Torres Solares por abrirnos las puertas de sus hogares para brindarnos sus discursos-testimonios y compartir con nosotras los recuerdos, historias y saberes de su pueblo, la riqueza de nuestra tesis se debe en gran parte a lo que ellos quieren compartir a ustedes: los lectores de éste trabajo.

Finalmente, queremos agradecer a todos los profesores y profesoras de la Facultad de Psicología que contribuyeron a nuestra formación profesional; en especial, a aquellos que nutrieron esta tesis con sus conocimientos, observaciones y experiencia:

A nuestra directora de tesis la Dra. Katherine Isabel Herazo González, por ser la capitana que guió este barco para que no se perdiera y llegará a su destino, gracias por contribuir a nuestra formación, por mostrarnos una nueva forma de hacer Psicología y enseñarnos que los límites más grandes son los que nos ponemos nosotras mismas. Gracias por su apoyo incondicional, por ser maestra pero también amiga y confidente, por el entusiasmo, esfuerzo y dedicación que mostró en la realización de este trabajo, por hacernos crecer con sus consejos y, sobre todo, por creer en nosotras.

A la Lic. Norma Angélica Gómez Ríos por participar como revisora de este trabajo, por enriquecerlo con sus comentarios y experiencia, por el entusiasmo y dedicación que mostró

durante la construcción de esta tesis, por valorar nuestro trabajo e impulsarnos a dar lo mejor siempre.

Al Dr. Miguel Hernández –por quien sentimos una profunda admiración y respeto-, por dar lectura a esta tesis y contribuir con sus reflexiones y comentarios desde el campo de la Filosofía, pero sobre todo, por enriquecer esta investigación con su experiencia y conocimiento como indígena tzotzil, para nosotras es un orgullo y un privilegio contar con sus observaciones ya que su trayectoria académica es un ejemplo de constancia, lucha y rebeldía.

Al Mtro. Juan Carlos Huidobro y al Dr. Diego Falcón, por las críticas, comentarios y observaciones que sin duda, ayudaron a enriquecer este trabajo, por el entusiasmo con el que recibieron nuestra tesis y por recordarnos la humildad que debemos mantener en nuestro quehacer profesional.

Índice

Resumen.....	1
Introducción.....	2
Capítulo 1. Métodos en Psicología Social Comunitaria.....	7
1.1 Antecedentes de la Psicología Social Comunitaria.....	7
1.2 Definición de Psicología Social Comunitaria.....	15
1.3 Características de la Psicología Social Comunitaria.....	18
1.3.1 Objeto/Sujeto de estudio	18
1.3.2 Relación sujeto-objeto de conocimiento.....	20
1.3.3 Relación teoría y práctica.....	22
1.3.4 Compromiso con la transformación	22
1.4 El método en Psicología Social Comunitaria.....	25
1.4.1 Participativo vs. No participativo.....	27
1.4.2 Fundamentos del método en Psicología Social Comunitaria.....	29
1.4.3 Características de los métodos en Psicología Social Comunitaria.....	34
1.4.3.1 Participativos.....	34
1.4.3.2 Flexibles.....	34
1.4.3.3 Perspectiva histórica.....	35
1.4.3.4 Relación sujeto-sujeto y cambio en el rol del psicólogo.....	35
1.4.3.5 Orientación a la transformación social.....	36
1.4.4 Métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria.....	37
1.4.4.1 Investigación Acción Participativa.....	37
1.4.4.2 Educación popular.....	42
1.4.5 Uso de técnicas.....	44
Capítulo 2. La propuesta del discurso-testimonio en la Psicología Social Comunitaria.....	46

2.1 Antecedentes del testimonio.....	46
2.2 Carácter motivacional del testimonio.....	48
2.3 Posicionamiento del sujeto testimonial.....	50
2.4 Características del testimonio.....	52
2.5 El testimonio: hacia la construcción de nuevas historias.....	55
2.6 El discurso-testimonio: una propuesta para la Psicología Social Comunitaria.....	57
2.6.1 Características del discurso-testimonio.....	59
2.6.2 Configuración del sujeto testimonial: yo-tú-nosotros.....	61
2.6.3 Del yo al nosotros en el discurso-testimonio.....	65
2.7 El discurso-testimonio para el estudio del sentido de comunidad.....	67
 Capítulo 3. El Sentido de Comunidad en Pueblos Originarios.....	72
3.1 Aproximaciones teóricas al concepto de comunidad.....	72
3.2 Sentido de comunidad.....	75
3.2.1 Componentes del sentido de comunidad.....	78
3.2.2 Medición del sentido de comunidad.....	85
3.3 Los pueblos originarios.....	90
3.3.1 Características de los pueblos originarios.....	92
 Capítulo 4. Método.....	99
4.1 Inserción al campo.....	100
4.2 Características de los participantes.....	102
4.3 Procedimiento.....	102
4.3.1 Preparación.....	103
4.3.2 Entrevista.....	103
4.3.2.1 Revisión de temas de interés.....	103
4.3.2.2 Guión de entrevista.....	103

4.3.2.3 Sesiones de entrevista.....	104
4.3.3 Historia de vida.....	107
4.3.4 Montaje del discurso-testimonio.....	108
4.3.4.1 Selección de información.....	108
4.3.4.2 Construcción del discurso-testimonio.....	108
Capítulo 5. Resultados.....	110
Te llevo en la sangre.....	110
Mi pueblo querido.....	124
Capítulo 6. Análisis.....	141
Conclusiones	164
Referencias.....	169
Anexos.....	174
1.Carnavales.....	174
2.Fiestas Patronales.....	177
3.Peregrinaciones.....	179
4. Organización y participación comunitaria.....	181
5. Comidas comunitarias.....	184
6. Comunalidad.....	186
7. Faenas y tequios.....	188

Resumen

El discurso testimonio planteado por Prada Oropeza (2001) es un mensaje verbal escrito en primera persona, cuyo objetivo principal consiste en dar a conocer un hecho, evento o situación de gran significado y relevancia social, sobre el que pueden existir múltiples interpretaciones, pero a través del cual el emisor testimonial busca legitimar su versión como la verdadera. Si bien el *discurso-testimonio* no ha sido trabajado en el ámbito de la Psicología Social Comunitaria, resulta una propuesta interesante en tanto que, a través de éste, se intenta rescatar la voz de los agentes sociales que participan de las prácticas colectivas cotidianas y mediante el cual intentan expresar un descontento o denuncia social, ya no desde un *yo* individual sino desde un *nosotros*, en el que convergen las voces de otros actores que han permanecido silenciadas.

El *discurso-testimonio*, al igual que otros métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria, permite que grupos sociales como los llamados pueblos originarios -quienes han mantenido una lucha constante por rescatar sus derechos, tradiciones y prácticas culturales-, hagan escuchar su voz y, a través de ella, construyan a voces su propia historia; esa será su verdad, no la verdad contada desde otros, sino la expresada desde su propio sentir. El objetivo principal de esta tesis es reflexionar de qué forma podría utilizarse el *discurso-testimonio* como método para el estudio del *sentido de comunidad* de un *pueblo originario*.

Palabras clave: discurso-testimonio, pueblos originarios, sentido de comunidad

Introducción

La Psicología Social Comunitaria es un campo de estudio que se encuentra en permanente construcción, por lo que es preciso desarrollar nuevas formas de aproximación que se ajusten a los intereses y necesidades de las comunidades con las que se trabaja y que, además, nos permitan aprehender la realidad en su dinamismo y complejidad. Como respuesta a esta demanda, la presente investigación se propone plantear al *discurso-testimonio* como un método para el estudio del *sentido de comunidad* de un *pueblo originario*.

El interés de estudiar el *sentido de comunidad* radica en que es un proceso que ha sido abordado desde referentes teóricos europeos y norteamericanos, como los propuestos por McMillan & Chavis (1986), Sarason (1974), Maya (2004) y Sánchez-Vidal (2001); que si bien han contribuido al estudio y caracterización del mismo, los planteamientos de estos autores no corresponden a las realidades latinoamericanas, por lo que desde la Psicología Social Comunitaria se plantea la necesidad de una nueva forma de aproximación que considere las necesidades y características específicas de nuestros pueblos.

Por ello, aunque el *sentido de comunidad* ha sido estudiado a partir de escalas como las desarrolladas por Dollittle y McDonald (1978), Glynn (1981), Riger y Lavrakas (1981), Bachrach y Zautra (1985), McMillan y Chavis (1986), Kim y Kaplan (2004) y Sánchez Vidal (2001); éstas nos proporcionan una visión limitada del proceso, ya que su estructura tiende a fragmentar el estudio del *sentido de comunidad* en elementos o componentes, lo que brinda una perspectiva parcial y descontextualizada de éste proceso.

Una propuesta alterna para el estudio del *sentido de comunidad* la encontramos en Herazo (2014), quien considera que este proceso no debe restringirse a los cuatro componentes planteados por McMillan & Chavis (1986), sino que el *sentido de comunidad* también se expresa a través de una consciencia del nosotros, un sentir el nosotros, un vivir el nosotros y un vocalizar el nosotros. En este sentido, la propuesta de Herazo (2014) no sólo trasciende la mirada europea y norteamericana que ha predominado en la Psicología Social

Comunitaria para el estudio de este proceso, sino que además, ofrece una lectura que incorpora al nosotros como un elemento clave que articula el *sentido de comunidad*. No obstante, es preciso continuar en ese camino para aproximarnos al estudio de este proceso sin fragmentar su dinámica. En la presente investigación se propone la inclusión del *discurso-testimonio* como un método que nos permite aprehender al *sentido de comunidad* en su dinamismo y complejidad.

A fin de evaluar la pertinencia del *discurso-testimonio*, y sus alcances y limitaciones como método para el estudio del *sentido de comunidad*, fue necesario llevarlo a la práctica en el contexto del *pueblo originario* Santa Martha Acatitla, -uno de los 145 *pueblos originarios* reconocidos en la Ciudad de México-, el cual se encuentra ubicado al oriente de la Ciudad de México en la delegación Iztapalapa.

Los *pueblos originarios* son comunidades cuya presencia en la actualidad se encuentra amenazada por políticas que atentan contra sus prácticas culturales e intentan desintegrar su tejido social. No obstante, pese a la puesta en marcha de proyectos de desarrollo urbano y megaproyectos que atentan contra su territorio, sus prácticas culturales y su identidad, estos pueblos se mantienen en una lucha constante, a través de la defensa de su tierra y territorio, la conservación de sus formas de organización comunitaria y la reproducción de sus ciclos festivos y religiosos (Herazo, 2014). La presente investigación constituye un intento de aproximarnos al estudio del *sentido de comunidad* de un pueblo originario y rescatar el significado de las prácticas culturales que lo articulan.

Para guiar el curso de la investigación, este trabajo se divide en siete capítulos, tres de ellos corresponden al marco teórico y conceptual que fundamenta la inclusión del *discurso-testimonio* como método para el estudio del *sentido de comunidad* de un *pueblo originario*. En el primer capítulo se hace un breve recorrido del origen y desarrollo de la Psicología Social Comunitaria, marcando una distinción entre la Psicología Social Comunitaria europea-norteamericana y la Psicología Social Comunitaria Latinoamericana -enfoque que se adopta en la presente investigación-. Asimismo, se enfatizan los principios sobre los que se

fundamenta este campo de estudio y se describen las características de los métodos empleados por la subdisciplina.

En el segundo capítulo se describe a profundidad la propuesta del *discurso-testimonio* planteada por Prada Oropeza (2001), destacando su importancia para el estudio del *sentido de comunidad* de un *pueblo originario* y su pertinencia dentro de este campo de estudio. Cabe precisar que en este apartado también se enfatiza la función social que tiene el *discurso-testimonio*, en tanto permite dar a conocer una “otra verdad” sobre un hecho, evento o situación de gran significado y relevancia social; convirtiéndose en un instrumento de lucha y resistencia para aquellos actores o sectores de la sociedad a quienes se les ha negado el uso de la palabra (Prada, 2001).

En el tercer capítulo se abordan los referentes teóricos-conceptuales del *sentido de comunidad*, y se describen las características y componentes que articulan este proceso, haciendo énfasis en la propuesta de Herazo (2014) en la que se plantea que, además de la membresía, la influencia, la integración/satisfacción de necesidades y los lazos emocionales compartidos, el *sentido de comunidad* también se expresa en una consciencia del Nosotros, un sentir el Nosotros, un vivenciar el Nosotros y un vocalizar el Nosotros. Asimismo, se da cuenta de las formas en que ha sido estudiado este proceso y se contrastan con la propuesta del *discurso-testimonio*. Debido a que este trabajo de investigación se realizó en un *pueblo originario*, en este apartado fue pertinente ofrecer un acercamiento al concepto de *pueblo originario* para poder diferenciarlo de las comunidades indígenas, por lo que también fue necesario hacer una descripción de los rasgos y prácticas culturales que los caracterizan.

El cuarto capítulo corresponde al método, en él se plantean las preguntas que dieron origen a la investigación, se especifican los objetivos que se trazaron durante la misma y se realiza una descripción de las personas con las que se trabajaron los *discursos-testimonio*. De igual forma, se describe a detalle la ruta que se siguió para la construcción de los *discursos-testimonio* de los originarios, tomando como base la propuesta de Randall (2002). De acuerdo

con esta autora, para armar los discursos-testimonio es preciso seguir las siguientes fases: preparación, diseño de entrevista, sesiones de entrevista y montaje del *discurso-testimonio*.

En el quinto capítulo se presentan los discursos-testimonio de dos originarios del pueblo Santa Martha Acatitla, en los cuales es posible ver reflejado el *sentido de comunidad* que subyace a las prácticas culturales de este *pueblo originario*. Cabe mencionar que aunque los relatos de los emisores-testimoniales son narrados en primera persona, su voz no refleja una postura individualista o egocéntrica; por el contrario, los discursos-testimonio son la expresión de un yo social, ya que las experiencias que en ellos se narran guardan una conexión con el *pueblo originario* al cual pertenecen.

En el sexto capítulo se realiza el análisis de los discursos-testimonio, tomando como referencia los componentes del *sentido de comunidad* planteados por McMillan & Chavis (1986) y las dimensiones del nosotros descritas por Herazo (2014). La información obtenida en los discursos-testimonio se condensó en una tabla, en la cual es posible apreciar de qué forma el *sentido de comunidad* se expresa a través de las prácticas culturales del *pueblo originario* Santa Martha Acatitla. A partir de los hallazgos obtenidos y en función de los criterios metodológicos de la Psicología Social Comunitaria, se analizaron los alcances y limitaciones del *discurso-testimonio* como método para el estudio del *sentido de comunidad*.

Entre los alcances del *discurso-testimonio* que se pudieron identificar se encuentran: el que es un método que permite retratar una situación social compartida a través del rescate de la voz de los actores sociales, por lo que se convierte en un instrumento de lucha y resistencia para quien lo narra. Asimismo permite movilizar procesos de concientización en los actores sociales, quienes no sólo toman consciencia de la realidad social a la que dan vida a través de su relato, sino que además, afianzan su compromiso como agentes de cambio. Otro alcance que pudo identificarse es que a través de la voz de una sola persona es posible conocer el sentir, actuar y pensar de un colectivo; por ello a través del discurso individual se transmite la percepción de un pueblo.

Con relación a las limitaciones que se identificaron en el uso del *discurso-testimonio* como método para el estudio del *sentido de comunidad* encontramos que la naturaleza cambiante de este proceso impide su aprehensión total debido a que la información que se obtiene de parte del emisor testimonial está delimitada por su subjetividad; además, es importante mencionar que existen factores como la memoria y las emociones que pueden influir e incluso alterar la forma como una persona recuerda y relata un determinado hecho, lo que puede poner en duda la veracidad del relato.

En el último apartado, se exponen las conclusiones que se derivan de este trabajo en las cuales se reflexiona en torno a los hallazgos que se obtuvieron en la investigación, así como en los alcances y limitaciones de la misma. Además, se enfatiza la importancia de incluir el *discurso-testimonio* como un método para el estudio del *sentido de comunidad* y se sugieren nuevas investigaciones que enriquezcan y contribuyan a la consolidación de esta propuesta.

Finalmente, es importante aclarar que la presente tesis constituye un primer intento de plantear al *discurso-testimonio* como un método para el estudio del *sentido de comunidad*, por lo que no debe ser vista como una propuesta definida por completo, sino como una invitación “provocativa” para que -a partir de lo aquí expuesto- se generen nuevas interrogantes, críticas y cuestionamientos que contribuyan a su desarrollo y consolidación como método para la Psicología Social Comunitaria.

Capítulo 1

Métodos en Psicología Social Comunitaria

1.1 Antecedentes de la Psicología Social Comunitaria

En el presente capítulo se exponen los métodos que han sido utilizados por la Psicología Social Comunitaria y se explicitan las razones que sustentan y justifican la aplicación de dichos métodos. No obstante, resulta pertinente enmarcar el contexto en el que surge la Psicología Social Comunitaria y los principios sobre los cuáles se fundamenta, ya que sobre estos mismos se sustenta el uso de los métodos.

Hablar del surgimiento de la Psicología Social Comunitaria implica, en principio, hacer una distinción entre la Psicología Social Comunitaria que emerge en América Latina y la Psicología Comunitaria de corte norteamericano y europeo, ya que, aunque en la actualidad se hace referencia a ellas de manera indistinta, es importante tener en cuenta el contexto histórico en el que se desarrolló cada una de ellas, así como los elementos que las caracterizan y que al mismo tiempo las diferencian.

El camino que ha seguido cada una de estas subdisciplinas en las distintas latitudes no ha sido el mismo, ello se debe en gran parte a que el desarrollo que cada una ha tenido se halla determinado por el contexto histórico, político y social en el que surgen, lo que explica la dificultad que actualmente existe para definir las, pero también, la diversidad de enfoques teóricos y metodológicos con los que los psicólogos se aproximan a los problemas sociales (Buelga, Musitu, Vera, Ávila y Arango, 2009). Por ello, no podemos hablar de una sola Psicología Comunitaria sino de varias.

El referente más inmediato del origen de la Psicología Comunitaria lo encontramos en la conferencia celebrada en Swamscott Massachusetts en el año 1965; en ella se reunieron un grupo de psicólogos que se hallaban insatisfechos con el modelo de salud mental tradicional que otorgaba un rol pasivo al paciente y propiciaba en los psicólogos una actitud de apatía e indiferencia ante los problemas sociales; este evento marcó un parteaguas para que comenzara

a plantearse la necesidad de una disciplina comprometida con la realidad social (Musitu, Herrero, Cantera y Montenegro, 2004). Esta Psicología Comunitaria se fundamentó en el modelo de Salud Mental, el cual planteaba la relación que existe entre los problemas de salud mental y la forma como el ser humano se relaciona con su entorno, poniendo énfasis en el papel que tienen la interacción social, los factores ambientales, culturales y sociales en la calidad de vida de las personas (Tovar, 2001). De acuerdo con Cruz (2000, como se cita en Luna, 2009) este esquema considera al individuo como una unidad bio-psico-social inserto en un contexto histórico, social y cultural; bajo esta óptica la forma como se piensa la salud mental, trasciende la esfera de lo biológico e individual para insertarse en un esquema mucho más amplio que contempla la interacción que éste mantiene con su entorno.

No obstante, pese al intento de algunos psicólogos comunitarios de darle un enfoque más social al tema de salud mental, la Psicología Comunitaria conserva un enfoque individualista en sus intervenciones, ya que gran parte de ellas se focalizaron en el desarrollo de competencias personales para afrontar problemas como el estrés, el alcoholismo, el tabaquismo y la drogadicción y, aunque este modelo de intervención comunitaria plantea una participación más cercana del investigador con la comunidad, el enfoque continúa siendo asistencialista, en tanto que no existe una inclusión de los miembros de la comunidad en las decisiones tomadas por los “especialistas”, convierte a los necesitados en sujetos pasivos y dependientes y se limita a abastecer las necesidades básicas de la población sin ejercer un mayor cambio sobre la realidad existente, propiciando una relación de dependencia entre los programas y los usuarios (Musitu et al., 2004).

La Psicología Social Comunitaria, por su parte, siguió un camino diferente, las condiciones sociales presentes en muchos de los países latinoamericanos y la incapacidad que mostraba la psicología para responder a los urgentes problemas que los aquejaban, demanda el desarrollo de una nueva praxis de los profesionales de la psicología y exige una redefinición tanto de su objeto de estudio como de su forma de intervenir (Montero, 2004a).

El surgimiento de la Psicología Social Comunitaria en América Latina se halla enmarcado en el contexto económico y político de los años 60's y 70's. Una ola de luchas, revoluciones y movimientos sociales se desataron a lo largo de todo el continente; las consignas y banderas que se enarbolaban en cada país eran distintas, pero los deseos por derrocar las dictaduras, exigir libertad, justicia, combatir la pobreza y la desigualdad, eran deseos compartidos. Este panorama se presenta como un reto para la Psicología, cuyos modelos y propuestas teóricas hasta el momento desarrolladas parecían inadecuadas, incompletas e insuficientes para explicar algunos de los problemas que se reflejaban en la dinámica social de las comunidades (Montero, 1984). Así, a finales de la década de los 60's y principios de los años 70's comienzan a realizarse los primeros esfuerzos por generar una Psicología que fuese capaz de insertarse en la dinámica de las comunidades y definir desde ellas las necesidades y problemáticas primordiales.

Nos encontramos ante una Psicología comprometida, pero cuya identidad se hallaba en construcción; hacía falta delimitar el campo de acción que orientara la labor de los psicólogos sociales comunitarios y al mismo tiempo, construir vías sistemáticas que regularan su acción. Montero (1984) señala que en América Latina, desde fines de la década del 50 (entre 1957 y 1959), se venían realizando trabajos comunitarios interdisciplinarios, en los cuales se pueden vislumbrar con claridad algunas de las características que veinte años después pasarían a definir a la Psicología Social Comunitaria. Un claro ejemplo de ello lo constituye el trabajo realizado por O. Fals Borda (1959, como se cita en Montero, 1984), en el que plantea una nueva forma de hacer ciencia rompiendo con los esquemas tradicionales de producción del conocimiento, y en la que se considera que todo saber teórico debe ir unido a una acción que esté orientada al cambio y la transformación social. En este sentido, podría decirse que la Psicología Social Comunitaria en América Latina se practicaba mucho antes de que se definieran con claridad sus objetivos y objeto de estudio, por ello, la praxis (entendida como la unión entre teoría y práctica) constituye un elemento que la caracterizará desde su origen (Montero, 1984).

Esta nueva forma de hacer Psicología estará influida por otras corrientes de pensamiento latinoamericanas entre ellas se encuentran: la sociología militante, la Psicología de la liberación, la educación popular, la Psicología Crítica y el pensamiento marxista. Todas y cada una de ellas realizarán aportes significativos en el desarrollo de la Psicología Social Comunitaria a nivel teórico-conceptual, pero también metodológico (Musitu et al., 2004).

La sociología militante constituye un primer intento por poner el conocimiento de los intelectuales al servicio de las luchas de los pueblos latinoamericanos con la finalidad de generar un compromiso con la transformación política y social de las sociedades latinoamericanas. Los principios fundamentales de la subdisciplina que postula Orlando Fals Borda se basan en la relación que se puede establecer entre las personas involucradas en los procesos sociales de transformación y los intelectuales comprometidos con las lucha en estos espacios sociales y políticos (Musitu et al., 2004). Esta propuesta se conoce como sociología militante debido a que el investigador se inserta como un militante¹ en la realidad, el aporte del profesional recae en traer a la ecuación los conceptos propios de las ciencias sociales para comprender y dinamizar los procesos sociales desarrollados en dicha realidad.

La Psicología de la Liberación por su parte, surge como respuesta ante la necesidad de un replanteamiento teórico y metodológico de nuestra disciplina, Ignacio Martín Baró es el representante más sobresaliente de esta corriente de pensamiento. El planteamiento que encontramos en su obra es provocador y nos insta a reflexionar en torno al papel y compromiso que ha asumido la Psicología con la lucha de los pueblos oprimidos y al quehacer que como psicólogos y científicos sociales hemos desempeñado. Martín Baró (1986) hace un llamado para que la Psicología, que hasta entonces había permanecido sumida en el individualismo y cuya labor había contribuido al mantenimiento del *status quo*, se comprometa con la lucha de los pueblos latinoamericanos y contribuya a su liberación; critica con fuerza el ahistoricismo con que nuestra disciplina se aproxima al estudio de la realidad social y señala al respecto que los psicólogos ignoran la particularidad de los fenómenos que

¹ En su sentido más amplio la militancia refiere a la actitud y actividad de una persona que defiende activamente una idea u opinión. En el contexto de la sociología, la militancia refiere a la actitud de compromiso que asume un investigador con un proyecto o causa social y su papel como agente de cambio.

estudian; hablan de una realidad que les es ajena, como si no les perteneciera o como si estuviesen muy por encima de ella, es una realidad sin sujeto, sin historia y sin tiempo.

Exhorta a los psicólogos a construir una Psicología de la Liberación pero partiendo de la liberación de la propia Psicología, despojándola de aquellos constructos que hablan de una realidad que no representa la de nuestros pueblos. Señala que los psicólogos debemos dejar de preocuparnos por el status científico de nuestra disciplina y ponernos al servicio de las necesidades y problemas que aquejan a las comunidades, de la miseria y opresión en la que se encuentran y que les impide ejercer el poder y control sobre sus vidas (Baró, 1986).

Esta Psicología de la Liberación que nos plantea Martín Baró (1986) demanda una nueva perspectiva y una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y en esa medida orientar nuestro quehacer hacia lo que debe ser, pues como él mismo afirma: “la preocupación del científico social no debe cifrarse tanto en explicar el mundo cuanto en transformarlo” (Baró, 1986:221). La Psicología Social Comunitaria compartirá con la Psicología de la Liberación el interés de crear una psicología popular partiendo del interés y las problemáticas concretas de nuestros pueblos, rescatando el carácter histórico y el saber popular de los mismos.

Parte de la propuesta de Martín Baró ya había sido planteada por Paulo Freire, un pensador brasileño que hace de la liberación la finalidad fundamental de su obra y considera que la educación constituye el camino para alcanzarla. La educación como práctica de la libertad plantea una educación que permita a los sectores oprimidos liberarse de su condición en la medida que se reconozcan y afirmen como sujetos capaces de transformarse a sí mismos y al mismo tiempo transformar el mundo. La educación que plantea Freire tiene como papel fundamental movilizar procesos de concientización que permitan a las personas reflexionar y problematizar su realidad para romper con la “domesticación” de la consciencia que sostiene y reproduce las relaciones de desigualdad que caracterizan a nuestra sociedad (Ávila y Vera, 2009). La educación liberadora se opone a lo que Freire denomina *concepción bancaria de la*

*educación*², en la que se mira a los educandos como sujetos pasivos, receptores de conocimiento y, a través de la cual, el saber se transmite de forma vertical y autoritaria, siendo los educadores los que “enseñan” y los educandos lo que “aprenden”, propiciando con ello la reproducción de la relación opresores-oprimidos. Como respuesta a esta forma tradicional de la educación, la pedagogía de la liberación³ propone romper con la concepción de los educadores como sujetos pasivos y plantea que éstos deben ser pensados como sujetos activos, críticos, reflexivos que se encuentran en un proceso de constante aprendizaje (Ávila y Vera, 2009). La propuesta de Freire supera la contradicción educando-educador al plantear que ambos se encuentran en un permanente diálogo, propiciando una relación horizontal en el que se rescatan sus saberes, educando-educador se involucran en un proceso reflexivo que los conducirá hacia una praxis transformadora.

La liberación para Freire debe ser entendida como conquista pero también como proceso:

La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van desvelando el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación, y, el segundo, en que, una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación (2005:55)

Tres son los elementos que la Psicología Social Comunitaria retomará de la propuesta Freireana; el primero de ellos es la problematización, entendida como el proceso a través del

² Paulo Freire concibe a la educación tradicional como estática, mecánica, en la que se busca transmitir contenidos de los considerados sabios a los juzgados como ignorantes de manera lineal; se concibe al educando como una vasija vacía que debe ser llenada por lo que la educación se transforma en un acto de depositar en los educandos lo narrado por el educador. Por ello se le llama concepción bancaria de la educación, pues la información se deposita y archiva sin haber actividad o transformación alguna de la misma o en el educando (Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 2da edición, México, 2005:77-79).

³ Movimiento pedagógico cuyo principal representante fue Paulo Freire. En él se propone a la educación como una práctica para la liberación de la opresión, mediante la transformación del esquema de educación bancaria a una educación consciente, en la que los educandos se vuelvan seres activos capaces de reflexionar y actuar en función de la información; el fin último de la concienciación será catapultar esa reflexión hacia una problematización de su realidad y así poder transformarla. (Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 2da edición, México, 2005:90-93)

cual se busca que las personas se confronten con su realidad, y al hacerlo, tomen consciencia de su situación. La finalidad de la problematización consiste en evidenciar las contradicciones y la naturalización de todas aquellas situaciones que contribuyen al mantenimiento del *status quo* y la reproducción de la ideología dominante.

El segundo concepto que retoma la Psicología Social Comunitaria es el de concientización, aunque más que un concepto, la concientización debe ser vista como un proceso a través del cual se busca la liberación de la conciencia para que las personas se asuman como seres críticos, activos, conscientes de su realidad y del lugar que ocupan en el mundo (Freire, 1969).

El método de concientización propuesto por Paulo Freire es quizá, una de las contribuciones más importantes que se han hecho a la Psicología Social Comunitaria. La Educación Popular -corriente dentro de la cual se circunscribe el trabajo realizado por Freire-, se verá con mayor profundidad más adelante en el desarrollo del capítulo.

El carácter crítico que distingue a la Psicología Social Comunitaria se debe en parte a la influencia que tuvo la Psicología Crítica cuyos orígenes se encuentran en la Escuela Crítica de Frankfurt. Esta doctrina de pensamiento surge como una posición antipositivista y política centrada en la denuncia de las condiciones socioeconómicas y la forma en que éstas han influido en el campo de las ciencias y en el tratamiento y la interpretación de los fenómenos sociales; encontramos en ella un intento por generar una política liberadora que contrarrestara las formas opresivas que existían en la Psicología de la época. Propone situar al individuo en el medio social en el que está inserto y propiciar la toma de conciencia de las determinaciones históricas e ideológicas de su comportamiento (Sabucedo, D'Adamo, y García Beaudoux; 1997). Montero (2004_a) por su parte, señala que por crítica se entiende la posición que denuncia, demuestra y rechaza el mantenimiento y la justificación de condiciones injustas de vida y de modos de conocer insatisfactorios.

En el caso concreto de la Psicología asumir un enfoque crítico significa someter a análisis las teorías, conceptos y perspectivas aceptadas como explicaciones últimas de los

fenómenos psicológicos, develando sus contradicciones, sus lagunas, sus incoherencias y debilidades, pero también sus fortalezas (Montero, 2004_c). En este sentido, el movimiento crítico expresa que el conocimiento no es un reflejo objetivo de la realidad sino que está marcado por las condiciones históricas de producción, de las cuales forma parte (Montero, 2004_a).

La teoría marxista constituye otro de los referentes fundamentales de este campo de estudio, la Psicología Social Comunitaria incorporará en su propuesta teórica y práctica, algunos de los conceptos marxistas, entre ellos, el de praxis, alienación e ideología; que si bien han sido abordados desde diferentes perspectivas, sólo nos interesa reflejar la influencia que éstos han tenido en el devenir de esta subdisciplina

En el marxismo, la ideología ha adoptado múltiples significados; no obstante, la Psicología Social Comunitaria hace referencia a ella en dos sentidos; por un lado, como una concepción del mundo que implica una determinada perspectiva de vida ligada a intereses de clases sociales, valores y normas; y por otro, una falsa conciencia, un pensamiento alejado de lo real que posibilita y asegura la reproducción del *status quo* (Tovar, 2001). La Psicología Social Comunitaria retoma este concepto para explicar las relaciones de poder que se generan en la interacción social (Montero, 1989), así como para el estudio de procesos como la ideologización, la naturalización y la concienciación. Desde la perspectiva psicosocial comunitaria, la ideología son todos aquellos valores, actitudes y creencias que permiten que las personas justifiquen las situaciones sociales, políticas y económicas en las que viven; en este sentido, la ideología constituye la principal barrera para lograr una transformación (Tovar, 2001).

Otro de los conceptos fundamentales que será retomado por la Psicología Social Comunitaria es el de alienación, a través del cual explica el proceso mediante el que las personas manifiestan la falta de control y poder sobre el destino de sus acciones y de la realidad misma. La desesperanza aprendida, desde esta perspectiva, es una expresión de esa

carencia de poder, que genera en los individuos un sentimiento de indefensión y conformismo al concebir que las consecuencias de sus actos escapan a su control (Tovar, 2001).

La praxis es, sin duda, uno de los conceptos más importantes que retoma la Psicología Social Comunitaria. Para Marx más que un concepto, la praxis constituye un proyecto de transformación de la realidad a partir de la crítica y el conocimiento de esa realidad que se pretende transformar, pues en la medida que el hombre conoce su realidad puede transformarla y transformarse a sí mismo. El planteamiento de Marx constituye la esencia de la Psicología Social Comunitaria en tanto su objetivo primordial es la transformación social de la realidad, a partir del conocimiento y la reflexión crítica de la misma. Desde la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria, el conocimiento de la realidad sólo es útil en la medida que nos permite transformarla, por ello debe existir una estrecha relación entre la teoría y la práctica, como señala Montero (2004_a) la práctica nos conduce a la teoría y ésta a su vez nos dirige a la práctica, ambas mediadas por un proceso de reflexión. Esta idea del conocimiento como una vía para la transformación es planteada por el pragmatismo de Mead y Dewey; estos autores refieren que el compromiso principal de la ciencia es contribuir a la solución de los problemas sociales y, en esa medida, generar cambios sociales (Buelga et al., 2009).

La Psicología Social Comunitaria se verá fuertemente influenciada por estas propuestas y retomará de cada una de ellas algunos elementos teóricos y metodológicos para su constitución; no obstante, establecerá distancia de ellas al construir y consolidar una identidad propia, por lo que resulta preciso describir aquellas bases que forjaron su carácter psicosocial comunitario.

1.2 Definición de Psicología Social Comunitaria

Dar una definición de Psicología Social Comunitaria que la detalle y represente en su totalidad resulta complejo si se considera que es una subdisciplina relativamente joven que se encuentra en construcción, sus campos de aplicación son diversos y su desarrollo en las diferentes latitudes de América Latina se ha visto influido por el contexto político y social de

cada país, lo que explica la gran diversidad de enfoques y matices que ésta ha adquirido (Musitu et al., 2004). Esta dificultad para definir lo que es Psicología Social Comunitaria refleja que desde sus inicios ésta subdisciplina estaba más preocupada por insertarse en el contexto comunitario para contribuir a su transformación que por su desarrollo teórico y reconocimiento científico, de hecho las primeras descripciones y delimitaciones planteadas desde América Latina aparecen a inicios de los 80's (Montero, 2005). Es por ello que aún no existe una definición que exprese en su totalidad lo que es Psicología Social Comunitaria y, en este sentido, se plantea la posibilidad de seguir construyendo desde nuestro quehacer nuevas aproximaciones.

En la literatura podemos encontrar una gran diversidad de definiciones, algunas enfatizan el carácter interventivo de la Psicología Social Comunitaria; otras por su parte, centran su atención en el objeto de estudio (la comunidad) y los fines que desde ella se persiguen (la transformación social).

María de los Ángeles Tovar describe a la Psicología Social Comunitaria como:

El estudio de la subjetividad que se genera y desarrolla en el nivel de inserción social concreto que la comunidad constituye; lo que se traduciría en estudiar a esta unidad social a partir del sentido psicológico que ésta reviste para los individuos y grupos que la conforman. Esta práctica vendría dada por la finalidad de introducir cambios dirigidos a desarrollar la capacidad en los individuos y grupos que a la comunidad constituyen; de orientación intencionada hacia objetivos definidos por sus propios intereses, los que en una fase madura de su desarrollo, deben realizarse en un proyecto y acción consecuente (2001:103).

En esta definición Tovar señala a la comunidad como el sujeto de intervención y al *sentido de comunidad* como el elemento activo que permite comprender las dinámicas que al interior de ella se generan. Asimismo recalca el compromiso de la Psicología Social Comunitaria con el cambio social, el cual debe ser guiado y dirigido por los objetivos e intereses que la misma comunidad defina. La autora menciona la importancia del estudio de la subjetividad, entendiendo por ella el proceso a través del cual los individuos viven y representan el mundo, se apropian de su realidad y la dotan de sentido.

Otros autores como Sánchez Vidal (1988), Musitu (2004), Hombrados y Buelga et al. (2009), han propuesto otras definiciones, no obstante, en el presente trabajo se retoma la definición que propone Maritza Montero, quien define la Psicología Social Comunitaria como:

La rama de la psicología cuyo objeto es el estudio de los factores psicosociales que permiten desarrollar, fomentar y mantener el control y poder que los individuos pueden ejercer sobre su ambiente individual y social, para solucionar problemas que les aquejan y lograr cambios en esos ambientes y en la estructura social (Montero, 1984:390).

En esta definición Montero hace énfasis en el carácter interventivo de la subdisciplina y su compromiso con la transformación social, centrandó su atención en dos elementos fundamentales que Tovar no considera: el poder y el control que los miembros de la comunidad pueden adquirir sobre su entorno y sobre las circunstancias de vida. Lo interesante de la definición que propone Montero es que no sólo introduce estas dos variables, sino que además, recalca el carácter potencializador que éstas tienen en los procesos de cambio social y señala que en la medida que la comunidad adquiere conciencia del poder que posee puede identificar los recursos y habilidades con los que cuentan para generar acciones que les permitan transformar sus condiciones de vida. Por ello, desde la Psicología Social Comunitaria se otorga un papel activo a la comunidad pues ésta ya no es vista únicamente como escenario de intervención (receptora o espectadora), sino como sujeto activo de las acciones que en ella se llevan a cabo, consciente de sus circunstancias, potencialidades y limitaciones (Luna, 2009)

Como se puede apreciar en estas definiciones, el elemento común que aparece en cada una de ellas es el compromiso que la Psicología Social Comunitaria tiene con el cambio social; este elemento más que ser una característica que la defina, constituye la finalidad misma de toda intervención psicosocial comunitaria.

La Psicología Social Comunitaria como toda subdisciplina posee características que la definen y, al mismo tiempo, la distinguen de otras disciplinas. A continuación describiremos brevemente cada uno de los elementos que la caracterizan.

1.3 Características de la Psicología Social Comunitaria

1.3.1 Objeto/Sujeto de estudio. La Psicología Social Comunitaria parte de una concepción del mundo como construcción social, el individuo como elemento dinámico de esa realidad, se construye en las relaciones sociales, a través de las cuales va interiorizando los valores, roles, normas y significados que le son transmitidos a partir de un contexto de interacción con otros sujetos que comparten su mundo objetivo y simbólico (Cruz y Aguilar, 2002).

Esta visión del individuo como actor y constructor de su propia realidad es determinante para la práctica psicosocial comunitaria en la medida que plantea un sujeto activo que no sólo habita la realidad que construye, sino que además es capaz de transformarla. Este rol activo que la Psicología Social Comunitaria otorga a los miembros de una comunidad reconoce el poder que éstos tienen para transformar la realidad que los oprime y deposita en ellos el compromiso y la responsabilidad con dicha transformación; ambos son aspectos que la caracterizan, y al mismo tiempo, la distinguen de otros enfoques (Montero, 2004_a).

Cabe señalar que la realidad, en tanto construcción social, es siempre dinámica y representa un espacio y momento histórico concretos, factores que son considerados por la Psicología Social Comunitaria al asumir una perspectiva sociohistórica en el estudio de los fenómenos sociales que enfatiza el contexto histórico, político, social y cultural en el que éstos se desarrollan y que permite mirarlos en su particularidad (Tovar, 2001). Este carácter dinámico de la realidad nos plantea que las cosas no siempre permanecen en el mismo estado, que constantemente están cambiando y que, por tanto, existe la posibilidad de transformarlas (Montero, 2004_a).

Toda disciplina de conocimiento centra su atención en un aspecto particular de la realidad, ese elemento constituye en esencia su objeto de estudio. En el caso de la Psicología Social Comunitaria, su interés se encuentra focalizado en el estudio de la comunidad y todos aquellos procesos que en ella se generan. No obstante, es pertinente señalar que desde este

enfoque investigativo, más que referirse a la comunidad como un objeto de estudio, la comunidad es un sujeto que al mismo tiempo que se convierte en un escenario de teorización e intervención, es capaz de pensarse a sí misma, conocerse y transformarse (Montero, 2004_a), pero ¿qué entendemos por comunidad?

Si bien en la actualidad existe un gran debate en torno al concepto de comunidad, en general encontramos que se hace referencia a ella en dos sentidos, uno de carácter físico que mira a la comunidad como un territorio geográficamente delimitado y otro de carácter relacional que enfatiza las relaciones sociales que en ella se establecen, así como los aspectos históricos y culturales que la constituyen.

Cruz y Aguilar por ejemplo, describen a la comunidad haciendo énfasis en su delimitación geográfica al definirla como:

[...] una agregación social o conjunto de personas que, en tanto que habitan en un espacio geográfico delimitado y delimitable, operan en redes estables de comunicación dentro de la misma, pueden compartir equipamientos y servicios comunes, y desarrollar un sentimiento de pertenencia o identificación con algún símbolo local; y, como consecuencia, de ello, pueden desempeñar funciones sociales a nivel local, de tipo económico (producción, distribución y/o consumo de bienes y servicios), de socialización, de control social, de participación social y de apoyo mutuo. (2002: 45)

Maritza Montero por su parte, nos presenta una definición en la que hace converger ambos aspectos al definirla como:

(...) un grupo social dinámico, histórico y culturalmente constituido y desarrollado, preexistente a la presencia de los investigadores o de los interventores sociales, que comparte intereses, objetivos, necesidades y problemas, en un espacio y un tiempo determinados y que genera colectivamente una identidad, así como formas organizativas, desarrollando y empleando recursos para lograr sus fines (1998: 212, como se cita en Montero, 2004_a:96).

Desde esta perspectiva, la comunidad supone relaciones e interacciones tanto de hacer y conocer, como de sentir, por el hecho de compartir aspectos comunes; dichas relaciones se dan cara a cara, en un ámbito social en el cual se han desarrollado histórica y culturalmente

determinados intereses o ciertas necesidades (Montero, 2004_a). Por ello, Castro, Domínguez y Sánchez (1995) buscan explicar la comunidad en función de su dinámica interna y no desde una definición pensada o construida fuera de ella.

Asimismo, la Psicología Social Comunitaria se caracteriza por asumir un enfoque interdisciplinar en sus intervenciones pues, a partir de ello, intenta analizar desde diversas perspectivas un mismo problema o fenómeno (Cruz y Aguilar, 2002). Por ello, la intervención psicosocial comunitaria requiere tanto de psicólogos, como de otros especialistas provenientes de diferentes áreas de conocimiento que puedan contribuir, desde su enfoque, a la comprensión de una situación concreta. La interdisciplinariedad, en este sentido, nos plantea como reto la construcción colectiva de nuevas formas de sentir, valorar, actuar y pensar la realidad social, en la que la dimensión psicológica se entrelaza y complementa con los factores económicos, políticos, históricos y culturales que la constituyen; esta diversidad de enfoques y perspectivas es lo que enriquece el trabajo comunitario.

1.3.2 Relación sujeto-objeto de conocimiento. Esta dimensión refiere a la relación que se establece entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. La Psicología Social Comunitaria, en contraste con otras disciplinas y en concordancia con otras tantas, plantea una ruptura epistemológica de la relación sujeto-objeto de conocimiento, al concebir a la comunidad como un sujeto activo, capaz de pensarse a sí misma y generar su propio conocimiento; de ahí que ésta pase de tener un papel pasivo, a asumir un rol más activo en el proceso de construcción de conocimiento, donde ya no sea vista como simple objeto de investigación sino como parte activa de la misma (Montero, 2006).

Por ello, desde la Psicología Social Comunitaria la relación sujeto-objeto no es unilateral, por el contrario, se asume que la comunidad posee un saber sobre su situación que el investigador ignora y que es fundamental para el proceso de transformación social, por lo que dicho conocimiento debe ser tan valorado como el de los psicólogos. En este sentido, sujeto y objeto son considerados parte de una misma dimensión en una relación de mutua influencia en la que ambos se construyen continuamente. Al respecto, Montero señala que:

Ya no es posible hablar de una relación sujeto-objeto considerando como segundo término del binomio a los sujetos sociales miembros de las comunidades, puesto que ellos son igualmente sujetos cognoscentes, participantes de derecho y de hecho en la intervención-investigación comunitaria. Es necesario plantear entonces una relación sujeto-sujeto/objeto, pues hay un doble sujeto cognoscente (2004_a:45)

Este giro epistemológico trae consigo un cambio tanto en el rol de los investigadores como en el de los miembros de la comunidad. El anteriormente llamado "sujeto de investigación" (aquel miembro de la comunidad sujeto a la voluntad y los designios de quien investiga), se convierte en un actor social dentro del proceso investigativo; éste es ahora considerado como un ser activo y dinámico que piensa, crea y actúa, cuyo saber no debe ser excluido por la comunidad científica. Este "sujeto de conocimiento" es también un sujeto que critica, actúa y reflexiona desde la propia realidad que construye, por lo que no puede ser excluido de los cambios que en ella se generen (Montero, 2004_a).

De igual forma, el rol de los profesionales se transforma pues pasan de dirigir y controlar la investigación, a ser sólo guías y catalizadores de procesos de transformación social (Montero, 2004_a). En este sentido, el investigador buscará establecer relaciones horizontales con los miembros de la comunidad, intentando romper con la imagen del "experto" que se coloca en un nivel de superioridad para evidenciar su poder y exaltar la ignorancia del que "no sabe"; para asumirse como alguien que posee un saber que sólo cobra sentido en la medida que se complementa con el conocimiento de la comunidad y permite movilizar transformaciones sociales (Sánchez Vidal, 1988). Por esta razón, se habla de agentes externos -los psicólogos- y de agentes internos -las personas de la comunidad- y se propone que entre ambos exista una relación dialógica, horizontal, de unión de conocimiento científico y conocimiento popular, ya que unos y otros participan en su construcción y hacen aportes provenientes de su experiencia, de su saber cotidiano, de su sentido común y de su disciplina (Montero, 1982; Rappaport, 1977; Serrano-García e Irizarry, 1979, como se cita en Montero, 2004_a).

1.3.3 Relación teoría-práctica. Otro elemento importante que caracteriza la intervención psicosocial comunitaria es la relación indisoluble entre teoría y práctica. La Psicología Social Comunitaria plantea que entre teoría y práctica existe una relación dialéctica, donde el desarrollo teórico debe ir acompañado de una acción directa en la realidad y la posterior sistematización del conocimiento obtenido en esas experiencias; a su vez, toda intervención debe partir de una perspectiva teórica que sirva de base para la comprensión de los fenómenos y procesos que se estudian, ya que la teoría por sí sola no logra demostrar sus alcances y limitaciones, sus aciertos y errores, y la práctica en sí misma, sin la capacidad sistematizadora, reflexiva y explicativa de la teoría, se pierde en acciones sin sentido (Montero, 2004_a)

Esta unión entre teoría y práctica es lo que Montero (2004_a) define como praxis, proceso a través del cual teoría y práctica se entrecruzan y se enriquecen por medio de la reflexión, y en la que el conocimiento científico y el saber popular son valorados de la misma manera.

1.3.4 Compromiso con la transformación social: dimensión ética-política. La Psicología Social Comunitaria mantiene un compromiso con el cambio y la transformación social, este énfasis que se hace en el cambio, constituye la finalidad misma del trabajo psicosocial comunitario y, en gran medida, es lo que la distingue de otros enfoques investigativos. La Psicología Social Comunitaria tiene como objetivo principal movilizar procesos de cambio social, entendiendo por este último, una transformación cualitativa de las relaciones establecidas a nivel macro y micros social, que están generando y reproduciendo las situaciones de injusticia y desigualdad. Al respecto, Cruz y Aguilar (2002) señalan que ese cambio social también debe producirse a nivel de la subjetividad de los individuos, cuestionando la cultura, las creencias y modificando las representaciones que tienen sobre sí mismos y sobre los demás.

Para lograr tal propósito, la Psicología Social Comunitaria propone la desnaturalización, la problematización y la concientización como procesos catalizadores del

cambio social, ya que a través de ellos se busca contrarrestar los efectos ideológicos de las estructuras de poder y de dependencia, que mantienen y reproducen las relaciones de desigualdad (Cruz y Aguilar, 2002). Por ello, el trabajo psicosocial comunitario parte de un análisis crítico de la realidad que permita desenmascarar las formas alienantes que hacen natural y aceptable aquello que va en contra de los intereses de la comunidad. Esta desnaturalización, constituye la condición mínima necesaria para que se inicie el proceso de concientización.

La concientización en su sentido más amplio, constituye el medio a través del cual se logra un despertar de la conciencia, un cambio de la mentalidad que nos permite comprender cuál es nuestro lugar en el mundo. Este cambio de conciencia se hace posible mediante la problematización de la realidad, logrando un cuestionamiento de las explicaciones de la vida cotidiana que simplifican o reducen el origen de las formas de ser de las cosas y de los problemas dentro de la comunidad.

El cambio social desde la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria debe ser entendido en dos dimensiones: el para qué y el desde quién. El primer aspecto tiene que ver con el sentido y la dirección que la comunidad desea darle a su transformación, es decir, hacia dónde desean dirigir o enfocar el cambio, para lo cual, deberán tener en cuenta sus principales necesidades y problemáticas y, a partir de ello, elegir aquellas que consideren más apremiantes. En este punto resulta fundamental hacer una distinción entre las necesidades creadas o inducidas por el Estado, los grupos de poder o el grupo de investigación, de aquellas sentidas por la propia comunidad (Martín González, 1998).

El segundo aspecto (el desde quién), hace referencia al rol activo que se le concede a la comunidad en su proceso de transformación, ya que desde la perspectiva psicosocial comunitaria se propone un enfoque en el que se reconoce el poder que esta tiene para transformarse a sí misma, a partir del conocimiento de sus necesidades, recursos y potencialidades. Este énfasis que la Psicología Social Comunitaria hace en el poder de la

comunidad y la responsabilidad que ésta tiene en su proceso de cambio social, constituye la razón principal por la que las dimensiones ética y política se entrecruzan.

Asimismo, cabe señalar que, para que el cambio social sea posible, debe existir un compromiso recíproco entre la comunidad y los psicólogos sociales comunitarios que intervienen en ella, pues si bien es cierto que es fundamentalmente la comunidad quien se compromete con su proceso de transformación, los psicólogos también deben asumir un compromiso con ella (Montero, 2004_a).

En relación a los valores sobre los cuales se sustenta el quehacer comunitario encontramos que este campo de estudio plantea una ética basada en el reconocimiento, el respeto y la inclusión del Otro, considerando a ese Otro no como un objeto de su dominio, sino como un ente independiente y autónomo. Lo anterior implica reconocer en la comunidad y en los miembros que la constituyen, su papel como agentes de cambio, en tanto éstos se asuman como seres activos, críticos, capaces de generar y emprender acciones que les permitan solventar sus necesidades y resolver las problemáticas que les aquejan (Montero, 2004_a).

En concordancia con el paradigma en el cual se ubica esta subdisciplina, en el campo psicosocial comunitario se hace referencia a una ética de la relación (Montero, 2001) en la que el interés común se coloca por encima del bienestar individual, lo que nos obliga a reconocer no solamente el carácter humano del *otro*, sino también entender que la otredad no es algo que distingue y separa, sino que es parte del yo, y como tal, debe incluirse, pues cada uno es un *otro* y cada *otro* es un yo (Montero, 2004_a).

Este carácter incluyente del trabajo comunitario lo podemos ver reflejado en la relación que se establece entre los psicólogos sociales comunitarios (agentes externos) y la comunidad (agente interno) durante el proceso de construcción de conocimiento, en el que se busca respetar e integrar el saber de ambos para dar origen a un nuevo conocimiento. Por tanto, la dimensión ética de la Psicología Social Comunitaria se fundamenta en el conocimiento y el respeto al *otro*, en el reconocimiento a su diversidad, sus derechos y

obligaciones, pues en la medida que esto sea posible, se garantiza un intercambio horizontal (Montero, 2004_a).

Cabe señalar que la comunidad no es un grupo homogéneo, por lo que en un mismo espacio pueden convergen una gran diversidad de formas de pensar, de sentir y de actuar; la labor de la Psicología Social Comunitaria, en este sentido, consiste en promover un respeto hacia lo diferente, no como algo que nos es ajeno o extraño, sino como aquello que nos enriquece y complementa.

Hasta el momento se han descrito los elementos que caracterizan a la Psicología Social Comunitaria y los principios sobre los cuales se sustenta; no obstante, aún falta incorporar un elemento que nos permita comprender la forma en que este campo de conocimiento se aproxima a los procesos sociales, es decir, los métodos empleados por la subdisciplina, enfatizando las características y los principios sobre los que éstos se sustentan.

1.4 El método en Psicología Social Comunitaria

En este apartado se describen los métodos que se han empleado por la Psicología Social Comunitaria, haciendo énfasis en los métodos participativos de carácter oral, ya que el interés principal de esta investigación se centra en la propuesta del *discurso-testimonio*. Asimismo, se puntualizan los principios sobre los cuales se fundamenta la aplicación de dichos métodos.

Antes de comenzar a definir qué es método y hablar propiamente de aquellos que se emplean en el campo de la Psicología Social Comunitaria, es preciso distinguir al método de la metodología, ya que aunque se hace referencia a éstos dos conceptos con sinonimia es importante señalar que existen elementos que los hacen diferentes. Estas diferencias trascienden el ámbito meramente conceptual, pues lo que distingue al método de la metodología, tiene que ver no sólo con el uso del término, sino también con elementos de carácter epistemológico que los posicionan en un nivel de análisis diferente, lo cual debe tenerse muy presente para que el uso y la aplicación de ambos conceptos se realice de manera adecuada.

Al respecto, encontramos que la metodología es la rama normativa de la gnoseología o teoría del conocimiento que se ocupa de estudiar las mejores estrategias y tácticas de investigación para obtener conocimiento legítimo; mientras que el método es un conjunto de reglas que permiten actuar conforme a un orden y en dirección a una meta, es una forma concreta, organizada y sistemática de aproximarnos al conocimiento de la realidad, partiendo de un objetivo específico y haciendo uso de nuestras habilidades, facultades intelectuales y razonamientos para alcanzar dicho objetivo (Münich y Ángeles, 2007).

De acuerdo con Grawitz, el método es:

(...) el conjunto de operaciones intelectuales por las que una disciplina trata de alcanzar las verdades que persigue, las demuestra y las verifica [...] [es un] conjunto de reglas independientes de toda investigación y contenido particular, que aspiran sobre todo a procesos y formas de razonamiento y de percepción, que hacen accesible la realidad que debe captarse (1975:290).

En otras palabras la metodología es el conocimiento del método; mientras que el método, es la sucesión de pasos que deben seguirse para construir nuevo conocimiento. Sin embargo, el método por sí sólo no basta para construir conocimiento, por lo que éste se vale de otras herramientas que le permitan aproximarse al conocimiento de la realidad, esas herramientas se denominan técnicas. Las técnicas son instrumentos de recolección, clasificación, medición, correlación y análisis. (Münich y Ángeles, 2007).

Grawitz (1975) señala que una técnica se caracteriza por su especificidad al ser una forma concreta de proceder para alcanzar el objetivo. El método es el camino y la técnica proporciona las herramientas para recorrer ese camino (Münich y Ángeles, 2007). Por ello, la elección de las técnicas implica siempre un acto de reflexión, pues la elección de éstas debe estar en función del objetivo que se busca alcanzar (es decir el para qué), pero también, del tipo de información que éstas puedan proporcionarnos, pues entre el método y la técnica debe existir una congruencia epistemológica entre lo que se quiere alcanzar y las formas posibles de alcanzarlo.

Una vez esclarecidas las diferencias entre estos conceptos, resulta pertinente preguntarnos ¿por qué es importante hablar de método en Psicología Social Comunitaria?

La respuesta a este cuestionamiento tiene que ver con la lógica misma de construcción de conocimiento, ya que todo acercamiento científico a la realidad demanda formas concretas y vías sistemáticas de aproximación para su conocimiento. En este sentido, la creación de métodos responde a una necesidad de encontrar modos adecuados de actuar frente a problemas concretos.

La Psicología Social Comunitaria, como todo campo de conocimiento, se encuentra en una permanente redefinición, tanto teórica como conceptual, pero también metodológica, pues el dinamismo y la complejidad que caracteriza a la realidad así lo exige. Por ello, se ha dado a la tarea de crear métodos que se ajusten a las necesidades y problemáticas particulares de nuestros pueblos con el fin de responder a sus demandas e involucrar activamente a las comunidades en la construcción de nuevas formas de conocimiento. No obstante, con frecuencia se intenta ajustar la realidad al método, olvidando que tanto la realidad como el método tienen su propia lógica y muchas veces son incompatibles. También ocurre que durante la investigación, la atención se centra en el método, y no en la situación y en el problema que en ella se ha generado, lo que convierte al método en un fin, olvidando que éste es sólo un medio. Por ello, antes de elegir un método, debe analizarse el problema, visualizar los objetivos y las metas que se pretenden alcanzar, para que en función de ello se elija aquel que mejor responda a nuestras necesidades y se ajuste a lo que nos interesa investigar (Montero, 2006).

Desde la Psicología Social Comunitaria se plantean dos enfoques a través de los cuales se puede intervenir en la realidad comunitaria: métodos participativos y no participativos; ambos se van a diferenciar por la forma de participación que tengan los sujetos sociales en el proceso de investigación.

1.4.1 Participativo vs. Directivo/No participativo. Los métodos no participativos o directivos son aquellos que no incluyen o hacen partícipes en todo momento y en todos los

aspectos de la investigación a los miembros de la comunidad que se estudia; en ellos, el investigador se posiciona como experto, es él quien dirige, define y determina el problema o fenómeno de estudio y la forma de aproximarse a éste.

Montero (2004_a) por su parte, señala que el diseño de investigación dentro de los métodos no participativos es inamovible, lo que dificulta que éstos puedan adaptarse al contexto o escenario específico en el que se interviene.

En contraste, los métodos participativos se caracterizan por la incorporación activa de los actores sociales durante todo el proceso investigativo, ya que en este tipo de intervenciones, el mayor o menor éxito que éstas puedan alcanzar, dependerá del nivel de compromiso y participación que tenga la comunidad. Pero, ¿qué entendemos por participación?

Montero la define como: “Un proceso organizado, colectivo, libre, incluyente, en el cual hay una variedad de actores, de actividades y de grados de compromiso, que está orientado por valores y objetivos compartidos, en cuya consecución se producen transformaciones comunitarias e individuales” (2004^a:229).

Cabe señalar que cuando se habla de participación no debe pensarse en un estado ideal en el que todos los miembros de una comunidad se involucran activamente en todas las actividades y se comprometen con el proyecto; esta autora menciona que en una misma comunidad pueden encontrarse diversos niveles de participación y compromiso, por lo que algunas personas se sentirán más motivados a participar y, en consecuencia, mostrarán un mayor compromiso, pero otros quizá no se sientan tan identificados con el proyecto o consideren que éste no refleja sus intereses; en todo caso, la labor de los psicólogos sociales comunitarios deberá centrarse en hacer que aquellos que en principio se muestran menos motivados o interesados, poco a poco se involucren en el proyecto, se identifiquen con él y consigan tener un mayor grado de participación.

En este sentido, la incorporación activa de los miembros de la comunidad resulta fundamental en el proceso de transformación social, ya que ésta sólo cobra sentido en la medida que se hace significativa para la comunidad, es decir, si son ellos quienes desean dicha transformación, trabajan colectivamente en la construcción del proyecto y movilizan todos sus recursos, habilidades y esfuerzo para su consecución.

Por ello, debe quedar claro que la participación es un acto voluntario que conlleva un compromiso y una responsabilidad, por lo que se requiere que los miembros de la comunidad tomen conciencia de la importancia que tiene su participación para el desarrollo del proyecto comunitario y, en esa medida, dediquen parte de su tiempo, recursos y esfuerzo a trabajar en, por y para su comunidad, a sabiendas de que el beneficio colectivo es también individual.

1.4.2 Fundamentos del método en Psicología Social Comunitaria. La realidad social en que vivimos es compleja y cambiante, todos los días se producen nuevos procesos, nuevos objetos de investigación que se requiere conocer y explicar. Esta realidad donde impera el caos sobre el orden, nos plantea el reto de construir formas de aproximación que nos permitan hacer inteligible aquello que, en principio, se nos presenta como incomprensible. Ello nos conduce (la mayoría de la veces muy a nuestro pesar) a imponer un orden que nos permita comprender y explicar los fenómenos y procesos que constantemente se están produciendo en la realidad, sin transgredir las formas concretas en que éstos se presentan. Lo anterior nos obliga a construir métodos flexibles que tengan la capacidad de adecuarse a la diversidad de escenarios posibles, que contemplen las características culturales específicas de cada uno de ellos y que, al mismo tiempo, nos brinden la posibilidad de captar la realidad en su continuo devenir, en su *estar siendo*.

Cabe señalar que en el caso particular de la Psicología Social Comunitaria, la inserción de los psicólogos a los escenarios comunitarios y su compromiso con la transformación de éstos, es anterior a la construcción de los métodos. Esto no quiere decir que la intervención realizada por los psicólogos careciera de un orden o se hiciera de manera

arbitraria, lo que sucede es que los métodos se fueron desarrollando y ajustando en función de las necesidades y problemáticas concretas que presentaban los escenarios en que se intervenía.

Un primer intento de sistematizar la labor que los psicólogos sociales comunitarios venían desarrollando desde los años 60's es el que nos presentan Irizarry y Serrano García en 1979 (como se cita en Montero, 2006). El modelo que proponen estos autores resalta cuatro aspectos fundamentales que deben acompañar toda intervención psicosocial comunitaria: 1) familiarización, 2) identificación de necesidades y reuniones con líderes comunitarios, 3) establecimiento de metas específicas a corto y largo plazo y 4) trabajo colectivo acompañado de una evaluación final.

La familiarización es el proceso a través de la cual se inicia un conocimiento en dos direcciones; por un lado, los investigadores se introducen, exploran y conocen la comunidad y, a su vez, los miembros de ésta comienzan a relacionarse con esas personas que vienen de fuera, pues si bien es cierto que son los investigadores quienes llegan a un nuevo espacio y experimentan una gran curiosidad por conocer a la gente que vive allí y el tipo de relaciones que entre ellas establecen, la comunidad también querrá saber quiénes son esas personas que los observan y los intereses que tienen al estar ahí. Por ello ésta etapa suele iniciarse con una exploración del territorio a fin de identificar los lugares que tienen una carga afectiva y/o simbólica para la comunidad, así como los principales espacios de socialización, tales como, los mercados, las escuelas, los parques y foros. Este acercamiento con la comunidad resulta más fructífero si se consigue hacer el contacto con personas que son reconocidas dentro de ella, pues esto no sólo enriquecería nuestro conocimiento del espacio comunitario, sino que además, podrían fungir como informantes clave que nos acerquen a otros grupos o redes de trabajo. En este sentido, la familiarización constituye el punto de partida de toda intervención, pues a partir de ella se exploran las principales necesidades y problemáticas que aquejan a la comunidad, y se monitorea la motivación y el interés que ésta tiene para participar en el diseño y ejecución del plan de intervención (Montero, 2006).

Posterior a este proceso, encontramos la identificación de necesidades, a través del cual se busca que la propia comunidad señale aquellos aspectos de su vida en común que consideran insatisfactorios, inadecuados o problemáticos, pues no se trata de determinar desde criterios externos o ajenos a la comunidad qué es lo que ella necesita; por el contrario, se espera que sea la comunidad misma quien establezca sus preocupaciones, problemáticas y necesidades, pues aún cuando los investigadores puedan identificar desde sus esquemas algunos focos problemáticos, lo interesante de este proceso es que la comunidad vaya tomando conciencia de su propia existencia y de las circunstancias que determinan su estado actual, que se reconozcan como actores de esa realidad en la que viven y asuman el compromiso y la responsabilidad con su transformación.

Montero (2006) señala que esta fase de la intervención no sólo debe focalizarse en el reconocimiento de las carencias que tiene una comunidad, sino que también, debe hacerse énfasis en las capacidades, potencialidades, habilidades y recursos con que ésta cuenta para hacer frente a las problemáticas y necesidades que se le presenten pues a partir de ello podrán construir un plan de acción viable y realizable.

El siguiente elemento que señalan Irizarry y Serrano García (como se cita en Montero, 2006) en su modelo es el referente a la construcción del plan de acción y el planteamiento de las metas a corto y largo plazo. Este proceso implica, en primera instancia, la jerarquización de aquellas necesidades o problemáticas que demandan una atención prioritaria y que representan para la comunidad una preocupación o una amenaza. Una vez que se ha definido con la comunidad cuáles son las principales necesidades y problemáticas, se inicia la construcción del plan de acción, el cual implica una proyección hacia el futuro y, por tanto, una comparación entre el presente y ese futuro posible al que se aspira; lo interesante de este punto es que permite que la comunidad tome conciencia de lo que han perdido, de lo que les gustaría rescatar, pero sobre todo, de lo que necesitan construir. Para que el plan de acción sea realizable, debe ajustarse a los recursos y habilidades con que cuenta la comunidad, ello permitirá establecer metas a corto y largo plazo que sean factibles de ser alcanzadas. El paso de la construcción del plan a su ejecución va acompañado de una división de tareas y

distribución de roles, ya que la responsabilidad no puede recaer en una sola persona, sino que debe distribuirse entre todos los actores que se sientan comprometidos con la transformación. Esta labor debe definirse en función de las capacidades y habilidades de cada persona y del ámbito en la que ésta se sienta más competente.

Irizarry y Serrano García (como se cita en Montero, 2006) mencionan la acción colectiva como componente final del modelo. Dicha acción debe ser capaz de movilizar, al menos, a un cierto número de personas de la comunidad, por lo que el ingrediente fundamental en esta etapa es la motivación, condición necesaria e indispensable para que pueda iniciarse el proceso de transformación social. La motivación es el motor que impulsa y guía la acción, ya que funge como catalizador de los procesos de participación, compromiso y organización, todos ellos necesarios para la intervención. Cabe señalar que la acción social no se realiza de manera arbitraria, por el contrario, ésta es planificada y discutida con la comunidad pues son ellos quienes definen el orden y la dirección que tomarán sus acciones (Montero, 2006).

Un aspecto fundamental que acompaña esta fase de la intervención psicosocial comunitaria es la evaluación. En ella, son dos los procesos que predominan: el diálogo y la reflexión; el primero de ellos permite que se mantenga una comunicación abierta y horizontal entre los agentes externos y la comunidad, haciendo que converjan en un mismo espacio el conocimiento científico y el saber popular creando con ello, un espacio de respeto a la diversidad (Montero, 2006). La reflexión, por su parte, mantiene una vigilancia constante de las actividades que se llevan a cabo a lo largo de todo el proceso y permite hacer una evaluación de los logros y los posibles errores que se hayan cometido, para que a partir de ello, se tomen decisiones sobre la dirección y la pertinencia de las acciones hasta el momento emprendidas. En este sentido, la evaluación puede entenderse como una reflexión general del alcance que tuvieron las acciones implementadas por la comunidad en relación con los objetivos iniciales y los resultados obtenidos.

Es necesario precisar que si bien la idea de método implica un conjunto de pasos que se suceden de manera cíclica y lineal, lo cierto es que desde la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria la elección de un determinado método no significa necesariamente el establecimiento de un orden lineal de las cosas, por el contrario, en este campo de estudio el método opera de manera flexible, pues éste se va modificando y ajustando de acuerdo a las demandas de la investigación misma y en función del contexto en el cual se aplica. Lo anterior no significa que deba imperar el caos sobre el orden, o que el método pueda ser aplicado arbitrariamente, la flexibilidad que caracteriza a los métodos de la Psicología Social Comunitaria tiene que ver con dos aspectos; por un lado, la capacidad que tienen éstos de ajustarse a las demandas de la realidad, pues es ésta la que marca la pauta para la aplicación del método y no a la inversa; y por otro, a que existe la posibilidad de que en un mismo punto de la investigación-intervención operen varios de sus elementos simultáneamente y que una vez que se ha atravesado por una de sus fases ello no significa que no se pueda volver de una fase a otra.

El modelo que se ha descrito brevemente no es el único que ha sido utilizado por la Psicología Social Comunitaria, pero varios de sus elementos los encontraremos presentes en métodos como la Investigación Acción Participativa y la Educación Popular, de ahí la importancia de considerarlo en la presente investigación.

Cabe mencionar que la influencia que otros campos de conocimiento han tenido sobre el desarrollo de la Psicología Social Comunitaria, no se ha restringido únicamente al ámbito teórico, esta subdisciplina de la Psicología ha incorporado de la Antropología, la Sociología, la Educación y la Historia, métodos y técnicas de investigación imprimiéndoles su toque particular.

A continuación se describirán algunos de los métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria, no sin antes hacer referencia a los principios sobre los cuales se sustentan dichos métodos.

1.4.3 Características de los métodos en Psicología Social Comunitaria.

1.4.3.1 Participativos. Como se mencionó anteriormente, los métodos en Psicología Social Comunitaria se caracterizan por la incorporación activa de los actores sociales durante todo el proceso investigativo, en contraste con lo que se plantea desde otros métodos, donde el investigador es quién dirige, define y determina el problema o fenómeno de estudio y la forma de aproximarse a éste; desde la perspectiva psicosocial comunitaria se intenta que sean los actores sociales quienes se involucren de manera participativa en la construcción, el diseño y la ejecución del proyecto de investigación, de tal forma que sea la propia comunidad quién plantee sus problemáticas y necesidades y, a partir de ello, defina los objetivos, construya el plan de acción, seleccione las técnicas de investigación más apropiadas y ponga en práctica las acciones que le permitirán consolidar su proyecto de transformación (Montero, 2006).

1.4.3.2 Flexibles. La flexibilidad es otra de las características que distingue a los métodos de la Psicología Social Comunitaria y refiere a la capacidad que éstos tienen para ajustarse a la diversidad de escenarios en que se aplican, es decir, un mismo método puede ser empleado para estudiar diferentes fenómenos y procesos en distintos contextos políticos, económicos y culturales; siempre y cuando se tomen en cuenta los alcances y las limitaciones de cada método, pero sobre todo, se tenga claridad de los objetivos que se pretenden alcanzar, pues la elección de uno u otro no debe partir de un interés particular del investigador, sino de la naturaleza misma del fenómeno que se estudia.

Asimismo, la flexibilidad se relaciona con la forma en que se aplican cada uno de los métodos, ya que si bien existe una estructura que delimita la dirección en que deben ir encaminadas las acciones, esa estructura no es rígida, puede irse modificando a lo largo del proceso, en función de las demandas, las necesidades y las características del contexto en que se emplea.

La flexibilidad, en este sentido, constituye una de las características más significativas de los métodos utilizados por la Psicología Social Comunitaria, ya que sí bien es cierto que, dentro de nuestra disciplina, contamos con otros métodos como el experimental, la rigidez, el

control y la linealidad con que se estudian los procesos y fenómenos desde esta perspectiva, constituye más una barrera que una herramienta de apoyo para el estudio de una realidad que se sabe dinámica y compleja.

1.4.3.3 Perspectiva histórica. Otro de los elementos que caracteriza a los métodos de la Psicología Social Comunitaria es el enfoque histórico con que éstos se aproximan al estudio de la realidad psicosocial comunitaria. Desde esta perspectiva, se plantea que todos aquellos procesos y fenómenos psicosociales que se producen y reproducen en la dinámica comunitaria, no son estáticos y mucho menos siguen una trayectoria continua; por el contrario, se trata de procesos que cambian constantemente y que se sitúan en un espacio y momento histórico concretos, por lo que los métodos con que éstos sean abordados deben ser capaces de reflejar ese carácter histórico y dinámico que los identifica.

Así, comprender los fenómenos sociales en su particularidad, en las interrelaciones estructurales de un momento histórico y un contexto global, no se verán parcializados o sectorizados por reduccionismos innecesarios (Rodríguez y Hernández, 1994). Por ello, asumir esta perspectiva histórica nos conduce a pensar la dinámica comunitaria en tres dimensiones: lo que es, lo que fue y lo que puede ser; en este sentido, los métodos de la Psicología Social Comunitaria nos brindan la posibilidad de pensar el presente en relación con el pasado y a partir de ello, construir un proyecto a futuro, pues en ese futuro se encuentra la posibilidad de una transformación.

1.4.3.4 Relación sujeto-sujeto y cambio en el rol del psicólogo. La investigación de corte experimental plantea un distanciamiento entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento, dicho distanciamiento garantiza la condición de objetividad necesaria desde este paradigma para la construcción de conocimiento. No obstante, la Psicología Social Comunitaria al igual que otras disciplinas coincide en la necesidad de plantear un cambio epistemológico de la relación sujeto-objeto de conocimiento en tanto que el objeto es ahora concebido como un actor social dentro del proceso investigativo; éste es considerado como

un sujeto activo y dinámico, que piensa, crea y actúa, cuyo saber no debe ser excluido por la comunidad científica (Montero, 2004_a)

En este sentido, la Psicología Social Comunitaria no considera necesario establecer un distanciamiento entre investigadores e investigados para mantener la validez del conocimiento; por el contrario, propone un acercamiento y relación horizontal en todo momento de la investigación entre ambos agentes, pues como señala Montero (2004_a), desde esta perspectiva, no es posible hablar de una relación sujeto-objeto considerando como segundo término del binomio a los sujetos sociales miembros de las comunidades, puesto que ellos son igualmente sujetos cognoscentes y, como tal, debe ser partícipes del proceso de la investigación.

1.4.3.5 Orientación a la transformación social. Como se ha reiterado a lo largo del presente capítulo, la Psicología Social Comunitaria tiene como objetivo movilizar procesos de cambio y transformación social al interior de las comunidades, ello implica que los métodos de trabajo comunitario con que sean abordados los fenómenos y procesos psicosociales, tengan la capacidad de responder a este objetivo, ya que desde esta perspectiva, no basta con describir, analizar y comprender la dinámica comunitaria, resulta imprescindible que ese conocimiento se traduzca en acciones concretas que coadyuven a su transformación (Montero, 2006).

Martín Baró (1986) señala al respecto que no basta una Psicología que contemple la realidad social, sino una Psicología que sea capaz de contribuir a la liberación de los pueblos latinoamericanos, por ello, los métodos empleados por esta subdisciplina buscan trascender el nivel explicativo de los procesos para posicionarse en el nivel de la acción.

En este sentido, la Psicología Social Comunitaria trabaja desde, con, por y para la comunidad, por lo que los métodos que se emplean desde este campo de conocimiento contribuyen a movilizar procesos de cambio y transformación social, al aportar una nueva perspectiva que permite modificar las formas de hacer y pensar la dinámica comunitaria (Rebollo, 2005), asumiendo un compromiso con la transformación.

Por ello, desde este campo de conocimiento, se proponen métodos dialógicos, dinámicos y transformadores; que incorporen a la comunidad en su investigación (Santiago, Serrano- García y Perfecto; como se cita en Montero, 2006); logrando así una forma de intervención y de estudio que responda a los intereses de la gente a la cual se suponen están destinados sus beneficios.

Hasta el momento se han descrito de manera breve las características de los métodos de corte participativo empleados por la Psicología Social Comunitaria. A continuación se describen algunos de los más utilizados por este campo de estudio, haciendo un énfasis en los métodos de carácter oral.

1.4.4 Métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria.

1.4.4.1 Investigación Acción Participativa. Para hablar de la investigación-acción participativa debemos partir de algunos cuestionamientos ¿Qué es la investigación-acción participativa?, ¿Cuáles son sus características y objetivos? y ¿Qué la diferencia de otras perspectivas metodológicas?

La manera tradicional de realizar una investigación parte del hecho de que existe una persona capacitada o grupo capacitado (experto) que aborda un aspecto de la realidad (objeto de la investigación), ya sea para comprobar experimentalmente una o varias hipótesis (investigación experimental), para describirla (investigación descriptiva), o para explorarla (investigación exploratoria). Sin embargo, en muchas de estas investigaciones la comunidad no tiene injerencia en el proceso, ni en los resultados y muchas veces ni siquiera es reconocida por el investigador. Por fortuna, esta no es la única manera que existe para generar conocimiento, pues en los últimos años los enfoques desde los cuales es posible abordar la realidad se han multiplicado y hoy en día encontramos otros enfoques que rompen con esa relación unidireccional del conocimiento. Tal es el caso de la Investigación-Acción Participativa, donde sujeto y acción forman parte del mismo proceso.

La investigación acción participativa (IAP) es un modelo teórico-metodológico que se desarrolla en América Latina y surge como respuesta a una insatisfacción con los modos tradicionales de hacer y construir conocimiento, en los que se importaban modelos y utilizaban teorías de otros contextos para explicar la realidad de nuestros pueblos que poco o nada tenían en común con los países en los que éstas habían sido creadas (Montero, 2006). La IAP en este sentido, constituye un intento de poner el conocimiento (que hasta entonces había permanecido centralizado en las élites “intelectuales”) al servicio del pueblo con el fin de construir una ciencia subversiva que partiera de los problemas y necesidades específicas de los pueblos latinoamericanos y, al mismo tiempo, contribuyera a su transformación (Park, 1992).

Cabe señalar que, la IAP inicia como un ejercicio militante a través del cual los “científicos” ponían su conocimiento teórico y técnico al servicio de las comunidades con la finalidad de que éste pudiera contribuir a su transformación. Posteriormente, Fals Borda en colaboración con otros investigadores se da a la tarea de consolidar una propuesta metodológica que incorporará la participación de los actores sociales en la construcción de conocimiento, este modelo se conoce como Investigación-Acción Participativa y ha sido definida como:

(...) el proceso que incluye simultáneamente la alfabetización, la investigación científica y la acción política, y que considera el análisis crítico, el diagnóstico de situaciones y la práctica, como fuentes de conocimiento, a la vez que construye el poder del pueblo (1985:125, como se cita en Montero, 2006)

En este sentido, la Investigación Acción Participativa como propuesta metodológica, tiene como objetivo primordial generar conocimiento propositivo con miras a la transformación social y se fundamenta en un proceso reflexivo, crítico y dialógico; su carácter investigativo radica en el hecho de que se busca generar conocimiento que conduzca a las personas a un nivel de conciencia crítica que les permita pensar y problematizar su realidad, pero que al mismo tiempo les conceda las herramientas para transformarla, en una frase, podría decirse que la meta de la investigación-acción participativa es conocer para transformar ya que todo conocimiento que se genere debe conducir a una acción transformadora (Montero, 2006).

Bajo esta propuesta, sujeto, objeto y acción social son parte del mismo proceso, por ello la Investigación-Acción Participativa no puede ser entendida como un proceso lineal, sino como una especie de espiral ascendente que combina la teoría, la praxis y la reflexión, de manera que la producción de conocimiento lleva implícito un proceso de reflexión, pero también una acción transformadora (Montero, 2006).

Peter Park (1992), por su parte menciona que la Investigación-Acción Participativa más que un método es una estrategia, un proyecto o filosofía política a través de la cual se busca que los sectores que se encuentran en condiciones de opresión, desigualdad e injusticia, tomen conciencia de sus condiciones y las fuerzas sociales que operan para que dichas condiciones se mantengan, sólo así podrán recuperar el control sobre sus vidas, confiaran en sus capacidades y podrán incidir en la toma de decisiones, dejaran de ser dependientes y pasivos para convertirse en actores y escritores de su propia realidad.

Montero (2006) señala algunas de las características que distinguen a la Investigación-Acción Participativa de otros enfoques metodológicos, entre ellas resalta su carácter eminentemente participativo, a través del cual, se busca involucrar activamente a la comunidad en todo el proceso investigativo, desde la definición del problema hasta el diseño y la implementación del plan de acción en el que se verá consolidado el proyecto de transformación que la comunidad desea. Por otro lado, se destaca su carácter educativo y concientizador, ya que la investigación-acción participativa busca promover un intercambio de saberes entre el agente externo y la comunidad, en el que ambos se enriquezcan de la experiencia y el conocimiento del otro; este intercambio debe darse en un ambiente de respeto y tolerancia a la diversidad. Su carácter concientizador radica en que a través de la IAP se busca que la comunidad reflexione y cuestione su realidad para que, a partir de ello, puedan evidenciar las fuerzas sociales que los mantienen oprimidos y consigan llegar al origen o raíz del problema (Montero, 2006).

Aunado a estas características, se suman dos que constituyen los fines de la investigación misma, éstos son, su carácter transformador y político. Como se mencionó

anteriormente, uno de los objetivos principales de la Investigación-Acción Participativa es el de movilizar procesos de cambio y transformación social, ya que desde éste enfoque metodológico, no basta con que la comunidad sea consciente del problema y sus posibles causas, sino que es necesario que ese conocimiento se traduzca en una acción concreta encaminada hacia su transformación. Este carácter transformador de la Investigación-Acción Participativa se halla estrechamente relacionado con su carácter político, en la medida que se busca que la comunidad tome conciencia del poder que tiene para gestar y movilizar sus procesos de transformación social (Montero, 2006). Por ello Fals Borda partía del hecho de que ninguna comunidad carecía de poder, pero sabía que en muchas de ellas imperaba el fatalismo y el conformismo, por lo que hacía falta movilizar procesos de concientización que les permitieran asumirse como seres activos, capaces de generar sus propias transformaciones mediante procesos reflexivos y participativos.

La Investigación-Acción Participativa como todo método de investigación cualitativa está integrada por un conjunto de pasos o fases que no deben ser entendidas de manera lineal o rígida, como sucede con la investigación tradicional, sino más bien como un conjunto de fases y etapas que comparten todos los involucrados y que se van desarrollando de forma participativa.

Aunque existen diversas formas de llevar a cabo una investigación bajo el modelo de la Investigación Acción Participativa, de acuerdo con Park (1992) las fases que integran ésta propuesta metodológica son:

Familiarización: esta etapa se inicia con un proceso de conocimiento mutuo entre la comunidad y el/los investigadores, se realiza una exploración del territorio a fin de identificar los lugares que tienen una carga afectiva y/o simbólica para la comunidad, así como los principales espacios de socialización, tales como, los mercados, las escuelas, los parques y foros. A partir de este acercamiento con la comunidad es posible identificar sus principales necesidades y problemáticas, pero sobre todo, establecer una relación de confianza.

Identificación del problema: en esta fase se reflexiona en torno a él/los principales problemas o necesidades que aquejan a la comunidad y las causas que los originan. Si el problema no es reconocido o identificado con facilidad, los psicólogos pueden movilizar procesos de problematización que le permitan a los miembros de la comunidad cuestionarse sobre ciertos aspectos de su vida. Una vez que se logra la identificación del problema o necesidad de manera colectiva, se realiza una exploración de la motivación y el compromiso que tiene la comunidad para participar en su proyecto de transformación, con la finalidad de consolidar un grupo base con el que se realizará la investigación.

Diseño de investigación y métodos: una vez que se ha delimitado el problema se inicia un proceso de capacitación con los miembros de la comunidad donde los investigadores comparten con ellos algunos métodos y técnicas de investigación -que pudieran serles de utilidad para aproximarse al conocimiento del problema o necesidad identificada- para que posteriormente elijan de manera colectiva aquella que les parezca más adecuada. El objetivo de esta fase es que la comunidad adquiera las herramientas necesarias para afrontar sus problemas de una manera más independiente y reflexiva.

Recopilación de la información y análisis: después de que la comunidad ha seleccionado el método o las técnicas de investigación más apropiadas, se procede a la recopilación de la información y su posterior análisis -ambos procesos con la supervisión y el apoyo del grupo de investigadores. El análisis puede ser sencillo pero lo interesante es el diálogo y la reflexión colectiva que se da en torno a éste.

Devolución de la información y uso de resultados: en esta fase se organiza una reunión con los miembros de la comunidad para exponer la información que se recopiló a lo largo de la investigación para que a partir de ello, la comunidad reflexione y decida qué hacer con los resultados que se obtuvieron.

Lo anterior deja claro que ésta metodología enfatiza el carácter participativo de la comunidad, ya que desde la Investigación Acción Participativa los actores sociales son considerados agentes potenciales de cambio.

1.4.4.2 Educación Popular. La Educación Popular surge en América Latina bajo un contexto histórico-político de opresión, desigualdad e injusticia, como respuesta a la educación tradicional -a la que Paulo Freire denomina *educación bancaria*-, en la que el educando es concebido como un sujeto pasivo, receptor y acumulador de conocimientos y en la que se establece una relación vertical entre el educando y el educador, de manera que el educador es el que sabe y el educando es el que ignora, el educando es el que aprende y el educador es quien enseña entablando así una relación unidireccional en el proceso de conocimiento. Sin embargo, la educación popular más que una propuesta metodológica es un proyecto político-educativo emancipador que piensa la educación como una práctica liberadora que permita a las personas leer su realidad a través de un proceso de concientización que genere una visión más crítica de dicha realidad para poder transformarla.

La educación popular es un proyecto político en el sentido de que la educación nunca es neutra, las prácticas educativas siempre son políticas porque involucran valores, proyectos, utopías que reproducen, legitiman, cuestionan o transforman las relaciones de poder prevalecientes en la sociedad; y emancipador porque implica una liberación de la conciencia que conduzca a las personas a percibirse como sujetos activos, actores y escritores de su propia realidad (Barquera, 1985; como se cita en Ávila y Vera, 2009).

Así, la educación popular es una propuesta pedagógica desarrollada por Paulo Freire en la década de los 60, como un proyecto alternativo para transformar el orden social y como producto del trabajo político realizado por y desde las clases populares. En esencia, la educación popular se enmarca como una corriente renovadora y transformadora del mundo a través del saber popular (Montero, 2006).

En síntesis, podría decirse que la educación popular tiene como principios: la comprensión crítica de la realidad para su transformación, el establecimiento del diálogo de saberes entre los sujetos que participan en el acto educativo y el fortalecimiento de la autonomía de los sujetos (Zarco, 2000; como se cita en Buelga, 2009).

Para Paulo Freire la educación liberadora va siempre acompañada de un proceso de concientización, a través del cual las personas van tomando conciencia de su realidad, de aquellas condiciones que los mantienen en un estado de opresión y que les impiden superar el fatalismo y el conformismo; es un proceso que busca lograr un cambio en las estructuras de pensamiento en la manera de ver las cosas y de actuar en la vida cotidiana.

De acuerdo con Freire, la educación tiene su razón de ser en el carácter inacabado de los seres humanos, somos seres que necesitamos de los demás para conocer y transformar el mundo a la vez que nos construimos como sujetos. El reconocer ese sentido de carencia, de necesidad de los otros para conocer, actuar y ser en el mundo, justifica la posibilidad de la educación, que no puede ser otra cosa que comunicación y diálogo. Este proceso educativo de conocimiento del mundo nunca es definitivo; más bien siempre es inacabado, dado que el mundo no está dado, determinado, sino dándose, cambiando; también los sujetos, en el proceso de conocer y transformar el mundo, van cambiando ellos mismos y sus preguntas, por ello, los productos del conocer no deben asumirse como verdades acabadas, inmodificables, sino susceptibles de perfeccionarse, discutirse y cuestionarse.

La educación se da en el contexto de la comunidad, ya que esta representa el espacio de diálogo para la toma de decisiones colectivas, impulsando la participación de las personas. Así la participación se convierte en un mecanismo a través del cual la comunidad adquiere control y dominio sobre su entorno y por ende tiene una función movilizadora de la conciencia que permite a las personas dar cuenta de la situación de opresión en que viven -la cual en general no es problematizada sino que es vivida como "natural". El papel de los psicólogos no es la del experto que sabe y transmite sus conocimientos de forma vertical y autoritaria, sino la de un profesional que orienta la reflexión, que problematiza la realidad, aprende de la comunidad, coordina el debate y apoya en el proceso de aprendizaje. Entre la comunidad y el educador se establece un diálogo de saberes, mediante el cual los sectores populares llegan a convertirse en el sujeto histórico, gestor y protagonista de un proyecto liberador que encarne sus propios intereses de clase.

Desde esta perspectiva la educación debe servir para que los educadores y educandos aprendan a leer la realidad para escribir su historia; ello supone comprender críticamente su mundo y actuar para transformarlo; la educación es considerada como un acto de conocimiento, una toma de conciencia de la realidad, una lectura del mundo, conocer el mundo es un proceso colectivo, práctico y que involucra diferentes formas de saber. Toda práctica educativa debe reconocer lo que educandos y educadores saben sobre el tema y generar experiencias colectivas y dialógicas para que unos y otros construyan nuevos conocimientos, lo cual implica una ruptura con la relación pedagógica de dominación entre el que enseña y el que aprende. En los procesos de Educación Popular se modifican estas relaciones creando y practicando nuevas relaciones democráticas, horizontales y solidarias.

1.4.5 Uso de técnicas. Si bien el método constituye el eje que articula la presente investigación, cabe señalar que en ocasiones éste por sí solo no es suficiente pues requiere de otras herramientas que le sirvan de apoyo para recopilar la información de una forma más sistemática y organizada, dichas herramientas se conocen como técnicas.

La Psicología Social Comunitaria cuenta con una gran diversidad de técnicas, adaptados de otras ciencias sociales; la entrevista, la observación participante, el grupo focal, la historia de vida y el diario de campo, son las que con mayor frecuencia se aplican en este campo de estudio ya que involucran de una forma más participativa a los actores sociales en el proceso investigativo, aunque el uso que se le dé a cada una de ellas, dependerá de los fines o propósitos que se persigan. Una de las características más distintivas de estas técnicas es que permite obtener información de primera mano, es decir, la información recopilada es proporcionada directamente por los actores sociales, ya que desde esta perspectiva, se da un mayor énfasis al cómo viven, sienten y piensan los sujetos sociales, que a lo que los investigadores puedan decir sobre ellos.

En la presente investigación, se llevarán a la práctica los supuestos del *discurso-testimonio*, en el estudio de uno de los procesos psicosociales más estudiados por la Psicología Social Comunitaria: el *sentido de comunidad*, por lo que resulta fundamental

describir en qué consiste esta propuesta y justificar la pertinencia de su inclusión en este campo de estudio; ya que si bien es cierto que contamos con métodos desde los cuales es posible estudiar procesos como el fortalecimiento comunitario, la participación y la organización comunitaria, el empoderamiento, la migración, el desplazamiento, la memoria colectiva y el *sentido de comunidad*; el *discurso-testimonio* constituye desde nuestra perspectiva, un método útil para aproximarnos al estudio de estos procesos psicosociales, ya no de una forma fragmentada o desde la visión externa de un investigador, sino a través de la voz de los propios actores sociales que viven, experimentan y significan las prácticas colectivas que articulan dichos procesos.

En el siguiente capítulo se describe la propuesta del *discurso-testimonio* y los elementos que lo caracterizan.

Capítulo 2

La propuesta del discurso-testimonio en la Psicología Social Comunitaria

2.1 Antecedentes del testimonio

Los orígenes del testimonio son difusos; no obstante, autores como Beverley (2010), Restrepo (2009) y Vázquez (2008) señalan que la consolidación del testimonio como género narrativo ocurre entre los años 60's y 70's en América Latina, ello debido al contexto histórico, político y social por el que ésta atravesaba; dictaduras militares, exclusión social, pobreza, marginación, injusticia, represión y desigualdad, constituyen el telón de fondo sobre el que se construyen las narrativas de los actores sociales que vivieron en carne propia los efectos de un Estado represor, y que encuentran en el testimonio, una forma de lucha contra el olvido, una posibilidad de encarnar la historia para dejar huella de su lucha y hacer escuchar su voz en otras voces; por ello, Barbara Harlow (como se cita en Beverley, 2010) le dio el nombre de *literatura de resistencia*.

La consolidación del testimonio en América Latina y su difusión como género narrativo se halla vinculado al certamen anual de literatura celebrado por Casa de las Américas en Cuba en el año de 1970 (Beverley, 2010). Una de las primeras obras catalogada dentro del género testimonio es *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet, en la que se presenta la vida de Ernesto Montejó, un anciano que trabajó como esclavo en los ingenios azucareros de Cuba. A raíz de la publicación de Miguel Barnet se incrementa la producción de obras testimoniales tanto en Cuba como en otros lugares de Centroamérica, entre las más representativas se encuentran *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, escrita por Elizabeth Burgos; *Huillca: habla un campesino peruano*, de Hugo Neira Samanez; *Girón en la memoria* de Víctor Casaus; y *Si me permiten hablar... Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (Vázquez, 2008).

Cabe señalar que si bien el testimonio surge con fuerza en América Latina, la forma que adoptó en cada uno de los escenarios es diversa, lo que puede verse reflejado en la

dificultad que existe para construir una definición de testimonio que englobe y represente, en su particularidad, cada una de las narrativas testimoniales. No obstante, Beverley nos proporciona una primera definición y señala que un testimonio es:

(...) una narración- usualmente pero no obligatoriamente del tamaño de una novela o novela corta- contado en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una “vida” o una vivencia particularmente significativa (situación laboral, militancia política, encarcelamiento, etc.) La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha (2010:22)

En esta definición que nos proporciona el autor, encontramos que el testimonio requiere necesariamente ser contado desde la voz del propio actor, quien se asume como el protagonista del hecho que narra; en este sentido, la palabra testimonio connota el acto de testificar o ser testigo de un hecho. Beverley (2010) señala que la definición que plantea, representa un primer intento por enmarcar los límites y las características de un género que está emergiendo, por lo que debe ser vista como algo provisional, sujeta a nuevas interpretaciones.

Cabe señalar que, debido a esta condición emergente del testimonio, hay quienes le han nombrado de múltiples formas: novela testimonio, texto de no ficción, relato de testimonio, literatura testimonial, discurso memorialístico, narrativa de no ficción, testimonio oral, entre otros (Vázquez, 2008), e incluso el propio Beverley (2010) menciona que el testimonio, como género literario, engloba otras categorías como la autobiografía, la historia oral, la historia de vida, la novela-testimonio, la novela no ficticia y el *discurso-testimonio*, lo que hace aún más difícil definir y distinguir lo que es un testimonio de aquello que no lo es. No obstante, resulta fundamental aclarar que, entre el testimonio y las categorías antes mencionadas, existen diferencias sustanciales que deben tenerse en consideración a fin de evitar una homogeneización que nos conduzca a hablar de ellos con sinonimia.

Debido a que la propuesta que se plantea en el presente trabajo se centra en el *discurso-testimonio*, interesa que queden claros los elementos que lo distinguen del

testimonio; pues si bien es cierto que ambos comparten características similares (como el hecho de que ambos son narrados en primera persona por un sujeto que se asume como actor y testigo de los hechos que relata), es importante diferenciarlos para evitar cualquier tipo de reduccionismo.

El primer paso para establecer esta diferenciación consiste en comprender qué entendemos por testimonio para que a partir de ello, se trace una línea que nos permita contrastarlo con el *discurso-testimonio* y así, poder señalar con claridad los límites y encuentros que existen entre uno y otro. Para ello, es preciso plantear algunos cuestionamientos que servirán de guía para entender qué es el testimonio y posteriormente, poder diferenciarlo de la propuesta del *discurso-testimonio*, tales preguntas son: ¿qué es lo que motiva la construcción del testimonio?, ¿desde dónde se posiciona el sujeto que testimonia? y ¿qué elementos caracterizan al testimonio?

2.2 Carácter motivacional del testimonio

¿Qué es lo que origina la construcción de un testimonio? La respuesta a esta interrogante tiene que ver fundamentalmente con el carácter motivacional del testimonio y podría resumirse en una frase: “*nadie habla sino tiene algo que decir*”. Esta frase podría parecer demasiado simple y si se quiere, bastante obvia; lo cierto es que en el caso concreto del testimonio, éste solo puede entenderse a partir de una necesidad o urgencia de comunicar, denunciar o visibilizar una condición o una situación que se vuelve casi insostenible y que escapa del sujeto como un grito desesperado (Beverley, 2010). Por ello, en el testimonio encontramos la voz de un sujeto que nos habla desde su condición de exclusión, marginación, explotación, represión, encarcelamiento o pobreza; realidades que nos producen un extrañamiento, pero no porque no existan, sino porque nos resultan ajenas, porque nos confrontan con nuestra realidad y nos obligan a cuestionarla, pero sobre todo, porque visibilizan situaciones que antes parecían ocultas, negadas u olvidadas. Zimermmman (2002) señala al respecto que el testimonio es la presencia de gente que se constituye como ausencia, es la presencia de quienes están siempre ausentes o de aquellos que tal vez no estén siempre presentes pero que

viven en la ausencia; por ello, se dice que el testimonio constituye una vía para dar voz a los sin voz, una forma de materializar las voces que han permanecido silenciadas.

Cabe señalar que todo testimonio lleva implícito un interés de parte del sujeto que lo motiva a romper con el silencio. Sería ingenuo pensar que quien ofrece su testimonio lo hace de manera accidental, sin alguna intención aparente; lo cierto es que dar testimonio exige del sujeto la adopción de una postura desde la cual se coloca para dar vida a la voz de un colectivo, pues el narrador testimonial no habla para sí, habla para que otros lo escuchen, para que quienes lo lean se identifiquen, comprendan o solidaricen con su causa y para que esa otra realidad de la que habla no continúe siendo negada, ignorada o invisibilizada.

Lo anterior deja claro que, detrás de un testimonio existe un interés del sujeto que permanece oculto a nuestros ojos, pero que se va develando a lo largo del relato y sirve de guía para enfocar nuestra atención en aquellos hechos o situaciones que le interesa que conozcamos (Randall, 2002). En este sentido, encontramos que en el testimonio, existe de antemano, un proceso selectivo por parte del sujeto testimonial⁴, quien elige de manera intencional los eventos que considera son relevantes de acuerdo a sus propósitos, ya sea denunciar, exigir o simplemente visibilizar una condición de marginación o exclusión social. Al tiempo que el narrador testimonial decide hablar de unos hechos y guardar para sí otros, nos introduce en un doble juego, en el que se muestra y se oculta simultáneamente, y en ese juego, el narrador testimonial se va descubriendo ante nosotros sigilosamente (Sommer, 2002).

En el testimonio encontramos la voz de un sujeto que se revela de manera subversiva, la voz de un otro que exige ser escuchado y demanda de nosotros una respuesta. Beverley (2010) señalan al respecto que, cuando alguien se dirige a nosotros con la voz propia (como

⁴ Autores como Restrepo, Beverley, Soomer y Prada se refieren a la persona que construye su testimonio como "sujeto testimonial"; no obstante, desde la Psicología Social Comunitaria la categoría de sujeto ha sido remplazada por la de actor social, ya que el primero refiere a un ser dependiente, mientras que el segundo enfatiza su carácter activo, reflexivo, propositivo e independiente. Por ello a lo largo de este capítulo se hará referencia al emisor del discurso-testimonio como "sujeto testimonial" con el fin de respetar la categoría de análisis que abordan estos autores.

ocurre en el testimonio), se nos pone en la obligación de responder; como respuesta a esa obligación, podemos actuar o no, podemos tomarla a mal o aceptarla con agrado, pero no podemos hacer caso omiso de ella. Bajo este argumento, el testimonio exige de nosotros una respuesta, lo que significa que después de haber leído un testimonio, no podemos ignorar que esa realidad existe y nos es próxima porque nos habla de dolor, sufrimiento, impotencia, muerte, desesperación, tristeza; emociones que como seres humanos todos hemos experimentado y que nos acercan al narrador testimonial, ya sea para identificarnos con su situación, solidarizarnos con él/ella, reflexionar en torno a la problemática que se nos plantea, cuestionarnos el orden de lo cotidiano o, simplemente, para hacernos conscientes de que existen esas otras voces, esas otras realidades que hasta entonces nos eran ajenas (Yúdice, 2002).

Lo interesante es que uno no vuelve a ser el mismo después de leer o escuchar un testimonio ¿por qué?, porque la voz del otro produce un impacto sobre nosotros, sobre nuestra forma de ver y pensar la realidad; porque el testimonio tiene la capacidad de generar cambios, de producir una movilización del sujeto que lo sacude y lo obliga a salir de su zona de confort para cuestionarse sobre sí mismo y el mundo que le rodea (Beverley, 2010). Esa descolocación del sujeto, es la que hace posible el cambio, y ocurre porque entre el que testimonia y quienes lo leemos se teje una complicidad que permite que nos identifiquemos con su causa, su dolor, su sufrimiento, su lucha; no para dejar de ser quién somos sino para sensibilizarnos respecto al problema o condición social de la que nos habla y comprender que esas otras realidades existen, aunque nos neguemos a verlas.

2.3 Posicionamiento del sujeto testimonial

En relación al segundo cuestionamiento: ¿desde dónde se posiciona el sujeto que testimonia?, cabe señalar que si bien la voz que prevalece en el relato testimonial nos habla desde el *yo*, ese *yo*, no es un *yo* individualizado o egocéntrico, sino un *yo* que hace referencia a un *nosotros*, una voz colectivizada o como diría Beverley (2010) “una afirmación del ser individual en modo colectivo”. Por ello, el interés del testimonio no es tanto el de retratar la

vida de un “héroe problemático”, como los que aparecen con frecuencia en las novelas, sino el de plasmar la situación social colectiva y problemática en la que el narrador vive; por ello, la condición desde la que nos habla el narrador testimonial debe ser representativa del grupo, comunidad o clase social a la cual pertenece, ya que el yo del discurso, no se construye de manera aislada, sino en relación a un todo que le da identidad y, en ese sentido, el yo nunca pierde su referente social.

Si dar testimonio exige del sujeto su participación directa en los hechos que relata, lo que se pone en juego es la veracidad y certeza con la que dichos sucesos ocurrieron (Beverley, 2010). Lo anterior nos conduce a cuestionarnos ¿hasta qué punto los hechos narrados por el sujeto testimonial son verdaderos?, ¿la verdad es definida por la experiencia subjetiva que tiene un individuo de un determinado hecho o existe una verdad que es independiente a la interpretación del sujeto? La respuesta a las preguntas aquí planteadas, tiene que ver con la dificultad que existe para definir qué es lo verdadero; al respecto, Beverley (2010) menciona que debido a que pueden existir múltiples interpretaciones sobre un mismo hecho, lo que encontramos en el testimonio no es una verdad absoluta sino una versión o interpretación de los hechos, entonces ¿cómo asegurar la veracidad del testimonio?

Como se mencionó anteriormente, la condición mínima que se requiere para dar testimonio, es la de haber vivido en carne propia los hechos que se narran; por ello, la existencia del hecho no puede ponerse en duda, ya que el sujeto-emisor no habla únicamente de sí mismo, sino que en su relato hace referencia a otras personas que, al igual que él, pueden dar fe del mismo hecho y, en esa medida, su versión puede ser contrastada con la de esos otros testigos.

El asunto de la veracidad del testimonio ha suscitado un gran debate en la comunidad de escritores y literatos a raíz de la publicación de la crítica de David Stoll al testimonio de Rigoberta Menchú, en el que pone en duda la veracidad de los hechos relatados por la indígena Guatemalteca, al encontrar un conjunto de inconsistencias en la forma como Rigoberta narra la muerte de su hermano a manos del ejército (Beverley y Achúgar, 2002). En

respuesta a la crítica lanzada por David Stoll, autores como Beverley (2010) señalan que, lo relevante del testimonio no es la exactitud con la que el sujeto testimonial relata los hechos sino el punto de vista desde el cual se narra; es decir, en el testimonio intervienen factores como la memoria y las emociones que pueden influir e incluso alterar la forma como una persona recuerda un determinado suceso, lo que podría suscitar dudas o cuestionamientos, pero lo que no puede ponerse en duda es que exista injusticia, represión y tiranía; por ello, puede cuestionarse la forma como Rigoberta narra la muerte de su hermano pero lo que no puede ponerse en duda es que fue asesinado y su muerte es un acto de injusticia.

Hugo Achugar (2002) por su parte, menciona que entre el interlocutor y el sujeto testimonial debe darse un acto de fe, una voluntaria aceptación de la verdad que no dé lugar a la sospecha, de tal manera que, el receptor del testimonio acepte lo narrado *como* una verdad y no *como si* fuera verdad; es decir, como lectores del testimonio, debemos confiar en la palabra del otro, aceptar que esa realidad de la que nos habla existe y es tan real como la nuestra.

2.4 Características del testimonio

Lo anterior deja claro que el testimonio posee características que lo distinguen de otros géneros. En principio, que éste nace de una urgencia o necesidad de comunicar o denunciar un problema, condición o lucha social, que no sólo involucra o afecta al sujeto que testimonia, sino que hace referencia a una situación que comparte todo un grupo, un pueblo o una comunidad. En contraste con lo que ocurre con otros relatos como la biografía, la autobiografía y la historia de vida, el testimonio no busca retratar la vida de una persona para hablar de sus hazañas y de la forma en que ha afrontado episodios críticos de su vida, tampoco busca construir la imagen de un personaje heroico para darnos una lección de vida o para vanagloriar determinados aspectos de su existencia; el testimonio persigue fines que van mucho más allá de lo que pueda decirnos la vida de cualquier héroe histórico ya que busca hacer visible una realidad que ante nuestros ojos no existe, pero que acude a nosotros como un llamado desesperado que nos obliga a voltear para toparnos con ella y no negarla más, que

nos confronta con nuestra realidad para cuestionarla o, simplemente, para hacernos conscientes de que existen esas otras voces, esas otras realidades que hasta entonces permanecían silenciadas.

Otra característica del testimonio es que, aún cuando recoge la voz de una sola persona, ese *yo* que nos habla, no es un *yo* individualizado, sino un *yo* que representa a un *nosotros* (Prada, 2001). Probablemente hacer referencia a la voz del *nosotros* que se manifiesta en el testimonio, genere sorpresa y confusión, ¿cómo es posible que una sola persona pueda representar la voz de todo un pueblo? O en otras palabras, ¿cómo un *yo* puede reflejar al mismo tiempo un *nosotros*?

Herazo (2014) señala al respecto que, en la voz de un hombre o de una mujer es posible dar cuenta del sentir y accionar de todo un pueblo, pues el individuo desde que nace es acogido por su comunidad y a lo largo de su vida va construyendo un lazo que lo une a ella; la convivencia diaria con las personas que comparten su mismo origen, las historias que le cuente su familia, sus abuelos, sus vecinos, y las experiencias que la propia persona tenga en ese espacio compartido, establecerán la conexión que se requiere para que se suscite la transición de una consciencia del *yo* a una consciencia del *nosotros*. Por ello, aunque en el testimonio encontramos una constante referencia al *yo*, ese *yo* no necesariamente implica una separación del sujeto con su comunidad; por el contrario, significa que el sujeto testimonial asume la responsabilidad sobre lo que dice, pero su voz representa a ese *nosotros* que es su comunidad.

Carlos Lenkersdorf (2002) por su parte, menciona que el *nosotros* es un todo que agrupa a un gran número de componentes o miembros, cada uno de los cuales habla en nombre del *nosotros* sin perder su individualidad; pero al mismo tiempo, esa voz individual se transforma en una voz *nosótrica*, pues el *nosotros* se expresa en la boca de cada uno de ellos. El autor explica la transición que se da de la consciencia individual a la consciencia del *nosotros* en el siguiente fragmento:

Al parecer, la individualidad se sabe incorporada en el todo NOSÓTRICO que, por consiguiente, no es la suma de tantas individualidades o partes, sino que representa una entidad cualitativamente distinta. Es una sola cosa, un todo, en el cual todos los constituyentes forman una unidad orgánica. De este modo no se niega la individualidad de cada uno de los constituyentes [...] La pertenencia al todo orgánico conforma el pensamiento y el actuar de cada individuo. Por ello, cada uno habla en nombre del NOSÓTRICO y no de sí mismo. (Lenkersdorf, 2002: 32)

Lo anterior significa que, el *yo* articulador de la individualidad de cada persona, se halla incorporado al *nosotros*, de tal manera que al expresarse son una y la misma cosa.

Por otra parte, cabe señalar que, hablar del *yo* que se hace presente en el testimonio, nos obliga al mismo tiempo a hablar del *otro*, pues el *yo* no habla para sí mismo, habla para que otros lo escuchen y en la medida que esos *otros* lo nombran, el *yo* existe y su voz cobra sentido. Ese *otro* al que se dirige el sujeto testimonial puede ser cualquier persona que, distante de su realidad, pueda experimentar otros mundos posibles y, al hacerlo, tome conciencia de que existen otras realidades que poco o nada tienen de común con la suya, pero con las que se sentirá identificado al establecer contacto con una mujer o un hombre que bien puede ser su madre, su padre, su hermano, su hijo, o simplemente un *otro* que le hablará desde el dolor, la negación, el olvido, la lucha y el sufrimiento humano.

Finalmente, es importante señalar que si bien la naturaleza del testimonio es fundamentalmente oral, el paso de la oralidad a lo escrito permite que éste se perpetúe en el tiempo, se transmita de una voz a otra y de esta forma, trascienda y se consolide como parte de la memoria histórica de un pueblo o comunidad, pues hay que recordar que todos aquellos hechos o sucesos que no se concretan en una voz ya sea oral o escrita, corren el riesgo de caer en el olvido (Rosales, 2013). Lo anterior nos permite vislumbrar que entre historia y testimonio existe una estrecha relación; por ello, en el siguiente apartado se profundiza en el papel que juega el testimonio en la construcción de nuevas versiones de la historia que se contraponen a la visión hegemónica.

2.5 El testimonio: hacia la construcción de nuevas historias

Cuando analizamos la historia de nuestro país podemos cuestionarnos sobre quién o quiénes son los que la han escrito, qué visión es la que prevalece en nuestros relatos históricos, o qué es lo que se pretende reflejar a través de ellos. Al respecto, Randall (2002) señala que nuestra historia ha sido escrita, en su gran mayoría, por las clases dominantes y que algunos sucesos, como la invasión de los españoles en América, los hemos tenido que conocer a través de la voz y la visión de los vencedores y no de la de los vencidos. En este sentido, Guillermo Rosales (2013) menciona que quienes escriben la historia han dejado de lado otras voces, otras visiones de los hechos y, con ello, han conseguido legitimar su versión como la única y verdadera, propiciando con ello una interpretación hegemónica de la historia, donde se ven subordinadas o eliminadas las narrativas alternas.

Ante ello, se hace necesario emprender una ruptura con los esquemas hegemónicos, que permita mermar la verticalidad y la centralidad epistémica del discurso oficial, e incorporar las voces que han sido excluidas y que representan la oportunidad de generar nuevos discursos, nuevas realidades, nuevas verdades (Rosales, 2013). La oralidad transformada en texto permite, como menciona Faulker (como se cita en Foucault, 1970) colocar en el mundo lo que antes no estaba y, aunque este discurso se halla inscrito a una temporalidad, su propagación permite que se materialice en otras voces y trascienda su propia temporalidad sedimentándose en la memoria de un colectivo; de lo contrario, todos aquellos hechos o sucesos que no se concretan en una voz ya sea oral o escrita, corren el riesgo de caer en el olvido, pues como plantea Mónica Rodríguez (2008), los hechos existen en la medida en que son contados.

La emergencia del testimonio, en este sentido, cobra vital importancia ya que a través de él se intenta evidenciar, declarar, denunciar o confirmar un hecho (Rodríguez, 2008); ya no desde una voz ajena, sino desde la voz de los actores sociales que viven y experimentan esos hechos.

Este rescate de las vivencias de los sujetos que han sido ignorados e invisibilizados por la historia, constituye una lucha contra el olvido, una esperanza en busca del reconocimiento y la incorporación de otras voces, ya que en todas ellas se significa y resignifica nuestra historia (Rosales, 2013). Por ello, es importante rescatar la propuesta del testimonio, como una forma de contraponerse a toda visión unilateral de la historia y emprender una ruptura con los esquemas hegemónicos, para dar paso a nuevas formas de expresión alejadas de los canales tradicionales de transmisión de la memoria impulsados por los grupos dominantes.

Hoy más que nunca, se presenta ante nosotros la urgente tarea de escribir nuestra propia versión de la historia, no como otros la ven, sino como nosotros mismos la hemos vivido, pues como señala Randall “posiblemente es ahora que tenemos la oportunidad de hacer historia “por primer vez en la historia” (2002:35)

La Psicología Social Comunitaria no puede quedarse al margen de esta labor y en ese sentido, plantea al testimonio como una vía que permite rescatar las voces de los que han sido acallados, ignorados o invisibilizados por la historia oficial, como una posibilidad de llenar los vacíos dejados por la historia, al completarlos por medio de la incorporación de las experiencias vividas por la gente, a las que Miguel Barnet (1983, como se cita en Rosales, 2013) se refiere como la fuente viva.

Hasta el momento, se ha descrito el contexto y los factores que hicieron posible el surgimiento del testimonio; asimismo, se hizo énfasis en las características que lo distinguen o diferencian de otros géneros similares, y se ha enfatizado el papel que éste tiene en la construcción de nuevas versiones de la historia, en las que se incorporan y reconocen otras voces.

En el siguiente apartado se describe a profundidad la propuesta del *discurso-testimonio* planteada por Renato Prada Oropeza (2001), marcando los puntos de convergencia y divergencia que existen entre éste y el testimonio. Asimismo, se fundamenta su inclusión como método en el campo de la Psicología Social Comunitaria.

2.6 La propuesta del discurso-testimonio

El *discurso-testimonio* es una propuesta que ha sido trabajada en el periodismo y la literatura; debido a que comparte características con otros géneros como la biografía, la autobiografía y la novela testimonial aún no se definen con claridad los límites que lo distinguen de éstos, por lo que ha sido difícil construir una definición que articule los elementos que lo constituyen. Por ello, Restrepo se refiere a él como un género híbrido, difuso y fronterizo, cuyo perfil se encuentra en construcción; no obstante, Prada Oropeza lo define como:

[...] un mensaje verbal en primera persona, preferentemente escrito para su divulgación editorial aunque su origen primario y estricto sea oral, cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social, previo a un interlocutor, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse actor o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narra (2001:14)

[...] todo discurso testimonial es siempre explícitamente referencial y pretende un valor de verdad –dice su [la] verdad-: esta intencionalidad lo motiva en cuanto a discurso. Además, el discurso testimonial, es siempre intertextual, pues explícita o implícitamente, supone otra versión o interpretación (otro texto) sobre su objeto (referente), una versión opuesta, contraria o distorsionada, a la cual corrige, se opone o rectifica (2001:11)

De acuerdo a la definición que nos proporciona este autor, el *discurso-testimonio* tiene como objetivo principal, dar a conocer un hecho, evento o situación de gran significado y relevancia social, sobre el que pueden existir múltiples interpretaciones, pero a través del cual, el emisor testimonial busca legitimar su versión como la verdadera. Por ello Prada (2001) señala que el *discurso-testimonio* supone la existencia de *otra* versión de los hechos, una *otra* verdad contra la cual se opone, revela o corrige el discurso emisor.

Así, al tener varias interpretaciones sobre un mismo hecho o suceso, cabe cuestionarnos ¿en dónde recae la veracidad del testimonio? Al respecto Prada (2001) plantea que si bien, el *discurso-testimonio* siempre implica la existencia de una otra verdad contra la cual se opone o revela el discurso del emisor, éste conservará su veracidad en tanto los sujetos

se asuman como actores partícipes del hecho que narran, pues al ofrecer su testimonio, el sujeto-emisor no habla únicamente de sí mismo, sino que en su relato hace referencia a otras personas que, al igual que él, pueden dar fe del mismo hecho y, en esa medida, su versión puede ser contrastada con la de esos otros testigos. Por tanto, para que se formule el *discurso-testimonio* es preciso que el emisor previamente sea consciente de esa verdad (su verdad) a la que dará vida a través de su testimonio y asuma la responsabilidad sobre lo que dice, pues la veracidad también depende de la imagen que el sujeto emisor refleje de sí mismo (Prada, 2001).

Lo que ocurrió con el caso de Rigoberta Menchú a raíz de la crítica de David Stoll, en la que pone en duda la veracidad de los hechos relatados por la indígena Guatemalteca (al encontrar un conjunto de inconsistencias en la forma como Rigoberta narra la muerte de su hermano a manos del ejército) deja en claro que la legitimidad del testimonio se pone en juego cuando los sujetos testimoniales alteran o modifican ciertos eventos del acontecimiento que están narrando, a tal grado que se pone en entredicho la palabra del testigo. Lo anterior no solo conduce al desprestigio de la voz y la imagen del emisor, sino que, además, pone en peligro la de todos los indígenas a los que representa y la lucha social que han emprendido (Beverley, 2010). De ahí la importancia que el sujeto testimonial asuma un compromiso y una responsabilidad consigo mismo, con la verdad (su verdad) y con quienes va a representar a través de su relato.

Aquí encontramos un primer punto de divergencia entre el *discurso-testimonio* y el testimonio, ya que mientras el primero supone la existencia de una “versión oficial” sobre un determinado hecho o situación social que ha conseguido legitimarse como la verdadera, y que constituye, a su vez, esa “*otra verdad*” contra la cual se revela, opone, niega o afirma el discurso del sujeto testimonial (Prada, 2001), el testimonio por su parte, constituye una vía para rescatar, desde la voz de los propios actores sociales, una lucha, acontecimiento o situación social que hasta el momento permanecía oculta, negada, ignorada o invisibilizada, con la finalidad de que no caiga en el olvido; pero en ningún momento, el testimonio pretende desmentir *otras verdades* ni legitimar su versión como la única y verdadera.

Hasta el momento se ha descrito brevemente qué es el *discurso-testimonio*, sin embargo, es preciso puntualizar las características que lo definen y, al mismo tiempo, lo distinguen de otros géneros como la biografía o la historia de vida.

2.6.1 Características del discurso-testimonio. Renato Prada (2001) menciona cinco elementos que caracterizan al *discurso-testimonio*:

- 1) El sujeto del enunciado es el sujeto de la enunciación: en el *discurso-testimonio* no hay un tercero que interpreta lo que el emisor intenta transmitir a través de su discurso para luego ponerlo en palabras, es el sujeto mismo quien construye su propia discursividad y se coloca en el centro de ésta (Prada, 2001).

Es narrado en primera persona porque el narrador es al mismo tiempo el sujeto del discurso, por ello suelen usarse palabras como yo, aquí, ahora. Esta característica refiere a la autorreferencialidad del discurso, es decir, a la autodesignación del sujeto que atestigua y que se asume como actor fiable de los hechos que narra (Rodríguez, 2008). En este sentido, Prada (2001) señala que desde el punto de vista lingüístico, sólo existe una persona emisora, el *yo*, pero éste representa a un *nosotros*, pues lo que le sucedió y continúa sucediendo constituye el proyecto de vida del individuo que va de acuerdo a un todo que le da identidad y afirma: “si yo habla es porque es nosotros. *Yo* se convierte en una “realidad constante” y fija referencialmente en el discurso: *es una parte de nosotros, del nosotros con el cual se identifica plenamente*” (2001:51).

- 2) Asunción del valor de verdad de los hechos narrados por el emisor testimonial: Prada (2001) señala que el discurso pretende explícitamente que los hechos narrados, tengan una correspondencia con la realidad, ya que, si bien es cierto que el *discurso-testimonio* siempre implica la existencia de una otra verdad contra la cual se opone o revela el discurso del emisor, el testimonio conserva su veracidad en tanto los sujetos se asuman como actores partícipes del hecho que testifican. Si cabe alguna duda sobre la veracidad del testimonio, el sujeto se vale de la heteroreferencialidad del discurso, esto es, que el sujeto-emisor recurre a los otros para dejar claro que, además de él,

también hay otros que vivieron o padecieron el mismo suceso, y que su voz representa, al mismo tiempo, la voz de esos otros (Rodríguez, 2008).

La veracidad de los hechos o acontecimientos narrados es otra de las características que tienen en común el testimonio y el *discurso-testimonio*. No obstante, como mencionamos anteriormente, entre ambos existe una diferencia sustancial, ya que mientras el *discurso-testimonio* supone la existencia de una “versión oficial”, una “*otra verdad*” contra la cual se revela, opone, niega o afirma el discurso del sujeto testimonial (Prada, 2001); el testimonio por su parte, no pretende desmentir *otras verdades*, tampoco busca legitimar su versión como la única y verdadera, el testimonio intenta visibilizar una realidad que hasta el momento permanecía oculta, negada u olvidada.

- 3) Intencionalidad del *discurso-testimonio*: el *discurso-testimonio* tiene una función implícita, la de influir en quien/quienes lo lean y compartan; se testifica no sólo para dar a conocer otra verdad, sino también para generar en el otro una conciencia del hecho narrado, y que éste a su vez se movilice y tome postura sobre él, apoyando la función política y social del mismo, o difiriendo de este. Por ello, aunque se relatan hechos pasados a través del discurso, no sólo se busca documentar una situación política o social pasada o presente, sino que la divulgación de los hechos permita enriquecer la experiencia del movimiento todavía en curso (Prada, 2001).

Cabe señalar que, el hecho o situación que se denuncia a través del *discurso-testimonio* visibiliza un problema de índole social que no solo involucra o afecta al sujeto-emisor, sino que representa una situación compartida por todo el pueblo, comunidad o clase social a la que éste pertenece.

- 4) Ausencia del empleo de recursos literarios refinados, propios de otros discursos como el cuento o la novela: en el *discurso-testimonio* no existe una intencionalidad estética, se busca reflejar la situación tal como la vive y siente el sujeto-emisor, sin censuras,

sin valerse de elementos discursivos que embellezcan o complejicen el lenguaje del testigo; entre la verdad y la belleza, este discurso elige la primera (Prada, 2001).

Si bien el *discurso-testimonio* forma parte del género narrativo y como texto literario mantiene una estructura organizada en donde relata una serie de acciones humanas, no se preocupa por cumplir códigos literarios pues éstos podrían limitar la declaración de verdad sobre la situación social referida (Prada, 2001). Por ello, el discurso debe ser valorado desde la veracidad que le es conferido por la información que el emisor ha dado a conocer, no así, por la belleza de su redacción.

- 5) *Transcriptor del discurso-testimonio*: en el discurso-testimonio existe una tercera persona que se coloca como puente entre la voz del emisor y el discurso escrito, éste intermediario tiene como función principal materializar la voz del emisor en un discurso claro y coherente, sin que ello implique trastocar el sentido de lo que el sujeto testimonial desea comunicar. Por ello, Rosales (2013) menciona que en el *discurso-testimonio* se privilegia escuchar el habla de la gente y no sólo entenderla, por lo que el transcriptor adquiere el compromiso de no juzgar, interpretar o desfigurar la construcción de los hechos que narra el locutor, a fin de conservar intacta la voz y el mensaje del emisor.

Una vez que se ha definido el *discurso-testimonio* y se han descrito los elementos que lo caracterizan, profundizaremos en algunas de estas características que serán de gran relevancia para justificar su inclusión como método en la Psicología Social Comunitaria.

2.6.2 Configuración del sujeto testimonial: yo-tu-nosotros. Para comprender cómo se configura el sujeto del *discurso-testimonio*, debemos partir de una pregunta clave: ¿Quién habla en el *discurso-testimonio*? La respuesta a esta interrogante parece bastante simple si recordamos que el *discurso-testimonio* es un mensaje escrito en primera persona, lo que significa que es narrado por un *yo* que se halla situado históricamente en una dimensión espacio-temporal específica; es decir, el *yo* que se revela en el *discurso-testimonio* representa

a un sujeto que, consciente de su situación y de sus circunstancias, decide alzar la voz para dar a conocer su *verdad*.

Uno de los discursos-testimonio más reconocido en América Latina es el de Rigoberta Menchú: “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia”, en él encontramos un fragmento que ilustra esta constante referencia al *yo*:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en ningún libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. Me cuesta mucho recordarme toda una vida que he vivido, pues muchas veces hay tiempos muy negros y hay tiempos que, sí, se goza también pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y tratare de dar un poco de mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo (Burgos, 1985:21)

Como se puede apreciar, las palabras resaltadas con cursivas, reflejan una constante autoreferencialidad, es decir, en su relato, Rigoberta Menchú hace referencia a ella misma, a sus deseos, sus recuerdos e intereses, o mejor dicho, a la intencionalidad de su discurso. Palabras como *me*, *mi*, *quiero* y *tengo*, expresan una fuerte presencia del *yo*, aunque este no se encuentre explícitamente referido.

De acuerdo con Benveniste, el *yo* del *discurso-testimonio* puede ser definido como: “el individuo que enuncia la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística *yo*” (como se cita en Prada, 2001:42), esto significa que, en el *discurso-testimonio*, solo existe una persona emisora posible, el *yo*; sin embargo, la voz que en él se expresa, no se produce de manera aislada, -como ocurre en un monólogo o un soliloquio- requiere de un interlocutor, un *otro* que sirva de escucha y receptor.

Lo anterior pone de manifiesto la presencia de un *tú*, que aunque no se halla explícitamente enunciado en el *discurso-testimonio*, es interpelado por la voz del sujeto testimonial, pues este no habla para sí mismo, habla para que otros lo escuchen, y en la medida que esos *otros* existen, su voz cobra sentido; por ello, Prada señala que:

La identidad de un “yo” se afirma en relación dialéctica con un “otro” (un “tú”, en el diálogo del lenguaje común, o un él, que sea virtualmente un “tú” en la perspectiva o en la proyección del “yo”; es decir, un él que entra en la posibilidad de una configuración “pragmática” con un yo posible) (2001:65)

El *tú*, representa entonces, a todos los receptores posibles del *discurso-testimonio*; pero contrario a lo que ocurre con otros géneros literarios como la novela, no se trata de un receptor pasivo, que se comporta indiferente ante la voz subversiva del emisor testimonial, sino de un *tú* que piensa, crítica y cuestiona, de un *tú que es* capaz de descolocarse, al menos temporalmente, de su condición social para sentir y experimentar otras realidades que poco o nada tienen de común con la suya, pero que son tan reales y verdaderas como su propia existencia (Prada, 2001). Esta descolocación del sujeto *tú* es lo que abre la posibilidad para el cambio, en la medida que éste cuestione y ponga en duda el orden natural de las cosas.

Por ello, el emisor testimonial requiere de la presencia virtual de un *otro* que sirva de escucha y puente para canalizar su voz en otras voces, un *tú* que dé sentido a su palabra y garantice que ésta no caerá en el olvido. En el caso concreto del *discurso-testimonio* el lugar de *tú* es ocupado por el transcriptor testimonial, o como Hugo Achugar (2002) prefiere llamarlo *letrado solidario*. La labor de este letrado solidario consiste en ofrecer al sujeto-testimonial, los recursos y medios de los que dispone (y que le han sido negados al emisor del testimonio por su condición de marginación) para hacer escuchar su voz y materializarla en un discurso que pueda ser escuchado y llegue a ser reconocido como parte de la historia oficial (Achugar, 2002). Lo anterior marcaría el inicio de una nueva etapa en la historia de los pueblos latinoamericanos, en la que se reconozca su legítimo derecho a escribir su propia historia, no desde la voz de aquellos que instaurados en el poder, manipulan la “verdad” en función de sus intereses, sino de la viva voz de quienes la han protagonizado.

El letrado solidario o transcriptor testimonial asume un compromiso ético con el emisor del *discurso-testimonio* quién le abre las puertas de su casa y de su intimidad para hacer público aquello que por miedo, desconfianza, protección o represión mantuvo en secreto, deposita la confianza de su palabra con la certeza de que ese *otro* (el transcriptor) ajeno a su realidad, no se burlará de él, ni abusará de su palabra para conseguir otros fines que

no sean los que el mismo se proponga con su testimonio. Por ello, el transcriptor testimonial debe tratar con respeto la información que el sujeto testimonial le confíe, cuidando de no tergiversar el sentido y la lógica de las situaciones o hechos que él relate (Randall, 2002).

Hasta el momento se han descrito dos elementos que resultan fundamentales para comprender cómo se configura el sujeto en el *discurso-testimonio*; por un lado, se mencionó que en la estructura del *discurso-testimonio* solo existe una persona emisora posible: el *yo*, pero ese *yo* requiere necesariamente de un *otro* que dé sentido a su palabra, y al mismo tiempo, sirva de escucha y puente para canalizar su voz en otras voces: el *tú*. No obstante, existe un tercer elemento, o mejor dicho, una tercera persona que se hace presente en el *discurso-testimonio*: el *nosotros*.

Si bien es cierto que en el *discurso-testimonio* se rescata la voz de una persona: el *yo*, no se trata de un *yo* individualizado, egocéntrico o narcisista, sino de un *yo* que representa a un *nosotros* (Prada, 2001). Así, aunque en el *discurso-testimonio* encontremos una constante referencia al *yo*, el emisor testimonial señala desde un inicio el estrecho vínculo que existe entre él y la lucha, clase social, colectivo o comunidad a la que pertenece y de la cual se siente parte indisoluble; por ello, aún cuando sea el *yo* el que se revela en la voz del sujeto testimonial, éste es una expresión del *nosotros* al cual pertenece.

El siguiente fragmento pertenece a otro de los discursos-testimonio más reconocidos en América Latina, “si me permiten hablar...” Domitila una mujer de las minas de Bolivia:

La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento que la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada *con mi pueblo*. Lo que me pasó a mí, le puede haber pasado a cientos de personas en mi país. Esto quiero esclarecer, porque reconozco que ha habido seres que han hecho mucho más que yo por el pueblo, pero que han muerto o no han tenido la oportunidad de ser conocidos. Por eso digo que no quiero hacer nomás una historia personal. Quiero hablar *de mi pueblo*. Quiero dejar testimonio de toda la experiencia que *hemos* adquirido a través de tantos años de lucha en Bolivia, y aportar un granito de arena con la esperanza de que *nuestra* experiencia sirva de alguna manera para la generación nueva, para la gente nueva (Viezzler, 1978:9)

En este fragmento se puede apreciar claramente la presencia del *nosotros* que se expresa en la voz de Domitila; aún cuando este no se halle explícitamente referido en su discurso, Domitila habla de ella pero en relación con el lugar al que pertenece: su pueblo Bolivia, y de la lucha a la que representa y a la que dará vida a través de su *discurso-testimonio*. Por ello, en este relato no existe un distanciamiento entre el sujeto social y el pueblo o comunidad a la que éste pertenece; por el contrario, Domitila deja claro que su testimonio no representa un problema personal sino una situación que comparte con todo su pueblo, por lo que su voz también expresa el *nosotros* que es su comunidad.

La interrogante que surge de este planteamiento es ¿en qué sentido el *yo* del *discurso-testimonio* refleja un *nosotros*? Para responder a este cuestionamiento, resulta fundamental comprender la relación que se establece entre el *yo* y el *nosotros*. En el siguiente apartado se describe a profundidad la vinculación que existe entre estas dos nociones.

2.6.3 Del yo al nosotros. Como se mencionó anteriormente, en el *discurso-testimonio* se expresa la voz de un *yo* que exige ser reconocido como sujeto, que quiere y reclama nuestra atención, un *yo* que se revela ante nosotros de forma subversiva para no ser ignorado, silenciado o invisibilizado; no obstante, la experiencia o situación que relata ese sujeto, no es algo que le haya sucedido o le suceda de forma individual, sino que refleja una condición o situación social compartida (Beverley, 2010). En este sentido, el *yo* reafirma la presencia del sujeto, pero al mismo tiempo lo liga con un todo mayor que le da identidad y del cual se siente parte indisoluble: el *nosotros*.

Pero, ¿qué es el *nosotros*?, Carlos Lenkersdorf (2002) menciona que el *nosotros* es una totalidad que antecede al individuo, pues cuando éste nace no se encuentra solo en el mundo, sino que es acogido por su familia y por un conjunto de personas que fungirán como sus referentes más inmediatos, a partir de los cuales, se definirá a sí mismo e irá consolidando su identidad; ese espacio que comparte y en el que convive con los *otros* constituye el *nosotros* del sujeto. De acuerdo con este autor el *nosotros* refiere a:

[...] un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se transforma en una voz nosótrica. Es decir, el NOSOTROS habla por la boca de cada uno de sus miembros (Lenkersdorf, 2002:29)

Este proceso a través del cual, el individuo incorpora a los *otros* como parte de sí y logra definirse a partir de ellos, se conoce como nosotricación. La nosotricación, tal como la plantea Lenkersdorf (2002), es el momento en que el sujeto deja de pensarse como un ser aislado del mundo para adquirir consciencia de su articulación a un todo mayor que le da identidad; es decir, el individuo deja de pensarse a partir de sí mismo para pensarse a partir del *nosotros*.

En el *discurso-testimonio* de Domitila se puede apreciar claramente esta consciencia del *nosotros*:

Sabemos que nuestra lucha será larga hasta que lleguemos a realizar esto, pero en eso estamos. Y no estamos solos. ¡Cuántos pueblos están en la misma lucha! Y ¿por qué no decirlo? Cada pueblo necesita de la solidaridad de otros, porque nuestra pelea es muy grande. Entonces, nosotros tenemos que practicar aquel internacionalismo proletario que han cantado muchos hombres, muchos países. Porque, al igual que Bolivia, muchos otros países sufren persecuciones, atropellos, asesinatos, masacres. Y ¡qué hermoso es sentir que en otros pueblos tenemos hermanos que nos apoyan, se solidarizan con nosotros, nos hacen comprender que nuestras luchas no son aisladas! Esta solidaridad significa mucho. En Bolivia siempre procuramos manifestarla, actuando de alguna manera. (Burgos, 1985:31)

En este pequeño fragmento podemos ver reflejada una consciencia del *nosotros*, Domitila se define a sí misma pero a partir de ese *nosotros* que es su pueblo, su clase social y su lucha. El *nosotros* en este sentido, señala pertenencia, le recuerda al sujeto su origen, lo conecta con su pasado y le enseña a pensarse a sí mismo en relación con ese todo que le da identidad y del cual, no puede desprenderse (Lenkersdorf, 2002).

De acuerdo con Carlos Lenkersdorf (2002), el *nosotros* indica un elemento vivencial, lo que significa que cada sujeto se vive y se piensa como parte de un todo mayor, por lo que sus experiencias individuales son el reflejo de una experiencia compartida. Por ello, aunque es

el *yo* la figura lingüística que prevalece en el *discurso-testimonio*, todas las experiencias o hechos son narradas desde el *nosotros*.

Herazo (2014) por su parte, señala que el *nosotros* se expresa en cuatro dimensiones: una Consciencia del Nosotros, un Vivenciar el Nosotros, un Sentir el Nosotros y un Vocalizar el Nosotros; este último es el que podemos ver reflejado a través del *discurso-testimonio*, ya que cada emisor testimonial habla en nombre del *nosotros* sin perder su individualidad.

Pero ¿cómo explicar la transición que hay, de la figura del *yo* que se revela explícitamente en el *discurso-testimonio*, a la figura del *nosotros*? Benveniste (como se cita en Prada, 2001) ofrece un primer acercamiento que nos permite comprender de qué forma el *yo* del *discurso-testimonio* expresa un *nosotros*:

Si no puede haber muchos “yo” concebido por el “yo” mismo que habla es porque “nosotros” es, no una multiplicación de objetos idénticos, sino una junción entre “yo” y “no – yo”, cualquiera sea el contenido de ese no yo. Esta junción forma una totalidad nueva y de un tipo muy particular, en la cual los componentes no se equivalen: en “nosotros” siempre predomina el “yo” puesto que solo nosotros a partir de “yo”, y ese “yo” somete al elemento “no – yo” por su cualidad transcendental; la presencia de “yo” es constitutiva del “nosotros”. (Prada, 2001:40-41)

Lo anterior significa que el *yo* que articula la individualidad de cada persona, se halla incorporado al *nosotros*, de tal manera que al expresarse son una y la misma cosa. En este sentido, queda claro que la persona estricta del *discurso-testimonio* es el *yo* mientras que el *nosotros* representa una persona amplificada.

Hasta el momento se ha descrito la propuesta del *discurso-testimonio*, poniendo especial énfasis en los elementos que lo caracterizan, así como los aspectos que articulan la configuración del sujeto testimonial: yo-tú-nosotros. No obstante, resulta pertinente construir un argumento que permita justificar su inclusión como método en la Psicología Social Comunitaria. En el siguiente apartado se explicitan las razones por las cuales el *discurso-testimonio* podría ser un método de análisis y reflexión para este campo de estudio.

2.7 El discurso-testimonio para el estudio del sentido de comunidad

El uso que se le ha dado al *discurso-testimonio* es diverso, algunas disciplinas como la antropología y la historia han encontrado en él una vía para dar voz a aquellos actores sociales que han sido ignorados, silenciados o invisibilizados por los grupos dominantes (Beverley, 2010, Restrepo, 2009), una forma de evidenciar las condiciones de exclusión, desigualdad, injusticia, pobreza y marginación que imperan en nuestra América, y un mecanismo para difundir los movimientos de lucha y resistencia que han emprendido algunos sectores de la sociedad, como es el caso de las comunidades indígenas, a quienes se les ha negado el uso de la palabra para hacer escuchar sus demandas, y que encuentran en el *discurso-testimonio*, una oportunidad para alzar la voz contra aquellos que han querido borrarlos de la historia y ante quienes reafirman su presencia para decirles: aquí estamos.

No obstante, en el campo de la Psicología Social Comunitaria, la propuesta del *discurso-testimonio* resulta novedosa, ya que hasta el momento sólo se ha reportado una investigación realizada por la Dra. Katherine Herazo (2014) en la que se emplea como herramienta de análisis para el estudio del *sentido de comunidad* en un *pueblo originario*.

Dado que en la presente investigación se propone la inclusión del *discurso-testimonio* como un método para el estudio del *sentido de comunidad*, resulta pertinente plantearnos la siguiente pregunta: ¿por qué es relevante plantear la propuesta del *discurso-testimonio* en este campo de estudio?

Para dar respuesta a esta interrogante, es preciso hacer referencia a la propuesta planteada por Ignacio Martín Baró (1986) en la que enfatiza el compromiso que debe asumir la Psicología con la liberación de los pueblos latinoamericanos, pues afirma que nuestra disciplina se ha centrado en explicar la realidad desde esquemas y teorías que poco o nada tienen que ver con las condiciones de nuestros pueblos, en lugar de contribuir a su transformación. Al respecto, encontramos que los referentes teóricos desde los cuales se ha abordado el *sentido de comunidad* son los que nos han brindado McMillan & Chavis (1986), Sarason (1974) y Maya (2004). Estos autores se han aproximado al estudio de este proceso a

través de escalas donde la pertenencia, los lazos emocionales compartidos, la interdependencia y la necesidad de resolver problemas compartidos, son las variables que integran el *sentido de comunidad*. Sin embargo, estas escalas no han sido adaptadas y validadas en comunidades con características culturales específicas, como es el caso de los *pueblos originarios*, por lo que se hace necesaria una aproximación al estudio del *sentido de comunidad* que considere las características y necesidades específicas de nuestros pueblos.

Lo anterior enfatiza la importancia de incluir la propuesta del *discurso-testimonio* en el campo de la Psicología Social Comunitaria ya que nos permitiría rescatar elementos que, desde los planteamientos de McMillan & Chavis (1986), no han sido recuperados y que constituirían una aportación invaluable para nuestra disciplina. Este método a diferencia de las escalas, nos permitiría rescatar el *sentido de comunidad*, ya no de una forma fragmentada, sino que, a través de la voz de los agentes sociales que participan de las prácticas colectivas cotidianas, se verá reflejado cómo sienten y viven ese sentimiento de pertenencia rescatando los significados, significantes, símbolos e imaginarios, que articulan el *sentido de comunidad* de un *pueblo originario* (Herazo, 2013).

En este sentido, el *discurso-testimonio* se convertiría en una herramienta de análisis y reflexión para la Psicología Social Comunitaria, ya que no sólo permitiría evidenciar, visibilizar o rescatar una situación o hecho social que es significativo para un grupo o colectivo, sino que, además, se pretende que a partir del conocimiento de esa otra realidad, se generen acciones encaminadas hacia su transformación (Rosales, 2013). La transformación en el caso particular del *discurso-testimonio* debe entenderse en dos niveles; por un lado la que se produce en el sujeto testimonial cuando decide romper con el silencio para dar a conocer su verdad; y por otro, la que se genera en los lectores o receptores posibles de éste, ya que todo *discurso-testimonio* demanda de nosotros una respuesta, lo que significa que después de haber leído un testimonio, no podemos ignorar que esa realidad existe y nos es próxima porque nos habla de dolor, sufrimiento, impotencia, muerte, desesperación, tristeza; emociones que como seres humanos todos hemos experimentado y que nos acercan al narrador testimonial, ya sea para identificarnos con su situación, solidarizarnos con él/ella, reflexionar en torno a la

problemática que nos plantea, cuestionarnos el orden de lo cotidiano, o simplemente, para hacernos conscientes de que existen esas otras realidades que hasta entonces nos eran ajenas.

Lo anterior, coincide con otro de los propósitos de la Psicología Social Comunitaria, el de movilizar procesos de concientización que permitan a los actores sociales poner en duda el orden existente de las cosas para cuestionarse a sí mismos y el mundo que les rodea. Esta “crisis” de lo real, que se produce en el sujeto es la que abre la posibilidad para que se genere el cambio y la transformación social (Yúdice, 2002).

Una de las críticas que se le ha hecho a la Psicología es el enfoque individualista que ha asumido en el estudio del comportamiento humano, centrando su atención en la figura del *yo* y en el estudio de procesos como la personalidad, la memoria, la percepción y las emociones; el *discurso-testimonio* en este sentido, aporta un nuevo enfoque de aproximación que permite entender al *yo* en relación con un *nosotros*.

Lo anterior no significa que el estudio del individuo carezca de relevancia, pero desde el *discurso-testimonio* se propone sustituir el enfoque individualista que ha dominado en la Psicología, por uno más diverso e integral, que no niegue o anule al *yo*, sino que pueda profundizar en su estudio a partir de ese *nosotros* que se expresa en la voz del sujeto testimonial.

En la presente investigación se propone la inclusión del *discurso-testimonio* como un método para la Psicología Social Comunitaria; para ello se llevarán a la práctica los supuestos del *discurso-testimonio* en el estudio del *sentido de comunidad* de un *pueblo originario*, con la finalidad de exponer los alcances y limitaciones que éste puede tener como método de investigación.

Antes de exponer la ruta metodológica que se siguió para la construcción de los discursos-testimonio, resulta imprescindible hacer un recuento de los principales referentes teóricos sobre el *sentido de comunidad*, así como una descripción de las características de los

pueblos originarios, ya que la comunidad con la que se trabajo pertenece al *pueblo originario* Santa Martha Acatitla.

Capítulo 3

Sentido de Comunidad en Pueblos Originarios

Como se ha descrito, el *discurso-testimonio* es un método que puede ser utilizado para el estudio de los diferentes procesos psicosociales dentro de la Psicología Social Comunitaria, y en el caso de la presente investigación se buscará corroborar su utilidad para develar el *sentido de comunidad* en el contexto específico de un *pueblo originario*; por lo que resulta imprescindible comprender a qué nos referimos con *sentido de comunidad*, cuáles son las características que lo definen, de qué manera ha sido abordado por la subdisciplina y qué limitaciones se encuentran en la forma como ha sido estudiado hasta el momento; todo ello, con la finalidad de ofrecer argumentos que nos permitan sustentar la propuesta del *discurso-testimonio* como método para el estudio de este proceso psicosocial comunitario.

3.1 Aproximaciones teóricas al concepto de comunidad

Para analizar el *sentido de comunidad* se requiere en un primer momento reflexionar en torno a la comunidad, pero, ¿qué es comunidad? El término comunidad epistemológicamente proviene del latín “comunitas” y expresa la calidad de lo común o compartido, aquello que se extiende a varios (Cruz y Aguilar, 2002). Esta conceptualización es sólo una de las posibles, puesto que este término ha sido referido desde diferentes aproximaciones, algunas más rígidas que otras; a continuación se describirán las principales formas de acercamiento al mismo, incluyendo aquella utilizada en la presente investigación.

En sus inicios, dentro de las ciencias sociales se abordó el concepto de comunidad como un nivel de agregación social, en donde este se describe en términos geográficos, organizacionales, sociales y culturales por separado; pero poco a poco esta definición y la aproximación al término irían cambiando, buscando así, atender mejor las demandas de las disciplinas.

Algunos autores como Tönnies (1947, como se cita en Cruz y Aguilar, 2002) comienzan por hacer una distinción entre comunidad y sociedad. Dicho autor define a la

comunidad como a aquellas relaciones sociales producto de vínculos naturales, como la familia, tradiciones y religión, es decir de relaciones directas y duraderas, siendo estas así relaciones más íntimas, además es nutrida por una organización y vínculo geográfico; y por otro lado, se refiere a la sociedad como una agrupación más amplia y con una menor integración de sus miembros. Por su parte Farchaild (1949, como se cita en Cruz y Aguilar, 2002) desarrolla una propuesta en donde conceptualiza a la comunidad como una sociedad en pequeño, con la diferencia de que esta tiene una autosuficiencia más limitada que la sociedad, pero que es compensada con una relación más íntima.

Aunque las propuestas anteriores permitieron un gran avance en el estudio de lo comunitario, fueron fuertemente criticadas por ser desarrolladas como modelos ideales del término, limitando así el estudio de las diferentes realidades comunitarias.

Por otro lado, autores como Sarason (1976, como se cita en Cruz y Aguilar, 2002) comenzaron a poner atención en las características específicas de las comunidades y dieron cuenta del declive que tenía lo comunitario, por lo que buscaron comprender y atender los procesos y problemáticas de las mismas. A su vez se comenzó a pensar a la comunidad como una entidad constituida por diversas circunstancias y como a través de estas que se define la misma; así de acuerdo a las circunstancias, la comunidad comenzó a referirse a una localidad, una estructura social, un sentimiento de pertenencia o una sociedad.

En el caso específico de América Latina y de la Psicología Social Comunitaria se ha buscado definir a la comunidad no como un todo homogéneo sino como una entidad que si bien comparte características similares con otras se define de acuerdo a una realidad específica. Esta al ser una construcción social, va a representar un espacio y momento histórico concretos, con procesos psicosociales específicos bajo un contexto histórico, político, social y cultural que permite mirarlos en su particularidad (Tovar, 2001). El carácter dinámico de la realidad comunitaria permite ver el constante cambio de la misma, evidenciando la posibilidad de transformación (Montero, 2004_b).

A su vez, desde la Psicología Social Comunitaria, la comunidad ya no va a ser vista como un objeto de estudio, sino como un sujeto que, al mismo tiempo que se convierte en un escenario de teorización e intervención, es capaz de pensarse a sí misma, conocerse y transformarse (Montero, 2004_a). Existen diversas definiciones de comunidad desarrolladas por la disciplina, sin embargo para los fines de la investigación se retomará la propuesta de Maritza Montero.

Maritza Montero define la comunidad como:

(...) un grupo social dinámico, histórico y culturalmente constituido y desarrollado, preexistente a la presencia de los investigadores o de los interventores sociales, que comparte intereses, objetivos, necesidades y problemas, en un espacio y un tiempo determinados y que genera colectivamente una identidad, así como formas organizativas, desarrollando y empleando recursos para lograr sus fines (Montero, 1998a: 212; como se cita en Montero, 2004).

Desde esta perspectiva, la comunidad supone relaciones, interacciones tanto de hacer y conocer como de sentir, por el hecho de compartir aspectos comunes. Dichas relaciones no son a distancia, se dan cara a cara, en un ámbito social en el cual se han desarrollado histórica y culturalmente determinados intereses o ciertas necesidades, un ámbito determinado por circunstancias específicas que, para bien o para mal, afectan en mayor o menor grado a un conjunto de personas que se reconocen como partícipes, desarrollando una forma de identidad social (Montero, 2004_a).

Como se ha descrito la comunidad es un ente en movimiento, porque está siempre en el proceso de ser, así como ocurre con las personas que la integran. Por ello, autores como Dalton y Elias (como se cita en Maya, 2004) entre otros, comienzan a pensar en dos sentidos a la comunidad: uno como territorio (espacio físico), así como su pertenencia a ese espacio físico y otro que se refiere a las relaciones que entablan los miembros de la comunidad.

Sin embargo, como señala Mariane Krause (2001) cuando se piensa en comunidad desde estas definiciones se está pensando en comunidades ideales, lo cual nos conduce a un problema pues lo cierto es que desde la Psicología Social Comunitaria se trabaja en

comunidades que se encuentran muchas veces lejos de esos modelos ideales, entonces ¿cómo definir comunidad?

Mariane Krause (2001) plantea que el modelo “ideal” con que se suele definir a las comunidades es útil en la medida que permite orientar el trabajo de intervención comunitario o realizar la evaluación de una comunidad particular en relación a su distancia respecto de una condición ideal, así por ejemplo, sólo se puede afirmar que las redes sociales de una comunidad se encuentran deterioradas, si se tienen en mente la noción de unión de individuos que se apoyan mutuamente. Sin embargo, Krause señala la necesidad de crear un concepto de comunidad más flexible que contenga los elementos mínimos necesarios que permitan distinguir lo que es una comunidad de aquello que no lo es, y plantea tres componentes esenciales de una comunidad: pertenencia, entendida como el sentirse parte de o perteneciente a, la interrelación, que implica la existencia de un contacto y comunicación entre sus miembros y mutua influencia, así como la existencia de una cultura común con significados compartidos.

Así, una vez estipulado desde dónde se parte para hablar de comunidad, es posible adentrarnos al *sentido de comunidad* y reconocer que este proceso psicosocial se desarrolla y funge como un elemento importante en la vida comunitaria, penetrando en todos los ámbitos de la misma y permitiendo el desencadenamiento de otros procesos en ella.

3.2 Sentido de comunidad

El sentido psicológico de comunidad fue descrito por primera vez por Seymour Sarason quien lo define como:

la percepción de similitud con otros, una interdependencia consciente con otros, una voluntad de mantener esa interdependencia dando o haciendo a otros lo que se espera de ellos, el sentimiento de que se es parte de una estructura mayor, estable y de la que se depende (Sarason, 1974; como se cita en Montero, 2004:214).

Además, el autor sostiene que la pérdida de *sentido de comunidad* resulta un problema crítico de la sociedad moderna, por lo que su recuperación habría de ser tarea esencial de la Psicología Social Comunitaria.

En su formulación original, el *sentido de comunidad* se conceptualizó como una experiencia subjetiva de una pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo a través de las cuales se crean sentimientos de confianza y colaboración. Así, el *sentido de comunidad* resultaba equivalente al sentimiento de pertenencia, mutualidad e interdependencia voluntaria; es decir, podría considerarse como un aspecto de la identidad social de las personas vinculando a su bienestar, autoestima y calidad de vida (Esteban-Guitart y Sánchez-Vidal, 2012). Como se verá más adelante, esta conceptualización fue modificada en la medida que ya no sólo se viera al fenómeno como una respuesta sentimental individual e interna, sino como un afecto comunitario producto de la interacción y construcción colectiva.

De forma similar a lo declarado por Tajfel en su Teoría de la Identidad Social, Sarason supone que nos definimos y evaluamos a partir de la pertenencia a determinados grupos sociales que ofrecen una imagen positiva facilitando el logro de la necesidad humana de membresía y pertenencia social (Esteban-Guitart y Sánchez-Vidal, 2012). Ante ello Sarason propone cuatro dimensiones componentes del *sentido de comunidad*: la percepción de similitud con otros, la interdependencia mutua, la voluntad de mantener una interdependencia y el sentimiento de pertenencia a una estructura colectiva mayor y fiable.

Por su parte, McMillan (1976) definen al *sentido de comunidad* como:

un sentimiento de pertenencia, un sentimiento de que las personas se interesan unas a otras y le importan al grupo mismo, es una fe compartida de que las necesidades de los miembros serán atendidas gracias al compromiso de estar juntos (como se cita en McMillan & Chavis, 1986:8).

Recientemente y dentro de un contexto cercano a nuestra realidad, Maritza Montero da cuenta de un marco de referencia colectivo proveniente de la comunidad misma y entre los elementos que lo conforman se encuentra el *sentido de comunidad*, sentimiento de apego a la comunidad

que se construye históricamente en el devenir de nuestros pueblos (Montero, 2003, como se cita en Herazo, 2014). Así, la autora describe al *sentido de comunidad* como un proceso en constante movimiento y reestructuración por lo que no es un concepto dado.

De igual forma otros autores han buscado ahondar en la teorización del *sentido de comunidad*; por ejemplo Hombrados (2011; como se cita en Herazo, 2014) se interesa por especificar la denominación del concepto. Hace una diferencia entre la utilización de sentido psicológico de comunidad, empleado al denotar la experiencia individual del sentido, y el *sentido de comunidad*, refiriéndose a este cuando el proceso es de forma grupal. Por su parte Tavera (2012; como se cita en Herazo, 2014) explica que existe una correlación entre *sentido de comunidad* e identidad social pues ambos giran en torno a la membrecía grupal; pero a diferencia de Sarason el autor explica que no se trata de la misma noción, pues el primero hace alusión a una construcción y consciencia colectiva de un sentido de pertenencia a una comunidad, y el segundo a una denominación individual respecto a la pertenencia de una persona a un grupo.

Por otro lado, el concepto ha puesto a relucir la importancia de la recuperación de lo colectivo a través de un sentido del *nosotros*. En dónde al hablar de *sentido de comunidad*, se pueda hablar de un *nosotros* como construcción social a partir de las semejanzas y en dónde se represente una colectividad no como la suma de individualidades sino como un todo (Lenkersdorf, 2002; como se cita en Herazo, 2014).

Así, el ser parte de una comunidad, es decir, sentirse miembro de ésta, compartir un lenguajes simbólico, historia en común, vínculos emocionales y objetivos comunes; también implica un sentimiento colectivo, un Sentimiento del Nosotros; reflejado en cada una de las actividades compartidas en comunidad (Herazo, 2014).

En suma, el *sentido de comunidad* es aquel proceso que se desarrolla a través de una experiencia colectiva y en el cual se desenvuelven diferentes actividades como el compartir una historia común y experiencias colectivas, desarrollar relaciones emocionales entre las

personas y una pertenencia al grupo que conlleve el reconocimiento de una identidad; así como planear un destino común para los miembros de la comunidad (Meza, 2009).

3.2.1 Componentes del sentido de comunidad. Para estudiar el *sentido de comunidad*, diferentes autores como Dollittle y McDonald (1978), Glynn (1981), Riger y Lavrakas (1981), Bachrach y Zautra (1985), McMillan y Chavis (1986), Kim y Kaplan (2004), Sánchez-Vidal (2001) y Herazo (2014); han propuesto elementos, indicadores o factores que describen y constituyen al mismo.

Si bien el *sentido de comunidad* se refiere a un solo concepto, éste se conforma de varios elementos que nutren su dinámica y permiten constituir el sentimiento, identificación y pertenencia que los miembros de una comunidad tienen de la misma (Meza, 2009); cabe aclarar que no por ello se ve fragmentado el proceso y que en la misma medida, todos los componentes permiten su adecuado desarrollo y fortalecimiento.

Con el fin de lograr una comprensión más cercana al proceso y a la realidad dentro de la cual será estudiado, es decir, dentro de un *pueblo originario*; en esta investigación se tomarán como referencia los elementos del *sentido de comunidad* propuestos por McMillan & Chavis (1986); pero al mismo tiempo se hará uso de las dimensiones del nosotros que plantea Herazo (2014) para su estudio.

Comenzaremos por exponer la propuesta de McMillan & Chavis (1986). Los autores proponen que el *sentido de comunidad* está compuesto por cuatro componentes, un primer elemento es la membresía que se refiere a la identificación de pertenecer a la comunidad, un segundo es la influencia dentro de la comunidad, un tercero es la integración y satisfacción de necesidades y por último la conexión emocional compartida; en seguida se detallarán cada uno de los componentes.

Membresía. La membresía es entendida como el sentido de pertenencia, en el que existe un sentimiento compartido de familiaridad, es decir, los miembros de la comunidad se sienten parte de ella e identificados con la misma. Ésta a su vez tiene cinco atributos: límites,

seguridad emocional, sentido de pertenencia e identidad, inversión personal y sistema de símbolos compartidos.

En primer lugar se encuentran los límites dentro de la comunidad, a partir de este atributo la membresía resulta una forma de establecer fronteras, pues determina qué personas pertenecen a un grupo o comunidad y cuáles no. Dichos límites proveen a los miembros de la comunidad de un segundo atributo, una seguridad emocional, a través de la cual pueden expresar abiertamente sus necesidades y sentimientos, al mismo tiempo que posibilitan su desarrollo.

A partir de los límites establecidos, se crea una estructura y seguridad que protegen la intimidad de la comunidad; permitiendo que la comunidad provee de apoyo a cada uno de sus miembros y, éstos a su vez, brinden su apoyo a los otros integrantes. Así, se establece una seguridad emocional dentro de la comunidad.

A su vez, la membresía involucra sentimientos, creencias y expectativas de que una persona encaja en el grupo y tiene lugar en él, forjando una identidad; que se manifiesta en un sentimiento de aceptación por parte de la misma comunidad y una voluntad de sacrificio hacia ella. Este sentimiento de pertenencia se va construir y fortalecer a partir de la historia e identidad social compartida (Herazo, 2014).

Por su parte, la inversión personal hace referencia al sentimiento de haber brindado tiempo, esfuerzo y dedicación a la comunidad; lo que le otorga el derecho a la persona de pertenecer a ésta (McMillan & Chavis, 1986). En dicha inversión se ven involucrados las responsabilidades y deberes con y para la comunidad de cada uno de sus miembros (Herazo, 2014).

Asimismo, la membresía implica un sistema simbólico compartido. Nisbet y Perrin (1977, como se cita en McMillan & Chavis, 1986) afirman que el principal lazo social será la naturaleza simbólica de toda conducta o interacción. Por lo que resulta entendible que el sistema de símbolos compartidos es un prerequisite para entender a la comunidad y su

sentido de pertenencia, pues los miembros de la comunidad no sólo se van a valer de éste sistema para asumir pertenencia a la misma, sentirse como pares entre sí; sino también para establecer separaciones sociales entre los miembros de la comunidad y los que no lo son (McMillan & Chavis, 1976; como se cita en McMillan & Chavis, 1986).

Por su parte Krause (1999) agrega que además de símbolos, los miembros de una comunidad comparten valores, ideas, problemáticas o aquellas metas y propósitos de la comunidad; fortaleciendo así la integración e identidad comunitaria.

Influencia. La influencia hace referencia al poder que los miembros ejercen sobre el colectivo, y recíprocamente al poder de las dinámicas del grupo sobre sus miembros. (Maya, 2004). De esta forma, no es una noción subjetiva, sino intersubjetiva, existe un interés de inversión en la persona y en la comunidad (Krause, 1999). Así, es posible que un miembro del conjunto atraiga al grupo al ejercer alguna forma de influencia sobre lo que el grupo hace; y a su vez, un grupo puede influenciar a sus miembros. Este concepto al desarrollarse de manera bidireccional puede ver actuar de manera simultánea a las fuerzas implicadas en ambas dimensiones, lo que provoca la unión de éstas, derivando en una mayor cohesión grupal.

McMillan & Chavis (1986) establecen que las personas que aprenden de las necesidades, valores y opiniones de los demás a menudo resultan ser los miembros más influyentes el grupo; mientras que los miembros menos poderosos de un grupo, son aquellas personas que se esfuerzan por influir por medio de la denominación, ignorando los deseos y opiniones de los demás.

A su vez, la influencia va estar relacionada con los conceptos de poder y participación, mediante del *sentido de comunidad*. Dicha relación se refleja a través de acciones colectivas, en ellas es posible responder de manera más precisa a las necesidades de los individuos dentro de una pequeña colectividad. Además la participación genera un poder compartido, el cual conduce a un empoderamiento mayor de la comunidad por parte de los participantes, lo a su vez lleva a una mayor satisfacción y cohesión (Dahl, 1962; F, Humnter, 1953; Wandersman, 1981; como se cita en McMillan & Chavis, 1986).

Integración y satisfacción de necesidades. La Integración y satisfacción de necesidades se refiere a los beneficios o refuerzos que los miembros de la comunidad reciben por el hecho de pertenecer a ésta. Dicho elemento del *sentido de comunidad* tiene que ver, en primer lugar, con los valores compartidos por los miembros del grupo; y, en segundo lugar, hace referencia al intercambio de recursos para satisfacer las necesidades de los integrantes (Maya, 2004).

Debido a que este elemento puede entenderse como un reforzador de la conducta colectiva, a través de los beneficios brindados a los miembros de la comunidad por su trabajo en conjunto; es posible vislumbrar algunos de los reforzadores más concurridos, como son, el estatus de ser miembro de comunidad, el éxito grupal que deriva en la cohesión social y la competencia o ajuste entorno-persona, es decir, la atracción hacia aquellos individuos cuyas habilidades o competencias pueden beneficiarlos de alguna forma.

El fin último de estos reforzadores es que las personas satisfagan sus necesidades, pero estas necesidades no van a nacer de un solo individuo sino que serán propuestas de manera colectiva, mediante el establecimiento de valores compartidos que se dirijan a una meta en común. Cada persona posee una serie de valores personales que indican las necesidades emocionales e intelectuales, así como el orden en el que deben ser atendidas; cuando las personas que comparten ciertos valores se juntan, encuentran que tienen necesidades, prioridades y metas similares; lo que los lleva a integrar sus fuerzas y satisfacer mejor esas necesidades y así obtener los reforzadores que buscan. De tal manera que, los valores compartidos proveen una fuerza integradora para la cohesión comunitaria (Cohen, 1976; como se cita en McMillan & Chavis, 1986).

De esta forma, un *sentido de comunidad* fuerte permitirá encontrar la manera de mantener unida a la gente para que las personas puedan satisfacer tanto las necesidades de los demás como las propias (McMillan & Chavis, 1986).

Conexión emocional compartida. La conexión emocional compartida es aquella en la que los miembros reconocen la existencia de un lazo compartido. Este vínculo es el resultado

del contacto positivo prolongado y de participar de experiencias y una historia comunes. (Maya, 2004).

Aunque la conexión emocional compartida se basa en una historia en común, para converger en ella no es necesario que los miembros de un grupo hayan participado en los hechos ocurridos, el poder compartirla sólo requiere que se identifiquen con ella.

McMillan & Chavis (1986) describen que la interacción de los miembros de un grupo o comunidad en eventos comunes así como los atributos específicos de tales eventos pueden facilitar o inhibir la fuerza de la comunidad. En tanto la interacción sea ambigua y los asuntos de la comunidad permanezcan sin resolverse, la cohesión grupal se inhibirá. Por otro lado, mientras más importantes sean para las personas involucradas y los eventos compartidos, mayores serán los vínculos comunitarios.

Como se describió anteriormente, la conexión emocional va a estar relacionada con la inversión personal, es decir, con el compromiso para la comunidad. El compromiso, se refiere a la conciencia y el sentimiento de responsabilidad y obligación respecto del trabajo y los objetivos de una comunidad, que conduce a la persona a acompañar, actuar y responder ante ella por las acciones llevadas a cabo; dicha dedicación va a estar dirigida a alcanzar una meta en común (Montero, 2004_a). A su vez, el compromiso puede ayudar a establecer fuertes lazos dentro de las comunidades, al generar ayuda y respaldo para la satisfacción de necesidades y al facilitar la interacción entre miembros, reforzando así, la cohesión entre los mismos.

Por otro lado, aunque es posible ver reflejados los elementos y el desarrollo del *sentido de comunidad* como lo describen McMillan & Chavis (1986) en las comunidades y pueblos de Nuestra América, también es cierto que el *sentido de comunidad* en nuestros contextos no se limita a dicha categorización. Los autores al estudiar el proceso sólo toman en cuenta la percepción individual respecto al proceso, y dejan de lado el aspecto colectivo dentro de las realidades latinoamericanas, es decir, la nosotridad. Al hablar de *sentido de*

comunidad desde América Latina se hace una descripción del proceso de manera colectiva, pues aunque la expresión sea personal, ésta habla desde un sentir y bagaje colectivo.

Ante ello, Herazo (2014) retoma las dimensiones del nosotros desarrolladas por Lenkersdorf (2002) y las propone para el estudio del *sentido de comunidad* de una forma más cercana a las realidades de Nuestra América, como las presentes en los *pueblos originarios*. Estas dimensiones son: la Conciencia del Nosotros, el Sentir del Nosotros, el Vivenciar el Nosotros y el Vocalizar el Nosotros. En ellas se evidencia que el *sentido de comunidad* tiene formas de expresión que trascienden un *yo* social hacia un *nosotros* colectivo, en tanto que todos viven y experimentan los mismos hechos sociales al compartir un mismo sentir hacia su territorio y todo aquello que transcurre en él (Herazo, 2014). Es precisamente este compartir el que va constituir un lazo con su comunidad al grado de visualizarla como una extensión de sí mismos, y así pensarse desde un *nosotros*. A continuación se darán a conocer de manera más detallada las dimensiones mencionadas.

Conciencia del Nosotros. La Conciencia del Nosotros, se refiere a la capacidad de los miembros de una comunidad para entender su realidad desde una perspectiva del *nosotros*. Es a partir de esta conciencia que las personas no se centran en el plano individual al ser y actuar, sino que viven en un constante proceso de reflexión-acción colectivo en el cual se identifican con sus miembros, comparten valores y creencias y buscan de esta manera resolver sus necesidades de forma conjunta (Herazo, 2014). Esta Conciencia del Nosotros se va desarrollando y nutriendo mediante la problematización de la existencia de cada miembro en torno a su pertenencia al pueblo, así como a su integración como una parte del todo comunitario. Asimismo, Lenkersdorf (2002) plantea que la Conciencia del Nosotros se va configurando a través de la convivencia con otros, proceso que en los *pueblos originarios* se gesta desde edades tempranas mediante las enseñanzas de padres y abuelos al transmitir los significados de las prácticas culturales y de invitar a participar en las mismas. De esta manera el asumir una Conciencia del Nosotros, implicará definirse a sí mismo a partir de un *nosotros* que lo antecede, en dónde ya no existe una separación entre ellos como sujetos y el pueblo o comunidad a la que pertenecen, sino que se asumen como una unidad.

Sentir el Nosotros. Hablar del Sentimiento del Nosotros, es hablar del hacer parte de la comunidad; este ser parte implica sentir un arraigo a su tierra y territorio, pero además, significa compartir rituales, un mismo lenguaje, tradiciones y cultura; lo que fortalece la unión y los vínculos emocionales entre sus miembros (Herazo, 2014). Mediante esta dimensión, Herazo (2014) describe que los integrantes de una comunidad experimentan un sentimiento que no se restringe a aspiraciones individuales, sino que se piensa colectivamente y se busca una satisfacción de las necesidades conjuntas; así, los acontecimientos individuales se vuelven de interés público, pues lo que le afecta a uno le afecta a todos. Del mismo modo, el Sentimiento del Nosotros también implica enorgullecerse de ser parte de una comunidad, identificarse y participar en sus actividades colectivas.

Vivenciar el Nosotros. Vivenciar el Nosotros implica conocer, participar e involucrarse en la vida cotidiana de una comunidad. Es en esta dimensión, que los integrantes de una comunidad experimentan una cercanía con ella, se sienten parte de la misma y se identifican con sus particularidades, como es el caso de las prácticas culturales en los *pueblos originarios* (Herazo, 2014). La Vivencia del Nosotros agiliza su desarrollo entre mayor sea el contacto con la comunidad; un claro ejemplo es el de los *pueblos originarios*, en donde ésta vivencia comienza desde el nacimiento del individuo, el cual es acogido por su comunidad y a lo largo de su vida va construyendo un lazo que lo une a ella. De esta manera, la convivencia diaria con las personas que comparten el mismo origen, así como el acercamiento con su legado histórico y cultural, al ser instruido por los demás y más tarde experimentarlo en carne propia, establecen lo necesario para trascender la vivencia individual a la Vivencia del Nosotros. Cabe destacar que la Vivencia del Nosotros implica una confianza entre los integrantes de la comunidad, pues de antemano se sabe que puede contar uno con el otro para resolver problemas personales y colectivos; y a su vez, para organizar las actividades propias de la comunidad (Herazo, 2014).

Vocalizar el Nosotros. Por su parte, Vocalizar el Nosotros se refiere a la recuperación oral de una realidad colectiva, entendida como una construcción en conjunto pero verbalizada desde la individualidad. Ello implica ya no hablar desde la primera persona del singular, sino

desde la pluralidad del *nosotros*; lo cual resulta posible debido a que en el habla se encuentran implícitos los rituales, símbolos y prácticas culturales compartidas, es decir, aquello que los constituye como una unidad, compartiendo un mismo sentir sobre la realidad que se desarrolla en ese escenario. Asimismo, Herazo (2014) explica que al Vocalizar el Nosotros se hacen presentes las demás dimensiones del nosotros la Conciencia del Nosotros, el Sentir del Nosotros, el Vivenciar el Nosotros, en tanto que al hablar converge lo que siente, piensa y vive la persona. Así, en el Vocalizar el Nosotros se evidencia la identificación y pertenencia que las personas tienen hacia su comunidad; y aunque se use un *yo*, ese *yo* no necesariamente implica una separación del sujeto con su comunidad; por el contrario, significa que la persona asume una responsabilidad sobre lo que dice, pero su voz representa a ese *nosotros* que es su comunidad.

3.2.2 Medición del sentido de comunidad. La evaluación del *sentido de comunidad* es compleja debido a los diversos elementos que lo componen. Muchas han sido las formas de estudio y medición propuestas, a continuación se describen los procedimientos más relevantes y aquellos utilizados en la presente investigación.

En 1978 Dollittle y McDonald desarrollaron la Escala de Sentido de Comunidad (como se cita en McMillan & Chavis, 1986) de 40 reactivos con el fin de probar conductas comunicativas y actitudes de las personas en el nivel de organización social o comunidad. La base de esta escala fue la “Dimensión crítica de la estructura comunitaria” propuesta por Tropman, y sirvió para diferenciar entre un bajo, mediano o alto *sentido de comunidad* en los vecindarios de acuerdo a cinco factores: interacción informal (entre vecinos), seguridad (tener un buen lugar para vivir), pro urbanismo (privacidad, anonimato), preferencias vecinales (entorno a una interacción vecinal frecuente) y localismo (opiniones y deseos de participar en asuntos vecinales (McMillan & Chavis, 1986).

La aproximación al sentido psicológico de comunidad de Glynn (1981, como se cita en McMillan & Chavis, 1986) fue mediante el instrumento de medición entre los miembros de comunidades, en dónde encontró que los indicadores más importantes del verdadero *sentido*

de comunidad fueron a) tiempo de residencia en la comunidad, b) grado de satisfacción con la comunidad y c) el número de vecinos que uno identifica por su nombre de pila. Así, en 1981 desarrolló un cuestionario con más de cien reactivos, y a partir de un análisis factorial del mismo halló seis dimensiones de medición: evaluación de la estructura de la comunidad, relaciones de apoyo, similitud y patrones de conducta en las relaciones entre los miembros, grado de participación de la comunidad, calidad del medio en el que está inserta y seguridad (Fernández Sedano, Morales Domínguez y Molero Alonso, 2011). El trabajo de Glyn funcionó como base para reconocer las diferencias entre el nivel real y el nivel ideal del *sentido de comunidad*, asimismo demuestra la relación entre el *sentido de comunidad* y las habilidades del individuo para funcionar de manera competente dentro de la misma (McMillan & Chavis, 1986).

Por otro lado Riger y Lavrakas (1981; como se cita en McMillan & Chavis, 1986) trabajaron el *sentido de comunidad* a manera de reflejo del apego vecinal, como resultado del estudio encontraron dos factores determinantes del *sentido de comunidad* que aunque a simple vista parecieran distantes, están fuertemente correlacionados, estos son los lazos o vínculos emocionales y el arraigo conductual. Los resultados permitieron a los autores vislumbrar la importancia de la carga emocional en el involucramiento comunitario y comenzar así a conceptualizar los aspectos emocionales del *sentido de comunidad*.

A su vez, Ahlbrant y Cunningham (1979; como se cita en McMillan & Chavis, 1986) dieron cuenta de que el *sentido de comunidad* se veía permeado por el involucramiento comunitario; al mismo tiempo que este funcionaba como un contribuidor integral para el compromiso comunitario y el grado de satisfacción dentro del vecindario. Por su parte, Bachrach y Zautra (1985; como se cita en McMillan & Chavis, 1986) encontraron que un fuerte *sentido de comunidad* implicaba una conducta de alerta y un enfoque hacia los problemas; lo interesante de este hallazgo es que dicha forma de respuesta influencia fuertemente el involucramiento del individuo hacia la comunidad, por ello los autores exponen que un mayor *sentido de comunidad* puede llevar a un mayor sentido de propósito y control frente a las amenazas externas.

En un estudio similar al de Bachrach y Zautra, Chavis (1985; como se cita en McMillan & Chavis 1986) identificó el proceso de “empoderamiento”⁵ suscitándose a través del desarrollo humano en comunidad. Este estudio resulta relevante por la relación que el empoderamiento posee con el *sentido de comunidad*, en dónde va a existir una retroalimentación entre ambos procesos permitiendo la transformación social y cumplimiento de metas.

Así, es posible ver que el *sentido de comunidad*, y la potenciación comunitaria funcionan como procesos entrelazados, además vinculados fuertemente con la participación comunitaria, en función de un cambio social. El *sentido de comunidad* es el punto de partida para que cada uno de los miembros de una comunidad inicien y permanezcan desarrollando un proceso de participación; a su vez dicha participación se retroalimentará por la potenciación comunitaria que se genera en el proceso; y esa potenciación va a fortalecer los lazos comunitarios, es decir, al *sentido de comunidad* (Maya, 2004).

Más adelante, Bachrach y Zautra (1985; como se cita en McMillan & Chavis, 1986) reportaron la utilización de una escala de 7 ítems de *sentido de comunidad*, la cual incluía los siguientes atributos: sentirse como en casa dentro de la comunidad, satisfacción con la comunidad, grado de conformidad o acuerdo con las normas y creencias de la comunidad, sentimiento de pertenencia a la comunidad, interés en lo que sucede en ella, sentimientos de sentirse importante dentro de la comunidad y apego a la comunidad. De igual forma McMillan & Chavis (1986) implementaron una forma de medición del proceso, proponiendo como instrumento al Sence of Community Index (SCI). Este instrumento busca responder a los cuatro componentes propuestos por los autores, es decir, a través de él es posible medir la

⁵ El término empoderamiento es la traducción del concepto “empowerment”, propuesto por Julian Rappaport, el cual se refiere al proceso que pretende mejorar aquellas situaciones de apatía, alienación o indefensión aprendida dentro de una comunidad o grupo, mediante la promoción de la participación, el control, el fortalecimiento de capacidades, la identidad social, la concienciación y compromiso de sus integrantes. Existen diversos autores que indican que este proceso se ha desarrollado en América Latina desde antes de lo establecido por Rappaport y ha sido denominado fortalecimiento o potenciación comunitaria, pues busca catalizar aquellos procesos de cambio dentro de una comunidad (Isidro Maya-Jariego, *Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. Apuntes de Psicología*, Sevilla, 2004: 9-10).

pertenencia, influencia, integración y satisfacción de necesidades, y la conexión emocional compartida en una comunidad. Al analizar las propiedades psicométricas de la escala en diferentes condiciones, el factor de pertenencia resultó ser el que mostró una mayor consistencia interna. Y de manera general, las puntuaciones elevadas en el SCI denotaron estar relacionadas con un mayor tiempo de estancia en la comunidad, competencia social y sociabilidad, competencia escolar y de afrontamiento; y satisfacción con la vida (Chipuer & Pretty, 1999; como se cita en Maya, 2004).

Después del modelo clásico de McMillan & Chavis (1986), se han publicado distintos trabajos que han complementado, criticado y desarrollado la conceptualización original fundamentada en el trabajo de Sarason (1974). Un ejemplo de esto es el trabajo de Kim y Kaplan (2004, como se cita en Esteban-Guitart y Sánchez Vidal, 2012) quienes postulan la existencia de cuatro factores subyacentes al *sentido de comunidad*: vínculo con la comunidad, interacción social, identidad de la comunidad, y movilidad. Por su parte, Sánchez Vidal (2001) propone como rasgos centrales de la comunidad, al vecindario, la estabilidad temporal, los servicios y recursos comunes, los sistemas sociales y las relaciones psicológicas horizontales (interactivas) y verticales (identitarias); lo que lo llevó a proponer una escala autodescriptiva de 18 ítems pensada para el contexto sociocultural español.

Los estudios revisados hasta aquí han contribuido al entendimiento inicial del *sentido de comunidad* y a enfatizar la importancia de la membrecía, influencia, integración, satisfacción de necesidades y conexión emocional compartidas. Lamentablemente el hecho de que la aproximación del *sentido de comunidad* se haya basado únicamente en la medición de componentes del mismo, sin retomar las voces de los actores sociales, ha limitado su estudio. Dichos estudios se han enfocado más en proveer de validez a sus instrumentos que en los individuos mismos, además en ellos se asume que cada elemento en las mediciones hechas del *sentido de comunidad* contribuyen de la misma manera a la experiencia individual de cada persona, sin considerar la valoración de los sentimientos, experiencias y necesidades de los participantes (Esteban-Guitart y Sánchez-Vidal, 2012).

De igual forma, dichos estudios se han hecho dentro de los contextos extranjeros y no se han adecuado a la población latinoamericana, por lo que no están tomando en cuenta el contexto en el que se desarrollan las comunidades a estudiar. Ante ello es que surge la propuesta del *discurso-testimonio* como método para aproximarnos al *sentido de comunidad* de manera más amplia.

Si bien el *discurso-testimonio* es un método que nos permitirá analizar diferentes procesos psicosociales desde todas sus vertientes, en el caso concreto del *sentido de comunidad* será posible observarlo ya no como un todo homogéneo ni como un estudio bajo estándares dados y estrictos en los que no será posible contextualizar y adaptar la visión de acuerdo a la realidad que nos es presentada.

A su vez, es un método que permitirá aprehender y estudiar a detalle las dimensiones presentes en este proceso, puesto que va a permitir hacer una recolección del testimonio desde un punto de vista colectivo; como describe Herazo (2014), va a hablar desde un *yo* social, lo logrando así capturar la nosotridad del *sentido de comunidad*.

Asimismo, ya que la credibilidad y fuerza de la verdad que se postula en el discurso reside en el sentido colectivo de la palabra emitida (Restrepo, 2009), aquello que se diga a través del *discurso-testimonio* reforzará el análisis del *sentido de comunidad* puesto que, al ser emitido desde un acuerdo en común, va a denotar la cohesión de la comunidad a partir de la cual se habla, es decir, va a dejar entrever el *sentido de comunidad* de ésta.

Finalmente, cabe señalar que los hechos narrados al dar a conocer la realidad de una comunidad, evidenciarán la denuncia que se presenta en su discurso, lo que derivará en una potenciación de la movilización social que la comunidad misma gesta en busca de la solución de sus problemas. Ante dicha potenciación comunitaria se verá reforzado el *sentido de comunidad*.

Bajo esta lógica resulta apremiante investigar este proceso psicosocial en una población como son los *pueblos originarios*; los cuales han sufrido un proceso de

invisibilización que ha llevado a que no se respete su misma condición de pueblos (Gomezcésar, 2011); amenazando con la pérdida de sus prácticas culturales. Los *pueblos originarios*, han mantenido una lucha constante por rescatar sus derechos, tradiciones y prácticas culturales (Herazo, 2014). Su puesta en escena dentro de la ciudad, pone al descubierto la necesidad de visibilizar la presencia de pueblos que se mantienen en una resistencia constante ante el embate de un capitalismo que busca borrar sus formas de organización comunal y, al mismo tiempo, nos obliga como psicólogos sociales comunitarios a asumir un compromiso político y social con su lucha, que es también una lucha contra el proyecto de la modernidad que intenta homogeneizar e invisibilizar las prácticas que constituyen parte importante de la identidad de nuestros pueblos.

Dentro de su cosmovisión, los *pueblos originarios* responden a un sentido de identidad colectiva producto de su interacción social; el *discurso-testimonio* de esta forma funcionará como una herramienta de estudio de *sentido de comunidad* dentro de un *pueblo originario* y a su vez dará a conocer una realidad colectiva y una lucha por la conservación de sus prácticas etnoculturales.

Sumado a ello, el entramado social de los *pueblos originarios* permitirá que se haga visible no sólo la existencia de los componentes de *sentido de comunidad* propuestos por McMillan & Chavis, sino también, las dimensiones del *nosotros* como la Conciencia del Nosotros, el Sentir del Nosotros, el Vivenciar el Nosotros y el Vocalizar el Nosotros (Herazo, 2014).

A continuación nos adentraremos en el estudio de los *pueblos originarios*, su definición, identificación, características y prácticas culturales.

3.3 Los pueblos originarios

El término *pueblo originario* se acuñó en 1996 por los pobladores de Milpa Alta en el marco del Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac. Con esta noción

se asumen como legítimos herederos de los antiguos pobladores del Anáhuac y legitiman el derecho a su territorio (Álvarez, 2011).

Los *pueblos originarios* han vivido invisibilizados por el Estado y la ciudadanía misma, y se han visto cada vez más opacados por la creciente mancha urbana; no obstante continúan resistiendo mediante una permanente lucha por su reconocimiento y la defensa de su territorio. El involucramiento de los *pueblos originarios* dentro de la dinámica política del país en búsqueda de su reconocimiento como grupos sociales activos, comenzó a abrir espacios para los mismos; por lo que a principios del siglo XXI y con la creación del Comité para Pueblos originarios de la Ciudad de México en 2003, se comienza a dar cuenta de la presencia de los *pueblos originarios*, con lo que se abre la posibilidad para que éstos exterioricen sus demandas y hagan valer sus derechos, sobre todo en lo referente a la salvaguarda de sus prácticas culturales, su organización social, política y agraria (Medina, 2007). Claro que queda mucho camino por recorrer, pero ante ello permanece una constante lucha para que logren ser escuchados.

Los pueblos de la cuenca de México decidieron nombrarse *originarios* como una forma de identificación entre aquellos pueblos que comparten las mismas características, culturales, políticas y territoriales; pero a su vez, como una forma de distinción ante otros habitantes y pueblos de México y América Latina.

Su denominación podría confundirse o sonar similar a otros pueblos, como son los indígenas, pues ellos también poseen un legado ancestral de estadía en el territorio mexicano; y aunque la característica de originariedad se ve ligada a la tradición, entendida como algo que permanece sin cambio; y por lo tanto ella podría circunscribir tanto a los *pueblos originarios* como a los pueblos indígenas, esto no sucede así; la originariedad en este caso radica en la pertenencia a un territorio físico, social y cultural dentro de la ciudad de México, no así de la originariedad de usos y costumbres. (Hernández, 2008).

Cabe destacar que además del nombramiento, los *pueblos originarios* se distinguen de otro tipo de pueblos que existen dentro de la Ciudad de México, como son los pueblos

migrantes o indígenas. La principal diferencia radica en las demandas que cada uno realiza; por un lado, los pueblos migrantes son pueblos que buscan reconocimiento jurídico y representación política como las comunidades indígenas que son. Por su parte, los *pueblos originarios* demandan el reconocimiento jurídico de sus formas tradicionales de organización, de su territorio y de sus recursos naturales; en vista de que sus problemáticas son diferentes también lo son sus demandas. (Portal y Álvarez, 2011; citado en Álvarez, 2011).

Además, aunque los originarios reconocen su pasado prehispánico, no se consideran indígenas, lo que deriva en una autoidentificación distinta. De hecho, su autoadscripción de estos pueblos como originarios busca distinguirlos de los pueblos indígenas del resto de México y Latinoamérica a manera de eludir el estigma de “nativos” y la carga peyorativa que conlleva (Ortega, 2010).

De esta forma, el concepto pueblo originario tiene un significado político, ideológico e identitario, así como una delimitación geográfica ya que se refiere exclusivamente a los pueblos ubicados en la cuenca de México (Álvarez, 2011); lo cual les aporta una base para defender sus derechos. (Ortega, 2010).

3.3.1 Características de los pueblos originarios. Los estudiosos de los *pueblos originarios* comienzan por delimitarlos a partir de su origen y nombre. Se distinguen por tener un fundamento prehispánico reconocido y a su vez un pasado Colonial, el cual se ve reflejado en su nombre compuesto por el nombre de un santo o santa patrona y un nombre náhuatl; aunque existen casos en que sólo conservan uno solo de los nombres (Portal y Álvarez, 2011, como se cita en Álvarez, 2011).

Si bien la composición del nombre también se da en otros pueblos o agrupaciones no consideradas pueblos originarios, es posible distinguir aquellos que sí lo son mediante el reconocimiento de sus rasgos culturales, memoria histórica e identificación de pueblos.

La dinámica de los *pueblos originarios* se estructura con base en una cosmovisión mesoamericana y una organización social que conserva una identidad y pensamiento

comunitario; así como a través de su memoria histórica, sus mitos y tradiciones (Medina, 2007). Estos pueblos mantienen vivas sus tradiciones al salvaguardar la reproducción constante de un ciclo festivo, el cual está relacionado con el calendario agrícola de sus antepasados y las celebraciones católicas, pero que en la actualidad se encuentra distribuido en un calendario ceremonial anual. El ciclo festivo comprende un ciclo de fiestas patronales, un ciclo de cuaresma, un ciclo de invierno, un ciclo de peregrinaciones, un ciclo mesoamericano y un ciclo de fiestas cívicas; los cuales se encuentran organizados mediante un sistema de cargos. Además, sus miembros mantienen un vínculo con la tierra, así como, el control sobre sus territorios y los recursos naturales; que precisamente coincide con la preservación de sus ciclos festivos y rituales (Gomezcésar, 2008; como se cita en Ortega, 2010). Es a través del ciclo festivo y el sistema de cargos que se articula la vida de la gente de los *pueblos originarios* y por consiguiente su identidad y *sentido de comunidad* (Medina, 2007).

Teniendo en cuenta lo descrito anteriormente, Gomezcésar (2011) explica que existen cuatro aspectos definitorios de los *pueblos originarios*, el primero es que tienen como base un conjunto de familias autoidentificadas como originarias, es decir, tienen una historia que parte de un mito de origen y por ende redes de parentesco que a su vez permean la organización territorial. Por ello, un segundo aspecto es que poseen un espacio o territorio en el que distinguen lugares de uso comunitario y para el desarrollo de rituales, como son las iglesias, los kioscos, los mercados, las escuelas, calles específicas, entre otros; incluso aquellos pueblos que han sido despojados de sus terrenos y estos convertidos en medios urbanos mantienen la conceptualización de espacios originarios en donde siguen respetando las actividades para los que estaban destinados y se mantienen como parte de la identidad del pueblo. Un tercer aspecto es que la continuidad de los *pueblos originarios* se basa en las formas de organización comunitaria y su sistema festivo, del cual se aprecian tanto elementos mesoamericanos, coloniales e influencias o adaptaciones de su entorno actual. A su vez, el territorio es ritmado por la organización festiva, por lo que es posible observar que no existe fragmentación alguna entre espacio y dinámica social, ya que la organización comunitaria va a dar pauta al uso de esos espacios. Por último, el cuarto aspecto, refiere a que las festividades

religiosas y cívicas generan liderazgos en las personas designadas para ejercer cargos, pues reafirman las identidades de aquellos que los ocupan y se refuerzan los nexos con otros pueblos mediante el santo patrón. De esta forma podemos dar cuenta que su organización y sistema festivo no son sólo parte de los rituales comunitarios del pueblo sino su realidad misma.

Así como subsisten dentro de la Ciudad de México distintos grupos sociales y dinámicas comunitarias, de igual forma conviven y se desarrollan diferentes identidades, formas de pertenencia y organización que implican diferentes maneras de comprender y actuar en una misma realidad (Portal y Álvarez, 2011; como se cita en Álvarez, 2011). Dichas diferencias permean todos los ámbitos dentro de los *pueblos originarios* por lo que la constitución de la identidad de los *pueblos originarios* es ciertamente específica.

La identidad comunitaria de los *pueblos originarios* es fortalecida por medio de las labores requeridas en las actividades comunitarias; estas mantienen a los habitantes de los pueblos en una interacción cotidiana a lo largo del año, lo que detona un fortalecimiento del sentido de pertenencia e identidad común frente a gente externa al pueblo y en ocasiones a habitantes no originarios o avecindados (Romero, 2009).

Al mismo tiempo que las prácticas comunitarias específicas de los pueblos, denominadas prácticas etnoculturales, fortalecen su identidad, los delimitan; es decir, los distinguen de otros pueblos o barrios dentro de la ciudad. Es por ello que Romero (2009) propone una serie de rasgos culturales que funcionan como marcas identitarias de los *pueblos originarios* ante otros habitantes de la ciudad de México, estos se explicarán a continuación.

Rasgos culturales.

Comunalidad. Esta se expresa en las actividades que se desarrollan cotidianamente para realizar las celebraciones rituales o como parte de la organización de cada pueblo. Resultado de esta organización y comunalidad se fortalece la cohesión social y por tanto el

sentido de pertenencia e identidad comunitaria, misma que se refleja al no hacer distinción entre espacios públicos y privados, los dos se utilizan por igual.

Rituales comunitarios. Estos también influyen en el reforzamiento identitario de los *pueblos originarios*, pues las festividades mantienen a sus miembros en constante interacción durante el año. A su vez, el ritual comunitario va marcando el transcurso del tiempo anual y funge como un espacio de congregación de creencias compartidas.

Intercambio simbólico. Los rituales comunitarios no se dan de forma aislada, es decir, no son propios de un solo *pueblo originario*, sino que existe una interacción entre los diferentes *pueblos originarios* a lo largo del año y por consiguiente un intercambio simbólico entre los mismos. A su vez, el intercambio simbólico entre pueblos fortalece las identidades comunitarias, al reconocerse entre ellos como agrupaciones similares pero distintas, que comúnmente se diferencian del resto de la población citadina; lo que coadyuva a construir y fortalecer redes sociales y culturales así como políticas y económicas.

Organización comunitaria. Ya se mencionó uno de los cargos organizativos dentro de los *pueblos originarios*, pero para que las actividades se lleven a cabo, existe una organización mucho más amplia y compleja. Existe una articulación de los distintos eventos en los ciclos festivos mediante la repartición de cargos y responsabilidades en los mismos. A su vez es una agrupación colectiva que funciona como representante del pueblo para el reconocimiento y participaciones políticas externas al mismo.

Así, la realidad de los *pueblos originarios* que se ve constantemente permeada por estructuras de poder, dimensión política que no es exclusiva de la dinámica exterior al pueblo, es decir de la ciudadanía, sino que también permea en su red de parentesco, constituyendo un poder local, en el que se construye una lógica comunitaria, no individual, en la que es posible lograr una organización y gobierno cara a cara.

Comidas comunitarias. Otra gran actividad que se desarrolla dentro de la organización comunitaria son las comidas comunitarias; éstas se encuentran presentes durante las

celebraciones religiosas y festividades, antes, durante y después de las mismas. Un grupo grande de miembros del pueblo, en su mayoría mujeres, se reúnen en algún lugar público o en el exterior de alguna casa para llevar a cabo los preparativos, los alimentos y dar de comer a todo el pueblo. Además de lo consumido durante la celebración se suele dar un itacate o ración para llevar que puede ser proporcionada a todos o exclusivamente a algunos miembros para denotar un reconocimiento especial dentro del pueblo.

Trabajo comunitario. En él se lleva a cabo una organización para distribuir y participar en el trabajo colectivo, el cual se ve involucrado en todas las actividades anteriormente descritas y durante las tareas realizadas en tequios o faenas.

Memoria colectiva. Una gran contribución al fortalecimiento de la identidad dentro de un *pueblo originario* es su memoria colectiva, como instrumento de reproducción la cultural vigente, y a su vez conectada directamente a la tradición oral y fortalecida por las prácticas religiosas, así ésta nutre y reelabora los referentes identitarios históricos de los pueblos. Esta memoria colectiva se mantiene viva en las festividades y actividades comunitarias, en el lenguaje ritual que mantiene en común, los lugares simbólicos y los procedimientos de las actividades.

La idea de pertenencia deviene de un legado histórico y está ligado a un contenido geográfico del territorio ya que el *pueblo originario* pertenece a un espacio y el espacio le pertenece al pueblo; y a un contenido simbólico pues el pueblo es heredero de ciertas tradiciones que lo hacen uno con él y que gracias a la cohesión social lo mantienen en pie.

Esta identidad y *sentido de comunidad* también se verá reflejado en un *nosotros*, el cual se hace presente en los integrantes del *pueblo originario* que se reconocen como parte de una comunidad, tienen un mismo sentir por sus celebraciones y al hablar lo hacen desde la primera persona del plural: *nosotros*.

Igualmente, esta memoria histórica y asunción identitaria han llevado a la búsqueda de su conservación ante el amenazante embate de la globalización, logrando emprender una

lucha para conservar su territorio, memoria y tradiciones. Es decir, la búsqueda de la conservación de su identidad, lleva a su vez al fortalecimiento de la misma.

Recordemos que los *pueblos originarios* no se encuentran aislados, son grupos dentro de una metrópoli, que a su vez se ve transformada por el constante impacto que tienen en ella agentes externos, nacionales e internacionales. Por ello no es ninguna sorpresa que los *pueblos originarios* se ven afectados por lo que pasa a su alrededor.

Actualmente, el proceso de globalización ha alcanzado a la Ciudad de México; el cual está asociado a su vez al neoliberalismo, y es considerado como el opuesto a las culturas locales y las tradiciones ancestrales como es el caso de los *pueblos originarios*; pues lleva implícita una política de homogenización cultural, lo cual ataca directamente a las identidades locales y heterogéneas de las poblaciones originales; lo que conlleva una afectación económica y cultural, política social y territorial de estos *pueblos originarios*, atentando de esta forma contra su identidad (Hernández, 2008).

De igual forma, la globalización puede considerarse como motivo para el resurgimiento de los *pueblos originarios*, ya que éstos al verse amenazados por una homogenización e invisibilización de sus identidades emprenden una resistencia a la inclusión en la lógica del capitalismo. Es por ello que Díaz (2006; como se cita en Hernández, 2008) declara que la creciente mundialización del capital impulsa a la regeneración de identidades.

Es posible comprobar lo afirmado por Díaz, al detenernos a observar las respuestas de los *pueblos originarios*, dado que ellos buscan contrarrestar los efectos de las reformas políticas y económicas en su estructura social. Esta lucha se ve fortalecida por la consciencia histórica que poseen los pueblos, misma que se encuentra reflejada en su memoria oral y escrita, así como en sus rituales comunitarios (Medina, 2007). La resistencia de los *pueblos originarios* a las presiones de la mancha urbana y la lucha por sus derechos políticos a la par de lograr su permanencia, fortalecen su identidad.

Por ello, José Bengoa sugiere que estas identidades llamadas “identidades antiguas” que habían permanecido silenciosas o dormidas, han resurgido con discursos del pasado llenos de ideas para el futuro. Y es por ello que en la actualidad los *pueblos originarios* buscan luchar por la conservación de dichas identidades para que no sean opacadas por la creciente homogenización cultural (como se cita en Hernández, 2008). La forma que tienen para lograr la preservación de sus prácticas culturales es mediante la preservación de su identidad, la cual a su vez contribuye a fortalecer el sentido de pertenencia que poseen las personas originarias, es decir mantiene vigente el *nosotros* colectivo.

Herazo (2014) describe que el *nosotros* colectivo se logra al trascender el *yo social* mediante el intercambio simbólico que los originarios establecen en el pueblo y el encuentro con su vida cotidiana. A su vez, el *nosotros* colectivo se expresa mediante el Vocalizar el Nosotros, presente a través del Sentir el Nosotros y el Vivenciar el Nosotros, en tanto que hay una conjunción en las personas originarias entre lo que se dice, lo que se siente y lo que se vive. Esta forma colectiva también existe mediante la expresión de la Conciencia del Nosotros, la cual se forja a través de valores comunitarios como son la solidaridad, la cooperación, el respeto y el compromiso con lo nuestro, logrando pensar la realidad desde una perspectiva colectiva, no individualista. No obstante, esto no impide que en las comunidades que hacen parte del *pueblo originario* se dé el desacuerdo, el conflicto y la diferencia, por razones religiosas, de género, políticas y sociales; sin embargo, la forma de solucionarlos se da en la medida en que prevalece el *nosotros* colectivo sobre los intereses particulares de los individuos o grupos. Logrando mediante estas expresiones los determinantes del *sentido de comunidad* en un *pueblo originario*.

Una vez descrito el proceso psicosocial a estudiar por el *discurso-testimonio* y el contexto dentro del cual se estudiará, se describirá brevemente el procedimiento mediante el cual se llevará a cabo el estudio.

Capítulo 4

Método

En los capítulos anteriores se abordaron los referentes conceptuales que articulan la presente investigación, haciendo énfasis en los métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria y la propuesta del *discurso-testimonio*. Esta revisión teórica puso en evidencia que los métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria, si bien plantean una relación más cercana con los miembros de la comunidad y le conceden a estos un rol más activo dentro de la investigación, no logran rescatar la voz de los actores sociales, ni la forma como estos viven, sienten y piensan su realidad. Por ello, en este trabajo se propone la inclusión del *discurso-testimonio* como método de análisis y reflexión en este campo de estudio, ya que permite cubrir las limitaciones y vacíos que han dejado otros métodos.

La pregunta que emerge de estas consideraciones y que ha guiado el curso de esta investigación es: ¿De qué forma el *discurso-testimonio* puede ser un método para el estudio del *sentido de comunidad* en un *pueblo originario*? Para dar respuesta a este cuestionamiento fue necesario contestar las siguientes interrogantes particulares:

1. ¿Qué métodos y técnicas se han utilizado en la Psicología Social Comunitaria?
2. ¿Qué métodos se han utilizado en la Psicología Social Comunitaria para el estudio del *sentido de comunidad*?
3. ¿Qué es el *discurso-testimonio*?
4. ¿Cuáles han sido los usos que se le han dado al *discurso-testimonio*?

Las respuestas a estas interrogantes se desarrollaron a lo largo de los capítulos I, II y III, los cuales estuvieron sujetos a una revisión bibliográfica y hemerográfica, así como a un análisis crítico de las propuestas teóricas planteadas. Sin embargo, quedan por resolver los siguientes cuestionamientos:

5. ¿Cómo podría utilizarse el *discurso-testimonio* para el estudio del *sentido de comunidad* de un pueblo originario?

6. ¿Cuáles serían los alcances y limitaciones del *discurso-testimonio* como método?

Cabe mencionar que debido a que el armazón teórico-conceptual y metodológico que articula la presente investigación tiene como objetivo: *Analizar de qué forma puede utilizarse el discurso-testimonio como método para el estudio del sentido de comunidad de un pueblo originario*, fue necesario plantearnos los siguientes objetivos específicos:

- a) Describir qué métodos y técnicas se han utilizado en la Psicología Social Comunitaria
- b) Describir qué métodos se han utilizado en la Psicología Social Comunitaria para el estudio del *sentido de comunidad*.
- c) Describir los usos que se le han dado al *discurso-testimonio*
- d) Llevar a la práctica la propuesta del *discurso-testimonio* en el estudio del *sentido de comunidad* de un pueblo originario
- e) Exponer los alcances y las limitaciones del *discurso-testimonio* como método.

4.1 Antecedentes

La presente investigación surge del Proyecto PAPIIT IN-303513 Construcción de *Sentido de comunidad* en Pueblos Originarios. Caso Santa Martha Acatitla: Iztapalapa, el cual tiene como objetivo analizar desde una postura crítica cómo está determinada la construcción de *sentido de comunidad* por los elementos etnoculturales de este pueblo originario.

La inserción al campo se inició con un proceso de familiarización, que duró aproximadamente un año, durante esta etapa se estableció el contacto con la comunidad y se realizó con ella una exploración del territorio, con la finalidad de identificar los lugares que tenían una carga afectiva y/o simbólica para ellos, así como los principales espacios de socialización, tales como, la iglesia, los mercados, las escuelas, los parques y foros. Estos recorridos nos permitieron observar la dinámica que se desarrollaba en este escenario específico, y tuvimos la oportunidad de participar en las diferentes festividades que se realizan en el pueblo, una de ellas fue el carnaval, en el que pudimos observar los elementos

simbólicos que hay en torno a esta festividad, así como las formas de organización y participación comunitaria.

Este primer acercamiento fue clave para establecer una relación de confianza y proximidad con los miembros de la comunidad, pero también, nos permitió identificar algunas de sus problemáticas y necesidades más sentidas. En uno de los recorridos que se realizaron con las personas originarias, salió a relucir la preocupación que existe por las nuevas generaciones, ya que con el paso del tiempo han perdido el sentido de las celebraciones y cada vez se sienten menos identificados con su pueblo y sus raíces culturales.

Ante ello, surgió un interés por fortalecer la identidad y el *sentido de comunidad* del pueblo a través del rescate de sus prácticas culturales y la difusión del origen e historia de Santa Martha Acatitla.

Con este objetivo en mente, se inició la búsqueda de una herramienta que permitiera, por un lado, rescatar la memoria histórica del pueblo y recobrar el sentido de sus prácticas culturales; y por otro, que reflejara el *sentido de comunidad* que subyace en cada una de esas prácticas.

Desde el campo de la Psicología Social Comunitaria se han desarrollado escalas a partir de las cuales es posible aproximarse al estudio del *sentido de comunidad* tales como la de Dollittle y McDonald (1978), la de Glynn (1981), la de Riger y Lavrakas (1981), la de Bachrach y Zautra (1985), y la de McMillan & Chavis (1986); esta última, es la que mayor acogida ha tenido en esta disciplina, ya que de ella se derivan los cuatro componentes que articulan este proceso: membresía, influencia, lazos emocionales compartidos y satisfacción de necesidades. No obstante, estas escalas no han sido validadas en contextos culturales como el de los *pueblos originarios*, por lo que se correría el riesgo de atribuirles rasgos o características que no correspondan con su dinámica particular.

Como respuesta a esta limitación que presentan las escalas, se planteó la propuesta del *discurso-testimonio* como una vía que nos permitiría estudiar el *sentido de comunidad*, ya no

de una forma fragmentada o desde la visión externa de un investigador, sino a través de la voz de los propios actores sociales, quienes viven, sienten y significan las prácticas culturales que articulan este proceso.

4.2 Características de los participantes

El trabajo de investigación se desarrolló en el contexto del *pueblo originario* Santa Martha Acatitla, uno de los 145 *pueblos originarios* reconocidos en la Ciudad de México, el cual se encuentra ubicado al oriente de la Ciudad de México en la delegación Iztapalapa. De acuerdo con Herazo (2014) su estudio toponímico revela la conformación de dos nombres, uno que corresponde al nombre de una santa patrona: Santa Martha, y el otro a un nombre en náhuatl: Acatitla, derivado de *Acatitlán*, que significa entre los carrizos.

Los discursos-testimonio que se presentan en esta investigación corresponden a dos originarios, quienes se mostraron interesados en rescatar el significado de sus prácticas culturales y recuperar el legado histórico de su pueblo, como una vía para mostrar la riqueza histórica-cultural de Santa Martha Acatitla y asegurar que las futuras generaciones conserven y reproduzcan sus tradiciones sin perder el sentido original que éstas tienen.

Los criterios a partir de los cuales se seleccionaron a los emisores-testimoniales fueron los siguientes: a) ser originario del pueblo, b) gozar de un reconocimiento por parte de la comunidad, c) haber ocupado el cargo de mayordomo, d) asumirse como luchadores sociales⁶, ya que uno de los requisitos del *discurso-testimonio* es que los sujetos narren los hechos posicionándose desde una lucha social, y, e) ser testigo de los hechos que narran, no como simples espectadores sino como agentes activos.

4.3 Procedimiento

Para la construcción de los discursos-testimonio se tomó en cuenta la propuesta de Randall (2002), en la que se especifica la ruta que debe seguirse para su elaboración. De acuerdo con

⁶ Esta es una característica dada por el método, no fue un criterio impuesto por las investigadoras, sino que se ajusta a los principios del discurso-testimonio.

esta autora, es preciso seguir las siguientes fases: preparación, diseño de entrevista, sesiones de entrevista, montaje del *discurso-testimonio* cada una de las cuales serán expuestas a continuación.

4.3.1 Preparación

En esta fase fue necesario aproximarnos al conocimiento de las vidas, intereses, inquietudes y deseos de nuestros emisores testimoniales, con la finalidad de conocerlos a profundidad y crear lazos de confianza que enriquecieran y facilitarían la elaboración del discurso.

Cabe señalar, que el *discurso-testimonio* como método hace uso de técnicas auxiliares para su construcción, en el caso concreto de esta investigación se hizo uso de la entrevista y la historia de vida, ya que ambas nos permitieron recopilar la información de una forma más sistemática y organizada. En el siguiente punto se describen los pasos que se siguieron para el diseño de los guiones de entrevista.

4.3.2 Entrevista.

4.3.2.1 Revisión de temas de interés. Para poder construir los guiones de entrevista fue necesario hacer una revisión teórica de los referentes conceptuales del *sentido de comunidad*, así como de las características y prácticas culturales de los *pueblos originarios*.

4.3.2.2 Guión de entrevista. El guión de entrevista tomó como eje rector los cuatro componentes del *sentido de comunidad* planteados por McMillan & Chavis (1986): membresía, influencia, conexión emocional compartida e integración y satisfacción de necesidades; así como los rasgos culturales de los *pueblos originarios* propuestos por Teresa Romero (2009): comunalidad, rituales comunitarios (carnavales, peregrinaciones, fiestas patronales), intercambio simbólico, organización comunitaria (mayordomías), comidas comunitarias, trabajo comunitario (faenas y tequios), los procesos de defensa y lucha por su tierra y territorio, y la presencia de una memoria colectiva. Se elaboraron un total de diez guiones, cada uno de los cuales estaba enfocado a un rasgo cultural y su relación con los cuatro componentes del *sentido de comunidad*.

El diseño de la entrevista fue semiestructurado, por lo que las preguntas fueron abiertas y flexibles, de modo que el emisor testimonial pudiera profundizar en aquellos aspectos de su interés.

4.3.2.3 Sesiones de entrevista. Una vez diseñados los guiones de entrevista, se concertaron las citas con los originarios de acuerdo a su tiempo y disposición, para ello se estableció una agenda con los días y los horarios que nos reuniríamos para trabajar. Las entrevistas se realizaron en espacios cerrados, donde no hubiera ningún tipo de interferencia o distractor.

Las entrevistas se estructuraban en tres fases:

- 1) Fase inicial: al inicio de cada entrevista se establecía un clima de confianza y proximidad con los emisores testimoniales preguntándoles sobre aspectos de su vida personal que nos dieran un panorama de su estado de ánimo y la disposición que tendrían para la entrevista. Posteriormente, se les comunicaba el objetivo de la entrevista y el tema que se abordaría en esa sesión.
- 2) Fase de desarrollo: a lo largo de las diferentes sesiones se abordaron los diez rasgos culturales. Cada sesión tenía como base una guía temática que permitía delimitar los contenidos, es decir, el emisor testimonial podía hablar de manera libre siempre y cuando la información proporcionada tuviera relación con la temática de esa sesión. Si el emisor se desviaba del tema, se le planteaba una pregunta pidiéndole que profundizara en aquellos aspectos que eran relevantes para la investigación, con la finalidad de regresar al eje articulador de la sesión. A lo largo de la entrevista era importante monitorear el estado de ánimo y la disposición que tenían los emisores, si se observaba un cambio en alguno de estos aspectos se les preguntaba si deseaban continuar con la entrevista o si se daba por concluida esa sesión.
- 3) Fase de cierre: una vez agotados los temas destinados para cada sesión, se hacía un breve resumen y se le preguntaba al emisor si quería agregar o profundizar en algún aspecto relacionado con el tema. Al finalizar la entrevista se agradecía el tiempo y la confianza que

nos brindaban para explorar aspectos de su vida personal que tuvieran una carga afectiva y emocional.

Todas las entrevistas tuvieron una duración aproximada de 2 horas y se hizo uso de una grabadora para tener un registro más confiable de la información; se pidió el consentimiento de las personas para poder grabar la entrevista, garantizando la discreción con la información que nos proporcionarían y especificando la finalidad que tendrían las grabaciones.

Las primeras entrevistas se realizaron en un espacio público: el kiosko del pueblo de Santa Martha Acatitla; sin embargo, debido a que los lazos de confianza entre las psicólogas y los originarios se afianzaron con cada encuentro, posteriormente ellos nos abrieron las puertas de sus casas para poder reunirnos con ellos y realizar el resto de las entrevistas. Este momento fue de gran relevancia para la investigación ya que el hecho de entrar a sus hogares nos dio acceso a otros materiales de apoyo como fotografías, documentos agrarios y relatos que ellos mismos habían escrito sobre su pueblo que fueron de gran utilidad para la investigación y, a los cuales, no hubiésemos podido acceder de otra manera.

Transcripción. Después de cada sesión se realizaba la transcripción de la entrevista, con la finalidad de que ésta fuera reproducida de manera fiel y que el olvido no jugara con la memoria del transcriptor. Si algún aspecto de la grabación no era claro, ya sea por cuestiones técnicas o del contexto en el que fue realizada la entrevista (ruido, interferencia, tono de voz bajo), esto nos daba la posibilidad de que en una siguiente sesión, se pudiera retomar y complementar la información que se había perdido.

La información recopilada a través de la transcripción de las entrevistas, fungió como base para la construcción de los discursos-testimonio.

Sesión 1 Carnavales.

1) Fase inicial:

En esta primera sesión se comunicó a los emisores testimoniales el proceso a seguir para la construcción de los discursos-testimonio, se les informó que como primera fase se les haría una serie de entrevistas para recopilar la información que integraría el *discurso-testimonio*. Además, se aclaró que en cada una de las sesiones se abordarían diferentes temáticas relacionadas con sus prácticas culturales y el *sentido de comunidad*.

2) Fase de desarrollo:

En la primera sesión se abordó el tema de Carnavales; para adentrarnos en la temática de esa sesión fue fundamental resaltar la importancia que tiene este rasgo cultural como un elemento de identidad del pueblo, con la finalidad de que los emisores testimoniales estuvieran conscientes que la información que nos proporcionarían durante esa sesión tendría relación con ese elemento en específico.

Una vez aclarado este aspecto, se hizo uso del guión de entrevista para dirigir la sesión. Entre cada pregunta se daba un espacio para que dieran una respuesta lo más amplia y libre posible; y si en ese periodo surgían interrogantes que no estaban consideradas en el guión se incorporaban para complementar la información que nos habían proporcionado.

A su vez, en esta sesión se hicieron una serie de preguntas en torno a sus acciones y participación como agente de cambio dentro de su comunidad, así como descubrir si se sentían luchadores sociales, con el fin de reafirmar sus intenciones hacia la construcción del *discurso-testimonio*. (Ver Anexo 1).

3) Fase final:

Se daba por concluida la sesión preguntándoles si querían agregar algo más. Si no era el caso, se agradecía a los emisores testimoniales la información y el tiempo proporcionado, no sin antes mencionarles el tema a tratar en la siguiente sesión.

A partir de la segunda sesión la estructura tenía una dinámica similar, sólo que al inicio se hace un breve recuento de lo abordado en la entrevista anterior y se introducía la temática a tratar.

Sesión 2 Fiestas Patronales (Ver Anexo 2)

Sesión 3 Peregrinaciones (Ver Anexo 3)

Sesión 4 Organización y Participación Comunitaria (Ver Anexo 4)

Sesión 5 Comidas Comunitarias (Ver Anexo 5)

Sesión 6 Comunalidad (Ver Anexo 6)

Sesión 7 Faenas y Tequios (Ver Anexo 7)

4.3.3 Historia de Vida. Además de la entrevista, se utilizó la historia de vida como una técnica para conducir cronológicamente la narración.

Para construir la historia de vida se dio apertura a los emisores testimoniales para que hablaran libremente de su vida - sin dejar de conducir la entrevista de manera cronológica-, a la par, se hacía énfasis en aquellos recuerdos que guardaban una relación estrecha con su pueblo y sus prácticas culturales. A continuación se especifican los puntos en los que se hizo hincapié:

- Primeros años de vida, recuerdos sobre cómo era el pueblo y las experiencias que lo acercaron más a su comunidad
- Involucramiento en las prácticas culturales de su pueblo, así como recuerdos y sentimientos entorno a su participación.
- Edad adulta, participación y asunción de cargos dentro de las celebraciones.

- Sentido de comunidad presente en las prácticas culturales, experiencias que le permitieron identificarse con su comunidad, así como actividades que realiza para la difusión y conservación de dichas prácticas.
- Su posición como luchadores sociales en busca de la preservación de sus prácticas culturales y agentes de cambio en su comunidad.
- Transformaciones importantes que han habido en el pueblo y el impacto que éstas han tenido para los miembros de la comunidad.

Sesión 8, 9 y 10

4.3.4 Montaje del discurso-testimonio. Una vez culminada la fase de las entrevistas y la historia de vida, se dio paso al montaje del *discurso-testimonio*; esta fase se realizó en colaboración constante con los emisores testimoniales ya que ellos marcaron la pauta para su construcción.

4.3.4.1 Selección de información. El montaje comenzó con la selección de información, esta se logró mediante una lectura colectiva de todo el material recopilado en las entrevistas, descartando u omitiendo información que no fuera relevante para el *discurso-testimonio*, como es el caso de chistes, anécdotas descontextualizadas, muletillas, saltos en la narración, aspectos inconclusos o confusos, información personal que no reflejara un vínculo con el pueblo (relaciones de pareja, trabajo, familia); sin trastocar el sentido de la narración.

4.3.4.2 Construcción del discurso-testimonio. El eje a partir del cual se construyó el *discurso-testimonio* fue la historia de vida y se fue complementando con la información obtenida a través de las entrevistas.

En contraste con lo que ha ocurrido en otros discursos-testimonio, como el de Rigoberta Menchú y el de Domitila, no fuimos las transcriptoras quienes definimos el curso que tomaría el *discurso-testimonio* de los emisores testimoniales sino fueron ellos mismos quienes decidieron la inclusión o exclusión de información.

Se presentó un primer borrador a los emisores testimoniales y se daba espacio para que estos hicieran observaciones, comentarios, aclaraciones o profundizaran en algún aspecto que no reflejara el sentido que querían darle a su discurso. Se hacían las correcciones pertinentes y se les presentaba una versión preliminar de su discurso. Este proceso se realizó continuamente hasta que ellos se sintieron satisfechos con la versión que les presentamos. La versión final del *discurso-testimonio* fue leída para corroborar que este transmitiera el mensaje que ellos querían compartir con su pueblo.

En el siguiente capítulo se presentan los dos discursos-testimonio que se construyeron con los originarios del pueblo Santa Martha Acatitla.

Capítulo 5

Resultados

En el presente capítulo se exponen los discursos-testimonio de dos originarios del pueblo de Santa Martha Acatitla, a través de los cuales se encuentra reflejado el *sentido de comunidad* que subyace en las prácticas culturales de éste pueblo.

Te llevo en la sangre

Soy Felipe Ramírez, un *santamarteco* que, a través de los cincuenta y seis años vividos bajo el sol de mi pueblo, me he dedicado a investigar sobre su historia y a transmitir el legado cultural con el que cuenta Acatitlán. Este pueblo que me vio crecer significa mucho para mí, es como si fuera mi familia y mi raíz, porque en mi sangre llevo a mi pueblo: es mi corazón.

Acatitlán tiene mucha historia por conocer, no sólo por su cárcel; por ejemplo, tengo recuerdos de las casas que estaban ahí y todo lo que está construido permite que evoque mi niñez, cómo fue mi pueblo y cómo lo viví, haciendo que se forme dentro de mi mente el recuerdo de su laguna y fauna.

Me siento orgulloso al decir: *¡Soy originario!*, lo que he vivido y lo que mis padres me enseñaron; cómo vivimos, cómo comimos y cómo construimos el pueblo. Eso es la palabra *originario*, saber que están hablando de algo y de no querer perderlo.

Además me siento orgulloso de vivir aquí en Santa Martha Acatitlán porque tiene una historia muy grande. Va más allá de la delegación Iztapalapa, abarcando desde los Reyes La Paz hasta Tepalcates. *¡Porque somos pueblo!*, es por eso que lucho, para que no seamos llamados “*la colonia Santa Martha*”. Si fuese así, perderíamos nuestras costumbres, ya no habría fiestas ni carnavales, ni nada, seríamos como cualquiera. Es por esto que realizo una investigación tanto documental como empírica, para presentarla a las escuelas y alumnos, de esta manera doy a conocer la raíz del pueblo y la grandeza en la que vivimos.

Lo más importante para mí es lograr llamar la atención de nuestros hijos, para que, en el futuro, conserven y defiendan el legado que nos dejaron nuestros antepasados, pues a veces la delegación nos dice que las quitamos, que ya no quiere carnavales, ya no más fiestas patronales por los problemas que se generan. Pero si eso ocurriera, Santa Martha lo perdería todo: Acatitlán se hundiría con su historia de la misma forma que la laguna.

Estoy luchando para que se conozca primero Acatitlán y después, entender por qué pasa a ser Santa Martha Acatitla, pues con el paso del tiempo fue perdiendo lugares que eran parte del territorio que nuestros antepasados habitaban. En el año de mil quinientos ochenta, con la llegada de los franciscanos a evangelizar a nuestro pueblo, la religión cambió a los originarios -desde sus costumbres y tradiciones- como a toda Santa Martha.

Recuerdo que en mil novecientos sesenta y seis -cuando tenía nueve años de edad-, empecé a ir al cerro con las personas que eran de aquí del pueblo. Pedía permiso con mi mamá o mi papá: “¿*me dejas ir al cerro?*”, pues me gustaba ver sembrar, o bajar frijol para trillarlo después en el deportivo. Luego a las seis o siete de la mañana, me levantaba mi mamá y me decía: “*¡vete a traer la masa!*”. Iba al molino, para que ella hiciera el atole o parte del desayuno.

En los ratos libres iba con los conocidos de mi papá y abuelos a cazar patos y chichicuilotos; cargaba la escopeta, las municiones y todo lo que ocupaban. Caminábamos hasta el cerro de Chimalhuacán, allá por dónde termina la ladera. Algunas veces caminábamos por el lago, que ya estaba desde entonces muriendo. Cuando la cacería empezaba, agarraba pedazos de tule y corría por los patos, los amarraba en el rifle y llegando al pueblo me daban dos o tres patos, los llevaba a casa -se los daba a mi mamá para que los cocinara y comiéramos en familia-.

Así iban pasando los días de mi vida -no asistía a la escuela-. Falleció mi mamá y todo empezó a cambiar para mí, yo no sabía qué era perder a un ser querido a temprana edad.

Desde los nueve años empecé a trabajar. Mi papá me levantaba a las cuatro de la mañana para ir a San Sebastián, donde le ayudaba a un señor a meter en piletas de agua los mosaicos, luego los sacaba y apilaba, para ponerlos a secar y, al medio día, me regresaba con mis hermanas. También le ayudaba a una señora en la mañana a traer sus bultos, cerca del deportivo conocido como “*el paso de Chalma*”; me daba fruta, cocoles, capulines, peras, -lo que trajera-; aparte me daba tres, cuatro o cinco pesos.

A veces mi abuela me mandaba a traerle pulque. Mientras, me quedaba escuchando las pláticas de los señores que estaban ahí reunidos: eran historias que luego conversaban del pueblo.

Fueron pasando los años y tuve más edad, mi pensamiento seguía abriéndose más, quería que pasaran rápido los años para crecer. Un señor que se llamaba Guadalupe Gutiérrez, me dio el trabajo de ayudante de sastre, donde aprendí el oficio. Después me fui al centro a estudiar, pagado con lo que juntaba. Terminé mis estudios y trabaje en la calle Motolinía, donde un señor me vendió su negocio. Fue entonces que empecé a hacer faldas y sacos para los del banco.

A los diecinueve años comencé a hacer mis trajes para ir a los bailes del pueblo, donde conocí a mi esposa, tuvimos dos hijos y, gracias a esto, volví a pasar más tiempo en Santa Martha Acatitlán, dejando a un lado el trabajo de sastrería en el Centro. En ese entonces comencé a participar en los carnavales del pueblo haciendo los vestuarios de algunas de las cuadrillas. Las fechas del carnaval se instituyeron a finales de febrero -la última semana-, o mediados de marzo, habiendo variaciones en los días porque nuestros antepasados celebraban la llegada de la primavera por medio de rituales y bailes con trajes prehispánicos para pedir por las buenas cosechas, haciendo una ofrenda a *Chicomecóatl*- después se usaron atuendos de manta, hasta llegar a la vestimenta actual de inicios del Siglo XXI. Actualmente, éstas ofrendas a *Chicomecóatl* han vuelto a celebrarse a partir del ocho de junio, pero el sentido se ha perdido, pues desafortunadamente, mucha gente se ha olvidado del por qué se celebran en estas fechas los carnavales.

Hasta el día de hoy ya son cincuenta y seis años que veo los carnavales. Me doy cuenta que eran algo muy diferentes de lo que son ahora, pues en aquellos tiempos se realizaban con máscaras de maguey para bailar. Después vino la música de banda y el baile para ofrendar a las buenas cosechas. Con el tiempo se tomaron otras costumbres y formas. En conjunto, la gente que llegó de fuera, con los mismos de aquí, le dieron el nombre de *carnavales*. Por ello es importante que esa fecha se vuelva a recordar, que se recupere el sentido que se ha perdido.

En el año dos mil cuatro organicé el baile de las cuadrillas, donde cada uno luce sus pasos, -en cambio, las comparsas bailan con rutinas, las cuales aún conservan su origen-. En cada cuadrilla hay un encargado que promueve la realización de los carnavales -pueden ser de setenta hasta cien personas-. Entre los integrantes, se selecciona al encargado para recaudar, junto con otros tres compañeros, la paga de la banda, comprar cohetes, arreglar el carro del desfile y coronar a la reina. El encargado va a la delegación a sacar los permisos y agilizar cualquier problema que se suscite dentro del carnaval. Este es conocido como "*el encargado de la caja*" o "*el capitán*". Cada año son identificados por el pueblo, generando un compromiso entre las cuadrillas o comparsas.

Actualmente, en los carnavales, participan de doce a catorce cuadrillas. Los capitanes se reúnen para representar la opinión de su cuadrilla y así tomar las decisiones, esto es muestra de unión y coordinación entre todos. Los mismos capitanes invitan a la gente del pueblo a participar en las fiestas patronales. En estas sí es obligación cooperar, en cambio en los carnavales es voluntario. La delegación nos brinda un poco de apoyo por ser pueblo, pero todo lo demás sale de la gente de Santa Martha Acatitlán. Los que cooperan sienten la alegría de dar; por ejemplo, en un carnaval le ayudé a una cuadrilla sin cobro, para pintar su carro alegórico y, en agradecimiento, ellos quisieron que saliera a bailar con un traje que me rentaron, eso me pareció muy motivante.

Las problemáticas que a veces ocurren son con los jóvenes, al perder el equilibrio y subirse los ánimos. Son los capitanes quienes se encargan de pedir a las autoridades el apoyo

para resolver el problema. Este año (dos mil trece), el carnaval fue uno de los más silenciosos porque ya no hubo armas. Anteriormente cada cuadrilla sacaba la pistola y no se daban el paso: había mucha bala. Por medio de pláticas con la delegación, se llegó al acuerdo de no utilizar armas.

Para algunos del pueblo, los carnavales son alegría porque tienen hijos que les gusta el carnaval -la música de carnaval, las comparsas-, la gente tiene esa motivación al decir: “*¡ya viene el carnaval!*”, “*¡ya voy a bailar!*”, o por las que van a ser reinas, experimentando así cosas nuevas. También hay personas grandes que les inculcan a sus hijos el gusto por el carnaval, les dicen cómo se bailaba y cómo era antes, lo cual les motiva a que no pierdan la tradición. Claro que todo esto se va modernizando, cambian los pasos, cambian los bailes por la mezcla de pueblos, pues la cooperación, no es sólo de dinero sino también participando en bailes, compartiendo saberes y experiencias, conservando aún la esencia de lo que es una cuadrilla y una comparsa originaria de Santa Martha Acatitlán.

En mi pueblo, aunque haya cambiado la celebración de los carnavales, me sigo identificando con ellos porque es mi raíz. Además me identifico, en primera, por mis padres, que son de aquí; también porque cuando me invitan a otras fiestas patronales y carnavales, me preguntan de dónde soy, y yo respondo siempre: *¡soy de Santa Martha Acatitlán!* Pero aún más, me identifico por todo lo que sé de tiempo atrás, conociendo no sólo lo nuevo, haciendo que me sienta parte de mi comunidad.

Hubo un tiempo en que me alejé de mi pueblo, por aquello del oficio de la sastrería y más cuando me dediqué a la música, la cual me permitió dar a conocer el pueblo en otros países por medio de canciones de la *Organización Santa Martha*, influyendo así en mi sobrenombre: “*colombiano*”. Al regresar a mi Acatitlán empecé a recordar todo lo que representó para mí toda su historia y mi infancia. Me di cuenta que, a pesar de todo el dinero que gané, nada fue más valioso que descubrir a mi hermosa Santa Martha Acatitlán. En aquel entonces conocí a diferentes maestras que me impulsaron a estudiar y de inmediato empecé a escribir todo lo que he vivido, sobre la gente de mi pueblo y lo que sufrieron.

Ya para mil novecientos ochenta y mil novecientos ochenta y cuatro, comencé a estudiar sobre mi pueblo de tiempo completo y a llevar arqueólogos para encontrar su pasado. Comencé a convivir y platicar con mucha gente -específicamente con las personas grandes del pueblo-, entre ellas el señor Darío, quien cuidó durante mucho tiempo la iglesia y que, al fallecer, me dejó un libro en el que escribió sus vivencias. Por ello, gracias a la motivación que me ha dado la gente, continúo con la transmisión del legado de Santa Martha Acatitlán en las escuelas. Al mismo tiempo que busco que la gente se identifique con nuestro pasado prehispánico, también pretendo que, a través de mi trabajo, se identifiquen con su Santa; si bien toda la gente grande sabe cómo es la imagen, los más jóvenes no.

En lo personal, la imagen de Santa Martha es lo que hace que me identifique con mi pueblo y me gustaría que los demás también lo hicieran a través de las fiestas patronales y peregrinaciones. En éstas últimas, el mayordomo tiene como labor visitar a la gente del pueblo para pedir su colaboración -ya sea económica o mediante las donaciones de alimentos que se darán a los ciclistas-; avisarle al párroco de la iglesia la misa que se requiere, sacar los permisos a la delegación para que ésta avise a otros pueblos y a la patrulla federal, y así se tenga definido el camino por donde se va a pasar. De esta manera se resalta el nivel de compromiso y responsabilidad adquirido por el mayordomo y el pueblo ante un accidente. Pero lo más importante es entender el significado del recorrido, pues de alguna manera, es una forma de cumplir una promesa, debido a que no son lugares fáciles de llegar. En ocasiones algunas personas caen; sin embargo, siempre están los demás del pueblo para auxiliarlo. Al final del trayecto ya no sientes el cansancio, pues la satisfacción y compromiso de realizarlo es mayor -pues cuando no acudes, rompes una promesa que te hace sentir mal-.

En una ocasión una señora, en la peregrinación, me platicó que uno de sus hijos en el camino, se encontró a una viejita que iba caminando con un bulto, por lo que le preguntó a dónde iba, ella le contestó que: “a *Tepaltzingo, Morelos*”. Estaba tan cansada que le pidió al joven que entregará su bulto al padre de la iglesia, diciéndole que ella iría después a recogerlo. Entonces el muchacho llevó el bulto de la anciana a la iglesia. El padre le dijo que lo dejara en un rincón. Al finalizar la fiesta el bulto seguía en la parroquia, así que el padre lo

destapó, pues creía que ya no vendrían a recogerlo. Al abrirlo se dio cuenta que se encontraban los restos del cadáver de la anciana. Dicha historia, pienso que hace referencia a la promesa que tenía la viejita de recorrer el camino de la peregrinación y que ella la quiso realizar a través del joven.

Otro aspecto que nos hace muy felices es que, nuestro cariño y tradición no sólo se queda aquí, ya que buscamos que todos conozcan nuestro sentir, dándolo a conocer a otros pueblos a través de los santos que visitan Santa Martha Acatitlán, como es el de Mixquic o el de San Sebastián -los cuales celebraban su fiesta en Santa Martha Acatitlán-.

Para mí la fiesta patronal tiene un gran significado porque años atrás, antes de que estuviera la parroquia, había un *Teocalli*, donde se realizaban las celebraciones para dar gracias por las buenas cosechas, pero a partir de mil quinientos ochenta, con la evangelización, la fecha se cambió al veintinueve de julio. Nuestros antepasados ya tenían el nombre de Acatitlán, el cual era *Texcatitlán*: lugar donde se amarran los años. Le quitaron el “*Tex*” y le agregaron una “*a*”, y posteriormente, los franciscanos quitan la “*n*” y así fue como nombraron a nuestro pueblo: Santa Martha Acatitla.

Nuestra fiesta patronal se celebra en el pueblo el veintinueve de julio y desde su víspera la gente empieza a ayudar para los preparativos. Unos recorren el pueblo mediante el uso de un tambor, anunciando la fiesta; además visitan otros barrios y dejan imágenes de Santa Martha para que los santos de dichos barrios la acompañen en su fiesta. En respuesta a esta labor comunitaria no falta quien les brinde tamales o un café. Contagiados del espíritu de la fiesta, mucha gente que participa dona toritos, flores o comida. Al llegar el día, subimos a celebrar la fiesta de Santa Martha, quemamos el castillo, hay bandas y juegos -haciéndose todo en grande-. Al terminar, todo queda en silencio. La gente baja a los otros barrios, recoge las imágenes y realizan una procesión; las imágenes se quedan en la iglesia para que el lunes las regresen a casa del mayordomo. Al día siguiente empiezan otra vez las actividades, hay quema de toritos, baile y bandas, y de nuevo el domingo se vuelve a celebrar, porque así se acostumbra; es decir, se celebra el día que cae y, además el domingo, porque es el día que

toda la gente está. El mayordomo tiene que volver a quemar el castillo grande y quemar toritos -a diferencia de los otros días que se queman castillos pequeños-. A todas las danzas, bandas y coheteros que vienen, el mayordomo les ofrece de desayunar y de comer. Cuando termina la fiesta se queman los toritos, cohetes y se echan todas las salvas que sobraron, se quema el último castillo y, si hizo un buen trabajo, al terminar de quemarse el castillo la gente le aplaude al mayordomo.

En los días posteriores, sale la convocatoria de una junta en el pueblo para que el mayordomo entregue cuentas de su fiesta. En la junta se toma lectura de los que se apuntaron y cumplieron con su aportación; cuánto se recaudó y cuánto se gastó, y si existen sobrantes, se decide de forma colectiva qué hacer con ese dinero. Si hay personas inconformes con lo convenido o con algún acontecimiento dentro de la fiesta, se habla y se toman comunitariamente acuerdos al respecto. En dicha junta se decide quién va a recibir la imagen; es decir, se elige al próximo mayordomo. Se proponen candidatos con su comitiva y, por votaciones, se selecciona. De esta manera se cierra la fiesta. En cambio, tiempo atrás, el padre decidía a quién entregaba la imagen; ahora, una vez dadas las elecciones, el padre mediante una misa, hace entrega de la imagen -junto con un cirio de luz- a quien fue electo por la comunidad.

Hace dieciséis años fui mayordomo y recuerdo que celebrar la fiesta patronal representó un orgullo para mí, *un orgullo como santamarteano*. Fue un gusto invitar a la gente. Ese sentimiento regresa a mí cada vez que invito a mis compadres y amigos a celebrar nuestra fiesta, pues aunque uno no esté a cargo, uno se siente participe de la fiesta y halagado cuando a los invitados les gusta la fiesta y están deseosos de regresar. También me invade este sentimiento cuando algún desconocido se entera de dónde soy y me pregunta por nuestra celebración, hace que me identifique con mi pueblo, hace que me sienta parte de Santa Martha Acatitlán.

Actualmente en las escuelas enseño las danzas con los vestuarios que usaron los antepasados, para que los niños conozcan la vestimenta y la música que bailaban, y así las

nuevas generaciones no olviden nuestras raíces y se sientan orgullosos de ser parte de Santa Martha Acatitlán.

Para que los carnavales, las peregrinaciones y nuestra fiesta patronal se realicen de manera exitosa, todos en el pueblo nos organizamos y cooperamos en lo que podemos. Cabe mencionar que esta organización no es únicamente para las fiestas, sino que todos nos apoyamos cuando algún miembro de la comunidad tiene un problema o algún otro compromiso, lo que resalta la unión que hay en nuestra comunidad.

Por ejemplo, hace años se juntaban todos los del pueblo y decían: “*a Juanito le toca vigilar al pueblo en la noche*”, porque bajaban los que se llamaban “*cuatrerros*” y se robaban los burros, los caballos o los marranos. Se reunían en la noche y gritaban: “*las diez de la noche y alba*”, que significaba que todo estaba bien; hacían su ronda y al terminar iban a tocarle al siguiente, sin importar quien fuera. Todos en el pueblo participan porque se sienten identificados y unidos, nadie necesita decir: “*apóyame*” o “*ayúdame*”, gustosos lo hacemos.

En el kiosco se junta el pueblo y llegan las plantillas a dar las propuestas de su trabajo, así se genera el interés en participar y opinar, en darle voz a todos los que asistan para que no haya quejas. Antes se hacían sonar las campanas de la iglesia para que la gente se acercara a ver qué pasaba, en cambio ahora, con las reuniones, estamos informados y todos participamos, ya que la gente asiste para escuchar y dar su opinión, como joven o como viejo. Las personas mayores dicen lo que saben y dan su opinión, pero también están los jóvenes, las mujeres y los niños. Se dan opiniones, propuestas y se decide qué está bien o qué es lo que se puede mejorar y qué se va a hacer. Se unen todas las ideas, o sea, es una opinión en comunidad.

Antes de que estuviera la delegación, el patronato y el comité, era más fácil organizarse; ahora es un poco más problemático porque existen representantes como el presidente o el mayordomo y todas las decisiones que se toman deben ser antes aceptadas por todos, porque al final quien tiene la última palabra es el pueblo. El hecho de que las personas

del pueblo participen y apoyen a los que lo piden, digamos que no sólo es puro trabajo, sino que es un acercamiento entre los vecinos, una unión.

Otro tipo de unión entre los vecinos se da por medio de las faenas. Existen diferentes tipos de faenas, algunas son de ayuda y participación, otras son de tipo comercial, las cuales pueden desarrollarse en una kermés al hacer y vender alimentos en beneficio del pueblo. En cualquiera de ellas se conforma una unión, pues dentro de las faenas, sin que nos digan, nosotros vamos y preguntamos en qué ayudamos, porque sabemos que se requieren manos. Por ejemplo, en la fiesta patronal puede haber gente que no coopera porque le fue mal en su trabajo pero colaboran de una manera u otra, ya sea decorando o preparando la comida, nadie se niega a cooperar con la fiesta. Todo ello, permite que en ese tipo de labores se logre unificar al pueblo.

Actualmente tengo como proyecto de vida seguir participando en las escuelas con maestros de preparatoria, secundaria y primaria; presentar música prehispánica con los sonidos antiguos, acompañada de reflexiones sobre el agua y nuestro padre el sol; a través de esta labor, busco dar a conocer el legado de nuestros antepasados. Me da mucha alegría que, al saber del trabajo que realizo, me inviten a participar en otros lados, pues tengo la oportunidad de compartir la cultura de mi pueblo, así como de aprender nuevas formas de vida. Además del trabajo con las escuelas, ocupo parte del día en estudiar y leer para aprender lo que en mi juventud no pude, ilustrarme a través de los libros de aquella época.

En ocasiones le dedico tiempo a mi trabajo; sin embargo, cuando hay compromisos por entregar o pedidos, me desvelo elaborándolos con tal de que al otro día tenga tiempo disponible para realizar otras actividades, como ir al monte a sacar fotografías, recorrer el pueblo, escarbar en la iglesia, y cuando tengo la oportunidad y el dinero, viajo a otros pueblos para compartir lo que tenemos aquí en Santa Martha Acatitlán. De igual forma, lo hago para conocer sus costumbres, tradiciones e incluso, intercambiar palabras. De esta manera aprendo cómo va cambiando el dialecto en cada pueblo, pues a veces son una o dos palabras que modifica todo lo que decimos.

La mayoría de las personas piensan que nuestros antepasados vivieron en la pobreza, pero yo pienso todo lo contrario, ellos vivieron en un mundo de riqueza, no en montañas de oro pero sí con mejor alimento, aire limpio que respirar, sin enfermedades; ellos vivieron muchos años dichosos. En cambio las nuevas generaciones viven a prisa, el cielo y el agua están contaminados, las enfermedades aumentan, los problemas con el gobierno crecen cada día. Todo eso nos hace reflexionar y pensar en dónde se encuentra la verdadera riqueza, recordando así lo maravilloso que fue vivir de la laguna.

Además me he dedicado a la enseñanza y práctica de la danza mexicana, la cual ha sido mal llamada “*danza de los concheros*”. Comencé a realizarla hace unos cinco años, a partir de que conocí a danzantes de *Ixcateopan*, Guerrero. Platicando con uno de ellos, le mencioné que tenía interés de formar una danza en el pueblo, con el fin de rescatar la historia y la danza mexicana. Entonces uno de los maestros danzantes invitó a personas de otros lugares así como yo invité a miembros del pueblo, de esta manera nos reunimos para empezar a enseñar la danza mexicana.

En la danza mexicana el maestro nos ha enseñado que, desde los tiempos pasados, antes de bailar hay que pedir permiso a los cuatro rumbos, los cuales simbolizan las cuatro estaciones: se hace una invocación a cada rumbo y por cada una se pide permiso encendiendo el *texcomil* con incienso, se crea un círculo de la danza y en seguida se silba con el caracol hacia donde sale el sol. Después de pedir permiso se baja el incienso a la ofrenda, que por lo general se elabora de fruta, para que todos lo vayan pasando con el sahumerio. Concluido lo anterior se comienza a bailar utilizando un bastón de mando, el cual se le pasa al otro compañero para que juntos dancen.

Las danzas pueden ser de la lluvia, del fuego, del sol, del águila; son aproximadamente unas veinte o treinta danzas. La ceremonia se termina cuando todos bailan y se retiran silbando con el caracol, nombrando los cuatro rumbos. Con el incienso se agradece que hayas participado y, para concluir, se toca el tambor y se pasa el bastón de mando a cada persona para que la gente mencione cómo se sintió y agradezca diciendo: “¡*Ometeo!*”, que significa

“*me supo a amor*”. Los compañeros levantan la fruta para repartirla, dando por terminado el ritual.

La danza mexicana está vinculada con otra práctica prehispánica que me ha interesado conocer: *el temazcal*, pues de la misma forma que en la danza, en esta tradición se pide permiso para realizarla. Debido a mis conocimientos sobre el temazcal, la gente y las escuelas me invitan a hacer demostraciones de él, lo que me llena de alegría por la relevancia que tienen en el pueblo.

La ceremonia del temazcal comenzó a practicarse por *Chicomecóatl*, quien realizaba las ceremonias en el *teocalli* (actualmente la parroquia). Ella sabía de herbolaria, por eso a la gente del pueblo, es decir, a sus hermanos mexicanos, les enseñó. De esta manera, gente del pueblo y de otros lados, venían para ser curados. Desafortunadamente los españoles no reconocieron dicha práctica, dado que no sabían de herbolaria, denominándolos brujos.

El nombre del temazcal cambió pues con la llegada de Cortés a México, se modificó la forma de nombrar las cosas. El temazcal, que en principio era nombrado *temaxcalli* -proviene de *calli* que significa casa-, debería de nombrarse *ixtematic* que es casa de curación o fuego en casa. Además, el temazcal representa a la Madre Tierra, pues el estar adentro es como renacer.

El significado de conocer e identificar los tipos de temazcal estriba en su utilidad. Existen los temazcales para las mujeres que van a parir, los cuales requieren de mayor temperatura; en cambio, los de purificación eran utilizados para que se relajaran con masajes y herbolaria.

Otro tipo de temazcal es el de herbolaria, donde se utilizan hierbas que sirven para retirar las malas energías y malas vibras. También existen temazcales de meditación, en donde se toma o unta líquido de plantas curativas para saborear o colorear el cuerpo de acuerdo al estado de ánimo. Otro tipo de temazcal es el de relajación, en él las personas entran con los ojos vendados, se utiliza música prehispánica, se da de comer jitomate, hojas de lechuga, miel, almendra y nuez, para que el cuerpo lo absorba y la mente se relaje, logrando un viaje

astral. También existe el temazcal de curación, en el cual las personas se sientan del lado donde hay más calor, se da a tomar una infusión para que este actúe sobre la parte del cuerpo que tenga dolor y se da masaje con hierbas para que sane. Para rejuvenecer o limpiar la piel, se prepara un temazcal de hierbas calientes, un baño de vapor con aromas que deja una esencia de hierbas que te conecta más con la madre naturaleza. Los menos usados son los ceremoniales, los cuales se realizaban para casarse.

Al iniciar cada temazcal en su círculo interno se prende fuego y se rodea con piedras, en medio de éstas queda el ombligo, que representa el fuego. Pero para ocupar el fuego hay que pedir permiso, de lo contrario, las piedras tienden a explotar o tronar. Los antepasados pedían permiso con los sonidos del caracol y flautas. Todos los temazcales son diferentes: las piedras que se deben utilizar, los permisos que se deben pedir. No se puede jugar con el fuego, el viento, el agua o la lluvia. A estos cuatro elementos se les llaman “puertas”, porque son cuatro componentes de la tierra, después vienen las cuatro estaciones del año que entran en otra puerta y en una tercera puerta entran el padre sol y la Madre Tierra; aquí es dónde se cierra el temazcal. Si las personas se sienten cansadas, se utiliza el *muitle*, este es la sangre de la Madre Tierra y sirve para refrescar a las personas.

Otro elemento que siempre debe estar presente en el temazcal son los *carrizos*, que representan vida y energía. Para cada temazcal se utilizan cuatro carrizos, simbolizando los cuatro puntos cardinales. En ellos, se amarran hierbas aromáticas para conservar la energía, limpiar el cuerpo y encender el fuego nuevo.

El temazcal se hace para llegar al equilibrio del cuerpo, por eso se pide permiso para iniciar y terminar el *temazcal*, porque debemos hacerlo como lo hacían los antepasados. El padre Sol y Madre Tierra están unidos en equilibrio, igual que todas las partes de nuestro cuerpo ya que todo lo que ocupa nuestro cuerpo es energía que se conecta con el universo, moviéndose a través de la energía. Por ello, es bueno que mantengamos nuestra energía en equilibrio, el temazcal y la herbolaria nos facilita dicho proceso.

Al practicar el temazcal es necesario conocer el cuerpo y reconocer cuando este debe ser revisado por el doctor. Del mismo modo es preciso reconocer cuando sólo se trata de un dolor en la mente, en ese caso se da una bebida que llegue a la mente para calmarla, una de ellas es el *muitle*. Además, cuando se realiza un temazcal no sólo se les dice que se metan al vapor; se les da conocimiento de lo que están tomando, de la hierba, de la sangre de la tierra que están tomando: *el muitle*. Por ello, cada día tengo que estar aprendiendo más y más, para después transmitirlo.

El valor del temazcal es muy grande, pues el saber trabajarlo me hace sentir identificado con mi pueblo. Desafortunadamente ha ido desapareciendo y los que se realizan no son hechos o utilizados como antes. Es agradable que me inviten a seguir practicándolo, ya que es una forma de dar a conocer el saber tradicional del pueblo.

Por todo lo anterior, me siento orgulloso del pasado prehispánico y de la lucha que las nuevas generaciones tienen por preservar las prácticas del pueblo. Santa Martha Acatitlán me ha enseñado a pintar, danzar, dibujar, componer música, a elaborar trajes tradicionales, a realizar temazcales y a escribir las historias que convergen en las calles de mi pueblo; por ejemplo, los recorridos de las peregrinaciones, los bailes de los grandes carnavales o las luces de los castillos reflejados en el cielo, los cuales se formarán en historias que siempre serán contadas, porque nuestras mentes siempre están trabajando hacia adelante, no se detienen así como tampoco yo me detengo por las cosas que se me presentan en la vida, siempre sigo adelante, de tal manera que si algo no lo sé, lo aprendo; nada dejo a medias, siempre lo termino. Si se quiere hacer algo, se camina de frente y se logra, si vas titubeando un paso para allá y otro para acá, nunca vas a lograr nada: lo importante es mirar al frente sin olvidarse del pasado, porque presente y pasado son uno y siempre van de la mano.

Mi Pueblo Querido

Me llamo Remigio Torres Solares, nací el 30 de mayo de 1930, soy nativo, originario del Pueblo Santa Martha Acatitla, y es un orgullo vivir aquí, porque aquí nací y aquí debo de morir; aquí me bauticé, aquí me confirmé, aquí me casé y aquí estoy. Soy de aquí y me gusta defender mi comunidad, soy viejo, como dicen: “*histórico*” y, aunque ya no puedo, todavía me da ánimo hacer las cosas porque soy de acá, soy santamarteco de corazón, soy del pueblo y me gusta colaborar con la comunidad.

A los que vienen a vivir aquí, yo los llamo *avecindados*, porque vienen a ser vecinos del pueblo. Todos somos mexicanos y tenemos el derecho de vivir donde queramos -nadie lo impide-, pero yo soy de aquí, aquí puedo gritar. ¿Por qué?, porque yo aquí nací y siento lo que me está lastimando.

Cuando yo nací ya había gente aquí, por eso yo no sé cuándo el pueblo se formó, ya vi cuando el pueblo ya era. El pueblo era chico, contaba con pocos habitantes. Eran noventa y ocho casas, todas estaban hechas de adobe, eran grandes, con cuartos de cuatro por cuatro y su cocina era de cuatro por cinco, con techos de morillos con tejamanil y otros, de morillos con tabla o carrizo. La mayoría de las casas tenían pozo para sacar agua, tenían su patio grande con árboles de pirúl; tenían gallinas, guajolotes, patos, gansos, vacas, borregos, chivos, caballos, yeguas y palomas, y se criaban todos los animales en el corral. Los corrales eran grandes y cercados de piedra.

Nuestra escuela que siempre se ha llamado “*Estado de Morelos*”, era muy bonita: tenía seis salones, cada uno con dos ventanas grandes por donde entraba la luz del día y el sol; los muros eran de adobe, hechos de lodo; los techos eran de vigas con ladrillo que le decían “*loza catalana*”; tenía su corredor, el piso era de cemento, el patio de tierra y había un foro grande. Atrás de la escuela sembraban maíz; no había agua, ni baños; todos los alumnos se hacían del baño en las tierras de siembra, que eran milpas.

Las casas estaban salteaditas, aquí estaba una casa, allá en la esquina otra y así. Mi casa es el centro del pueblo, es el número uno, porque a mi ningún pendejo me cambia el número:

-Que no, que es el número diez.

-No, aquí es Santa Martha número uno, Calle Venustiano Carranza. Esa es la principal.

En los años treinta, nada más había como seis calles; la México-Puebla, que es la entrada principal al pueblo, luego llegaba a Benito Juárez; luego 16 de Septiembre, Francisco I. Madero, Francisco Sarabia y Galeana. Todas las calles eran de tierra.

En la México-Puebla pasaba una vía de tren que venía de San Lázaro a Ameca, Cuautla y Puebla. En la entrada del pueblo había una estación que le decían “*La Venta*” -se le decía así porque las señoras vendían sus enchiladas, sus tlacoyos y sus gorditas-, se decían: “*comadrita ¿no vas a ir a la venta?*”, por eso se le quedó así.

Los habitantes se mantenían de la pesca porque había lagunas en un lugar que le decían el Tepozán; otro, San Felipe y otro, Los Pozos de Gas. Algunos otros eran campesinos, sembraban maíz, frijol, cebada y habas, en el cerro, que ahora es San Miguel Teotongo. El deportivo era puro llano, estaba libre -no había como ahora, que hay casas-, los vecinos ahí guardaban el maíz, el frijol y la cebada pa’ que se secaran. Cuando se secaban, iban a juntarlo y se lo llevaban pa’ sus casas, nadie se lo robaba, decían: “*ai’ que se quede mi cosecha, que se seque y lo vengo a limpiar*”.

Fíjese como es la cosa del trabajo del campesino, es muy bonito eso, porque dice la gente: “*¿cómo lo harán?, ¿cómo lo cosecharán?*” Se sembraba y lo cultivaban, era puro temporal -no había riego-. Bajaban del campo con sus burritos y ahí dejaban sus semillas, nadie se los robaba -el perro iba y se cagaba, y se meaba, pero no se lo robaba-. En tiempo de secas iban a juntar el maízito, el frijol, la cebada y las habas; juntaban todo y se iban pa’ sus casas: así teníamos pa’ todo el año.

También se cultivaba el Tequesquite. Cuando nacía, era blanquito, después se volvía tepalcate duro, lo juntaban y a vender. Lo llevaban a Ozumba y Chalco -a veces hacían cambalache.

En el pueblo no había agua potable, pero teníamos cuatro pozos de agua: el primero estaba en un lugar llamado “*La Venta*”; dos estaban en el puente Santa Martha y el cuarto pozo le decían el “*Pozo rico*”, porque tenía mucha agua; en él pusieron veinte lavaderos donde lavaban las mujeres del pueblo.

En ese entonces las autoridades del pueblo se formaban de un subdelegado y una junta de mejoras, que eran tres señores: presidente, secretario y tesorero. Los cuatro señores gestionaron el agua y la luz.

El agua, la trajeron del Cerro de la Estrella por tubería; primero pusieron un tinaco de fierro en la calle de Octavio paz, esquina con calle Francisco I. Madero; y luego pusieron tomas de agua en las esquinas de algunas calles del pueblo.

Antes la gente se veía mejor, más fuerte, más llena de vida. Las señoras, eran mujeres chapeadas y gorditas, usaban siempre sus trenzas y sus vestidos largos y andaban descalzitas con sus enaguas de cambaya, de percal o de cabeza de indio. Se les veía llenas de vida porque comíamos mejor, comíamos natural: maíz, frijoles; no como ahora que el maíz bueno lo importan y el malo es pa’ los mexicanos, por eso nos mandan puro maíz amarillo, eso es para los marranos, pero el gobierno aquí nos trata como puercos porque comemos lo que hay. Antes comíamos puro natural: pescado, nopal, gusano, mosco, el acocil, las carpas, el chicuilote, el ahuahutle, el pato, el mismole, el mole de guajolote o de gallina y tamales, siempre tamales -no faltaban para el molito-.

La bebida tradicional era el pulque, y a los chamaquitos les daban agüita. Ahora toman puro refresco y agua compuesta. Antes pura agüita simple y de pozo -no había de la llave, hasta después vino la llave-.

A los muchachos de ahora ya no les gusta la comida de antes; por ejemplo, a mis hijos luego les ponen habitas pero no les gusta.

Antes aquí la comida eran las habas, el arvejón, el frijol, y una sola comida se comía; no era como ahora que la sopa, el guisado, los frijoles y hasta el postre. Antes era una olla de frijoles con manteca y el caldo bien espesito. Los quelites nomás los arrancabas, los sacudías, los lavabas y los cocinabas, y que sabroso comía uno. Las habitas se comían con sus nopalitos. Era la comida para uno de pobre, pero era una comida rica: un caldo de habitas y frijol espesito. Ahora ya no, los jóvenes ya no comen lo que comíamos antes. Ahora ya van a la tortillería o a la tienda y compran la sopa Maruchan, que viene en vaso, la vacían y están comiendo su sopa como lombrices. Por eso digo que todo ya ha cambiado mucho y me da - como dicen- tristeza, porque ya mis hijos no comen como yo comía. Por eso la gente ahora dura menos años, ya no es igual: la comida ya no es natural.

Me acuerdo que cuando me traje a mi esposa para acá, ella tenía quince años, era el primer día que estaba conmigo -¿cómo no va a estar uno culeco?-. La llevé a la cocina a hacer tortillas. Antes se ponía hacer la tortilla para que vea que es mujer; con el comal de barro se hacían las tortillas y las hacían bien bonitas -se esponjaban-, y nomás con un puño de sal comías rebien. La masa era pura de maíz que sembrábamos en el cerro y se ponía un bote de mixcomil para el nixtamal. No había molino, puro amasar -esto lo hacían todas las señoras, por eso estaban más chapeadas.

Aquí en Santa Martha, cuando es día de fiesta o de carnaval, se come más mejor porque está toda la gente -la comida te sabe más sabrosa aunque no te guste-; por ejemplo, te ponen tu plato con tu arrozito y tu guisado, se come sabroso; y luego el molito... igual. Hacían mole de huanzontle, te lo servían en uno de esos platos de barro, se comía sabroso. ¡Y no te ponían poquito!, te servían medio plato, y con un montón de tamales de frijol. Ahora ya no es igual, nunca es igual. Mientras yo viva, nunca va a ser igual con lo que comía antes, todo era natural y no nos enfermábamos; hoy ya todo es con química.

En esos días de fiesta cambia el sabor de la comida, hasta un taco te cae sabroso; la gente te dice: *“pásate cabrón, échate un taco mientras”*; *“a ver, a ver, agarre un tamal por ahí”*, -hay confianza-; *“usted, señor, pásese a comer, siéntese por ahí en un banquito, ahorita comemos. Prepárese un taquito de salsa o de lo que guste”*.

La comida une mucho porque toda la gente que viene a comer agarra la amistad. Hay gente de otros pueblos que vienen a visitarnos y les das un taco y vuelven a venir: *“vamos a Santa Martha, porque allá dan de comer y no son peleoneros, son a todo dar”*. Esa es la amistad que tiene uno con la gente, cuando es uno gente amable, porque cuando es uno seco te mueres de hambre y no te dan. Por eso es que aquí todos somos muy amigables.

El día 29 de julio es un orgullo para mí, porque celebramos la fiesta de nuestra patrona: Santa Martha. Es un orgullo porque soy de aquí y lo tengo desde que era chamaco. Cuando llegaban las fiestas, era el único día que nos vestíamos bien los chamacos, estrenábamos nuestras camisitas, nuestros pantalones y zapatos, decíamos: *“¡ya van a llegar las fiestas!”*, y eso era un orgullo para nosotros. Recuerdo que en esos días la gente salía de sus casitas -*“¡vamos a la fiesta!, ¡vamos a la fiesta!”*-. Iban a la misa, al rosario y a la procesión, se sentaban en la orillita de la iglesia -porque no había atrio-, y se comían sus nueces o sus granadas. Luego quemábamos el castillo o el torito y daba gusto ver. Todo era tranquilito. Ya como a las siete pasaba la procesión con las imágenes y se acababa la fiesta.

Me acuerdo que en ese entonces se hacía la misa de los Tres Ministros. Esa era la fiesta patronal, era lo único que se hacía por los santos, por la imagen de Santa Martha, que era la principal del pueblo. El mayordomo, el merino y el diputado mayor, eran las tres gentes que organizaban la fiesta de aquí, y salían nombrados por la gente del pueblo. Cada año nuevo -el día primero- en la Iglesia, (en el cabildo), se llamaba con campanas para juntarse y así se nombraba al mayordomo.

En mi pueblo hacíamos una cosa, al que no cooperaba para las fiestas lo poníamos como mayordomo para que se enseñara a trabajar, tenía que llevar una lista para que la firmara el padre y el subdelegado, así le daban su nombramiento. Ya cuando lo nombraban

empezaba a buscar a su gente, a su segundo -que es el merino-, luego buscaba al diputado mayor: *“fíjate que me tocó ser mayordomo, vamos a ver a la gente”*, y así iban, casa por casa haciendo el recaudo para la celebración de la fiesta.

Para llevar a cabo la celebración se hacía un presupuesto para saber cuánto se iba a gastar y así se ponían las cuotas. Entre todos se juntaba el dinero o se hacía una junta en casa del mayordomo para poner la cuota de cada uno. Se decía:

-Miren, vamos a comprar una res, maíz, hoja, frijol, arroz, cohetes, banda...

-¿Cuánto cuestan?

-Bueno, somos tantos, de a tanto nos toca...

Ahora es diferente, el que tiene el gusto de ser mayordomo va a casa del mayordomo saliente y le dice:

-Ahora yo pido la virgen de Santa Martha.- o -yo voy a pedir ser el nuevo mayordomo.

-¡A todo dar!, ¡un aplauso para el nuevo mayordomo!

Cuando llega el recibimiento del mayordomo, la gente del pueblo ya sabe quién va ser, pero nadie te obliga, tú vas por el gusto de servir a tu pueblo. Después, cuando reciben la imagen hacen una junta, vamos a poner un ejemplo; esta semana se recibe la imagen de Santa Martha, entonces la gente va a la casa del mayordomo a ver la imagen, y ahí se dice:

-Señores, ahora la cuota va a ser de quinientos pesos por cada casa.

Para juntar el dinero, el mayordomo pone su comisión, de diez o veinte gentes, para que cobren por zonas o por manzana para que terminen más rápido. En la tarde, en su libreta, van apuntando: *“fulano de tal, dio cincuenta pesos; otro, dio diez pesos”*, y así. Luego se lo entregan al mayordomo. El lleva una lista general, le informas lo que juntaste y te da de

comer -una cervecita o agüita, o lo que guste-. Pero en el pueblo no dan todos, algunos dan más, algunos dan menos, pero se junta toda la lana. Por eso desde antes se hace un presupuesto para saber cuánto se va a pagar de cada cosa, porque se tiene que pagar cada contacto que se hizo. Si hay sobrante, eso se guarda pa' el lunes, pa' la recalentada de la comida, pa' la banda. Si hay dinerito, anda contento el cabrón mayordomo, pero si no, anda buscando por *ahí*' lo que le falte de pagar.

Para ser un buen mayordomo hay que relacionarse con la gente, porque tu deber como mayordomo es cumplir con ellos, porque tú solito no puedes organizar la fiesta, necesitas que participe todo el pueblo.

Así es la cosa, eso yo lo sé, y eso nadie me lo puede negar porque yo he sido dos veces mayordomo -en el año 60 y en el 76-, y para mí es un orgullo porque uno lo hace con devoción, porque soy de aquí y mi deber es servir a mi pueblo, a toda mi gente. Por eso yo siempre coopero, porque si yo no coopero, van a decir: *“ese güey no coopera y ya viene a comer aquí”*. Así es la gente, por eso cuando no coopero, voy con el padre y le digo: *“quiero hacer una Misa de Tres Ministros”* (especial para la Virgen de Santa Martha o cualquier santito). Eso vale más que darle cooperación, esa es mi devoción de ser católico y creyente y de ser del pueblo. Ahora, me da coraje que fui a la iglesia a barrer el atrio y vi todo sucio, y luego la gente nomás protesta pero no hacen nada. Yo no soy nadie, yo soy cualquier ciudadano, pero tengo voz y voto aquí, porque yo conozco a la gente. Yo, sin nombramiento, puedo gritar aquí en mi pueblo, porque yo coopero para todo.

La mayordomía ha existido desde que me acuerdo, y para la comunidad es algo muy importante porque forma parte de nuestras tradiciones y es nuestra obligación -como pueblos-, mantenerla. La única manera de que se terminen las mayordomías es que nadie quiera ser mayordomo, pero el pueblo sentiría muy feo, por eso los jóvenes desde chamaquitos aprenden su significado y saben que es su deber mantenerlas como parte de la comunidad.

Otra de las tradiciones de mi pueblo son los carnavales, los cuales han existido desde antes que yo naciera. No tienen fecha fija, varían según como marque el calendario, pero

siempre se celebran un domingo antes del miércoles de ceniza, porque por esos días ya empieza la semana santa, la cuaresma y no queremos, como creyentes, violar la religión. En días santos ya no se puede bailar, es malo, creemos que pisoteamos la cruz. Por eso lo hacemos siempre un domingo antes del miércoles de ceniza, porque para esos días ya estamos quietecitos.

El carnaval de aquí es el primero que sale de todos los pueblos. El recorrido se hace por Chimalhuacán, Santa María Aztahuacan, Santa Cruz Meyehualco, Los Reyes La Paz, El Barrio de San Sebastián y Santiago Aztahuantepéc; empieza el jueves y acaba el domingo. Antes los carnavales no eran como ahora, salían dos cuadrillas, las dos eran del pueblo. Cada cuadrilla traía su orquesta con las piezas del tiempo, como: *“el barrilito”*, *“las gaviotas”*, *“cuatro milpas”*, *“amor chiquito”*, *“Atotonilco”*, *“la cucaracha”* y *“el pajarillo barranqueño”*; y bailaban en el patio de las casas, que eran grandes. El día domingo la gente del pueblo recorría con alegría la calle principal para llegar al lugar donde coronaban a los próximos capitanes de cada cuadrilla.

Los charros, carnavaleros o huehuenchis -que así era como se les decía-, no todos vestían de traje, algunos usaban pantalones de casimir azul y camisa blanca, con sombrero de vara y careta de cera, con barbas cortas -que le decían barbas de candado-. Ahora ya usan barba grande, como la de los chinelos, pero la barba original que se usaba era la barba cerrada. Se ponían sus mascararas y se cubrían la boca con un paliacate o pañuelos, porque decían que si les pegaba el aire se enfermaban; no podían tomar agua fría porque les daba pulmonía y bailaban en las casas, no en la calle, porque el patio era grande y no tenían que abrir el zaguán. El capitán iba al frente de la cuadrilla. Llevaba su cajita de madera sonando sus centavos, así tocaba en las casas y preguntaba: *“¿bailamos?”*, si decían que no, se pasaban derecho; si decían que sí, abrían la puerta. Había mucho patio y pura tierra -nada de cemento-; ahí bailaban y ya cuando se iban, les daban unos centavos. Era poquito, pero con eso pagaban la banda que llevaban.

Recuerdo que en esos tiempos no había reina para el carnaval -como ahora-, pero en una carreta paseaban dos señores que se vestían, uno de ninfa y otro de mamerto -al mamerto, le ponían una nariz grandota, y la ninfa era una mujer gordota con petacotas exageradas-. Ellos llegaban al lugar de la coronación con la orquesta tocando la pieza “*Zacatecas*”; los capitanes de cada cuadrilla se reunían en el lugar de la coronación, clavaban un palo grande con una escalera y ponían arriba unas coronas de ramas de árbol de pirúl, adornadas con flores. Ahí, el próximo primer capitán se subía y se ponía la corona al sonar de “*La Diana*”. Luego se subía el segundo capitán, después el tercero y así se acababa la coronación. Se quemaban los toritos, pero nada de pistolas; la gente gozaba, se ponían a bailar y se acababa el carnaval.

El día lunes -un día después de que terminaba el carnaval-, los chamaquitos del pueblo formábamos otra cuadrilla, nos disfrazábamos con mascaritas de cartón y bigotitos pintados y, en lugar de sombrero, nos amarrábamos un pañal viejo y andábamos bailando. La música era de un muchacho que le decíamos “*La Flauta*”, porque tocaba con un carrizo como si fuera una flautita, y cobrábamos la pieza a un centavo. Juntábamos nuestros centavos y los repartíamos entre los que bailábamos, ese era nuestro gusto del día lunes.

Por eso digo que desde la infancia va empezando la tradición, así que nunca se va a acabar, siempre va a seguir porque los chiquitos van viendo, se van fijando en los adultos y van agarrando las ideas de los grandes. Los pasos que dan los adultos, los repiten también los chiquitos y, aunque no van con la música, bailan los cabrones y ya también quieren su traje de charrito. Mis nietos ya bailan como su papá, por eso esas ideas vienen de las raíces.

Yo participe en la cuadrilla de “*Los Pobres*” hace como sesenta años. Recuerdo que una vez salí, estaba yo joven -tenía veintidós años-. No usé traje de charro, me hice mi traje con un overol de mi papá -de cuando trabajaba en el Hospital Francés-, lo guardé y lo adorné con corcholatas y fichas; lo borde y en la espalda le puse una estrella y luego dije: “¿ahora qué me pongo de cara?”. En mi casa encontré una máscara de burro, pero bien dientón y con

su crin todo tieso. Cuando estaba comiendo con mis compadres, oí la música y me dieron ganas de bailar:

-Compadre, pus ya quiero bailar compadre-

-Orale compadre, ¿qué esperas?,

-Péreme compadre, déjeme vestir.

Y que me lo pongo, hasta me eché unas cuantas cervecitas; eso anima, pero no ayuda.

-Ahorita vengo compadre.

-Ándele compadre.

Me fui y me metí al baile; andaba baile y baile y no me reconocían mis amigos, hasta después:

-¿Quién es este cabrón?

-Cóbrale

Porque cada cabrón que entra tiene que cooperar para pagar la música, uno no va de gorra.

-A ver jovenazo, ¿Quién es usted?

Entonces ya me quité la pinche careta -¡Soy tu amigo cabrón!

-¡Eres tu cabrón! ahora síguele.

Mire nomás, esos son gustos que le nacen a uno de corazón, no que ahora te dicen: “*¡vete a bailar!*”. No, nadie te obliga. Tú vas por gusto, porque con la música da comezón en los pies y baila uno como caiga -nadie te critica, es carnaval-. Después, seguí participando con los mismos, pero ya de traje.

Cuando me casé y mi hijo creció, le gustó el carnaval, se compró su traje y me lo prestaba. Recuerdo que bailaba solito, no con dama, bailaba en una comparsa. Últimamente, ya se fueron haciendo más cuadrillas; ahora ya son quince, ya son muchos y bailan diferente, ya usan trajes de charros. Los que tienen sus centavos se compran trajes bordados de hilo dorado y plateado, y los que no, puro de fantasía; pero no hay nada como el traje de hilo bordado porque el traje de hilo luce más.

Ahora ya hay reina, se escoge a una muchacha guapa -aquí hay muchas muchachas guapas-, pero tiene que ser de aquí, para presumir a la reina del pueblo de Santa Martha Acatitla. Aunque la reina este feíta, no importa porque es de Santa Martha. A veces vamos a pedir a la hija de alguna persona del pueblo para que sea la reina, pero ha habido casos en los que ellos mismos se ofrecen: -“*saben qué muchachos, mi hija va a ser la reina, yo pongo todo, nada más búsqenme al padrino*”-, y toda la cuadrilla celebra: -“*¡ya chingamos!, ¡ya hay reina!, el señor pone todo*”. Cuando el papá puede pone todo, hasta la orquesta, porque puede; pero otras veces, aunque tenga una hija bonita, no puede porque no hay recursos.

La emoción de los carnavales es el baile, porque con la música dan ganas de bailar y sacar a bailar a las muchachas: uno tiene su corazoncito. Si uno va al baile, va para eso, sino ¿para qué va? No importa que uno sea feíto, pero que sepa bailar para que la pareja se vuelen con uno: -*ya llegó el que baila bonito, ojala me saque*-, -*échate pa' ca*. Pero si le machucas los pies, menos sale. En cambio, si bailas bien chingón, se vuelan contigo. Así es la cosa, la emoción de la música.

Me gustaría contarles de las peregrinaciones. En mi pueblo, Santa Martha, son cinco: la del Señor De Tlalnepantla, la del Señor de Tepaltzingo, la de la de la Virgen de Guadalupe, el Señor de Chalma y la de Juquilita; pero las principales son la del Señor de Tlalnepantla, el Señor de Tepaltzingo, y la de la Virgen de Guadalupe.

Antes de que se realicen las peregrinaciones se hace el cambio de mayordomo. El día que el mayordomo recibe la imagen es un momento que significa mucho para la comunidad. Ese día, la imagen sale hacia la Iglesia acompañada de mariachi o banda y van aventando

cohetes. El nuevo mayordomo espera la imagen en la Iglesia con flores. Cuando llega la imagen, las personas del pueblo ya se encuentran reunidas para celebrar la misa que, por lo general, es el día domingo. Esto es muy bonito porque se juntan los dos mayordomos -el nuevo y el viejo-, con sus respectivas familias. El mayordomo da las gracias por el apoyo que recibió de la gente y el nuevo mayordomo hace un compromiso con la comunidad y con la imagen. Dice: “*yo recibo con mucho gusto en mi corazón al señor de Tlalnepantla*”. Pide el apoyo de la gente y el padre le da la bendición; se escuchan los aplausos, el mariachi toca “*La Diana*” y así se termina la misa. El nuevo mayordomo hace un recorrido con la imagen por las calles principales del pueblo, acompañados de la banda o el mariachi, hasta llegar a su casa. Ahí tienen listo el altar del santo, adornado con flores y veladoras, en una mesita, para que la gente pueda pasar a verlo.

La primera peregrinación es la de Tlalnepantla. Los que van de peregrinos, llevan sus itacates, sus cobijas; algunos llevan su vino -dicen que pa’ que aguanten el cansancio porque está retirado. La peregrinación dura seis días, cuatro de camino y dos que están allá. En el camino van cargando la imagen, avientan cohetes y hay convivencia porque la gente va platicando. Cuando llegan a un pueblo que se llama Santa Anna, se detienen y descansan -ahí duermen, se toman su copa y comen lo que la gente del lugar les prepara-. Al día siguiente, muy temprano salen pa’ Tlalnepantla para llegar el sábado, entre las once de la mañana y las doce de la tarde, según la hora que salgan. Algunos llegan en camión el día sábado o van el día domingo, ellos van y vienen el mismo día, pero los *peregrinos* se van caminando.

Cuando regresan, la gente se reúne en la iglesia y se ofrece una misa para dar gracias de que todos llegaron con bien, esa es la verdadera esencia de la peregrinación de Tlalnepantla.

Para la peregrinación del señor de Tepaltzingo, las personas se van en bicicletas, en puro pedal hasta allá, otros se van en camionetas. Una semana antes de que lleguen los peregrinos, las personas del pueblo, se organizan para ir a adornar la Iglesia de Tepaltzingo

con flores, para que quede bien chula. Ya el día de la peregrinación, algunos van y vienen el mismo día, pero otros se van desde el sábado, se quedan el domingo y ya el lunes se regresan.

Luego viene la peregrinación del 12 de diciembre, que es la de la Virgen de Guadalupe. Sale de Santa Martha hacia “*La Villita*”. Antes no había peregrinación a la Basílica de Guadalupe porque no teníamos una imagen de la Virgen, pero hace como cincuenta años, en los sesentas, unos jóvenes -más jóvenes que yo-, se organizaron para comprar entre todos una imagen de la Virgen de Guadalupe; yo también cooperé -creo que di veinte pesos-, y desde ese momento ya hubo los primeros mayordomos de la Virgen de Guadalupe.

El mayordomo es el que se encarga de pedir una misa especial para La Virgen de Santa Martha Acatitla, el mero doce de diciembre, en la Basílica de Guadalupe. En ese día nunca ha fallado ningún mayordomo, pase lo que pase, se tiene que organizar esa misa. Ese día el padre de aquí ofrece la misa allá y se la dedica a los peregrinos de Santa Martha, dura poquito, pero sólo puede pasar la gente de Santa Martha, por eso le gusta tanto a la gente.

Antes de que salga la peregrinación, la gente va acompañando con cohetes la imagen de la Virgen, de casa de la mayordoma a la Iglesia. Ahí es donde se reúnen todos y el padre les da la bendición. Cuando veo a toda la gente reunida se me llena el corazón de alegría, me da mucho gusto, y cuando el padre echa la bendición, me siento feliz.

Cuando sale la peregrinación de Santa Martha, cuatro muchachas van cargando la imagen de la virgen con su portal adornado, una de cada lado. Durante el camino se van cambiando de lugar las muchachas; algunas veces llevan orquesta y se van celebrando; si no llevan dinero para música, la alquilan cuando llegan. Ese día todos se van con gusto, hasta los niños se van dando cuenta y no van de mala voluntad: como su mamá y su papá, van de corazón. Desde días antes muchos les dicen a sus papás: “*¿vamos a ir a la Villita mamá?, ¿vamos a ir a la Villita papá?*”, porque desde chiquitos ya van viendo y le agarran el gusto. La convivencia en las peregrinaciones es muy bonita porque las personas que se caen bien se

van juntas, van platicando y cuando llegan allá, se están en la misa y se invitan a comer todas juntas, eso es convivir con la gente.

Para ir a las peregrinaciones no se gasta nada, es sólo la devoción que tiene uno como católico hacía un santo, nadie te obliga, vas por tu voluntad. Cuando eres devoto a una imagen o tienes una manda porque te concedió un milagro, lo vas a visitar; si tienes un apuro, le pides algo, le prendes su veladora, le llevas flores o cooperas con algo en la peregrinación. Hay personas que van a las peregrinaciones y, aunque algunos van muy cansados o cojeando, tienen que llegar, porque es parte de la devoción de cada peregrino. Por ejemplo, aquí en Santa Martha, había un señor, Candelario Medina, que era muy devoto y le llevaba mariachis a la Virgen el día de su santo. Él prometió que, mientras viviera y tuviera fuerzas, todos los años le llevaría mariachis a la Virgen. Ahora que el señor ya murió, sus hijos prometieron seguir con esa tradición y todos los años la familia Medina le lleva mariachis a La Virgen de Santa Martha.

Cuando uno no va con devoción a las peregrinaciones, te pasa algo -ya nos ha pasado en la peregrinación del Señor de Tlalnepantla-. Cuando van renegando: *“esta lejitos, de haber sabido no vengo”*, y le pica un alacrán, o se cae y se lastima. Entonces el santo dice: *“¿pa’ qué vienes?, si no me vienes a visitar con gusto, ¿a qué vienes?”*, esas son las peregrinaciones, esto es lo que significan para nosotros.

Estas son las tradiciones de nosotros que seguimos de nuestros antepasados, por eso cuando mi papá estaba bien, me decía: *“hijo, tú no te vas a olvidar de todas las tradiciones, esto ya viene de años, no lo formamos nosotros”*. Así se formó el pueblo, de ahí viene la descendencia de saber hablar, saber defender a su comunidad, no dejarse de los políticos porque nomás los engañan. Por eso yo me considero un luchador de mi pueblo, pues me gusta trabajar por mi comunidad y quiero dejar algo de mí en Santa Martha.

A mi edad he ocupado algunos cargos, primero fui jefe de manzana, también fui miembro del comité vecinal y actualmente soy el vicepresidente de una organización civil que formamos para proteger al pueblo y exigir justicia. A mí me gusta colaborar con mi

comunidad, pero luego la delegación no nos reconoce. Aquí en el pueblo hay mucha autoridad pero no hay justicia. Hemos luchado para que se quiten los talleres mecánicos, pero no los quitan porque hay dinero de por medio; también mandamos clausurar unos condominios, pero después el mismo delegado les dio el visto bueno. Fíjense nomás como es la corrupción, por eso no hay justicia, por eso yo ya no creo en los pinches políticos.

Yo no fui chingonazo, si no fuera yo un cabrón; pero me sé defender. Yo a los políticos me los siento, les digo sus cosas a los cabrones, porque son bien mentirosos. Cuando hacen sus informes: “*nosotros hicimos cambios en Santa Martha*”, pero lo dicen en global, no lo dicen tal cual:

-En Santa Martha hicimos esto, esto y esto.

Para uno decirles -No es cierto, no seas mentiroso, aquí no hay nada.

Por eso me caen gordos los políticos, no me caen bien porque son muy habladores y visten de lo mejor los cabrones. Aquí había un diputado bien jodidote, andaba con su chaqueta mugrosa y na’ más ganó, luego al mes su carrazo y adiós cabrones, así es la cosa. Pero nosotros tenemos la culpa porque estamos todos quietos, se necesita hacer una revolución para exigir justicia.

Mucha gente de otros países llega a México, andan libres, llegan y hacen negocio; en cambio un mexicano que va para allá, lo traen cortito, lo traen más vigilado, los *cherifes* - como se llaman allá- no los dejan salir. Uno que viene de fuera habla inglés, trae sus centavos y con eso nos humillan; pero un mexicano que va pa’ lla, que quiere trabajar, lo discriminan: “*vete pa’ lla, chilango*”. Por eso la gente que no conoce se humilla. Yo personalmente ya desperté, yo ya no me dejo humillar por ningún caciquillo, ningún funcionario. El delegado es elegido por la comunidad, pero que trabaje, para eso se pone, porque todo político busca un beneficio personal.

Por ejemplo, hubo un representante que no era de acá, quería humillar a la gente. Me dice mi hija:

-Papá, que llegó don Pedro. Le da veinte días de plazo pa' que tumbe su casita de adobe.

-¡Ah caray! - Sentí feo, me enojé. En ese entonces todavía trabajaba, vivía mi esposa, me llevaba mi comida, mi lunch para que yo comiera en la empresa. Ya salí con mis taquitos:

-¡Ya me voy vieja!, voy a chambear.

-Ándale sí, está bien-. Salí y estaba aquí parado con otro cuate y que me enojo con él, le menté la madre, no me aguanté:

-¡Oye tú, hijo de tal por cual!, ¿tú a qué vienes aquí?, ¡sácate a volar!, ¡aquí conmigo te vas a sentar cabrón!-. Yo le dije, -Aquí nació, tú eres avecindado, yo no tiro mi casa.

Pues no está reconocido como delito tener casas viejitas en el pueblo. No es necesario que haya alineamiento de las casas del pueblo, nomás que a veces el representante obliga a la gente que para que el pueblo se vea mejor. Pero si son pueblos, tiene que ser como fueron fundados. Nadie sabe cómo se fundó el Distrito Federal, nadie sabe cómo se fundaron los pueblos originarios.

Luego vino un ingeniero para poner pavimento en la calle y me dice:

-Remigio, va venir ese cabrón ingeniero.

Ya vino el ingeniero acá, tocó el zagüancito:

-¿Qué pasó?, soy el Sr. Remigio a sus órdenes.

Me dice -Vamos a pavimentar su calle.

-¿Mi calle? No, no es mi calle, es la vía pública- ven como son pendejos para hablar – “¿su calle?”, ¿cómo va a ser mi calle?, es la vía pública; mi casa aquí está, pero la calle es la vía pública.

-¡Ah bueno!, su calle salió programada para pavimento-

-Sí, como no.

-Pero su casa estorba.

-Mira, es fácil, háganlo hasta donde llega la maquina, lo demás yo lo hago.- Es que soy cabrón -Ora que si quiere le hago un presupuesto de mi casa y la tiro, pero hago un presupuesto.

-A ver, háganos el presupuesto.

Y que agarro un papel y puse: “5 millares de tabiques, 2 ½ toneladas de varilla, pedí un carro de arena, pedí un carro de grava, 3 toneladas de cemento para empezar, clavo y alambre”.

Luego me dijo: -¿sabe qué? sale caro.

Ahí está, ¿con qué derecho voy a venir a tirar algo que no me ha costado a mí?, a mí no me costó, fue mi padre el que lo hizo con mucho sacrificio, ¿cómo voy a tirarlo?

Pero a pesar de esas dificultades, para mí, vivir en Santa Martha significa ser feliz, pues es mi pueblo natal. Aquí estoy, yo quiero mucho a mi pueblo, me siento orgulloso de él. Soy de aquí y me gusta defender a mi comunidad. Este es mi relato, el de mi pueblo querido llamado Santa Martha Acatitla, de aquí fue toda mi descendencia, mi tatarabuelo, mi bisabuelo y mis padres. Aquí nací y aquí debo de morir.

Capítulo 6

Análisis

En el presente capítulo se analizan a detalle los discursos-testimonio anteriormente expuestos, con el fin de desentrañar cómo a través de ellos se puede ver reflejado el *sentido de comunidad* que se articula a partir de las prácticas culturales del pueblo originario Santa Martha Acatitla.

Con el objetivo de ofrecer un análisis sistemático se diseñó una tabla cuya estructura retoma los componentes del *sentido de comunidad* planteados por McMillan y Chavis y las dimensiones del nosotros desarrolladas por Herazo (2014); cada una de estas dimensiones es vista desde su relación con las prácticas culturales de éste pueblo originario. Asimismo, se incluyen fragmentos de los discursos-testimonio que ejemplifican la relación entre un componente del *sentido de comunidad* y su correspondiente práctica cultural.

Tabla 1. Identificación de los componentes del sentido de comunidad y los rasgos culturales del pueblo originario Santa Martha Acatitla en los discursos-testimonio.

	Componentes del Sentido de Comunidad				Componentes del Nosotros			
Prácticas Culturales	Membresía	Influencia	Integración y satisfacción de necesidades	Conexión emocional compartida	Sentimiento del Nosotros	Consciencia del Nosotros	Vivenciar el Nosotros	Vocalizar el Nosotros
Carnavales	<p>Este componente refiere al sentido de pertenencia que experimentan las personas originarias al identificarse con el carnaval y todos los elementos simbólicos que hay en torno a esta festividad. Además el carnaval funge como un elemento de diferenciación con otras agrupaciones o comunidades.</p> <p><i>*¡Porque somos pueblo!, es por eso que lucho, para que no seamos llamados "la colonia Santa Martha". Si fuese así, perderíamos nuestras costumbres, ya no habría fiestas ni carnavales, ni nada, seríamos como cualquiera. FR</i></p>	<p>Este elemento señala la influencia que se da de manera bidireccional entre la comunidad y sus miembros; es decir, en el pueblo de Santa Martha Acatitla pueden decidir cómo celebrar el carnaval, que tipo de actividades pueden realizarse y cuáles no. Cabe mencionar que el carnaval en sí mismo permite preservar y fortalecer el sentido de comunidad que existe en este pueblo originario, ya que el hecho de que las personas participen en esta festividad y que transmitan su significado de una generación a otra, posibilita su permanencia.</p> <p><i>*Por eso digo que desde la infancia va empezando la tradición, así que nunca se va a acabar, siempre va a</i></p>	<p>Debido a que el carnaval es una festividad que requiere de la participación y organización de todo el pueblo, en él podemos ver reflejado la integración y satisfacción de necesidades, a través de las actividades y aportaciones que hacen cada uno de los miembros del pueblo originario para llevarla a cabo.</p> <p><i>*A los diecinueve años comencé a hacer mis trajes para ir a los bailes del pueblo [...] En ese entonces comencé a participar en los carnavales del pueblo haciendo los vestuarios de algunas de las cuadrillas. FR</i></p>	<p>El carnaval es un rasgo cultural que tiene una carga simbólica y afectiva para los originarios, ya que fortalece su identidad, y con ello genera una mayor cohesión entre sus miembros.</p> <p><i>*Para algunos del pueblo, los carnavales son alegría porque tienen hijos que les gusta el carnaval -la música de carnaval, las comparsas-, la gente tiene esa motivación al decir: "¡ya viene el carnaval!", "¡ya voy a bailar!" FR</i></p> <p><i>*Mire no más esos son los gustos que le nacen a uno de corazón, no que ahora te dicen: "¡Vete a bailar!". No, nadie te obliga. Tú vas por tu gusto, porque con la música da comezón en los pies y baila uno como caiga -</i></p>	<p>Este componente hace referencia al sentimiento de orgullo que experimentan los originarios por el hecho de pertenecer al pueblo, y se puede ver reflejado a través del cariño y agradecimiento que los miembros de la comunidad expresan hacia el lugar que les vio nacer.</p> <p><i>*En mi pueblo, aunque haya cambiado la celebración de los carnavales, me sigo identificando con ellos porque es mi raíz. FR</i></p> <p><i>*Aquí en Santa Martha, cuando es día de fiesta o de carnaval, se come más mejor porque está toda la gente - la comida te sabe más sabrosa aunque no te guste-; por</i></p>	<p>La consciencia del nosotros hace referencia al vínculo que existe entre los originarios y su pueblo, de modo que éstos se definen y se piensan a partir de ese todo que es su comunidad.</p> <p>Esta consciencia del nosotros se hace presente en el Carnaval, cuando los originarios hablan de los bailes, música y actividades.</p> <p><i>*Para algunos del pueblo, los carnavales son alegría porque tienen hijos que les gusta el carnaval (...) También hay personas grandes que les inculcan a sus hijos el gusto por el carnaval, les dicen cómo se baila y como era antes, lo cual les</i></p>	<p>Vivenciar el nosotros implica experimentar cercanía con la comunidad, sentirse parte de la misma, pero sobre todo, significa que el sujeto se vive como parte de un todo mayor que lo antecede y del cual se siente parte indisoluble. Esta vivencia del nosotros se puede apreciar en los carnavales, cuando los miembros de la comunidad participan activamente en las actividades y se organizan para llevarlo a cabo.</p> <p><i>*Los capitanes se reúnen para representar la opinión de su cuadrilla y así tomar las decisiones, esto es muestra de unión y</i></p>	<p>Vocalizar el nosotros pone en evidencia el grado de identificación y pertenencia que los originarios tienen hacia su pueblo, ya que los miembros de la comunidad se piensan y definen a partir de ese nosotros que es su pueblo. En este sentido, vocalizar el nosotros significa que la comunidad ha sido introyectada por el sujeto a tal grado que ya no puede desprenderse de ella, de manera que cada palabra, pensamiento o acción estará permeada por el nosotros.</p> <p><i>*(...) cuando me invitan a otras fiestas patronales y carnavales, me preguntan de dónde soy, y yo respondo siempre:</i></p>

		<i>seguir porque los chiquitos van viendo, se van fijando en los adultos y van agarrando las ideas de los grandes... mis nietos ya bailan como su papá, por eso esas ideas vienen de la raíces RT</i>		<i>nadie te critica, es carnaval. RT</i>	<i>ejemplo, te ponen tu plato con tu arrozito y tu guisado: se come sabroso. RT</i>	<i>motiva a que no pierdan la tradición. FR *Por eso digo que desde la infancia va empezando la tradición, así es que nunca se va a acabar, siempre va a seguir porque los chiquitos van viendo, se van fijando en los adultos y van agarrando las ideas de los grandes. [...] Mis nietos ya bailan como su papá, por eso esas ideas vienen de las raíces. RT</i>	<i>coordinación entre todos. (...) Los que cooperan sienten la alegría de dar; por ejemplo, en un carnaval le ayudé a una cuadrilla sin cobro, para pintar su carro alegórico y, en agradecimiento, ellos quisieron que saliera a bailar con un traje que me rentaron, eso me pareció muy motivante. FR</i>	<i>¡soy de Santa Martha Acatitlán! FR</i>
Fiestas Patronales	La membresía en el caso específico de las fiestas patronales se puede ver reflejada a través de la identificación que los originarios tienen hacia su pueblo, ya que la fiesta no se limita a una celebración religiosa sino que involucra elementos simbólicos	Durante las fiestas patronales, el pueblo ejerce una influencia sobre los integrantes para que estos se involucren de manera activa en la celebración ya sea aportando económicamente, donando algún recurso específico para la fiesta, o de	Debido a que la celebración es un rasgo cultural que les da identidad a los miembros del pueblo, estos buscan llevarla a cabo de la mejor forma posible, por ello trabajan de manera colectiva para alcanzar la meta contribuyendo con aquellos recursos	La fiesta funge como un elemento articulador de la identidad del pueblo y potencializa la cohesión y unidad entre sus miembros. En esta celebración el sentir individual y colectivo se unifican, es decir, la satisfacción que se siente de manera	El sentimiento del nosotros se refleja en la identificación que tienen los originarios hacia su pueblo y su santa patrona; así como en las acciones que realizan por honrar su imagen y mantener viva su tradición.	Las fiestas patronales propician espacios de encuentro y convivencia con los otros, lo que permite que se consolide y fortalezca la conciencia del nosotros.	Este elemento enfatiza la experiencia que tienen los miembros del pueblo al organizarse y participar en la realización de la fiesta patronal. <i>*Al llegar el día, subimos a</i>	A partir de los discursos-testimonios los originarios dan cuenta de la satisfacción que les produce participar en la realización de la fiesta patronal, pero también la necesidad que existe de

<p>que promueven la unidad entre los miembros.</p> <p><i>*[...] Además me identifico, en primera, por mis padres, que son de aquí; también porque cuando me invitan a otras fiestas patronales y carnavales, me preguntan de dónde soy, y yo respondo siempre: ¡soy de Santa Martha Acatitlán! Pero aún más, me identifico por todo lo que sé de tiempo atrás, conociendo no sólo lo nuevo, haciendo que me sienta parte de mi comunidad. FR</i></p> <p><i>*El día veintinueve de julio es un orgullo para mí, porque celebramos la fiesta de nuestra santa patrona: Santa Martha. Es un orgullo porque soy de aquí y lo tengo desde que era chamaco. RT</i></p>	<p>manera simbólica. El hecho de no participar en la celebración implica un distanciamiento con la comunidad y la pérdida del reconocimiento como miembro del pueblo.</p> <p><i>*En mi pueblo hacíamos una cosa, al que no cooperaba para las fiestas lo poníamos como mayordomo para que se enseñara a trabajar. Por eso yo siempre coopero, porque si yo no coopero van a decir: "ese gey no coopera y ya viene a comer aquí". RT</i></p>	<p>que se necesitan para la fiesta. Además en esta celebración se hace un sacrificio personal a sabiendas de que eso será recompensado por la comunidad a través del reconocimiento y aceptación que recibe de ella.</p> <p><i>*Nuestra fiesta patronal se celebra en el pueblo el veintinueve de julio y desde su víspera la gente empieza a ayudar para sus preparativos. Unos recorren el pueblo mediante el uso del tambor anunciando la fiesta; además visitan otros barrios y dejan imágenes de Santa Martha [...] Contagiados del espíritu de la fiesta, mucha gente participa donando toritos, flores o comida. FR</i></p>	<p>personal se refleja de manera colectiva y se refuerza año con año por lo que se asegura la permanencia de esta tradición.</p> <p><i>*Cuando llegaban las fiestas, era el único día que nos vestíamos bien los chamacos, estrenábamos nuestras camisitas, nuestros pantalones y zapatos, decíamos: "¡ya van a llegar la fiestas!", y por eso era un orgullo para nosotros. RT</i></p>	<p>Santa Martha representa para los originarios no sólo un símbolo de devoción, sino también aquello que le da sentido a su existencia.</p> <p><i>*En lo personal, la imagen de Santa Martha es lo que hace que me identifique con mi pueblo y me gustaría que los demás también lo hicieran a través de las fiestas patronales y las peregrinaciones. FR</i></p> <p><i>*El día veintinueve de julio es un orgullo para mí, porque celebramos la fiesta de nuestra patrona Santa Martha. Es un orgullo porque soy de aquí y lo tengo desde que era chamaco. RT</i></p>		<p><i>celebrar la fiesta de Santa Martha, quemamos el castillo, hay bandas y juegos – haciéndose todo en grande. (...) y de nuevo el domingo se vuelve a celebrar, porque así se acostumbra; es decir se celebra el día que cae y, además el domingo, porque es el día que todo el mundo está. FR</i></p>	<p>transmitir el significado de ésta festividad a las nuevas generaciones.</p> <p><i>*Estas son las tradiciones de nosotros que seguimos de nuestros antepasados, por eso cuando mi papá estaba bien, me decía: "hijo, tú no te vas a olvidar de todas las tradiciones", esto ya viene de años, no lo formamos nosotros. RT</i></p>
<p>Las imágenes de los santos tienen una carga simbólica para los miembros del pueblo, ya que constituyen parte importante de su identidad. La toponimia del pueblo está compuesta por un</p>	<p>Las peregrinaciones permiten una integración entre los miembros de la comunidad, ya que requiere de la organización y participación de todos los integrantes para que esta se realice; no obstante, es el mayordomo quien tiene una mayor responsabilidad, ya que sobre el recae la organización de esta celebración. La mayordomía implica la asunción de un compromiso con la imagen, pero también con la comunidad; por ello ejerce una mayor influencia sobre los integrantes del pueblo</p>	<p>En las peregrinaciones existe una satisfacción emocional entre los miembros del pueblo, ya que refuerza su fe, y promueve la convivencia y la solidaridad entre</p>	<p>La imagen de Santa Martha Acatitla representa para los miembros del pueblo una extensión de sí mismos, por lo que las peregrinaciones que se realizan en honor a ella y otros</p>	<p>La conciencia del nosotros en las peregrinaciones, implica que los miembros de la comunidad han comprendido el sentido y significado de éstas, lo que les permite llevar a</p>	<p>La vivencia del nosotros en las peregrinaciones se encuentra en la convivencia y solidaridad que se da entre los miembros del pueblo durante los recorridos, ya que a través de ellos</p>	<p>Cuando los originarios hablan de las peregrinaciones, rescatan su experiencia a partir de un sentir colectivo, por lo que no resaltan su vivencia personal, sino lo que sienten</p>	

<p>Peregrinaciones</p>	<p>nombre en náhuatl y un nombre de un santo; es por ello que la imagen de Santa Martha ha fungido como una figura de orgullo e identidad ante otros pueblos.</p> <p><i>*En lo personal, la imagen de Santa Martha es lo que hace que me identifique con mi pueblo y me gustaría que los demás también lo hicieran a través de las fiestas patronales y las peregrinaciones. FR</i></p> <p><i>*Antes de que se realicen las peregrinaciones se hace el cambio de mayordomo. El día que el mayordomo recibe la imagen es un momento que significa mucho para la comunidad. RT</i></p>	<p>para garantizar que todos participen y colaboren en la realización de las peregrinaciones. A su vez, los miembros de la comunidad, vigilan la labor del mayordomo con la finalidad de que éste logre cumplir con sus funciones, y en esa medida se realice una celebración exitosa.</p> <p><i>*En estas últimas [fiestas patronales], el mayordomo tiene como labor visitar a la gente del pueblo para pedir su colaboración [...]; avisarle al párroco de la iglesia la misa que requiere, sacar los permisos de la delegación para que ésta avise a otros pueblos y a la patrulla federal, y así se tenga definido el camino por donde se va a pasar. De esta manera se resalta el nivel de compromiso y responsabilidad adquirido por el mayordomo y el pueblo ante un accidente. FR</i></p> <p><i>*Esto es muy bonito porque se juntan los dos mayordomos –el nuevo y el viejo-, con sus respectivas familias. El mayordomo da las gracias por el apoyo que recibió de la gente y el nuevo mayordomo hace un compromiso con la comunidad y con la imagen. RT</i></p>	<p>ellos, lo que fortalece el sentido de pertenencia. La labor que realizan los mayordomos es muy importante para la comunidad, por lo que su trabajo es reconocido y recompensado con la gratitud de los integrantes del pueblo.</p> <p><i>*En ocasiones algunas personas caen; sin embargo siempre están los demás del pueblo para auxiliarlo. Al final del trayecto ya no sientes el cansancio, pues la satisfacción y el compromiso de realizarlo es mayor –pues cuando no acudes, rompes una promesa que te hace sentir mal. FR</i></p> <p><i>*Antes de que salga la peregrinación, la gente va acompañando con cohetes la imagen de la Virgen, de casa del mayordomo a la iglesia. Ahí es donde se reúnen todos y el padre les da la bendición. Cuando veo a toda la gente reunida se me llena el corazón de alegría, me da</i></p>	<p>santos, generan un sentimiento de orgullo y satisfacción emocional en los miembros de la comunidad.</p> <p><i>*Al final del trayecto ya no sientes el cansancio, pues la satisfacción y el compromiso de realizarlo es mayor. FR</i></p> <p><i>*yo he sido dos veces mayordomo –en el año sesenta y en el setenta y seis-, y para mí es un orgullo porque uno lo hace con devoción, porque soy de aquí y mi deber es servir a mi pueblo, a toda mi gente. RT</i></p>	<p>cabo el recorrido no como una obligación sino como un compromiso y una satisfacción de poder servir a su pueblo.</p> <p><i>*Pero lo más importante es entender el significado del recorrido, pues de alguna manera es una forma de cumplir una promesa, debido a que no son fáciles de llegar. FR</i></p>	<p>se potencializa la unión entre los integrantes de la comunidad y se fortalecen sus lazos afectivos.</p> <p><i>*En ocasiones algunas personas caen; sin embargo siempre están los demás del pueblo para auxiliarlo. FR</i></p> <p><i>*El día que el mayordomo recibe la imagen es un momento que significa mucho para la comunidad (...) Esto es muy bonito porque se juntan los dos mayordomos –el nuevo y el viejo, con sus respectivas familias. El mayordomo da las gracias por el apoyo que recibió de la gente y el nuevo mayordomo hace un compromiso con la comunidad y con la imagen. RT</i></p> <p><i>*La convivencia en las peregrinaciones es muy bonita porque las personas que se caen bien se van juntas, van platicando y</i></p>	<p>y viven como miembros del pueblo originario.</p> <p><i>*Otro aspecto que nos hace muy felices es que, nuestro cariño no sólo se queda aquí ya que buscamos que todos conozcan nuestro sentir, dándolo a conocer a otros pueblos a través de los santos que visitan Santa Martha Acatitlán, como es el de Mixquic o el de San Sebastián. FR</i></p>
------------------------	--	---	---	---	--	---	---

				<i>mucho gusto, y cuando el padre echa la bendición, me siento feliz. RT</i>			<i>cuando llegan allá, se están en la misa y se invitan a comer todas juntas, eso es convivir con la gente. RT</i>	
Organización y participación comunitaria	<p>La organización y participación comunitaria se encuentra vinculada al cargo de la mayordomía, y al grado de participación que tienen los miembros del pueblo en cada una de sus celebraciones. Asumir el cargo de mayordomo, le da a la persona un reconocimiento dentro del pueblo y promueve el fortalecimiento de su identidad.</p> <p><i>* Hace dieciséis años fui mayordomo y recuerdo que celebrar la fiesta patronal representó un orgullo para mí, un orgullo como santamarteño. Fue un gusto invitar a la gente. Ese sentimiento regresa a mí cada vez que invito a mis compadres y amigos a celebrar nuestra fiesta, pues aunque uno no esté a cargo,</i></p>	<p>La mayordomía es un sistema de organización que se ha mantenido en los pueblos originarios como parte de un legado histórico. Aunque el mayordomo funge como eje articulador de la organización comunitaria, cada una de las decisiones son tomadas de manera colectiva, en función de los intereses y las necesidades de todo el pueblo.</p> <p><i>* En la junta se toma lectura de los que se apuntaron y cumplieron con su aportación; cuanto se recaudó y cuanto se gastó, y si existen sobrantes se decide de forma colectiva que hacer con ese dinero. Si hay personas inconformes con lo convenido o con algún acontecimiento dentro de la fiesta, se habla y se toman comunitariamente</i></p>	<p>La organización y la participación en la comunidad son necesarias para que las actividades que se realizan tengan éxito. Asimismo cabe mencionar que la participación no sólo se remite a las festividades, sino que también se hace presente en momentos de adversidad y conflicto, por lo que fortalecen la unión de la comunidad. En los discursos-testimonio se hace evidente que la participación no sólo obedece a intereses personales sino también colectivos, ya que el beneficio que se obtenga de esas actividades va a tener un alcance para la comunidad pero también para sus integrantes.</p> <p><i>*Para que los carnavales, las peregrinaciones y nuestra fiesta patronal se realicen</i></p>	<p>Si bien la participación y la organización dentro de las actividades de la comunidad pueden implicar un esfuerzo o un sacrificio de ciertos recursos para sus miembros, también representa una gratificación emocional para ellos, pues estas hacen que se sientan más cercanos a su pueblo y fortalecen su identidad.</p> <p><i>*El hecho de que las personas del pueblo participen y apoyen a los que lo piden, digamos que no sólo es puro trabajo, sino que es un acercamiento entre los vecinos, una unión. FR</i></p> <p><i>*La única manera de que se terminen las mayordomías es que nadie quiera ser mayordomo, pero el pueblo sentiría muy feo, por eso los</i></p>	<p>La participación y organización en el pueblo originario, se fundamenta en valores colectivos, como la cooperación, la responsabilidad, el compromiso y la solidaridad, lo que pone de manifiesto la presencia de un sentimiento del nosotros, que se expresa en el orgullo que sienten los originarios de poder contribuir con su comunidad.</p> <p><i>*Ese sentimiento regresa a mí cada vez que invito a mis compadres y amigos a celebrar nuestra fiesta, pues aunque uno no esté a cargo, uno se siente participe de la fiesta y halagado cuando a los invitados les gusta la fiesta y están deseosos de regresar. FR</i></p>	<p>La participación y organización comunitaria en el pueblo originario, no podría entenderse sin la presencia de una vivencia del nosotros. Por ello en Santa Martha Acatitla cada uno de los miembros de la comunidad está consciente de que su participación es necesaria para la consecución de metas colectivas.</p> <p><i>*En la junta se toma lectura de los que se apuntaron y cumplieron con su aportación; cuanto se recaudó y cuanto se gastó, y si existen sobrantes se decide de forma colectiva que hacer con ese dinero. Si hay personas inconformes con lo convenido o con algún acontecimiento</i></p>	<p>La organización y participación comunitaria que se genera al interior del pueblo originario, permite dar cuenta de una vivencia del nosotros, ya que los miembros de la comunidad al involucrarse en las diferentes actividades que se realizan con motivo de las festividades, experimentan una mayor cercanía con su pueblo, lo que potencializa el fortalecimiento de sus lazos emocionales.</p> <p><i>*En dicha junta se decide quién va a recibir la imagen; es decir, se elige al próximo mayordomo. Se proponen candidatos con su comitiva y, por votaciones se selecciona. (...) el padre mediante una misa, hace</i></p>	<p>En los discursos-testimonio de los originarios se hace presente una vocalización del nosotros, ya que la participación y organización de los miembros de la comunidad, no está motivada por un interés individual, sino por un interés colectivo. Lo anterior puede verse reflejado en el orgullo que los originarios expresan por el hecho de poder contribuir con su comunidad.</p> <p><i>*Hace dieciséis años fui mayordomo y recuerdo que celebrar la fiesta patronal representó un orgullo para mí, un orgullo como santamarteño. FR</i></p>

	<p>uno se siente participe de la fiesta y halagado cuando a los invitados les gusta la fiesta y están deseosos de regresar. FR</p> <p>*La mayordomía ha existido desde que me acuerdo, y para la comunidad es algo muy importante porque forma parte de nuestras tradiciones y es nuestra obligación – como pueblos--, mantenerla. Así es a cosa, eso yo lo sé, y eso nadie me lo puede negar, porque yo he sido dos veces mayordomo -en el año sesenta y en el setenta y seis-, y para mí es un orgullo porque uno lo hace con devoción, porque soy de aquí y mi deber es servir a mi pueblo, a toda mi gente. RT</p>	<p>acuerdos al respecto. En dicha junta se decide quién va a recibir la imagen; es decir, se elige al próximo mayordomo. FR</p> <p>* Estas son las tradiciones de nosotros que seguimos de nuestros antepasados, por eso cuando mi papá estaba bien, me decía: "hijo tú no te vas a olvidar de todas las tradiciones", esto ya viene de años no lo formamos nosotros. Así se formó el pueblo, de ahí viene la descendencia de saber hablar, de saber defender a su comunidad, no dejarse de os políticos porque no más los engañan. RT</p>	<p>de manera exitosa, todo el pueblo nos organizamos y cooperamos en lo que podemos. Cabe mencionar que esta organización no es únicamente para las fiestas, sino que todos nos apoyamos cuando algún miembro de la comunidad tiene algún problema o algún otro compromiso, lo que resalta la unión que hay en nuestra comunidad. FR</p> <p>*Para ser un buen mayordomo hay que relacionarse con la gente, porque tu deber como mayordomo es cumplir con ellos, porque tu solito no puedes organizar la fiesta, necesitas que participe todo el pueblo. RT</p>	<p>jóvenes aprenden desde chamaquitos su significado y saben que es su deber mantenerlas como parte de la comunidad. RT</p>		<p>dentro de la fiesta, se habla y se toman comunitariamente acuerdos al respecto. FR</p>	<p>entrega de la imagen – junto con un cirio de luz- a quien fue electo por la comunidad. FR</p>	
<p>Comidas Comunitarias</p>	<p>En los discursos-testimonio se pudo apreciar que la comida juega un papel importante en la identidad del pueblo, lo que es Santa Martha también se ve reflejado en su comida, por ello los cambios que se han</p>	<p>La comida forma parte de las actividades no remuneradas durante las prácticas culturales, pero no por ello las personas están menos implicadas. Es una actividad que requiere de la cooperación de los integrantes del pueblo ya sea participando directamente en su elaboración o brindando la materia prima para preparar los platillos. Durante su elaboración se da una convivencia entre aquellos que participan, logrando un espacio de encuentro y fortalecimiento de vínculos.</p>	<p>Las comidas comunitarias propician un espacio de encuentro y convivencia entre los miembros del pueblo, lo que permite que los lazos afectivos y emocionales que existen entre ellos se vean reforzados.</p>	<p>Las comidas comunitarias propician espacios de encuentro y convivencia al interior del pueblo originario, lo que permite que se genere un sentimiento de unidad y amistad entre sus miembros. De esta forma, las comidas comunitarias ponen en evidencia la presencia de un sentir y un vivenciar el nosotros.</p> <p>*En esos días de fiesta cambia el sabor de la comida, hasta un taco te cae sabroso; la gente te dice: "Pásate cabrón, échate un taco mientras"; "A ver, a ver, agarre un tamal por ahí, hay confianza"; "Usted, señor, pásese a comer, siéntese por ahí en un banquito, ahorita comemos. Prepárese un taquito de salsa o de lo que guste". La comida une mucho porque toda la gente que viene a comer agarra la amistad. RT</p>				

<p>manifestado en su gastronomía, también tienen un impacto en su identidad.</p> <p>Las comidas comunitarias abren un espacio de convivencia entre sus miembros, a la vez que ponen de manifiesto el complejo sistema de organización y participación comunitaria que existe en el pueblo.</p> <p><i>*Antes comíamos puro natural: pescado, nopal, gusano, mosco, el acocil, las carpas, el chichicuilotte, el ahuahutle, el pato, el mismole, el mole de guajolote o de gallina y tamales, siempre tamales –no faltaban para el molito-. A los muchachos de ahora ya no les gusta la comida de antes; por ejemplo, a mis hijos les ponen habitas pero no les gusta [...] Por eso digo que todo ya ha cambiado mucho y me da – como dicen- tristeza, porque ya mis hijos no comen como yo comía. RT</i></p>	<p><i>*el mayordomo tiene como labor visitar a la gente del pueblo para pedir su colaboración – ya sea económica o mediante la donación de alimentos que se darán a los ciclistas. FR</i></p> <p><i>*En respuesta a ésta labor comunitaria [recorrer diferentes barrios llevando la imagen de la santa] no hace falta quien les brinde tamales o un café. FR</i></p> <p><i>*En la fiesta patronal puede haber gente que no coopera porque le fue mal en su trabajo pero colaboran de una manera u otra, ya sea decorando o preparando la comida, nadie se niega a cooperar en la fiesta. FR</i></p>	<p>Lo que importa en las comidas comunitarias de Santa Martha Acatitla, no es el tipo de platillo que se prepara, sino el espacio que tienen para interactuar y consolidar sus vínculos.</p> <p><i>*Aquí en Santa Martha, cuando es día de fiesta o de carnaval, se come más mejor porque esta toda la gente – la comida te sabe más sabrosa aunque no te guste [...] En esos días de fiesta cambia el sabor de la comida, hasta un taco te cae sabroso [...] La comida une mucho porque toda la gente que viene a comer agarra la amistad. Hay gente de otros pueblos que viene a visitarnos y les das un taco y vuelven a venir: “vamos a Santa Martha, porque allá te dan de comer y no son peleoneros, son a todo dar”. Esa es la amistad que tiene uno con la gente. RT</i></p>	
	<p>Este rasgo cultural se puede identificar a través del arraigo que muestran las personas a su tierra y territorio, así como el sentimiento de identificación que prevalece entre los miembros</p>		<p>En la voz de los originarios es posible apreciar la compenetración que existe entre ellos y su pueblo, ya que hablar de ellos mismos, significa al mismo tiempo, hablar</p>

<p>Comunalidad</p>	<p>del pueblo originario. Este elemento se expresa a través del cariño que los originarios manifiestan hacia el lugar que los vio nacer y el orgullo que experimentan al pertenecer a él. La comunalidad es un factor que potencializa el sentido de pertenencia, ya que quienes hacen parte de él se definen en función de la cercanía con su comunidad. Asimismo, los miembros de la comunidad asumen un compromiso y una obligación con su pueblo; por ello participan en las actividades que son de beneficio común, como una forma de retribuir lo que éste les ha dado.</p> <p><i>*Soy de aquí y me gusta defender mi comunidad, soy viejo como dicen: "histórico" y, aunque ya no puedo, todavía me da ánimo hacer las cosas porque soy de acá, soy santamarteano de corazón, soy del pueblo y me gusta colaborar con la comunidad. RT</i></p> <p><i>*Pero a pesar de esas dificultades, para mí, vivir en Santa Martha significa ser feliz, pues es mi pueblo natal. Aquí estoy, yo quiero mucho a mi pueblo, pues me siento orgulloso de él. Soy de aquí y me gusta defender a mi comunidad. RT</i></p> <p><i>*Este pueblo que me vio crecer significa mucho para mí, es como si fuera mi familia y mi raíz, porque en mi sangre llevo a mi pueblo: es mi corazón. FR</i></p> <p><i>*Me siento orgulloso al decir: ¡Soy originario!, lo que he vivido y lo que mis padres me enseñaron; como vivimos, como comimos y como construimos el pueblo. Eso es la palabra originario, saber que están hablando de algo y de no querer perderlo. – FR</i></p>	<p>de su comunidad; por ello, no existe un distanciamiento entre el yo y el nosotros, pues ambos son una unidad. Lo anterior, pone en evidencia la presencia de una consciencia del nosotros, un sentir el nosotros y un vivenciar el nosotros, ya que el pueblo Santa Martha Acatitla representa para los emisores-testimoniales, no solo el espacio que los identifica, sino también, el espacio a partir del cual le dan sentido su existencia.</p> <p><i>*Al regresar a mi Acatitlán empecé a recordar todo lo que representó para mi toda su historia y mi infancia. Me di cuenta que, a pesar de todo el dinero que gané, nada fue más valioso que descubrir a mi hermosa Santa Martha Acatitlán. FR</i></p> <p><i>*Me siento orgulloso al decir: ¡Soy originario!, lo que he vivido y lo que mis padres me enseñaron; como vivimos, como comimos y como construimos el pueblo. Eso es la palabra originario, saber que están hablando de algo y de no querer perderlo. FR</i></p> <p><i>*soy nativo, originario del Pueblo Santa Martha Acatitla, y es un orgullo vivir aquí, porque aquí nací y aquí debo de morir; aquí me bauticé, aquí me confirmé, aquí me casé y aquí estoy. Soy de aquí y me gusta defender mi comunidad (...) soy santamarteano de corazón, soy del pueblo y me gusta colaborar con la comunidad. RT</i></p> <p><i>*Pero a pesar de esas dificultades, para mí, vivir en Santa Martha significa ser feliz, pues es mi pueblo natal. Aquí estoy, yo quiero mucho a mi pueblo, me siento orgulloso de él. RT</i></p>
<p>Faenas y Tequios</p>	<p>Las faenas y los tequios son labores que se realizan de manera desinteresada en beneficio de la comunidad, lo que resalta el nivel de solidaridad y cooperación que existe entre sus miembros, y ponen de manifiesto las relaciones de reciprocidad al participar en actividades que si bien no los benefician directamente a ellos, en un futuro recibirán el mismo apoyo. A su vez estas actividades posibilitan un espacio de convivencia entre los miembros del pueblo y permiten fortalecer sus lazos emocionales.</p> <p><i>–Existen diferentes tipos de faenas., algunas son de ayuda y participación, otras son de tipo comercial, las cuales pueden desarrollarse en una kermés al hacer y vender alimentos en beneficio del pueblo. En cualquiera de ellas se conforma una unión, pues dentro de las faenas sin que nos digan, nosotros vamos y preguntamos en que ayudamos, porque se requieren manos. [...] Todo ello, permite que en este tipo de labores se logre unificar al pueblo. FR</i></p>	

Como se puede apreciar en la tabla anterior, el *sentido de comunidad* del *pueblo originario* Santa Martha Acatitla, puede verse reflejado a través las voces de los emisores testimoniales, quienes en su relato, dan cuenta de cómo los componentes del *sentido de comunidad* se hallan implícitos en sus prácticas culturales.

El primer componente que se analiza desde la propuesta de McMillan & Chavis (1986) es la membresía. Este elemento se puede identificar en los discursos-testimonio, a través del sentimiento de pertenencia que los miembros de la comunidad experimentan al identificarse con su pueblo y sus prácticas culturales, así como al orgullo que expresan por pertenecer a éste. La membresía se encuentra integrada por cinco elementos: límites, sentimiento de pertenencia e identificación, seguridad emocional, inversión personal y símbolos compartidos; cada uno de ellos puede ser analizado a luz de las narrativas que nos ofrecen los originarios.

Los límites son las barreras que establecen los originarios para diferenciarse de los avecindados; por ejemplo, en los discursos-testimonio encontramos que el pueblo Santa Martha Acatitla cuenta con un panteón comunitario, en el cual, sólo los originarios tienen permitido enterrar a sus difuntos –siempre y cuando realicen su respectiva cooperación para las festividades–; sin embargo, los avecindados no gozan de este privilegio. Lo anterior pone en evidencia los límites que existen entre originarios y avecindados; pues aún cuando ambos comparten el mismo espacio geográfico, los originarios tienen ciertos derechos que los avecindados no, por el simple hecho de haber nacido en él; en contraste con los avecindados que llegan a vivir al pueblo.

Otro componente que hace parte de la membresía es el sentimiento de pertenencia, el cual puede verse reflejado a través del orgullo que los originarios expresan por el hecho de ser miembros del pueblo. La pertenencia es un elemento que hace parte de la dinámica comunitaria y permea en todos los aspectos de la vida colectiva; por ello, para hablar de *sentido de comunidad* es necesario pensar en la pertenencia como el eje que articula este proceso. En este sentido, los discursos-testimonio muestran que los miembros del *pueblo originario* se viven, se piensan y se sienten a partir de ese todo que les da identidad: su pueblo, por lo que en las narrativas de los emisores testimoniales no existe una separación entre ellos y su comunidad.

Lo anterior deja claro que el sentido de pertenencia de los originarios no se limita al territorio que habitan, sino que entre ellos y su comunidad existe una conexión que trasciende el espacio geográfico. Lo que une a los miembros de la comunidad con su pueblo tiene que ver con los vínculos que se crean a partir de la convivencia cotidiana, así como la presencia de un pasado compartido que le da sentido a su existencia; por ello, en los discursos-testimonio encontramos una constante referencia a la comunidad como ese espacio a partir del cual los originarios construyen su pertenencia. En este sentido, lo que permite que un originario se identifique con su pueblo más allá de los límites geográficamente establecidos es el sentimiento de pertenencia.

Cabe señalar que este sentido de pertenencia no es exclusivo de los originarios, de modo que, en el caso de los avecindados es posible que la convivencia con otros miembros del pueblo y su participación en las prácticas culturales, potencialice un sentimiento de identificación con la comunidad.

Otro aspecto relevante que puede apreciarse en los discursos-testimonio de los originarios, es que la participación de los miembros de la comunidad en actividades como el carnaval, la fiesta patronal, las peregrinaciones y las comidas comunitarias, permite que se consolide y fortalezca el *sentido de comunidad* en el *pueblo originario*. Por ello, los adultos se esfuerzan por conservar estas prácticas culturales y transmitir su sentido y significado a las nuevas generaciones, con la finalidad de que se identifiquen con ellas y en esa medida continúen reproduciéndolas.

Por otro lado, encontramos que en el *pueblo originario* existe un apoyo mutuo entre los miembros que hacen parte de la comunidad, lo que les proporciona un sentimiento de respaldo y seguridad emocional; es decir, las personas del pueblo tienen la certeza de que cada una de sus acciones y decisiones serán apoyadas y respaldadas por la comunidad, siempre y cuando se encuentren apegadas al código de normas establecido por el pueblo o respondan a un interés colectivo. Esto último, pone en evidencia la presencia de un código de normas y valores a partir del cual son evaluadas las acciones de los integrantes de la comunidad, de tal manera que si alguno de ellos no actúa en función de este código, la comunidad puede retirarle su apoyo, excluyéndolo de las actividades o sancionándolo con alguna tarea que beneficie a la comunidad.

Un claro ejemplo del respaldo y la seguridad emocional que ofrece la comunidad a quienes hacen parte de ella, lo encontramos en el apoyo que reciben los mayordomos de parte de los miembros del *pueblo originario*, ya que cuando ellos ocupan el cargo, saben que están asumiendo un compromiso y una responsabilidad con la comunidad, pero al mismo tiempo, tienen la certeza de que contarán con el apoyo y el respaldo del pueblo, pues el éxito de cada una de las celebraciones depende -en gran medida- de la participación, el compromiso y el esfuerzo de todos.

Lo anterior deja claro que las relaciones que se establecen al interior del *pueblo originario* se rigen bajo una dinámica recíproca; es decir, el grado de apoyo, compromiso y participación que cada uno de los miembros muestra hacia su comunidad, es el grado en que espera que ésta le corresponda. En este sentido, la comunidad representa para los originarios un espacio que brinda apoyo, respaldo y seguridad emocional a quienes hacen parte de ella; pero al mismo tiempo exige de ellos un compromiso y una inversión personal.

Por ello, en los discursos-testimonio se puede apreciar que los miembros del pueblo asumen un compromiso y una responsabilidad con su comunidad, ya que invierten parte de su tiempo, esfuerzo y recursos en la realización de tareas de beneficio común. Por ejemplo, durante la fiesta patronal se realizan faenas en las que los originarios participan elaborando portadas para la iglesia, diseñando tapetes decorativos por donde pasará la imagen o colaboran en la preparación de las comidas comunitarias. Esta inversión personal que realizan los miembros del *pueblo originario*, no tiene retribución económica alguna, pero no por eso representa para ellos una obligación o una carga, sino una satisfacción de poder contribuir con su comunidad.

Otro componente de la membresía que se puede identificar a través de los discursos-testimonio es el lenguaje simbólico que comparten los originarios del pueblo. Este lenguaje simbólico se halla vinculado a las imágenes de carácter religioso que se hacen presentes tanto en las peregrinaciones como en las fiestas patronales, ya que funcionan como un elemento de pertenencia y unificación entre sus miembros. El significado que tiene para las personas cada una de las imágenes es lo que dota de sentido a las celebraciones; por ejemplo la fiesta patronal que se realiza en este *pueblo originario* se hace en honor a Santa Martha, ya que ella representa para los originarios un símbolo de unión e identidad.

Otra celebración que tiene una carga simbólica y afectiva para los miembros del *pueblo originario* son las peregrinaciones, las cuales se realizan como un acto de fe, devoción y sacrificio hacia el santo o santa que visitan; estas a su vez, refuerzan la pertenencia y la conexión emocional entre los miembros de la comunidad y dan muestra de la solidaridad que existe en el pueblo al brindarse apoyo físico y emocional durante el recorrido para que todos los peregrinos logren cumplir con la manda.

Además, es importante mencionar que las peregrinaciones permiten que se mantenga una relación cercana entre los diferentes *pueblos originarios*. Esta cercanía se logra organizando visitas entre las comunidades, en las que están contemplados diferentes rituales ceremoniales que incluyen: la presentación de las imágenes de un pueblo y otro, la misa que se realiza en honor al santo y la organización de una comida comunitaria en la que se abre un espacio para que convivan ambos pueblos.

Otro elemento que se pudo identificar a través de los discursos-testimonio es la influencia. Este componente se ejerce de manera bidireccional en el *pueblo originario*, de los miembros a la comunidad y de ésta hacia sus miembros; es decir, los integrantes de la comunidad influyen en las decisiones que se toman al interior del pueblo, participando en las juntas destinadas a organizar las fiestas, opinando sobre las decisiones que toma el mayordomo y exigiendo el cumplimiento de sus deberes; pero también existe una influencia del pueblo hacia sus integrantes, ya que éste los motiva a participar en las distintas actividades que se desarrollan en él, desde la celebración de los carnavales hasta la organización de las fiestas patronales y las peregrinaciones. Lo anterior pone de manifiesto que todas las decisiones que se toman en el pueblo requieren de la participación activa de los miembros de la comunidad al reconocer el poder que tiene cada uno de ellos para influir en el destino de su comunidad, de acuerdo a sus intereses personales, pero sobre todo, en función del bienestar colectivo.

Cabe señalar que en el *pueblo originario* Santa Martha Acatitla los mayordomos ejercen una gran influencia sobre la comunidad, no porque se asuman como una figura de autoridad, sino porque fungen como representantes de las decisiones colectivas del pueblo; por ello, aunque son ellos quienes adquieren el compromiso y la responsabilidad de organizar las distintas celebraciones que se realizan en Santa Martha, cuenta con el apoyo,

la participación y el respaldo de todos los miembros de la comunidad, de manera que todas sus decisiones deben recoger las opiniones, intereses y motivaciones del pueblo.

Otro elemento de influencia que se puede identificar en los discursos-testimonio es el que se da entre los adultos y los más jóvenes (niños y adolescentes), en la medida que los más experimentados transmiten el significado de las prácticas culturales a las nuevas generaciones, con la finalidad de que éstos se identifiquen con ellas y continúen reproduciéndolas sin perder su sentido original. Por ello, se motiva a los jóvenes para que participen en las distintas actividades que se realizan con motivo de las peregrinaciones, la fiesta patronal o los carnavales, ya sea bailando en alguna comparsa, integrándose a las faenas, cargando la imagen de algún santo o, simplemente, asistiendo en compañía de su familia a las celebraciones; todo ello permite que las nuevas generaciones asuman un compromiso con el pueblo y la preservación de su legado histórico y cultural.

La realización de las distintas celebraciones en el pueblo requiere de la participación y la organización de todos los miembros de la comunidad, por lo que entre ellos se ejerce una influencia para que se involucren en las actividades y realicen una aportación, ya sea económica o simbólicamente; es decir, si alguna persona no puede dar su cooperación para la fiesta patronal, puede colaborar en otras actividades como adornar la iglesia, cargar la imagen de un santo, solicitar una misa en honor a la santa patrona, ayudar en la preparación de la comida para el pueblo, elaborando los tapetes por donde pasará la imagen o realizando algún tipo de donación para la fiesta; puede ser un torito, cohetes o música.

En las narrativas de los originarios es posible visibilizar el grado de cooperación y solidaridad que existe entre los miembros del pueblo en momentos de crisis, dificultad o conflicto. Por ello, si en algún momento se presenta un problema en la comunidad, los integrantes del *pueblo originario* se reúnen para tomar decisiones de manera colectiva, ya que todos están conscientes de que su participación es necesaria para la consecución de metas comunes.

En este sentido, la comunidad representa un espacio en el que se refuerzan y reproducen valores como la cooperación, la responsabilidad, la solidaridad y el compromiso, pero también constituye un escenario que propicia la organización y la participación

comunitaria. Como se mencionó anteriormente, la participación y la organización en el *pueblo originario* se halla vinculada al sistema de cargos cuyo representante principal es el mayordomo, por lo que año con año se eligen representantes de la comunidad para que ocupen este cargo.

Los mayordomos son los encargados de organizar la fiesta patronal y las peregrinaciones que se realizan en honor al santo o santa patrona del pueblo y, aunque su labor no tiene una retribución económica, su trabajo es recompensado con el reconocimiento y el agradecimiento de los miembros del pueblo. Cabe mencionar que aunque sobre ellos recae la responsabilidad de las festividades, requieren de la colaboración y participación de todos los integrantes del pueblo para que éstas se realicen con éxito.

En este sentido, las mayordomías ponen de manifiesto el grado de cooperación, solidaridad, organización y participación que existe dentro del pueblo Santa Martha Acatitla, ya que los miembros de la comunidad contribuyen en diferentes grados a la realización de las festividades, lo que resalta el compromiso que los integrantes de la comunidad tienen hacia su pueblo y contribuye al fortalecimiento del *sentido de comunidad*.

Cabe señalar que si bien es cierto que el grado de participación que los miembros de la comunidad expresan en las diferentes actividades se encuentra motivado por un interés individual, existe un interés colectivo que sobrepasa el plano individual, ya que la satisfacción de haber realizado una celebración exitosa es un logro personal pero también colectivo. Además, la cooperación que los miembros de la comunidad muestran en las diferentes actividades que se realizan durante las celebraciones, refleja la inversión y el sacrificio personal que éstos hacen por el hecho de pertenecer a ella.

La participación implica al mismo tiempo un compromiso; por ello, al hacer referencia a la participación que los integrantes del *pueblo originario* tienen en la realización de sus prácticas culturales, también habrá que tomar en cuenta el compromiso que éstos asumen con la preservación de su legado histórico y cultural. Este compromiso se transmite de generación en generación y se ve reforzado a través de la convivencia cotidiana con otros miembros del pueblo y el contacto cara a cara, lo que permite que se consoliden los lazos afectivos de la comunidad y se fortalezca el sentimiento de pertenencia.

Otro componente que puede ser analizado a partir de los discursos-testimonio es la conexión emocional compartida. La presencia de este elemento se hace evidente cuando los emisores testimoniales expresan el cariño que sienten por su comunidad y la forma como recuerdan con alegría ciertos momentos de su vida en ese espacio simbólico.

Esta conexión emocional tiene su raíz en un pasado compartido que le da sentido a su existencia, ya que lo que son como pueblo está determinado por una historia común que se ha ido tejiendo con el paso de los años y se ha conservado gracias a la transmisión de ese legado histórico de generación en generación. Esta historia común que se halla contenida en las leyendas, documentos, saberes ancestrales (temazcal, herbolaria, danzas) y prácticas culturales, constituye un factor que unifica a los miembros del *pueblo originario* y coadyuva al fortalecimiento del *sentido de comunidad*.

En el caso de Santa Martha Acatitla son los adultos quienes asumen el compromiso y la responsabilidad de transmitir este legado histórico a los jóvenes y niños del pueblo, por lo que desde pequeños les explican el sentido y significado que tienen sus prácticas culturales y los motivan a participar e involucrarse en las actividades que se realizan durante las festividades, ya sea bailando en una comparsa, cargando la imagen de algún santo o realizando alguna actividad cultural como un baile o el diseño de un tapete decorativo. En este sentido, los carnavales, las fiestas patronales, las peregrinaciones, las faenas y las comidas comunitarias; constituyen escenarios de encuentro y convivencia en la comunidad, lo que permite el fortalecimiento de los lazos afectivos entre sus miembros y garantiza la permanencia de éstas dentro del pueblo.

Las comidas comunitarias, por su parte, también juegan un rol importante en el fortalecimiento del *sentido de comunidad* del *pueblo originario*, ya que propician espacios de convivencia y socialización entre los integrantes del pueblo. Éstas a su vez son un vínculo que conecta a la comunidad con su pasado, ya que los platillos que se preparan en los días de fiesta aluden a sus raíces mesoamericanas; no obstante, lo que importa durante las celebraciones no es el platillo que se prepara, sino el tipo de interacción que se da entre sus miembros, generando un sentimiento de amistad y cariño entre las personas que asisten a ellas.

Otras actividades que aún se conservan como parte importante de la identidad del *pueblo originario*, y que remiten a prácticas milenarias son: los temazcales, la herbolaria y la danza mexicana (danza de concheros); que si bien, ya no se realizan con frecuencia en la comunidad y están en riesgo de caer en el olvido, algunos miembros de la comunidad se muestran interesados en reproducir y conservar el sentido original de estas prácticas.

Por otro lado, es relevante mencionar que el *sentido de comunidad* no sólo se restringe a los cuatro componentes propuestos por McMillan & Chavis (1986), sino que también se puede expresar a través de las dimensiones del nosotros que plantea Herazo (2014). De acuerdo con esta autora, el *sentido de comunidad* se manifiesta en una Conciencia del Nosotros, un Sentir el Nosotros, un Vivenciar el Nosotros y un Vocalizar el Nosotros.

Estos elementos se pueden identificar a través de las narrativas de los originarios del pueblo, ya que su voz se halla permeada por un sentimiento y una vivencia colectiva, lo que pone de manifiesto la presencia de una Conciencia del Nosotros en la que los miembros de la comunidad hablan de sí mismos pero en relación con un todo mayor que les da identidad, y a partir del cual le dan sentido a lo que viven, sienten y piensan: su pueblo Santa Martha Acatitla.

Esta Conciencia del Nosotros se va configurando a través de la convivencia con otros, en un proceso de identificación mutua donde los miembros del *pueblo originario* interiorizan las normas, valores, sentidos y significados de sus prácticas culturales; de tal manera que cuando se definen a sí mismos, lo hacen a partir de ese *nosotros* que es su comunidad. Por ello, en los discursos-testimonio no existe una separación entre los originarios como sujetos y el pueblo o comunidad a la que pertenecen, pues ambos se piensan como una unidad.

Además, esta Conciencia del Nosotros se va inculcando desde la infancia, a través de las enseñanzas de los padres y abuelos; por ello, en Santa Martha Acatitla se transmite el significado que tienen las prácticas culturales y se motiva a los niños a participar en estas celebraciones, para que al identificarse con ellas lo hagan también con su comunidad.

Otro elemento que puede identificarse en los discursos-testimonio es la Vivencia del Nosotros, en la cual los originarios experimentan una cercanía con su comunidad al sentirse parte de la misma e identificarse con sus prácticas culturales. Vivenciar el Nosotros

significa que cada uno de los originarios se vive como parte de un todo mayor que lo antecede y del cual se siente parte indisoluble: su pueblo. Por ello, entre los originarios y el pueblo existe un vínculo que permite que la vivencia individual de cada uno de los miembros guarde una conexión con su referente colectivo.

Asimismo, en el *pueblo originario* Santa Martha Acatitla se puede reconocer una clara presencia del Sentimiento del Nosotros que se refleja en el orgullo que expresan los originarios al sentirse parte de su comunidad, identificarse y participar en sus prácticas culturales. Este sentir también se ve reflejado en el arraigo que muestran las personas a su tierra y territorio al compartir un mismo espacio simbólico y un legado histórico; lo que fortalece la unión y los vínculos emocionales entre sus miembros.

Este Sentimiento del Nosotros que se expresa en la voz de los originarios va más allá de la simple identificación con el espacio geográfico, valores y prácticas culturales de Santa Martha Acatitla, Sentir el Nosotros implica que ese pueblo o comunidad a la que pertenece el sujeto, es lo que le da sentido a su existencia, como si se tratara de una extensión de sí mismo. Por ello, un santamarteano continúa siendo del pueblo, aunque física o geográficamente se distancie de él.

La expresión última del *sentido de comunidad* se encuentra en el Vocalizar el Nosotros; este elemento es el que puede apreciarse con mayor claridad en los discursos-testimonio de los originarios, ya que si bien, el *nosotros* no aparece referido de forma explícita, se refleja en cada una de las expresiones que articulan su discurso; por ello, aunque se rescata la perspectiva de una persona, ese yo que nos habla lleva implícito un sentir, un pensar y un actuar colectivo.

Al mismo tiempo, Vocalizar el Nosotros pone en evidencia el grado de identificación y pertenencia que los originarios tienen hacia su pueblo. De esta manera, el hecho de que las personas hablen desde el *nosotros* denota la presencia del *sentido de comunidad* que existe en Santa Martha Acatitla.

Cabe señalar que aunque en la presente investigación se retomaron los componentes del *sentido de comunidad* planteados por McMillan & Chavis (1986) para el análisis de los discursos-testimonio, su estudio no se restringe ni se acota a ellos, pues como se pudo

apreciar en la narrativas testimoniales, el *sentido de comunidad* trastoca cada uno de los elementos de la dinámica comunitaria del pueblo Santa Martha Acatitla, por lo que limitar su estudio a esta propuesta nos daría una perspectiva limitada de la realidad que envuelve a este *pueblo originario*.

Una vez que hemos analizado el *sentido de comunidad* del *pueblo originario*, daremos paso al análisis de los alcances y las limitaciones que se encuentran en la propuesta del *discurso-testimonio* como método para el estudio de este proceso en el marco de la Psicología Social Comunitaria.

En relación con los alcances que se identifican en la propuesta del *discurso-testimonio* encontramos que a través de él es posible dar cuenta del *sentido de comunidad* como un todo que atraviesa y trastoca cada uno de los elementos que articulan la dinámica comunitaria de un *pueblo originario* y no de forma fragmentada como ha sido abordado por otras investigaciones, en las que su estudio se ve restringido a la aplicación de escalas cuya estructura se centra en los cuatro componentes planteados por McMillan & Chavis (1986). En este sentido, el *discurso-testimonio* permite rescatar desde la voz de los actores sociales como ellos viven, sienten y piensan su *sentido de comunidad*. Por ello, lo que prima en las narrativas testimoniales no es lo que el agente externo o el investigador pueda decir o interpretar sobre el *sentido de comunidad* del *pueblo originario*, sino lo que ellos, como miembros de la comunidad dicen al respecto.

Otra ventaja que ofrece el *discurso-testimonio* es que tiene una doble funcionalidad; por un lado permite denunciar, retratar o visibilizar una situación social compartida, a través del rescate de la voz de los actores sociales que han sido ignorados o silenciados por grupos de poder, cuyos intereses se ven amenazados por las verdades que en los discursos se relatan. En este sentido, el *discurso-testimonio* se convierte en un instrumento de lucha y resistencia para aquellos a quienes se les ha negado el uso de la palabra y que encuentran en él una oportunidad para alzar la voz contra aquellos que han querido borrarlos de la historia y ante los que reafirman su presencia para decirles: aquí estamos.

Por otro lado, el *discurso-testimonio* aporta un nuevo método para el estudio del *sentido de comunidad*, ya que cubre con los criterios metodológicos que se enmarcan desde la

Psicología Social Comunitaria: es participativo, flexible, asume una perspectiva histórica, plantea una relación sujeto-sujeto y moviliza procesos de cambio y transformación social. Con relación al primer aspecto, el *discurso-testimonio* asume un enfoque participativo en la medida que involucra de manera activa a los actores sociales, ya que son ellos quienes deciden el sentido que quieren darle a su discurso y marcan la pauta para su construcción. Es flexible en tanto se ajusta a los intereses, necesidades y motivaciones de los emisores-testimoniales, así como a la diversidad de escenarios o contextos culturales en los que se aplica. La flexibilidad del *discurso-testimonio* también se encuentra implícita en la forma como Este se construye, pues si bien es cierto que se estructura a partir de una guía de entrevista diseñada por el investigador, esta se va ajustando en función de lo que el emisor-testimonial quiera transmitir en su relato.

Otra característica que posee el *discurso-testimonio* en congruencia con los métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria es que asume una perspectiva histórica en el estudio de los fenómenos sociales, pues el hecho o situación social que en él se relata, se encuentra situado en un tiempo y espacio específico, por lo que permite captar la realidad en su *estar siendo*; es decir, aunque en el *discurso-testimonio* se narran los hechos en tres dimensiones temporales: lo que fue, lo que es y lo que puede ser; la temporalidad que guía la construcción del testimonio es el presente.

Asimismo, el *discurso-testimonio* plantea una relación horizontal entre los actores sociales y el agente externo o investigador, pues desde este enfoque se asume que los miembros de la comunidad no son entes pasivos sino sujetos activos que piensan, actúan y deciden lo que quieren comunicar a través de su discurso. Por ello, el papel del agente externo no es el de dirigir y controlar la construcción del testimonio, sino el de servir de guía y mediador entre Este y el emisor-testimonial.

Es importante mencionar que el *discurso-testimonio* coincide con el propósito fundamental de la Psicología Social Comunitaria, el de movilizar procesos de cambio y transformación social. Este objetivo en el caso concreto del *discurso-testimonio* debe ser visto en dos sentidos; por un lado el que se produce en el emisor-testimonial, cuando este adquiere consciencia del poder que tiene su palabra y toma la decisión de romper con el silencio para alzar la voz y ser escuchado; y por otro, el que se genera en los lectores o posibles

receptores del testimonio, ya que a partir del conocimiento y la visibilización de esas otras realidades que hasta entonces habían permanecido silenciadas o ignoradas, se abre la posibilidad para cuestionar el orden natural de lo cotidiano y tomar consciencia del hecho o situación que en él se relata.

Este último aspecto tiene que ver con otra ventaja que ofrece el *discurso-testimonio*, el de movilizar procesos de concientización en los actores sociales que les permita poner en duda el orden existente de las cosas para cuestionarse a sí mismos y el mundo que les rodea. Esta movilización de la conciencia, no sólo se produce en los lectores del *discurso-testimonio*, sino también, en los propios emisores testimoniales, pues en la medida que narran los hechos, adquieren consciencia de su lugar en el mundo y el poder transformador de su palabra, afianzando su posición como actores sociales y agentes de cambio de su comunidad.

Otro alcance que puede identificarse en el *discurso-testimonio* es que a través de la voz de una sola persona es posible conocer el sentir, actuar y pensar de un colectivo; por ello a través del discurso individual se transmite la percepción del *sentido de comunidad* de un pueblo. Esta característica es posible debido a la identificación y conexión que tiene la persona con su comunidad, pues al mismo tiempo que enuncia su *discurso-testimonio*, el emisor testimonial va tomando consciencia de su ser en relación con el otro, construyendo el *nosotros* y fortaleciendo su *sentido de comunidad*.

El *discurso-testimonio*, en contraste con lo que ocurre con otros relatos como la biografía, la autobiografía y la historia de vida, no busca retratar la imagen de un héroe para darnos una lección de vida o exaltar determinados aspectos de su existencia; el propósito central que persigue el *discurso-testimonio* es la visibilización de una realidad que ante nuestros ojos no existe, pero que al materializarse en él nos recuerda que está ahí y que no podemos seguirla ignorando más.

Asimismo, el *discurso-testimonio* aporta un nuevo enfoque de aproximación para la Psicología Social Comunitaria, ya que a diferencia de otros métodos y técnicas que centran su atención en la figura del *yo*, y enfatizan una perspectiva individual en el estudio de los procesos psicosociales, éste asume un enfoque más diverso e integral, que no niega o anula

al *yo*, sino que permite profundizar en su estudio a partir de ese *nosotros* que se expresa en la voz del sujeto testimonial.

Por todo lo anterior, se considera que el *discurso-testimonio* es un método útil para el estudio del *sentido de comunidad*; no obstante, debemos tener en cuenta que como todo método tiene sus limitaciones, las cuales deben ser puestas a discusión para que en futuras investigaciones se contemplen las condiciones en que éste puede ser aplicado.

Una de las limitaciones que pudo identificarse en el uso del *discurso-testimonio* es que si bien permite rescatar el *sentido de comunidad* desde la voz de los actores sociales, la naturaleza cambiante de este proceso impide su aprehensión total, debido a que la información que se obtiene de parte del emisor-testimonial está delimitada por su subjetividad, es decir, lo que para él significa el *sentido de comunidad*.

Por otro lado, debe considerarse la resistencia que puede haber por parte de algunos actores sociales al momento de dar su testimonio, ya que en ocasiones por desconfianza o miedo a una posible represión, deciden reservarse cierta información de los hechos, o en el peor de los casos optan por guardar silencio. Del mismo modo, es preciso tener en cuenta que las declaraciones dadas por los actores sociales son fruto de su memoria, por lo que los hechos narrados están descritos a partir de la selección de acontecimientos recuperados de la misma; así, se pueden ver excluidos ciertos datos.

Otro aspecto que debe tomarse en consideración, antes de elegir al *discurso-testimonio* como método es el tiempo del que se dispone para realizar la investigación, ya que éste exige un periodo prolongado de tiempo para su construcción.

Finalmente, es importante mencionar que otra de las limitaciones importantes que presenta el *discurso-testimonio* es que el hecho o situación social que en él se narra solo puede ser conocido por aquellos que cuentan con los recursos económicos y materiales para acceder a él, lo que dejaría de lado a un sector significativo de la población: aquellos a quienes se les ha negado el acceso a la educación, y con ello, a la palabra.

Una vez que se han analizado los alcances y las limitaciones del *discurso-testimonio*, se puede concluir que es un método útil para el estudio del *sentido de comunidad*, ya que es

congruente con los principios que se enmarcan desde la Psicología Social Comunitaria. Además, en la presente investigación se observaron indicios de que el *discurso-testimonio* permitiría estudiar otros procesos, como la memoria colectiva, la participación, el compromiso comunitario y la concienciación, por lo que se sugiere que su aplicación no se restrinja al *sentido de comunidad*.

Conclusiones

En un contexto donde la violencia y el miedo se han vuelto parte de nuestra rutina diaria, en el que cada vez nos mostramos más indiferentes ante el sufrimiento y el dolor del otro, observamos el rostro de un país que se encuentra lastimado y cuya única forma de respuesta es el silencio. No es extraño que en un escenario como éste se observe una desintegración del tejido social y una interacción social basada en el egoísmo y el individualismo. Ante este panorama, cobra relevancia el estudio del *sentido de comunidad* como una forma de fortalecer la cohesión social y rescatar valores como la solidaridad, la reciprocidad, el respeto, la cooperación y la responsabilidad; a fin de contrarrestar el individualismo y fomentar un sentimiento del *nosotros*. El *discurso-testimonio*, en éste sentido, es un método que nos permite aproximarnos al estudio del *sentido de comunidad*, al mismo tiempo que se convierte en un instrumento de lucha y resistencia para aquellos que cansados de tolerar los abusos e injusticias que se cometen día a día, deciden alzar la voz y reafirmar su presencia frente a quienes han querido dejarlos en el olvido.

Los métodos empleados por la Psicología Social Comunitaria se han caracterizado por asumir un enfoque participativo al involucrar de manera activa a los actores sociales durante todo el proceso investigativo, por lo que plantean un intercambio horizontal de saberes entre el investigador y la comunidad; además son flexibles en la medida que se ajustan a los intereses y necesidades de la comunidad, así como a la diversidad de escenarios y contextos culturales en los que se aplican. Estos métodos asumen una perspectiva histórica en el estudio de los procesos o fenómenos psicosociales que se producen y reproducen en la dinámica comunitaria, pero sobre todo, permiten movilizar procesos de cambio y transformación social.

De acuerdo con los hallazgos reportados en la presente investigación, se puede concluir que la propuesta del *discurso-testimonio* como método para el estudio del *sentido de comunidad* es pertinente, ya que cumple con los criterios metodológicos que se enmarcan desde este campo de estudio; es decir, en contraste con lo que se plantea desde otros métodos, donde el investigador es quien dirige, define y determina el problema o fenómeno de estudio y la

forma de aproximarse a éste, el *discurso-testimonio* responde a los intereses y las necesidades de los emisores testimoniales, por lo que son ellos quienes deciden el rumbo que quieren darle a su testimonio y marcan la pauta para su construcción. Lo anterior pone en evidencia el enfoque participativo del *discurso-testimonio*, así como el rol del psicólogo social comunitario, pues este pasa de dirigir y controlar la investigación, a ser sólo un mediador entre el emisor-testimonial y su discurso.

Por otro lado, cabe mencionar que el *discurso-testimonio* asume una perspectiva histórica en el estudio del *sentido de comunidad*, ya que los hechos, sentimientos y recuerdos que los originarios relatan, se encuentran situados en un espacio y tiempo específicos, lo que permite captar la realidad en su *estar siendo*; es decir, aunque el relato se rige bajo tres dimensiones temporales: lo que fue, lo que es y lo que puede ser; la temporalidad que guía la construcción del testimonio es el presente. Desde esta perspectiva, queda claro que el *sentido de comunidad*, como todo proceso psicosocial comunitario, tiene un carácter dinámico, por lo que no permanece estático ni se halla definido de una vez y para siempre. La riqueza del *discurso-testimonio* se encuentra precisamente en que nos permite captar el *sentido de comunidad* en su continuo devenir y en toda su complejidad.

Asimismo, se observa que este método plantea un intercambio horizontal de saberes entre el emisor-testimonial y los agentes externos, ya que los actores sociales son considerados sujetos activos y dinámicos, capaces de pensar y criticar su realidad, por lo que su saber es valorado y respetado de la misma forma que el conocimiento científico.

Además, el *discurso-testimonio* coincide con los propósitos de la Psicología Social Comunitaria en la medida que permite movilizar procesos de cambio y transformación social, ya que no sólo se trata de dar a conocer una “otra” verdad sobre un hecho o situación social, sino que se pretende que a partir del conocimiento de esas otras verdades, se produzca una movilización del sujeto que lo obligue a problematizar su realidad, para cuestionarse a sí mismo y el mundo que le rodea (Beverley, 2010). Esa descolocación del sujeto, es la que abre la posibilidad para que se genere el cambio, ya que en la medida que los lectores del *discurso-testimonio* tomen consciencia de la existencia de esas otras realidades, que hasta entonces habían permanecido ignoradas, olvidadas o invisibilizadas, podrán sensibilizarse respecto al problema o condición social de la que nos habla el emisor-

testimonial y tomarán una postura al respecto. Lo anterior, enfatiza el carácter político que se halla implícito en el *discurso-testimonio*, debido a que se reconoce el poder que tienen los actores sociales para transformar su realidad.

Asimismo, el *discurso-testimonio* permite que los actores sociales se piensen más allá de su individualidad en la medida que su yo guarda una fuerte conexión con el *nosotros* al cual pertenecen; en este sentido, ambas dimensiones se ven entrelazadas en el relato del emisor-testimonial, quien dará cuenta de su posición en el mundo como individuo, pero también, como actor social que encarna una denuncia colectiva en busca de una transformación social. Así, estas dimensiones permiten pensar al *discurso-testimonio* como un método capaz de estudiar al mismo tiempo las implicaciones psicológicas y sociales del *sentido de comunidad*.

Por otro lado, es preciso indicar que el interés de trabajar con *pueblos originarios* radica en que son comunidades que han mantenido una lucha constante por rescatar sus derechos, tradiciones y prácticas culturales, por lo que desde la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria se plantea la necesidad de visibilizar la presencia de estos pueblos para contribuir al rescate y fortalecimiento de sus formas de organización comunal. Como se pudo apreciar a lo largo de la presente investigación, el *sentido de comunidad* es un proceso que articula la dinámica comunitaria de los *pueblos originarios*, ya que en cada una de sus prácticas culturales se puede apreciar la unión, organización y participación que existe en torno a ellas, así como los lazos emocionales que se consolidan a través de la convivencia, el apoyo y la solidaridad dentro de sus festividades. Por ello, el *sentido de comunidad* es la base que le permite a una comunidad resistir y mantenerse unida pese a los intentos que existan por desintegrarla, de ahí la importancia de estudiar este proceso y proponer nuevas perspectivas que enriquezcan su desarrollo teórico dentro de la Psicología Social Comunitaria.

Los referentes teóricos desde los cuales se ha abordado el *sentido de comunidad* son los que nos han brindado McMillan & Chavis (1986), Seymour Sarason y Maya (2004); estos autores se han aproximado al estudio de este proceso a través de escalas que si bien han contribuido a su definición, no han sido adaptadas y validadas en comunidades con características culturales específicas, como es el caso de los *pueblos originarios*. Ante esta

limitación -de fragmentación y lejanía con las realidades a estudiar- que presentan las escalas, se hizo necesaria una aproximación que considerara y respondiera a las necesidades específicas de nuestros pueblos. En este sentido, el *discurso-testimonio* resulta una propuesta interesante para la Psicología Social Comunitaria, ya que aporta una visión más global y completa del *sentido de comunidad*, en la medida que no divide o fragmenta su estudio en elementos o categorías, sino que permite aprehenderlo en su dinamismo y complejidad.

Con base en los resultados obtenidos, se puede concluir que el *discurso-testimonio* posee una doble funcionalidad; por un lado, permite denunciar, retratar o visibilizar una situación social compartida, por lo que se convierte en un instrumento de lucha y resistencia para quienes se les ha negado el uso de la palabra y encuentran en él, una oportunidad para alzar la voz contra aquellos que han querido borrarlos de la historia y ante los que reafirman su presencia para decirles: aquí estamos; y por otro, el *discurso-testimonio* aporta un nuevo método de análisis y reflexión para el estudio del *sentido de comunidad* en el campo de la Psicología Social Comunitaria.

Lo anterior nos permite plantear la posibilidad de que el *discurso-testimonio* pueda ser aplicado en otros contextos culturales y utilizado para el estudio de diferentes procesos psicosociales como la memoria colectiva, la participación, el desplazamiento, la identidad y la concienciación. Por ello se sugiere que futuras investigaciones hagan uso de este método para profundizar en sus alcances y limitaciones, para que a partir de ello, se pueda definir con claridad el tipo de procesos que pueden estudiarse con el *discurso-testimonio*.

A lo largo de esta tesis se describió la propuesta del *discurso-testimonio* y se aplicó al estudio del *sentido de comunidad* de un *pueblo originario*, lo que permitió analizar sus alcances y limitaciones como método; no obstante, surgen nuevas interrogantes que escapan a los propósitos de la presente investigación, pero que esperan despertar el interés de otros investigadores para que se sigan generando nuevas aproximaciones que enriquezcan el estudio del *discurso-testimonio*; éstas son: ¿Qué otros procesos psicosociales podrían estudiarse mediante el uso del *discurso-testimonio*?, ¿Qué alcances y limitaciones se encuentran en el *discurso-testimonio* si se aplica en otros contextos culturales?, ¿Podría estudiarse la memoria colectiva a través del *discurso-testimonio*?, de ser así ¿Cuáles serían

los alcances y las limitaciones?, ¿Es posible que algún emisor testimonial no se asuma como luchador social y aun así construya su *discurso-testimonio*?

Finalmente es importante señalar que debido a que el *discurso-testimonio* es una propuesta reciente en el campo de la Psicología Social Comunitaria, los aportes que se han hecho en este trabajo constituyen una primera aproximación respecto a la aplicación del *discurso-testimonio* como método, por lo que no debe ser visto como un planteamiento definido por completo, sino que se pueden seguir generando nuevas investigaciones que contribuyan a su desarrollo teórico y a su consolidación como método en este campo de estudio.

Referencias

- Achúgar, H. (2002). Historias paralelas/ historias ejemplares: La historia y la voz del otro. En *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (61-84). Guatemala: Ediciones Papiro
- Álvarez, L. (coord.). (2011). *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. Porrúa/unam/Conacyt: México.
- Ávila, M. y Vera, A. (2009). Surgimiento y desarrollo de la Educación Popular. En Buelga, Musitu, Vera, Ávila y Arango, *Psicología Social Comunitaria* (157-201). México: trillas.
- Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. En *Boletín de Psicología*, 22, 219-231. Universidad Centroamericana: el Salvador Recuperado http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/036_psicologia_social2/baro.pdf
- Beverley, J. y Achúgar, H. (2002). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Ediciones Papiro
- Beverley, J. (2010). *Testimonio: sobre la política de la verdad*. México: Bonilla Artigas
- Buelga, S.; Musitu, G.; Vera, A.; Ávila, M. A. y Arango, C. (2009). *Psicología Social Comunitaria*. México: Trillas.
- Bunge, M. y Ardila, R. (2002). *Filosofía de la Psicología*. México: Siglo XXI Editores.
- Burgos, E. (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI
- Cruz, F. y Aguilar, Ma. J. (2002). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Madrid: CCS
- Esteban-Guitart, M. y Sánchez Vidal, A. (2012). Sentido de comunidad en jóvenes indígenas y mestizos de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). Un estudio empírico. En *Anales de Psicología*, 28 (2), 532-540. Universidad de Murcia: España.
- Fals, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.

- Fernández, I.; Morales, J.F. y Molero, F. (2011). *Psicología de la intervención comunitaria*. Desclée de Brouwer: España.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). *Marx, Nietzsche, Freud*. México: Anagrama
- Grawitz, M. (1975). *Métodos y técnicas de las Ciencias Sociales*. Barcelona: Hispano Europea
- Gomezcésar Hernández, I. (2011) Introducción. Los pueblos y la ciudad de Mé-xico, en Lucía Álvarez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. México: Porrúa/unam/Conacyt, 5-16.
- Herazo, K. I. y Moreno, B. M. Coords. (2014). *Construcción de Sentido de Comunidad en Pueblos Originarios. Caso Santa Martha Acatitla, Iztapalapa*. Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- Herazo, K. (2014). Reflexiones finales. En *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)* (162-174). Ciudad de México
- Hernández Reyna, M.G. (2008). *El concepto de pueblos originarios del interculturalismo en México. El problema del origen*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México: Mexico.
- Krause, M. (2001) *Hacia una Redefinición del Concepto de Comunidad. Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta*, en *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 10(2).
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa
- Luna, S. (2009). *La praxis de la psicología social comunitaria en Latinoamérica: construyendo metáforas de cambio en el circo social*. (Tesis inédita de Licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- Maya, I. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Apuntes de Psicología*, 22 (2), 187-211.

- McMillan, D.W. y Chavis, D.M. (1986). Sentido de Comunidad: Definición y Teoría. *Journal of Community Psychology*, 14
- Medina, A. (2007a) *Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 41 (2). 9-52
- Medina, A. (coord.). (2007b). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- Meza, G. (2009). *La intervención del Programa Puente en seis familias en situación de extrema pobreza de la Comuna de La Florida*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales Escuela de Psicología Comunidad y Sentido de Comunidad. (Tesis de Licenciatura)
- Montero, M. (1984). La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 16 (3), 387-400.
- Montero, M. (2004_a). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2004_b). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: la tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2004_c). Relaciones entre Psicología Social Comunitaria, Psicología Crítica y Psicología de la Liberación: una respuesta Latinoamericana. *Psyche*, 13 (2), 17-28
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Münich, L., Ángeles, E. (2007). *Métodos y técnicas de investigación*. México: Trillas.
- Musitu, G.; Herrero, J.; Cantera, L. M. y Montenegro, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Barcelona: UOC
- Ortega, M. (2010). Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal Nueva Antropología. *Asociación Nueva Antropología A.C*: México, 13 (73), 87-117

- Park, P. (1992) Park, P. ¿Qué es la investigación-acción participativa? Perspectivas Teóricas y Metodológicas, en Salazar, M. C. (coord.), *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos*. Editorial Popular: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 135-174.
- Prada, R. (2001). *El discurso-testimonio y otros ensayos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Randall, M. (2002). ¿Qué es y cómo se hace un testimonio? En *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (33-60). Guatemala: Ediciones Papiro
- Restrepo, A. (2009). El testimonio: género fronterizo, en *Cuadernos Americanos*, 127, 101-123.
- Rodríguez, M. M. (2008). La función del testimonio en la entrevista periodística. (Tesis inédita de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México
- Romero, M.T. (2009). Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones, en *Argumentos (Méx.)*, 22 (59).
- Rosales, G. (2013). La función social del testimonio. *Espacios públicos*, 16 (36), 163-174
- Sabucedo Camaselle, J. M.; D'Adamo, O. y García Beaudoux, V. (1997). *Fundamentos de psicología social*. Madrid: Siglo XXI.
- Sánchez Vidal, A. (1988). *Psicología Comunitaria: Bases conceptuales y operativas. Métodos de Intervención*. Promociones y publicaciones universitarias, 664.
- Sánchez Vidal, A. (1991). Psicología Comunitaria: Origen, concepto y características, en *Papeles del psicólogo*, 50.
- Sommer, D. (2002). Sin secretos. En *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (147-165). Guatemala: Ediciones Papiro
- Tovar, M. A. (2001). *Psicología social comunitaria: Una alternativa teórica metodológica desde la subjetividad*. México: Plaza y Valdez.

- Vázquez, M. (2008). El testimonio del “compañero Manolo”: una fuente para historiar. (Tesis inédita de Licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México
- Viezzler, M. (1978). Si me permiten hablar...": testimonio de Domitila: una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo XXI
- Yúdice, G. (2002). Testimonio y concientización. En *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (221-242). Guatemala: Ediciones Papiro
- Zambrano, A. y Bustamante, G. (2007). Plan de desarrollo comunitario: un análisis crítico a partir de una experiencia en la comuna de Perquenco, región de la Araucanía, Chile. En Saforca, E.; Cervone, N.; Castellá Sarriera, J.; Lapalma, A. y De Lellis, M. (comps.), *Aportes de la Psicología Comunitaria a las problemáticas de la actualidad latinoamericana*. Buenos Aires: Mac Tomas
- Zimmerman, M. (2002). El otro de Rigoberta: Los testimonios de Ignacio Bizarro Ujpán y la resistencia indígena en Guatemala. En *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (243-257). Guatemala: Ediciones Papiro

Anexo 1

Carnavales

Pertenencia

¿Desde hace cuánto tiempo se realizan los carnavales?

¿En qué fecha se realizan los carnavales?

¿Tiene algún significado que se realicen los carnavales en esas fechas?

¿Qué significado tienen los carnavales para las personas del pueblo?

¿Las personas de Santa Martha se identifican con los carnavales?

¿Considera que la forma de celebrar los carnavales ha cambiado?

¿Se siente usted identificado con la celebración de los carnavales? ¿Cree usted que la comunidad de Santa Martha se siente identificada con los carnavales?

¿Ha sido parte de alguna cuadrilla?

¿Qué elementos son los que caracterizan a los carnavales de Santa Martha Acatitla?

¿Existen diferencias entre el carnaval de Santa Martha y los carnavales celebrados en pueblos vecinos?

Lazos Emocionales Compartidos

¿Qué emociones experimenta cuando asiste al carnaval?

¿Considera que esas emociones las experimentan todas las personas que asisten al carnaval?

¿Considera que los niños, los jóvenes y los adultos, experimentan de manera diferente el carnaval?

¿La celebración del carnaval afianza los lazos emocionales entre ustedes?

¿Considera que el carnaval favorece la unión entre las personas del pueblo?

Integración y satisfacción de necesidades

¿De qué forma participa durante la celebración de los carnavales?

¿Considera que la forma en que se relacionan las personas del pueblo cambia durante la celebración de los carnavales?

¿Cómo se organizan y participan las personas de Santa Martha para la celebración de los carnavales?

¿Invierte parte de su tiempo y recursos personales en la organización del carnaval?

¿Cómo se reúnen los recursos que se necesitan para la realización de los carnavales?

¿Han existido conflictos durante la realización de los carnavales?

¿De qué forma resuelven esos conflictos?

¿Cuántas cuadrillas participan en los carnavales?

¿Quiénes pueden participar en las cuadrillas?

¿Qué significado tienen las vestimentas de las cuadrillas?

¿Qué significado tiene la música y los bailes de las cuadrillas?

¿Cómo se elige a las reinas en los carnavales?

Influencia

¿Quién toma las decisiones durante la celebración del carnaval?

¿Considera que quienes toman las decisiones en los carnavales repercute en las acciones de la comunidad?

¿Considera que las decisiones tomadas por quienes lideran la celebración de los carnavales recogen las motivaciones de la comunidad?

¿Se siente reconocido por la comunidad al participar en el carnaval?

¿Cómo influye la comunidad en la forma de llevar a cabo los carnavales?

Lucha Social

¿Considera su acción social dentro de la comunidad como una lucha?

¿Cree que su acción social ha impactado dentro de la comunidad?

¿Considera que hay acciones de transformación o cambio social dentro de su comunidad?

¿Quiénes las encabezan?

¿Usted se considera un luchador social? ¿Por qué?

Anexo 2

Fiestas patronales

Pertenencia

¿Desde hace cuánto tiempo se realiza la fiesta patronal?

¿En qué fecha se realiza la fiesta patronal?

¿Tiene algún significado que se realice en esa fecha?

¿Qué significado tiene la fiesta patronal para las personas del pueblo?

¿Las personas de Santa Martha se identifican con la fiesta patronal?

¿Se siente usted identificado con la fiesta patronal?

¿Qué elementos son característicos de la fiesta patronal de Santa Martha?

¿Existen diferencias entre la fiesta patronal de Santa Martha y las fiestas patronales celebradas en pueblos vecinos?

¿Considera que la forma en que se celebra la fiesta patronal ha cambiado?

Lazos Emocionales Compartidos

¿Qué emociones experimenta cuando asiste a la fiesta patronal?

¿Cree que esas emociones las experimentan todas las personas que asisten a la fiesta patronal?

¿Considera que los niños, los jóvenes y los adultos experimentan de forma diferente la fiesta patronal?

¿Considera que la celebración de la fiesta patronal favorece la unión entre las personas del pueblo?

Integración y satisfacción de necesidades

¿Considera que la forma en que se relacionan las personas del pueblo cambia durante la celebración de la fiesta patronal?

¿Cómo se organizan y participan los miembros del pueblo de Santa Martha para la celebración de la fiesta patronal?

¿Cómo se reúnen los recursos que se necesitan para la realización de la fiesta patronal?

¿Han existido conflictos durante la celebración de la fiesta patronal?

¿Cómo resuelven esos conflictos?

¿Qué le motiva a participar en la fiesta patronal de Santa Martha Acatitla?

Influencia

¿Quién toma las decisiones durante la celebración de la fiesta patronal?

¿Considera que quienes toman las decisiones en la celebración de la fiesta patronal repercute en las acciones de la comunidad?

¿Considera que las decisiones tomadas por quienes lideran la celebración de la fiesta patronal recogen las motivaciones de la comunidad?

¿Cómo influye la comunidad en la forma de llevar a cabo las fiestas patronales?

Anexo 3

Peregrinaciones

Pertenencia

- ¿Qué peregrinaciones se organizan en Santa Martha?
- ¿Desde hace cuánto tiempo se realizan las peregrinaciones?
- ¿En qué fechas se realizan las peregrinaciones?
- ¿Tiene algún significado el que se realicen en esas fechas las peregrinaciones?
- ¿A qué peregrinaciones ha asistido?
- ¿Dedica usted tiempo personal para que se lleven a cabo las peregrinaciones?
- ¿Hacia dónde se dirigen esas peregrinaciones?
- ¿Qué santos se visitan?
- ¿Qué peregrinaciones visitan Santa Martha?
- ¿Qué significado tienen las peregrinaciones?
- ¿Las personas de Santa Martha se identifican con las peregrinaciones?
- ¿Considera que la forma en que se realizan las peregrinaciones han cambiado?
- ¿Se siente usted identificado con las peregrinaciones?
- ¿Qué elementos son los que caracterizan a las peregrinaciones de Santa Martha Acatitla?
- ¿Existen diferencias entre las peregrinaciones organizadas en Santa Martha y las que se organizan en pueblos vecinos?

Lazos emocionales compartidos

- ¿Qué emociones ha experimentado cuando asiste a las peregrinaciones?

¿Cree que esas emociones las experimentan todas las personas que participan en las peregrinaciones?

¿Considera que las peregrinaciones tienen un significado distinto para los niños, los jóvenes y los adultos?

¿Cómo se siente cuando otras peregrinaciones visitan Santa Martha?

¿Considera que la realización de las peregrinaciones une a los miembros de su comunidad?

Integración y satisfacción de necesidades

¿Considera que la forma en que se relacionan las personas durante las peregrinaciones es diferente?

¿Cómo se organizan y participan las personas en las peregrinaciones?

¿Se siente reconocido por la comunidad al participar en las peregrinaciones?

Influencia

¿Quién toma las decisiones en la realización de las peregrinaciones?

¿Quién dirige las peregrinaciones?

¿Cómo participan las personas en las peregrinaciones?

¿Considera que quienes toman las decisiones en la celebración de las peregrinaciones repercute en las acciones de la comunidad?

¿Considera que las decisiones tomadas por quienes lideran la celebración de las peregrinaciones recogen las motivaciones de la comunidad?

¿Cómo influye la comunidad en la forma de llevar a cabo las peregrinaciones?

Anexo 4

Organización y participación comunitaria

Pertenencia

¿Existe participación y organización dentro del pueblo Santa Martha Acatitla?

¿Por qué considera que es importante la organización y participación de las personas dentro del pueblo?

¿Qué elementos son los que caracterizan la organización y participación de Santa Martha Acatitla?

¿Existen diferencias entre la forma de organización de Santa Martha y la organización de pueblos vecinos?

¿Los miembros de su comunidad se sienten identificados con su forma de organización?

¿Cuáles son las formas de participación que existen dentro del pueblo?

¿De qué manera participan las personas dentro del pueblo?

¿Considera que el grado de participación e involucramiento de los miembros de su comunidad ha cambiado?

¿Considera que la forma de organización de Santa Martha ha cambiado?

¿Se siente usted identificado con la forma de organización de su pueblo?

¿De qué forma se involucra y participa en las actividades que se realizan en el pueblo?

Cuando participa en su comunidad, ¿se siente reconocido por ella?

¿De qué forma participan los niños y jóvenes en su comunidad?

Lazos emocionales compartidos

¿Qué emociones ha experimentado al organizar o participar en las actividades que se realizan en su pueblo?

¿Cree que esas emociones las experimentan todas las personas que se organizan o participan en esas actividades?

¿Considera que la participación tiene un significado distinto para los niños, los jóvenes y los adultos?

¿Considera que la forma de organización y la participación en las prácticas culturales del pueblo (carnavales, fiesta patronal, peregrinaciones) une a los miembros de su comunidad?

Integración y satisfacción de necesidades

¿Cómo se organizan y participan las personas en el pueblo?

¿Se siente reconocido por la comunidad al participar u organizar actividades en el pueblo?

¿Considera que sus intereses personales son reconocidos por los miembros de su comunidad?

Cuando organiza o participa en las actividades de su comunidad, ¿Considera que sus necesidades son tomadas en cuenta por los miembros del pueblo?

Influencia

¿Qué tipos de organización existen dentro del pueblo?

¿Existen representantes del pueblo que se encargan de organizar las prácticas culturales (carnavales, fiesta patronal, peregrinaciones)?

¿Cómo se eligen esos representantes?

¿Cuál es la labor de los representantes?

¿Usted ha sido parte de alguna organización en su comunidad?

¿Quién toma las decisiones en su comunidad?

¿Cómo participan las personas en la organización del pueblo?

¿Considera que quienes toman las decisiones en la celebración de las prácticas culturales repercute en las acciones de la comunidad?

¿Considera que las decisiones tomadas por quienes lideran la celebración de las prácticas culturales recogen las motivaciones de la comunidad?

Anexo 5

Comidas comunitarias

Pertenencia

¿Cuáles son las comidas típicas de Santa Martha?

¿Cuáles son las comidas originarias en Santa Martha?

¿Qué platillos se siguen elaborando?

¿Qué se ha perdido y qué se rescata de las comidas originarias de Santa Martha en la actualidad?

¿Qué platillos son típicos en las fiestas patronales?

¿Ha cambiado la manera de comer en Santa Martha?

¿Existen diferencias entre la comida del pueblo Santa Martha y la de otros pueblos?

Lazos emocionales compartidos

¿Qué emociones experimenta cuando asiste a una comida comunitaria?

¿Qué significado tienen las comidas comunitarias en Santa Martha?

¿Qué significado tienen para usted las comidas comunitarias?

¿Considera que la comida comunitaria es una práctica que una a la comunidad?

Integración y satisfacción de necesidades

¿Quién organiza las comidas comunitarias?

¿Quién o quiénes participan en la preparación de los platillos para las comidas comunitarias?

¿Ha cambiado la manera de organizar las comidas comunitarias?

¿Cualquier persona puede asistir a las comidas comunitarias?

Influencia

¿Considera que la comida comunitaria influye en la forma de convivir de las personas de Santa Martha?

¿Quién toma las decisiones sobre las comidas comunitarias en Santa Martha?

¿Cómo colaboran las personas de la comunidad en las comidas comunitarias?

Anexo 6

Comunalidad

Pertenencia

¿Qué tipos de organización comunitaria existen en Santa Martha?

¿La gente se identifica con esas formas de organización comunitaria?

¿El hecho de que la gente participe en esas organizaciones hace que se sientan parte de Santa Martha?

¿Qué significa ser mayordomo?

¿Cuántas mayordomías hay en Santa Martha?

¿Cuántas veces ha sido mayordomo?

¿Cómo fue su experiencia como mayordomo?

¿Qué otros cargos ha tenido en Santa Martha?

¿Cómo fue su experiencia cuando ocupó dichos cargos?

Lazos emocionales compartidos

¿Qué emociones experimentó cuando fue mayordomo?

¿Cree que esas emociones las experimenta todo aquel que es mayordomo?

Integración y satisfacción de necesidades

¿Existen organizaciones en la comunidad independientes del gobierno?

¿Qué papel tiene la organización comunitaria en la resolución de los problemas?

¿Cómo se elige a los mayordomos?

¿Qué sucede cuando un mayordomo no cumple de manera correcta con su función?

Influencia

¿Durante su cargo como mayordomo qué acciones realizo por la comunidad?

¿Qué acciones han realizado otros mayordomos por su comunidad?

¿Cuál es la relación de los mayordomos con las personas de Santa Martha?

¿De qué manera influyen las decisiones tomadas por el mayordomo en la comunidad?

¿Las decisiones tomadas por el mayordomo recogen las motivaciones de la comunidad?

Anexo 7

Faenas y tequios

Pertenencia

- ¿En qué consisten las faenas o tequios que se realizan en Santa Martha?
- ¿Desde hace cuánto tiempo se realizan tequios o faenas en Santa Martha?
- ¿Qué tipos de faenas o tequios se realizan en Santa Martha?
- ¿Cuándo se realizan las faenas o tequios?
- ¿Qué significado tienen las faenas o tequios?
- ¿Usted participa en la realización de faenas o tequios?
- ¿Realizar las faenas o tequios les brinda una identidad como santamarteños? Si es así, ¿por qué?

Lazos emocionales compartidos

- ¿Qué emociones se comparten durante la realización de una faena o tequio?
- ¿Los tequios o faenas fortalecen la convivencia de la comunidad?

Integración y satisfacción de necesidades

- ¿Quiénes participan en las faenas o tequios?
- ¿Qué función tienen las faenas o tequios dentro de la comunidad?
- ¿Cómo se organizan las personas para la realización de las faenas o tequios?
- ¿Considera que al realizar las faenas o el tequio se están satisfaciendo las necesidades comunitarias y las suyas como persona?

Influencia

¿Quiénes organizan las faenas o tequios?

¿Ha participado en las faenas o tequios de su comunidad?

¿De qué manera participan las personas de la comunidad en las faenas o tequios?

¿Cómo influyen las personas de la comunidad en las faenas o tequios?

¿Considera que quienes toman las decisiones en las faenas o tequios repercute en las acciones de la comunidad?

¿Considera que las decisiones tomadas por quienes realizan las faenas o tequios recogen las motivaciones de la comunidad?