



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**Investigación documental
sobre la representación
social de la naturaleza en las
comunidades nahuas de
Puebla**

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Psicología

P R E S E N T A

Oscar Andrés Montes de Oca de la Garza

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Katherine Isabel Herazo González

Ciudad Universitaria, Cd. Mx, 2019





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Alegraos

*Ica xon ahuiyacan ihuinti xochitli,
tomac mani.
Ma on te ya aquiloto
xochicozquitl.
In toquiappancaxochiuh,
tla celia xochitli,
cueponia xochitli.
Oncan nemi tototl,
chachalaca, tlatohua,
hual on quimati teotl ichan.
Zaniyo in toxochiuh
ica tonahuiyacan.
Zaniyo in cuicatl
ica on pupulih in amotlaocol.
In tepilhuan ica yehua,
amelel on quizá.
Quiyocoya in lpalnemohua,
Qui ya hual temohuiya
moyocoyatzin,
in ayahauilo xochitli,
ica yehua amelel on quiza*

Alegraos con las flores que
embriagan,
Las que están en nuestras manos.
Que sean puestos ya
los collares de flores.
Nuestras flores del tiempo de lluvia,
fragantes flores,
abren ya sus corolas.
Por allí anda el ave,
parlotea y canta,
viene a conocer la casa del dios.
Sólo con nuestras flores
nos alegramos.
Sólo con nuestros cantos
perece vuestra tristeza.
Oh señores, con esto,
vuestro disgusto se disipa.
Las inventa el Dador de la vida,
las ha hecho descender
el inventor de sí mismo,
flores placenteras,
con esto vuestro disgusto se disipa.

Poema náhuatl de Netzahualcóyotl

Agradecimientos

A mi mamá y a mi papá, por su apoyo incondicional, aún después de tantos años de haber concluido mi carrera.

A mi tía, Yola, por motivarme innumerables veces para finalmente ser otro psicólogo de la familia, por sus palabras, por todo.

A mi sobrinita, Vania, por acompañarme durante casi todo el proceso con tus encantos, ternura y tu alegre forma de ver la vida.

A mi prima, Muna, por ser un ejemplo de lo que se logra con el esfuerzo y trabajo.

A mi directora, Dra. Katherine Herazo, por toda su sabiduría y conocimiento, por todas sus aportaciones, por entrarle al quite en todo este tiempo, por inspirarme con su trayectoria y humildad, y por motivarme durante todo el trayecto.

A Brenda Mireya, porque cuando este trabajo todavía era tan sólo un intento de protocolo de investigación, me ayudaste a concebirlo como una tesis.

A mis sinodales, por todas sus valiosísimas aportaciones, sus palabras de aliento y sus recomendaciones.

A las comunidades nahuas del estado de Puebla, y a los pueblos originarios de toda América Latina, por su resiliencia, valentía y fuerza para ser ustedes, para ver la realidad desde su perspectiva, por sentirse orgullosos de su cultura, su herencia y su cosmovisión, por ser la fuente de inspiración de este trabajo.

ÍNDICE

Resumen.....	5
Introducción.....	6
Capítulo 1. Teoría de las Representaciones Sociales.....	10
1.1. Antecedentes históricos y teóricos de la Teoría de las Representaciones Sociales. 10	
1.2. Bases biográficas y contextuales para la creación de la Teoría de las Representaciones Sociales y evolución de la teoría.....	15
1.3. Características, definición, procesos y estructura de las representaciones sociales. 17	
1.4. Modelo Ego-Alter-Objeto en la Teoría de las Representaciones Sociales.....	26
1.5. Corrientes metodológicas de la Teoría de las Representaciones Sociales.....	28
1.6. Investigaciones desde la perspectiva de la Teoría de las Representaciones Sociales y la investigación de las comunidades indígenas.....	31
Capítulo 2. Comunidades nahuas del estado de Puebla.....	37
2.1. Datos sociodemográficos de las comunidades nahuas en el país: marco general de las comunidades nahuas.....	37
2.2. Datos sociodemográficos de las comunidades nahuas del estado de Puebla.....	40
2.3. Características geográficas y ambientales de las regiones más importantes de los nahuas: la Sierra Norte y el Valle de Tehuacán.....	44
2.3.1. <i>Sierra Norte del estado de Puebla</i>	44
2.3.2. <i>Valle de Tehuacán</i>	46
2.3.3. <i>Regiones diferentes en un Estado, una misma identidad indígena</i>	47
2.4. Características psicosocioculturales de los nahuas del estado de Puebla.....	48
2.4.1. <i>Cosmovisión de los nahuas de Puebla: la naturaleza vista desde otra perspectiva</i>	53
Capítulo 3. Método de la presente investigación documental.....	57
3.1. Variables.....	57
3.2. Diseño.....	57
3.3. Instrumentos.....	58
3.4. Procedimiento.....	59
Capítulo 4. Análisis de resultados: Investigaciones de la Teoría de las Representaciones Sociales en el contexto de las comunidades nahuas de Puebla.....	60
4.1. Un esbozo de la representación social de naturaleza para las comunidades nahuas del estado de Puebla.....	64
Discusión. Alcances y limitaciones de la Teoría de las Representaciones Sociales para el estudio de grupos nahuas del estado de Puebla.....	74
Alcances de la Teoría de las Representaciones Sociales.....	74
Limitaciones de la Teoría de las Representaciones Sociales.....	84
Conclusiones.....	91
Límites y sugerencias.....	94
Referencias.....	95

Resumen.

En el marco de una sociedad en donde se pierde y se olvida la relación ser humano-naturaleza, es pertinente observar aquellos grupos sociales que encuentran en un enfoque particular de dicha relación, la fuerza para ser resilientes; a pesar de luchar contra la discriminación, el olvido del Estado y la mayor parte de la sociedad, y los problemas sociopolíticos que tienen que enfrentar. El presente trabajo es una investigación documental de publicaciones académicas, artículos y tesis que se enfocan en los aspectos psicosocioculturales que los grupos nahuas ubicados en el estado de Puebla mantienen respecto a la naturaleza, esto desde la perspectiva de la teoría de las representaciones sociales. El objetivo es analizar los alcances y limitaciones de dicha teoría para el estudio de la representación social de la naturaleza que tienen las comunidades nahuas que radican en el estado de Puebla.

Palabras clave: representaciones sociales, nahuas, naturaleza.

Introducción.

Las comunidades indígenas del país han sido olvidadas, discriminadas y violentadas por la sociedad, el Estado, y, hasta cierto punto, por ciertos sectores de la comunidad científica, a pesar de su conocimiento milenario, su riqueza cultural extraordinaria y su concepto de unión sumamente singular, y particularmente especial y distinto del contexto de una sociedad enfocada en la producción de bienes del medio ambiente, motivada principalmente por el egoísmo y el consumismo.

Las comunidades indígenas y los pueblos originarios se han vuelto símbolos de resistencia y resiliencia ante el contexto social que se vive actualmente. Han creado sus propios cuerpos policiacos comunitarios para protegerse de las oleadas de violencia que impactan al país, se han organizado y movilizado mediante el activismo ambiental para defender el patrimonio natural de sus comunidades y la misma salud de los miembros de sus pueblos, y se han organizado políticamente mediante el Congreso Nacional Indígena al presentar a quien será su candidata para las elecciones presidenciales del 2018.

Ante este panorama, es pertinente investigar a una de las comunidades indígenas más importante del país como es la nahua¹ del estado de Puebla, uno de los estados de mayor importancia para este grupo indígena debido al número de personas que pertenecen a dicha comunidad, tomando como referencia a los 436, 586 hablantes de la lengua Náhuatl en dicho estado, de acuerdo al censo del 2010 por parte del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2010); y examinar la interacción que las comunidades mantienen con el medio natural en el que se desenvuelven.

Para realizar esta labor, una de las teorías que forma parte de la Psicología Social como es la Teoría de las Representaciones Sociales (TRS de aquí en adelante) pareciera ser adecuada debido a su perspectiva particular en cuanto al

¹ En el presente trabajo se utiliza el gentilicio nahua para referirse a dicho grupo indígena, específicamente a los grupos que radican en todo el estado de Puebla, diferenciando este concepto del referente a una cuestión lingüística como es el de náhuatl. Como se verá más adelante, algunos autores emplean gentilicios diferentes en base a una cuestión regional.

conocimiento, considerando que no debe existir una distinción entre el conocimiento científico y el conocimiento común, lo cual permite analizar los saberes de las comunidades indígenas nahuas, simplemente como sabiduría. Jovchelovitch (2007) plantea que la TRS está en oposición con el punto de vista de que el sentido y el conocimiento común están llenos de errores, ignorancia y distorsión, la teoría de las representaciones sociales intenta superar la línea que separa a una filosofía de conocimiento y racionalidad de una filosofía de experiencia y sentido, reconociendo la sabiduría relativa (y limitaciones) de todos los conocimientos.

Los motivos para llevar a cabo esta investigación son la relación que las comunidades indígenas en general, y las nahuas, en particular, sostienen con la naturaleza, dentro de un marco global de voracidad capitalista por los recursos naturales, defendidos principalmente por los pueblos originarios; la importancia y relevancia de considerar a los grupos indígenas como actores sociales en la sociedad mexicana; y las características conceptuales y teóricas de la TRS.

Se busca analizar la representación social que los nahuas de Puebla tienen respecto a la naturaleza, y, mediante dicha representación, explorar la pertinencia de la TRS en las investigaciones enfocadas en las comunidades nahuas del estado de Puebla, y en el proceso dar respuesta a la pregunta ¿Qué aporta la teoría de las representaciones sociales a los trabajos de investigación que se desarrollan en contextos indígenas?

El presente trabajo es una investigación de corte documental, sirviéndose de artículos académicos, libros e investigaciones que se enfoquen en los dos ejes principales del documento, es decir, la teoría de las representaciones sociales y las comunidades nahuas del estado de Puebla. Se analizan las características teórico-metodológicas de las investigaciones que cumplen con ambos ejes principales mencionados, y se elabora un acercamiento a la representación social de la naturaleza para las comunidades nahuas del estado de Puebla a partir de la información recabada.

Con base en el acercamiento a la representación social del presente documento, se revisan los alcances y limitaciones de la TRS en lo que se refiere a

las investigaciones realizadas en contextos indígenas, al igual que la vigencia de la misma.

La presente investigación se ordena en cinco apartados. En el primer capítulo se plantea el marco teórico de la TRS, partiendo de las bases histórico-contextuales que llevaron a la creación de la teoría, desde los motivos personales del creador de la misma, Serge Moscovici, para posteriormente hacer un recuento de las características principales de la TRS y de las corrientes metodológicas que surgen a partir de los modelos de la teoría, y finalmente se revisan superficialmente ciertas investigaciones que parten de la perspectiva de la TRS.

En el segundo capítulo, se empieza por un marco general de las comunidades nahuas en el país para después revisar los datos sociodemográficos de los municipios en el estado de Puebla con mayor presencia nahua, ulteriormente se revisan las características geográficas y ambientales de las principales regiones nahuas del estado. Además, se contemplan las características psicosocioculturales de los nahuas poblanos, incluyendo su cosmovisión, haciendo énfasis en los aspectos de la misma que más se relacionan con la naturaleza.

En el tercer capítulo, se hace mención del método utilizado en la presente investigación, y se explican los motivos para que la misma sea una de corte documental.

En el cuarto capítulo se analizan los resultados obtenidos en las pesquisas documentales, y debido a la falta de resultados que cumplan con los parámetros establecidos para esta investigación, se realiza un esbozo de la representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos a partir de investigaciones con una perspectiva disciplinar y metodológica diferente, mayoritariamente antropológicas.

En el último apartado se exponen los alcances y limitaciones de la TRS, partiendo de lo general al grupo objetivo de esta investigación, haciendo una particular reflexión dentro de un contexto investigativo de corte indoamericano.

Este trabajo aporta elementos meta-teóricos referentes a la TRS, incentivando el uso y manejo de dicha teoría como herramienta metodológica para

los estudios enfocados en aspectos psicosocioculturales dentro de un marco de referencia mesoamericano, asumiendo una postura crítica y consciente al analizar una teoría que proviene de una racionalidad occidental, pero que cuenta con los componentes necesarios para adaptarse a contextos indígenas.

Capítulo 1. Teoría de las Representaciones Sociales.

En el presente capítulo se busca hacer un recuento de los avances y la evolución que ha tenido la Teoría de las Representaciones Sociales (TRS), desde sus antecedentes teóricos, el contexto teórico e histórico en el que se crea, las motivaciones personales del creador de la teoría, sus conceptos básicos y fundamentos, sus principales exponentes, hasta llegar a su actualidad como perspectiva teórica y metodológica de las ciencias sociales en general, y de la psicología social, en particular.

El propósito del primer capítulo es establecer el marco de referencia teórico para posteriormente hacer un análisis documental de las investigaciones realizadas desde el enfoque de la TRS respecto a la representación social de la naturaleza que tienen las comunidades nahuas del estado de Puebla, y, finalmente, realizar una revisión de los alcances y limitaciones que aporta la teoría a la psicología social, en general; esto con el objetivo de examinar su importancia y su vigencia como teoría, y también estudiar su pertinencia cuando se busca trabajar con un grupo objetivo que no se adapte al paradigma occidental.

1.1. Antecedentes históricos y teóricos de la Teoría de las Representaciones Sociales.

En lo que respecta a estudiar cualquier teoría puede ser conveniente revisar los antecedentes teóricos e históricos que llevaron a la creación de la misma, ya que como menciona Masip (2007) la psicología social, al igual que gran parte de las ciencias en general, es influenciada por su contexto general, es decir, por el clima político, social, económico e intelectual de la época en la cual se crea.

En el caso de la TRS sus bases históricas y teóricas se encuentran en diversos autores, Serge Moscovici, creador de la teoría, abiertamente reconoce que uno de los principales es el sociólogo francés Émile Durkheim, quien fue un teórico holista que consideraba a los grupos sociales como entidades que superaban las propiedades de los individuos que los conforman (Greenwood, 2011), y quien establecía una diferenciación entre las representaciones

individuales y las representaciones colectivas, resaltando la flexibilidad de las primeras y la estabilidad de las segundas.

Moscovici también se inspira de la perspectiva acerca del conocimiento social por parte del filósofo político ruso, Georgi Plekhanov, quien se enfocaba en lo que la psicología social podía aportar al conocimiento político. Para Moscovici la psicología social era una ciencia que estaba en constante movimiento (Marková, 2017).

Tanto Plekhanov como Durkheim estaban interesados en el estudio del conocimiento social, desde puntos de vista muy diferentes, el sociólogo francés desde la perspectiva de su disciplina, mientras que Plekhanov contemplaba acerca de la contribución que la psicología social podía aportar al campo del conocimiento político. Ambos autores reconocían el potencial que tenía la psicología social para brindar una respuesta a los fenómenos políticos, históricos y sociales contemporáneos (Marková, 2017).

Posteriormente, el fundador de la TRS tomaría el concepto de representaciones colectivas de Durkheim y lo acercaría a la psicología social mediante la Teoría de las Representaciones Sociales, como menciona Farr (2003), el concepto debía evolucionar para darle continuidad a su utilidad dentro de los parámetros de las sociedades modernas, debido al dinamismo de dichas sociedades y a los cambios constantes que sufren las representaciones que tienen las sociedades actuales.

Farr (2003) postula: *“Durkheim es un fundador de la sociología y su concepto de la representación colectiva es importante. Sin embargo, sólo se lo puede considerar un antecesor de la teoría de las representaciones sociales. El fundador de esta teoría es Moscovici (pp.164-165)”*.

Se puede considerar que una de las principales diferencias que Moscovici hace del concepto de representaciones colectivas de Durkheim es el de reconocer el valor que tiene el sentido común como una forma de conocimiento que tiene una comunidad, y considerar dicha forma de conocimiento no como un paso hacia uno más desarrollado como parte de una escalinata lineal del conocimiento; dentro de esta idea Moscovici se identifica más con el trabajo de Lucien Lévy-

Bruhl (Jovchelovitch, 2007), quien evaluaba, lo que denominaba como un pensamiento primitivo, de forma positiva, a diferencia de Durkheim, quien lo consideraba tan sólo un pobre reemplazo del pensamiento moderno (Wagoner, 2012).

Este aspecto que marca una diferencia entre la teoría de Moscovici respecto a la teoría de Durkheim, podría ser una de las cuestiones por las cuales la TRS podría considerarse como una teoría adecuada para estudiar y conocer a las comunidades indígenas, su cultura y sus conceptos, al darle un valor al conocimiento en cualquiera de sus facetas. El psicólogo rumano promovía la perspectiva de un desarrollo continuo del pensamiento, el cual va del sentido común a la ciencia, y de la ciencia al sentido común (Marková, 2017), aspecto que se hace evidente en su primera investigación sobre la difusión del psicoanálisis en Francia.

Jovchelovitch (2007) menciona que con base en la visión que tenía Lévy-Bruhl acerca de la discontinuidad del pensamiento lógico y en la coexistencia de diferentes racionalidades, lo que le da a Moscovici los elementos para evaluar la producción de las representaciones sociales, su irreductibilidad como una forma de conocimiento y las funciones que satisfacen dichas representaciones dentro de la vida social y la relación que mantienen con otras formas de conocimiento.

En su primera investigación, *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1961), la cual sentó las bases teóricas de la TRS, Moscovici buscaba mostrar cómo se difunde una teoría científica relativamente reciente en una cultura específica, cómo dicha teoría es transformada por la sociedad con la cual entra en contacto y cómo este contacto cambia la perspectiva que la sociedad tiene de sí y del mundo (Farr, 1985).

Para esta investigación, los supervisores de Moscovici le sugirieron que utilizara escalas para medir las opiniones y actitudes que las personas tenían respecto al psicoanálisis, pero el investigador rumano consideraba que dicho método solamente se preocupaba por brindar una medición, un modelo hipotético-deductivo orientado a realizar pruebas y a operacionalizar una teoría (Castorina,

2016a), y que el investigador realmente no conoce cómo piensa la gente (Marková, 2017).

Para la segunda edición, publicada en 1976, quince años después de la primera edición, Moscovici estaba más interesado conceptualmente en establecer el modelo de la teoría que en brindar una versión actualizada del fenómeno que investigó (de Rosa, 2011).

Este primer trabajo del autor de la teoría es una muestra de lo que sucede frecuentemente en el ámbito científico, particularmente en disciplinas afines como son la psicología social y la sociología, en donde un concepto que en primer lugar se establece en un área de conocimiento evoluciona para ser reconocido y teorizado en otra área. Como lo menciona Jodelet (1985): *“El concepto de representación social – o más bien, colectiva – aparece en sociología, ciencia en la que sufre un largo eclipse. Pero su teoría va a ser esbozada en psicología social, no sin antes haber realizado una desviación por la psicología infantil”* (p. 470).

Al revisar los autores que hasta ahora se han mencionado, los cuales influyeron a Moscovici a crear su teoría, resulta evidente la fuerte carga sociológica de la TRS, sin embargo, como lo menciona Jovchelovitch (2007), la TRS toma aspectos tanto de corrientes teóricas que se enfocan en la sociedad como de teorías que se enfocan en el sujeto. Desde sus inicios la TRS hace énfasis en la dimensión simbólica de las representaciones, en donde se expresan puntos de vista del mundo, identidades y mundos imaginarios particulares, y al mismo tiempo enfatiza las dimensiones sociales de las representaciones, en donde el poder de la realidad social para circunscribir y demarcar nuestros pensamientos individuales adquieren la fuerza del ambiente simbólico en el cual se desarrollan.

La aproximación realizada por la psicología infantil respecto al término representación demuestra el compromiso de la TRS por los aspectos individuales, y Moscovici se inspira en dos autores principalmente, Jean Piaget y Lev Vygotsky. En sus trabajos sobre el desarrollo infantil y educación, ambos autores, desde

perspectivas muy diferentes, hacen mención de las bases sociales que tiene el conocimiento y la difusión del mismo a todos los niveles del desarrollo intelectual.

Piaget (1929/2006) habla acerca de la confusión por la que atraviesan los niños y las niñas durante las etapas tempranas para poder conceptualizar el pensamiento y el conocimiento, y donde se encuentran. Dicho autor menciona que la concientización que lleva al niño a comprender el pensamiento depende de factores sociales, y es mediante el contacto que el niño tiene con los demás y la misma discusión que tiene con sus pares que se vuelve consciente del proceso del pensamiento.

La aportación que hace Vygotsky a la TRS no es como ancestro intelectual de la misma. La psicología del desarrollo sociocultural del autor ruso le brinda a la teoría de Moscovici los elementos para teorizar acerca del cambio que tienen las representaciones sociales sin tener que recurrir al evolucionismo vertical que está presente tanto en Durkheim como en Piaget (Jovchelovitch, 2007). Esto es una muestra más del reconocimiento que la TRS le da a cualquier tipo de conocimiento, y en cualquiera de sus fases.

Como es evidente a partir del objeto de la primera investigación de Moscovici sobre el psicoanálisis, otro de los autores que influenció al autor rumano es Freud. González (2013) contempla que Moscovici: *“De los estudios de Piaget retomó la posibilidad de analizar la estructura intelectual y de los estudios de Freud, el hecho de poder acceder a las representaciones interiorizadas (p. 139)”*. Explorar las aportaciones que Durkheim, Lévy-Bruhl, Piaget, Vygotsky y Freud brindan a la constitución de la TRS pueden ayudar a mantener el vínculo que tiene la psicología social con problemas de mayor escala y otras teorías que le dan forma a las ciencias sociales en general (Jovchelovitch, 2007).

Este vínculo al que se refiere Jovchelovitch hace que la TRS aporte una perspectiva particular al estudio de comunidades tan complejas y con tanta historia como son las indígenas, al igual que a sus conocimientos, tradiciones y a las representaciones sociales sobre diversos temas que se desarrollan en el contexto comunitario.

1.2. Bases biográficas y contextuales para la creación de la Teoría de las Representaciones Sociales y evolución de la teoría.

Además de revisar las bases teóricas que influyeron al desarrollo teórico de la TRS planteada por Moscovici, es de suma importancia considerar las experiencias que marcaron la vida del autor de la teoría, las cuales fueron la motivación que lo llevaron a crear la misma, tal como lo menciona Arruda (2010):

La biografía de Moscovici confirma que el motor de su investigación se inscribió en la historia de su vida; ser testigo de la opresión nazi durante la segunda guerra mundial, lo condujo a formular las preguntas que lo persiguen hasta ahora...

La respuesta a estas interrogantes generó su obra inicial; en ella se empieza a percibir el desmantelamiento de viejas líneas divisorias tan conocidas de la ciencia psicológica: la frontera entre razón y sentido común, razón y emoción, sujeto y objeto. La realidad es socialmente construida y el saber es una construcción del sujeto, pero no disociada de su inscripción social. Así, Moscovici propone una psicología del conocimiento, con fuerte sustento sociológico pero sin despreciar los procesos subjetivos y cognitivos (p.321).

En una entrevista realizada por Jesuino (2013) iniciada a finales del 2009 y principios del 2010, y terminada después de la 11ª conferencia sobre representaciones sociales en junio del 2012, Moscovici comentó que él nunca dejó de trabajar, pero su vida entera siempre estuvo llena de incertidumbre, durante la guerra y su infancia.

Los hechos en la vida de Moscovici y el estado de la psicología durante el momento histórico en el cual dicho autor desarrolló su teoría, lo llevaron a crearla para brindar una alternativa a lo establecido no sólo por el conductismo, sino por el conductismo cognitivista, corriente en la cual se buscaba reemplazar el comportamiento visible por el comportamiento cognitivista que procesa la información (de Rosa, 2011), las cuales formaban parte de los fundamentos teóricos dominantes en aquella época, tal vez compartiendo una visión como la expuesta por de Zubiría (2014): "*Múltiples actividades humanas no podrían explicarse a partir del simple esquema E-R y la supuesta 'caja negra' skinneriana* (p. 148)".

El mismo autor rumano reflexionó al respecto, 33 años después de la obra que sentó las bases de la TRS, y consideraba que en ese momento se vivía en un mundo conductista, se practicaba una ciencia conductista y que se utilizaban metáforas de la misma corriente teórica. Para él era obvio que el estudio de las representaciones sociales debía profundizar más que simplemente tener este punto de vista, al considerar cómo el ser humano conoce y entiende todo lo que le rodea, y cómo responde a los enigmas que surgen después de esto (Moscovici, 1984).

El haber sido testigo del impacto que puede tener la ciencia en la sociedad fue lo que llevó a Moscovici a analizar cómo el conocimiento científico cambiaba el comportamiento de las personas y su mente, como el mismo autor de la teoría lo mencionó en una entrevista realizada por Ivana Marková (2003): *“Pensaba que era posible cambiar la ciencia social, la psicología social, a través de la creación de una teoría alternativa y que la creación de la teoría alternativa ya era una posición crítica (p. 149)”*.

Denise Jodelet (2011) reitera esta propuesta al recordar el énfasis que la TRS tiene en cuanto a ser un enfoque de la psicología social más que una corriente de la psicología del conocimiento, lo cual coloca a la teoría como una de las tendencias alternativas en contraposición con las corrientes “predominantes” de la disciplina, las cuales tenían una fuerte orientación individualista y cognitiva (Greenwood, 2011). La TRS ha mantenido este enfoque mediante el uso de metodologías creativas que buscan responder a la pregunta de cómo se genera el conocimiento en un contexto social, y cómo dicho conocimiento evoluciona a lo largo del tiempo.

Como cualquier teoría, la TRS ha tenido que evolucionar y adaptarse a los cambios por los que atraviesa la sociedad y las formas de conocimiento que quiere estudiar. Parte de esta evolución se evidencia en los artículos realizados desde los inicios de la teoría hasta la actualidad.

Eicher, Emery, Maridor, Gilles, y Bangerter (2011) realizaron un análisis bibliométrico de los artículos publicados en los que ya fuera que se utilizará la TRS como parte de su metodología o se discutiera respecto a la teoría en sí; los

autores señalaban como la diseminación de la teoría dentro de la psicología social se vio influenciada por ciertas publicaciones claves y la traducción de los primeros trabajos de Moscovici al inglés.

En dicho artículo también se menciona que la cantidad de trabajos analizados por los autores puede ser un estimado debido a la base de datos utilizada para la búsqueda, PsychInfo, en la cual solamente se incluyen ciertas revistas científicas y publicaciones principalmente en inglés, y esto puede omitir trabajos escritos en otros idiomas y revistas que no forman parte de dicha base de datos.

Clémence (2001) hace énfasis en que la fuerza de la teoría recae en sus propuestas innovadoras para analizar y entender cómo pensamos normalmente en el contexto de la vida social. La dificultad que encara dicha tarea es que los resultados deben ser actualizados constantemente, para que las teorías acerca del sentido común continúen evolucionando.

En lo que se refiere a las bases teóricas que sustentan la TRS se puede establecer que dicha teoría brinda una perspectiva particular al estudio de comunidades en contextos culturales e históricos diversos, enfocándose en múltiples temas y utilizando métodos ingeniosos que muchas veces han sido más utilizados en otras disciplinas de las ciencias sociales, pero, como ya se mencionó en los párrafos anteriores, sin olvidarse de los aspectos subjetivos, estratégicamente ubicando a la psicología social entre la sociología y la antropología social, como lo manifestaba el mismo Moscovici (Marková, 2017).

En el siguiente apartado de este capítulo se revisarán la definición de las representaciones sociales, los aspectos para su generación, proceso, función y estructura, al igual que las dimensiones de las mismas, los cuales son los fundamentos bajo los cuales se establece la TRS.

1.3. Características, definición, procesos y estructura de las representaciones sociales.

Moscovici señalaba que las representaciones sociales surgían en condiciones de conflicto, y postulaba tres condiciones de emergencia que constituían: “...*el pivote que permite la aparición del proceso de formación de una representación social y,*

en mayor o menor medida, al conjuntarse hacen posible la génesis del esquema de la representación (Mora, 2002, p. 9)". Estas condiciones son la dispersión de la información, el grado de focalización y la presión a la inferencia.

Para Moscovici las fuentes de información a las cuales tienen acceso los individuos son insuficientes y abundantes al mismo tiempo, ya que existen desniveles entre la cantidad y la calidad de la información que se maneja al interior de un grupo, y fuera de este; y, por lo tanto, no se tiene acceso a toda la información existente acerca del objeto social que le interesa al sujeto y a su grupo de pertenencia (Mora, 2002).

La focalización depende del atractivo y pertinencia social, lo cual se puede deber a los factores positivos o negativos que tiene el objeto representado dentro del grupo de pertenencia del individuo, diversificando la atención y excluyendo ciertos objetos sociales (Mora, 2002).

La presión a la inferencia es la exigencia por parte del grupo de pertenencia hacia el sujeto para que establezca una postura, opinión, y realice acciones respecto al objeto social que será representado (Mora, 2002).

Se requiere del acceso a la información, la focalización y la presión a la inferencia para que se pueda crear una representación social respecto a un objeto en particular. Como es evidente por estas condiciones, dicho objeto tiene que ser sumamente relevante no sólo para el individuo, sino para el grupo al cual pertenece.

El concepto principal, del cual toma su nombre la teoría, es el de representación social. Dentro de la literatura de la TRS se han manejado diferentes definiciones para este difuso concepto, el cual ha sido objeto de la mayor parte de las críticas hacia la teoría, como es el mejorar el rigor conceptual y metodológico de la teoría, reflexionando respecto a su estructura y dinámica (Castorina, 2016a).

La definición que da Moscovici en la segunda edición de su trabajo principal es:

Un sistema de valores, nociones y prácticas que proporciona a los individuos los medios para orientarse en el contexto social y material para dominarlo... proponiendo a los miembros de una

comunidad como medio para sus intercambios y como código para denominar y clasificar con claridad las partes de su mundo, de su historia individual o colectiva (1979, en Rodríguez, 2013).

Se puede revisar una definición más reciente propuesta por una de las principales autoras de la TRS, Denise Jodelet (1985):

Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados {sic} hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica (p. 474).

Esta definición mantiene ciertos aspectos, como lo referente al contexto social y material, y da lugar a la interacción entre lo individual y lo social mediante la comunicación de las diferentes modalidades del pensamiento, esto con el objetivo de comprender la realidad. La representación social puede ser considerada tanto como un proceso; como una serie de operaciones psicológicas respecto a un fenómeno particular basada en las experiencias previas y en las características de la psique del individuo; y como contenido, resultado de ese proceso mediante el cual se forma alguna presentación o imagen, la cual sería la representación que tiene el sujeto respecto al fenómeno en cuestión (Lahlou y Abric, 2011).

La TRS permite enfocarse en la presentación o fenómeno que se tiene de esta representación social, en el caso de esta investigación la de la naturaleza, dentro de un grupo social particular, como son las comunidades nahuas del estado de Puebla.

Abric (2001) definía a la representación como una visión funcional del mundo que permite a los individuos o grupos darle sentido a sus conductas, a entender la realidad en la que viven a través de su propio sistema de referencias, lo cual da como resultado que los individuos o grupos se adapten a dicha realidad y puedan definir el lugar que ocupan en ella.

González (2013) menciona que *“Una característica de las representaciones sociales es que es siempre, y de forma simultánea, la representación de un objeto y de un sujeto social que la construye (p. 142)”*.

Cada representación social puede ser analizada a partir de tres dimensiones:

- a) la información, organización del conocimiento que un grupo tiene respecto a un fenómeno u objeto social, y la forma en que brindan una explicación a su realidad;
- b) el campo de representación, jerarquización que se realiza sobre el objeto o fenómeno representado, mediante una visualización de las propiedades de la representación, y que como menciona Banchs: “...*debe ser analizado en función a la totalidad del discurso sobre un objeto y no sólo en un párrafo o una frase* (1984, en Mora, 2002, p. 10)”; y
- c) la actitud de la representación social, constituye la orientación, la cual puede ser favorable o desfavorable, que tomará el individuo o el grupo respecto al objeto o fenómeno que se representa (Mora, 2002; Banchs, 1996).

Moscovici señalaba que la dimensión que se generaba primero y la más frecuente era la de la actitud, primero se toma una posición respecto al objeto representado, y posteriormente el sujeto se informa sobre el mismo y crea una representación en base a dicha posición e información (Mora, 2002).

Con base en el análisis de las dos ediciones de la obra prima de Moscovici (1961/1976), de Rosa (2011) identifica cuatro funciones principales de las representaciones sociales:

- a) Guía del comportamiento durante interacciones sociales y en las relaciones dentro del grupo y con otros grupos, se utiliza a las representaciones sociales como los mediadores simbólicos de la interacción con los miembros del grupo en base a los códigos que comparten, y al interactuar con individuos de otros grupos, sirven para

ordenar las percepciones que se tienen del otro, y guiar/prescribir/justificar su comportamiento y sus prácticas sociales.

- b) Función de la identidad social, la cual estabiliza la identidad social compartida dentro de los miembros de un grupo que comparte un sistema de representaciones.
- c) Función cognitiva de la orientación y control de la realidad social, la cual cumple con la regularización de los procesos cognitivos.
- d) Función de familiarización, la cual transforma la representación social de un objeto extraño para que este sea insertado en el sistema simbólico existente.

Para que una representación social se consolide en un individuo se requieren dos procesos interdependientes y complementarios, el anclaje, proceso mediante el cual un concepto no familiar se asimila dentro de categorías cognitivas con las que el sujeto cuenta, directamente relacionado con la función de familiarización; y la objetivación, proceso en el cual se concretan los conceptos que de otra forma se mantendrían abstractos (Duveen y Lloyd, 2003).

Moscovici (1984) señala que el mecanismo del anclaje busca anclar las ideas extrañas, reducirlas a categorías e imágenes ordinarias para ubicarlas en un contexto familiar, y el mecanismo de objetivación busca convertir un concepto abstracto en uno que sea casi concreto, transferir lo que hay en la mente a un objeto ya existente en el mundo físico.

Jodelet (1985) hace énfasis en que: *“El anclaje garantiza la relación entre la función cognitiva básica de la representación y su función social (p. 492)”*. La misma autora, en un artículo del 2011, menciona que en la primera edición de *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1961), Moscovici propone que los valores de las sociedades son los elementos que respaldan el trabajo de selección y esquematización de la objetivación, y la construcción del significado que tiene el anclaje.

El proceso de objetivación resulta en una definición específica de una teoría del sentido común al integrar los significados figurativos particulares de la

representación social (Clémence, 2001). La objetivación se refiere al proceso mediante el cual la información abstracta se transforma en conocimiento a través de la comunicación (Clémence, 2001), mediante este mecanismo dicho conocimiento se convierte en algo concreto para el sujeto que realiza la representación (Duveen y Lloyd, 2003).

González (2013) propone tres subprocesos durante la objetivación, la construcción selectiva, la cual es acorde al grupo de pertenencia del individuo, la esquematización, que le brinda una imagen al objeto que está siendo representado, y la naturalización, acción mediante la cual el sujeto se apropia del objeto representado.

Para Valsiner (2000) el proceso de objetivación es aquel en el que se inserta al mundo la propia intención que tiene uno a través de su contextualización en la realidad que uno vive. Valsiner (2000) propone que el autor de la TRS se enfoca en el anclaje que se lleva a cabo de nuevas representaciones sociales y como estas adquieren propiedades estructurales adicionales a partir de las representaciones sociales anteriores.

En la investigación sobre el psicoanálisis de Moscovici (1961), el concepto científico del psicoanálisis es validado a través del atractivo intuitivo que tiene el uso del lenguaje ordinario de las personas comunes, lo cual sitúa a la misma representación social, en su caso el psicoanálisis, entre los niveles del conocimiento científico y el sentido común.

Rateau y Lo Monaco (2013) mencionan que la objetivación se completa mediante el proceso de anclaje, y es a través de este último que el nuevo objeto va a encontrar su nuevo lugar dentro de un sistema de conocimiento preexistente que tienen los individuos y los miembros de los grupos. Los mismos autores consideran que el proceso de objetivación es la forma en la que el nuevo objeto es simplificado, plasmado en imágenes y esquematizado.

Un ejemplo de este proceso de objetivación dentro de una comunidad nahua es el del aprendizaje del tejido de la palma que los habitantes del municipio de Xalpatláhuac, en el estado de Guerrero, llevan a cabo. Desde niños adquieren la habilidad para tejer sombreros, tortilleros y otras artesanías mediante la

observación del proceso realizado por sus familiares adultos, y como parte de dicho proceso de aprendizaje se podría considerar que la carga emotiva de pertenencia a la comunidad es parte del proceso de anclaje (Universidad Pedagógica Nacional y Fondo de Cooperación Internacional de Ciencia y Tecnología, 2011).

Mientras la objetivación explica cómo los elementos emblemáticos de un fenómeno social se transforman en objetos del sentido común, el anclaje nos muestra cómo estos nuevos objetos del sentido común se insertan en un mapa del conocimiento que ya se tiene, y cómo dichos objetos contribuyen a la constitución y expresión de las relaciones sociales, y por lo tanto dicho proceso ayuda a que las representaciones sociales cumplan con su función orientadora del comportamiento (de Rosa, 2011).

Dentro de la estructura de las representaciones sociales el eje principal, y lo que le da fuerza a una representación social, es el denominado núcleo central, que son las características principales del objeto social representado.

Uno de los principales autores de la TRS y a quien se considera autor de la teoría del núcleo central fue Jean Claude Abric, quien argumentó que se cree que el núcleo central es el elemento principal de todas las representaciones constituidas y que puede, de cierta manera, ir más allá del objeto que se está representando, y establecer vínculos directos con valores que la trascienden y que no necesita de aspectos ilustrativos que la delimiten, o hasta aspectos concretos de la misma representación (1994, en Jodelet, 2016).

El núcleo central está determinado por la naturaleza que tiene el objeto representado, por el tipo de relaciones que el grupo mantiene con este objeto, y también por el sistema de valores y normas sociales establecidas por el grupo las cuales constituyen el ambiente ideológico en un momento y grupo determinados (Abric, 2001a).

Abric (2001b) consideraba que toda representación social tenía un sistema central el cual era guiado por el ámbito social, histórico e ideológico en el cual se desarrolla el sujeto, y que en el sistema periférico de la representación social se reflejaban las características individuales del sujeto.

El núcleo central podría considerarse una constelación organizada de elementos periféricos que tienen un rol importante a la hora de concretizar el significado de la representación (Philogène, 2001).

Jodelet (2016a) menciona que la constitución de los elementos del núcleo central siempre han sido atribuidos a diferentes fuentes a las cuales nos podemos referir como colectivas por dos razones, la primera es que estas fuentes son un reflejo de grupos o individuos que se definen de acuerdo a su afiliación a un grupo en particular, y en segundo lugar, porque involucran procesos colectivos, ya sea como efectos de la ideología, memoria, práctica, contexto, condición o pertenencia al grupo.

Estas dos fuentes colectivas a las cuales se refiere Jodelet están directamente relacionadas con la condición de autoadscripción a una comunidad indígena por la razón de afiliación a un grupo particular y por los procesos colectivos mencionados, y se podría considerar un motivo más por el cual mirar a la TRS como una perspectiva idónea para el análisis de las relaciones socioculturales que establecen las comunidades nahuas del estado de Puebla con la naturaleza.

De acuerdo a Moliner (2016), la teoría del núcleo central de Abric cumple con tres funciones estructurales de la representación social, le da significado a todos los elementos que forman parte de la representación y brinda un significado global a la representación en sí; ordena la naturaleza de las conexiones entre los elementos de una representación, esta función se deriva de la primera función; y su última función es estabilizadora ya que el núcleo central de una representación es al mismo tiempo la parte más estable y resistente de una representación.

Al principio de la teoría del núcleo central se argumentaba que parte de esta estabilidad y resistencia se manifestaba mediante la incondicionalidad e indispensabilidad de los elementos que forman parte del núcleo de la representación social (Bordarie, 2017); sin embargo, la teoría de la condicionalidad cuestiona la inflexibilidad de los elementos del núcleo central al hacer la observación de que aspectos tan importantes como son las normas sociales que dictaminan cómo una persona debería comportarse ante una situación dada

pueden desviarse dependiendo de un contexto particular (Bordarie, 2017; Gaymard, 2014).

Moliner (2016) menciona que existen dos propiedades que distinguen a los elementos periféricos de una representación, por un lado se basan en experiencias personales concretas que los individuos hayan tenido a lo largo de su vida, y por otro lado son considerados creencias condicionales basadas en las nociones que los individuos tienen respecto a un elemento del núcleo central.

Otra teoría alternativa, como la teoría de la condicionalidad, es la propuesta por Moliner (2016), la cual el autor la denomina como la teoría de la matriz del núcleo. Basándose en la teoría del núcleo central de Abric, la propuesta por Moliner (2016) se diferencia de la anterior al contemplar que los elementos del núcleo son creencias más flexibles, y con características negociables para todos los individuos que tienen la misma representación.

En lugar de cumplir con las funciones estructurales para darle significado, ordenar y estabilizar los elementos del núcleo, se sugiere que las funciones estructurales que la teoría de la matriz del núcleo lleva a cabo son denotar, agregar y reunir las etiquetas verbales que les permiten a los individuos mencionar y reconocer el objeto de la representación sin tener que realizar un análisis profundo al respecto.

Para Moliner, la teoría de Abric muchas veces menosprecia el hecho de que, dentro de una representación social, los individuos son los que tienen que sobrellevar las relaciones observadas que tienen la información, las opiniones y las creencias que circulan en el grupo social al cual pertenecen. Este autor hace una metáfora utilizando los idiomas como las representaciones sociales, considerando que estas últimas son lenguajes contruidos por los grupos sociales para reflexionar y hablar acerca de la sociedad a la que pertenecen; dentro de estos lenguajes, la matriz del núcleo lleva a cabo un rol específico porque los elementos que forman parte de estos lenguajes hacen referencia a un objeto social, y al mismo tiempo establecen las conexiones entre los individuos.

Ambas teorías subsecuentes a la teoría del núcleo central, la teoría de la condicionalidad y la teoría de la matriz del núcleo, son un reflejo del dinamismo de

las representaciones sociales, las cuales distan mucho de ser estáticas y muestran una gran flexibilidad adaptativa y contextual (Gaymard, 2014).

La capacidad adaptativa de las representaciones sociales se vuelve pertinente en el caso particular de esta investigación ya que tanto la teoría original del núcleo central como las teorías que surgen a partir de esta permitirían analizar las relaciones socioculturales y afectivas que las diferentes comunidades nahuas del estado de Puebla establecen con la representación social que tienen respecto a la naturaleza, analizar cómo están estructurados los elementos, tanto centrales como periféricos, que se tienen respecto a este objeto social, y cómo la estructura que se tiene de la representación social se establece y consolida mediante sus prácticas sociales como son sus usos y costumbres, sus tradiciones e historias.

Mora (2002) hace referencia a estos aspectos al contemplar que:

...el lenguaje, proporciona un medio para la operación de la actividad cognoscitiva superior; los mitos, surgidos de esa base dan forma a la capacidad humana para imaginar; y las costumbres, enmarcan la referencia dentro de la cual operan las opciones individuales y la voluntad (p. 3).

1.4. Modelo Ego-Alter-Objeto en la Teoría de las Representaciones Sociales.

Moscovici proponía una triada como la base de todo conocimiento en la que existían el sujeto, o ego, el objeto, y el alter, o lo social; a diferencia de una relación en la cual se reconoce a lo individual y a lo social como dos entidades separadas.

Esta visualización de la interacción entre el sujeto con el otro, ego-alter, se debe a que Moscovici postulaba que no se podía conceptualizar a lo social y a lo individual como dos entidades separadas (Marková, 2017). Esto es un aspecto de la TRS que Moscovici comparte con Vygotsky, como lo menciona de Zubiría (2014): *“Para Vigotsky cualquier función presente en el desarrollo cultural del niño aparece dos veces, en dos planos distintos; primero a nivel social, a nivel interpersonal y sólo después a nivel individual a nivel psicológico (p. 177)”*.

Siguiendo esta triada de la relación entre el sujeto, el objeto, y el otro, Castorina (2016a) postula que: “...la TRS es constructivista en el sentido de que el S y el O son correlativos y co-constituidos (dentro de la triada en la que hemos insistido) y rechaza que esos términos designen entidades independientes (p. 99)”.

Dicha triangulación ego-alter-objeto ubica a cualquier mediación social en relación con el mundo y completa la importancia que tiene cualquier comunicación social, lo cual ha tenido un impacto decisivo en cómo se abordaron las representaciones sociales durante el desarrollo de la teoría (Jodelet, 2011).

La realidad social, que son los objetos de conocimiento, las creencias o imágenes, es generada por el Ego y el Alter, y la relación triangular Ego-Alter-Objeto es dinámica e infinitamente abierta, y permite a los investigadores integrar más conceptos respecto a la interacción de esta triada (Marková, 2017).

Este modelo Ego-Alter-Objeto sintetiza la naturaleza intrínsecamente social del conocimiento no sólo porque se refiere a objetos sociales, sino porque dicho conocimiento es generado socialmente a través de las interacciones sociales dinámicas que se tienen con el Otro, ya sea individuo, grupo o institución, y también porque desempeña funciones sociales dentro y para la comunicación (de Rosa, 2011).

Autores de otras corrientes dentro de la psicología social han propuesto triadas similares, como Martín-Baró (1989/1996), a partir de lo planteado por Berger y Luckmann (1968, en Martín-Baró, 1989/1996), quienes propusieron una triada similar para la génesis de un orden social mediante tres procesos, externalización, de las actividades del grupo social particular; la objetivación, de la realidad social; y la internalización, proceso mediante el cual el sujeto asume las rutinas de acuerdo a su grupo social.

Los tres procesos de la triada propuesta por Berger y Luckmann (1968, en Martín-Baró, 1989/1996) pueden equipararse con el modelo propuesto por Moscovici; el proceso de externalización es similar a la función que realiza el Alter, el proceso de objetivación se relaciona directamente al Objeto, y la internalización con el Ego. Esto evidencia la postura de ambas propuestas, el énfasis que tienen

a la relación entre el individuo y su medio social, y cómo ambas buscan separarse de un análisis de estas relaciones que se enfoque solamente en lo perceptual.

1.5. Corrientes metodológicas de la Teoría de las Representaciones Sociales.

Rateau y Lo Monaco (2013) señalan que dentro de la TRS existen tres corrientes principales, la sociogenética, cuya autora principal es Denise Jodelet; la estructural, cuyo principal exponente es Jean Claude Abric mediante su teoría del núcleo central; y la sociodinámica, expuesta principalmente por Willem Doise.

En base a sus perspectivas, cada una de las corrientes se ha enfocado en diferentes aspectos de las representaciones sociales y por lo tanto utilizan metodologías que resaltan las características que más le interesan a cada corriente.

La corriente sociogenética, también llamada procesual (Navarro y Restrepo-Ochoa, 2013), se ha enfocado principalmente en técnicas etnográficas y de una metodología de corte más cualitativo, como son entrevistas a profundidad, grupos focales, asociaciones verbales, etc. Con base en los datos recolectados a través de estas técnicas se busca hacer un análisis de la procedencia de la información, método desarrollado por Denise Jodelet, analizando la implicación personal y el arraigo social del conocimiento en referencia a un objeto social (Mora, 2002).

Como parte de la corriente estructural se han desarrollado métodos que se enfocan en identificar los elementos que conforman la representación social y categorizarlos con base en su centralidad y a su periferia respecto al objeto social representado, Rateau y Lo Monaco (2013) señalan que el modelo de los esquemas cognitivos de base es el único “...*método autónomo que autoriza a la vez la identificación del contenido y de la estructura de las RS* (p. 35)”. Dentro de esta corriente existen otros métodos que permiten recolectar el contenido de la representación social y establecer hipótesis en cuanto a la estructura de la representación, los métodos que destacan Rateau y Lo Monaco (2013) son el de evocaciones libres, desarrollado por Vergès (1992), y el método de evocaciones jerarquizadas, desarrollado por Abric (2003).

En el mismo artículo, Rateau y Lo Monaco (2013) reconocen otros métodos, que forman parte de la corriente estructural, y los cuales requieren ser complementados por otras vías metodológicas, ya sea porque permiten la formulación de hipótesis, pero no permiten identificar el contenido, como es el caso del cuestionario de caracterización, utilizado por Abric (2003) y por Lo Monaco et al. (2012), y el cuestionario de análisis de similitud, usado por Flament (1981; 1986) y por Guimelli (1998); o porque permiten la identificación del contenido, pero requieren ser apoyados por otros modos de recopilación, tal es el caso de la inducción por escenario ambiguo (ISA, por sus siglas en francés), desarrollado por Moliner (1993; 2002), la prueba de *mise en cause* (MEC), utilizado por el mismo autor (1988, 1989) y en estudios más recientes como el realizado por Bordarie (2017), y la prueba de independencia del contexto de Lo Monaco et al. (2008).

Los autores que forman parte del modelo sociodinámico han utilizado métodos de análisis multidimensionales debido a que su principal exponente, Willem Doise, consideraba que el consenso al cual llegaba un grupo se situaba en los puntos de anclaje de una representación, la concurrencia o discrepancia entre esos puntos de anclaje se originaban en la estructura de las relaciones entre los grupos (Rateau y Lo Monaco, 2013). Se utiliza el análisis multidimensional para poder evidenciar los nexos entre los elementos cognitivos que forman parte de la representación social y los individuos o los grupos (Rateau y Lo Monaco, 2013).

Doise (1984) consideraba que las transformaciones de las representaciones sociales reflejaban al mismo tiempo el funcionamiento de los individuos, los modelos de interacción entre individuos y su posición dentro del orden social. Esta postura muestra el carácter sociodinámico que el autor suizo resaltaba en la evolución de las representaciones sociales.

Castorina (2016a) señala que los investigadores principales de la TRS:

Hicieron una actividad reflexiva sobre la ciencia que se “hace”, contribuyendo al mejoramiento de la metodología, de los niveles de conceptualización y abriendo nuevos problemas, informadas por las perspectivas filosóficas (p. 83).

Por lo anterior, es evidente que las metodologías en el marco de la TRS son variadas, numerosas y creativas, siendo utilizadas de acuerdo al aspecto de las representaciones que más interesa al investigador, ya sea su contenido, los procesos para elaborarlas, su estructura, y cómo se desenvuelven en grupos o comunidades determinadas. Por lo mismo, la labor de investigar una representación social en su totalidad significa utilizar un enfoque multi-metodológico en la mayoría de los casos, Castorina (2016a) menciona que se debe de asumir un politeísmo metodológico no simplemente para realizar una acumulación de datos y un análisis de los mismos, sino para evocar una reflexión teórico-conceptual.

Restrepo-Ochoa (2013) también hace una crítica respecto al solamente considerar una de las dimensiones que fundamentan las diferentes corrientes metodológicas de la TRS, y cómo esto da como resultado:

...disyunciones irreconciliables que dan paso a posiciones dicotómicas que homologan lo procesual con lo cualitativo y lo estructural con lo cuantitativo y lo experimental, dificultando de este modo el desarrollo de investigaciones en las que pueda articularse el abordaje del contenido y la estructura como aspectos complementarios de las Representaciones Sociales (p. 132).

El mismo autor colombiano (2013) comenta que si se realiza una recopilación de datos y su respectivo análisis minucioso, el investigador de la TRS puede construir la matriz consecucional que le permitirá describir el contexto social dentro del cual las representaciones sociales de un objeto social particular se crean, circulan y operan y explicar las determinaciones sociales que dichas representaciones tienen.

Restrepo-Ochoa (2013) propone como solución y para integrar tanto el enfoque procesual como el estructural en las investigaciones de la TRS, el utilizar a la Teoría Fundamentada como medio metodológico debido a las características que comparten ambas teorías en sus procesos de análisis. Restrepo-Ochoa (2013) contempla que: “...*la Teoría Fundamentada es coherente con la naturaleza*

dialéctica de las Representaciones Sociales en lo que respecta a su estabilidad y su dinámica (p. 132)”.

El artículo de Restrepo-Ochoa (2013) es sólo un ejemplo de las intenciones que los investigadores de la TRS tienen respecto a realizar la reflexión teórico-conceptual mencionada por Castorina (2016a), así como la búsqueda de que la misma teoría evolucione a través del cuestionamiento de las meta-teorías iniciales (Bordarie, 2017; Moliner, 2016; Gaymard, 2014) con el objetivo de cumplir con el rigor científico que le compete a las ciencias sociales, en general, y a la psicología social, en particular, al igual que el brindar una representación social de los diversos fenómenos sociales investigados, que cubra con la totalidad de los elementos que la conforman como son su contenido, su estructura, y sus procesos.

1.6. Investigaciones desde la perspectiva de la Teoría de las Representaciones Sociales y la investigación de las comunidades indígenas.

Como se plantea en los apartados anteriores, la TRS brinda una perspectiva particular de cómo llevar a cabo investigaciones dentro de la psicología social y también dentro de otras disciplinas de las ciencias sociales, como la antropología y la sociología. Banchs, Agudo y Astorga (2007) consideran que la TRS es una herramienta que permite estudiar los fenómenos sociales actuales en el escenario en el que acontecen, dicho escenario se sustenta sobre una cultura, y está en permanente proceso de reconstrucción.

Este aspecto de la TRS es una característica que acarrea desde sus inicios con la investigación de Moscovici hasta las investigaciones actuales. Como se mencionó en el apartado anterior, y ratificado por lo que Rateau y Lo Monaco (2013) mencionan respecto a la flexibilidad y adaptabilidad de la TRS, lo cual ha suscitado que elabore y utilice metodologías variadas que básicamente se adapten al objeto de estudio de las mismas. Flexibilidad y adaptabilidad que quedan claras con tan sólo mencionar algunos ejemplos de los objetos de estudio investigados mediante la TRS que van desde el concepto del límite de velocidad establecido en la ciudad de Angers en Francia (Bordarie, 2017) hasta las

imágenes de América Latina y México que tienen estudiantes universitarios (Guerrero Tapia, 2007).

Uno de estos ejemplos de métodos creativos fue el uso de mapas mentales de estudiantes de educación superior en el estudio realizado por Alfredo Guerrero Tapia (2007) para investigar las imágenes de América Latina y de México. Dicho autor menciona que *“Con la imagen del mapa se puede acceder a observar los elementos significantes de la representación, así como con los significados desprendidos de los signos lingüísticos... (p. 235)”*.

Otra investigación que utilizó una metodología sumamente creativa y estimulante para los sujetos que formaron parte de la investigación es la realizada por Rossana Podestá Siri (2007) en la cual tres grupos diferentes de niños y niñas nahuas del estado de Puebla plasmaron las representaciones sociales de sus pueblos y de la ciudad mediante el intercambio de cartas, fotografías, vídeos y mapas entre los grupos. Esta es una de las investigaciones que se analizará más profundamente en este documento ya que se enfoca en las comunidades que se quieren investigar y utiliza la perspectiva de la TRS a pesar de ser una investigación de corte antropológico.

La TRS le permite a los investigadores utilizar una metodología con la que puedan suscitar, comparar y captar las diferentes formas de pensar que tienen grupos e individuos diferentes, ya que los pensamientos de la vida diaria son procesos que involucran el tener que pensar a través de la perspectiva de diferentes marcos de referencia de acuerdo a los grupos sociales que se quiere estudiar, sin tener que adoptar un procedimiento lógico en particular (Wagoner, 2012).

La metodología utilizada por el investigador es lo que va a influir en la naturaleza y el contorno de los elementos de la representación social sobre la cual se trabaja, al igual que por las opciones que el investigador tenga para englobar los datos empíricos que aporta su labor en referencia a dichos elementos (Lahlou y Abric, 2011).

Arruda (2010), al referirse a los objetos de estudio de la teoría, menciona que las investigaciones desde esta perspectiva: *“...trabajan con tales*

objetos/temas de forma no obligatoriamente canónica, usando metodologías creativas, no siempre específicas de esa misma área disciplinar y no siempre consideradas científicas (p. 323)”.

El utilizar metodologías poco ortodoxas y que no siempre corresponden a la disciplina de la cual surge la teoría no quiere decir que las investigaciones realizadas no cumplan con el rigor científico, simplemente nos indica la adaptabilidad de la TRS a las diferentes formas de racionalizar la realidad. De hecho, algunos autores señalan la complejidad de estudiar todos los matices que forman parte de una representación social (Mora, 2002).

Arruda (2010) hace énfasis en que la teoría rehabilita el conocimiento concreto al darle su debido reconocimiento a las diversas racionalidades que existen, adaptándose a las rasgos particulares de las sociedades y grupos sociales contemporáneos, quienes pueden tener perspectivas diferentes respecto a un mismo objeto.

La TRS investiga una representación social en un momento y contexto dados, y los hallazgos y el análisis que se realizan respecto a su objeto de investigación deben considerar que la representación que el grupo investigado tiene sobre dicho objeto se encuentra en una evolución y transformación constante.

En el caso de las comunidades nahuas ciertos aspectos culturales se mantienen, como pueden ser los usos y costumbres, sus tradiciones, sus historias, pero también se puede ver una evolución y transformación de los mismos mediante factores sociales, políticos, culturales e identitarios, un ejemplo de estos factores pueden ser los procesos migratorios tanto internos como externos.

Guerrero Tapia (2000) señala que la teoría:

...permite visualizar la forma en que el desarrollo histórico es influido por una organización social y cultural dada, y permite especificar las relaciones, en el presente, que un individuo o una práctica mantienen con la historia de la sociedad de pertenencia (p. 24).

Castorina (2016a) también hace una nota respecto al carácter contextual y al objeto de estudio de las investigaciones de la TRS:

Desde el punto de vista de las unidades de análisis, claramente la TRS no estudia las RS “en la cabeza” de los sujetos, ni en su “exterioridad” social, sino que se elige un grupo social y el objeto (la creencia o RS), y el contexto de prácticas en que el grupo social construye su RS (p. 88).

Al tratar de estudiar una vasta diversidad de representaciones en las esferas públicas contemporáneas, los psicólogos sociales buscan revelar cómo diferentes contextos y comunidades producen el conocimiento que tienen de ellos y ellas mismas y de los otros, al igual que de los problemas que son relevantes para sus modos de vida (Jovchelovitch, 2007).

Otros autores que pertenecen a otras corrientes de la psicología social también señalan esta condición histórica-contextual de los sistemas sociales y los individuos, como Martín-Baró (1989/1996) al señalar que: “*Cada sistema social es fruto de una historia, y la historia la hacemos los seres humanos... Cada persona elabora su existencia a partir de un sistema social...* (p. 49)”.

Esta caracterización de la TRS que remarcan los autores diferencia a la misma de otras corrientes dentro de la psicología social, como lo menciona Castorina (2016a), poniendo de ejemplo a la subdisciplina cognitiva que se enfoca solamente en la relación ontológica que existe entre el individuo y su entorno social, y: “...*se caracteriza justamente por una posición individualista, atomística y descontextualizada del conocimiento social, una psicología cognitiva aplicada a los objetos sociales* (p. 85)”.

Al considerar que las representaciones sociales se transforman y evolucionan dentro de una tríada, ego, objeto y alter, la TRS abre el paradigma dicotómico y analiza tanto la interacción interdependiente entre los sujetos y su entorno social, como las creencias, ideologías, y normas que tanto el ego y el alter generan respecto a un objeto o fenómeno social.

Debido a las características metodológicas, su particular visión respecto al conocimiento y a la interacción entre el sujeto y la comunidad a la que pertenece, la TRS es una perspectiva teórica pertinente para abordar el estudio de las comunidades indígenas desde su propio autoconocimiento e identidad, valorando los saberes que dichas comunidades tienen respecto a su entorno.

Pérez Ruiz y Argueta Villamar (2011) consideran que los saberes que tienen las comunidades indígenas: “...no se han reconocido como formas y métodos de conocimiento con los cuales se puede dialogar de forma horizontal, sin que sean las llamadas disciplinas científicas las que impongan los métodos de validación y de selección de los conocimientos (p. 31)”.

Tuhiwai-Smith (1999) comenta, respecto de dicho conocimiento y el estudio científico que se puede hacer del mismo, que la gran mayoría de las personas indígenas y sus comunidades no diferencian las investigaciones científicas o “apropiadas” con otras formas amateurs de recolección de datos, las investigaciones periodísticas, las grabaciones de películas u otras formas de “recibir” el conocimiento indígena como se ha hecho a lo largo de los siglos. El efecto que tienen las historias de los viajeros, como lo señala el filósofo francés Foucault, ha contribuido tanto al conocimiento occidental como la recolección sistemática de datos científicos.

Otro aspecto por el cual se podría considerar que la TRS es idónea para el estudio de los saberes que forman parte intrínseca de las comunidades indígenas es “...su adecuación a los objetivos de comprensión y de respeto de los individuos y de los grupos sobre y con los cuales el investigador trabaja (Jodelet y Guerrero, 2000, p. 15)”.

Debe entenderse a la TRS no sólo como una psicología social del conocimiento, sino como una teoría acerca de cómo se produce el conocimiento nuevo y cómo éste se comunica en el tejido social (Jovchelovitch, 2007).

Sin embargo, y a pesar de todas estas características metodológicas y teóricas que la TRS aporta a las investigaciones de las ciencias sociales, y por las cuales se podría valorar como una teoría que brinda una perspectiva de respeto hacia los individuos y las comunidades que investiga, y que valora el conocimiento que se desarrolla en las mismas, la TRS no deja de ser una teoría que proviene de la perspectiva occidental y que no ha surgido a partir de una filosofía de las comunidades indígenas y de los pueblos originarios, por lo que uno de los objetivos de este trabajo es analizar qué tanto afecta dicha perspectiva de

la TRS cuando se busca investigar a estas comunidades indígenas, en particular a las comunidades nahuas del estado de Puebla.

En el siguiente capítulo se proporcionarán los datos demográficos, estructurales e identitarios de las comunidades nahuas que se encuentran en el país en general, y en el estado de Puebla en particular; esto con el fin de ofrecer un marco de referencia respecto a las comunidades nahuas, y el punto de partida desde el cual se realizan las investigaciones sobre estas comunidades, para posteriormente enfocarse en las investigaciones de la TRS que investigan a las comunidades nahuas del estado de Puebla y sus representaciones sociales de la naturaleza.

Capítulo 2. Comunidades nahuas del estado de Puebla.

La comunidad indígena nahua es uno de los grupos indígenas más grandes del país, con comunidades cuyo alcance demográfico se encuentra en prácticamente todos los Estados, quienes utilizan una lengua que forma parte intrínseca de la historia del país y de la cual surgen palabras que ya forman parte del lenguaje coloquial de las personas no indígenas; con un poder político-social importante, y una movilidad migratoria tanto nacional como internacional (INEGI, 2010; Masferrer, Mondragón, & Vences, 2010; Masferrer, Mondragón, Vences, & Díaz, 2003; Chávez, 2013). Todas estas características de los grupos nahuas y sus comunidades son la razón por la cual se eligió deliberadamente a dicha comunidad indígena como grupo objetivo de esta investigación.

2.1. Datos sociodemográficos de las comunidades nahuas en el país: marco general de las comunidades nahuas.

Los grupos étnicos en el país se reconocen como tales mediante un proceso de auto-adscrición, y auto-categorización en donde el sujeto se identifica y categoriza como miembro de un grupo particular (Ispas, 2013), en este caso a una etnia; éste es un lazo identitario en el cual no basta con pertenecer a una comunidad en donde la mayor parte de la población forme parte de dicho grupo indígena, o por hablar la lengua indígena que utiliza dicho grupo, sino es un reconocimiento deliberado de pertenencia al grupo en sí.

Chávez (2013) menciona que: *“La capacidad aglutinadora de la identidad étnica descansa precisamente en su contenido afectivo, que surge por compartir un universo moral, simbólico y representaciones sociales² que la hacen convertirse en una lealtad primordial y totalizadora (p. 134)”*. En su artículo, la autora analiza dos casos de hijos de migrantes indígenas, tének y nahua, que residen o residieron en la capital del estado de San Luis Potosí, y expone las

² La autora se refiere a un concepto diferente del que se maneja dentro de la Teoría de las Representaciones Sociales.

diferencias en los procesos de identificación con sus respectivas descendencias indígenas, cómo esta identificación cambia en ciertos puntos de la vida de los descendientes y los lazos afectivos que establecen con sus orígenes étnicos (Chávez, 2013).

De acuerdo con Blancarte (2010), al referirse al capítulo escrito por Martínez Assad (2010) del mismo libro, de esta forma surge: “...*una diversidad de identidades superpuestas, por lo que puede concebirse una identidad integrada por múltiples pertenencias...* (p. 23)”, en el caso de los grupos indígenas estas múltiples pertenencias pueden referirse al grupo étnico, a la región o estado en el cual se localizan, a su nacionalidad, a reconocerse como indoamericano, entre otras pertenencias. Para los nahuas se puede hablar de que pertenecen a dicho grupo indígena, y a la vez que son originarios de diferentes estados, Guerrero o Puebla, o regiones como la sierra Zongolica del estado de Veracruz, sierra que se conoce como Sierra Negra en el estado de Puebla.

A pesar de la cuestión identitaria, el registro oficial de la población indígena suele ser designado mediante aquellas personas que hablan alguna lengua indígena, y los datos recolectados por los censos poblacionales sirven como una aproximación al verdadero número de personas indígenas, al igual que a su dinámica demográfica y social (Sandoval, 2002). Serrano (2002, en Nava y Hernández, 2009) señala que:

...tanto los criterios como los niveles de referencia utilizados para conferir el carácter de indígena, ya sea a un individuo, un hogar, una localidad o un municipio pueden provocar variaciones tanto en el volumen como en la distribución de la población indígena en el territorio nacional... (p. 72).

De lo anterior, se puede considerar que los datos que brindan los censos respecto a los hablantes de la lengua utilizada por los nahuas, el Náhuatl, término que engloba todas las variantes, entre ellas la de las comunidades nahuas más cercanas al Golfo de México las cuales hablan la variante Nahuatl (Taggart, 2005), sirven de referencia para evidenciar la magnitud de dicho grupo lingüístico y, con menor exactitud, de los individuos que pertenecen al grupo étnico nahua, a pesar de no aportar datos contundentes respecto al verdadero volumen de la etnia

debido a dos factores principales que Nava y Hernández (2009) mencionan, como son los sociales; el estigma que persiste dentro y fuera de las comunidades indígenas tanto por pertenecer a un grupo indígena y reconocerse como miembro como por ser hablante de una lengua indoamericana, al igual que por la migración interna (Chávez, 2013), fenómeno tradicional dentro de las comunidades indígenas, e internacional, lo cual representa un cambio reciente de los flujos migratorios tradicionales de dichas comunidades (Rivermar, 2005; Córdova, 2012; Popke y Torres, 2013); y por factores técnicos; falta de encuestadores que hablen la lengua, los métodos de recolección de los datos, entre otros factores de esta índole.

A pesar de lo mencionado arriba, los datos del censo del 2010 del INEGI (INEGI, 2010) son los datos que más se aproximan al número real de hablantes de la lengua principal del grupo indígena de esta investigación. En el censo del 2010 se indica que existen 1, 544, 968 hablantes de la lengua Náhuatl en el país, otra estimación del 2015 basada en el censo realizado por el INEGI por parte del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) señala que existe una población de 1, 725, 620 hablantes de una edad de 3 años o más de la lengua Náhuatl, lo cual representa el 86.6% de la población hablante de alguna lengua indígena (INALI, 2015).

El censo del 2010 realizado por el INEGI es el primero en el que se les preguntó a los entrevistados si se consideraban parte de un grupo indígena sin importar si hablaban alguna lengua indígena o no, el cual dio un total de 15.7 millones de personas (INEGI, 2013); es necesario considerar dicho número como una aproximación debido a los factores sociales previamente mencionados que interfieren directamente con la precisión de los datos. Lamentablemente la información no está desglosada en base al grupo indígena de pertenencia.

Los cinco estados con mayor presencia de hablantes de la lengua Náhuatl son Puebla, con 436, 586, Veracruz, con 345, 411, Hidalgo, con 236, 994, Guerrero, con 164, 065, y San Luis Potosí, con 137, 682. Con base en estos datos, se puede asumir que en estos cinco Estados es donde se encuentran el mayor número de comunidades nahuas. Sin embargo, dicho censo del INEGI

(2010) muestra que las personas que hablan Náhuatl tienen presencia en todos los estados del país, hecho que puede explicarse por los procesos de migración interna previamente mencionados.

Dentro de las personas que se autoadscriben como indígenas, los datos del INEGI muestran que en el estado de Puebla el porcentaje es de 35.28%, en Veracruz de Ignacio de la Llave el porcentaje de la población autoadsrita como indígena es de 29.25%, en el estado de Hidalgo el porcentaje de dicha población es de 36.21%, en el estado de Guerrero el porcentaje es de 33.92%, y en el estado de San Luis Potosí el porcentaje de la población que se autocategoriza como indígena es de 23.20% (INEGI, 2010). Lamentablemente estos porcentajes no están desglosados por grupo indígena.

2.2. Datos sociodemográficos de las comunidades nahuas del estado de Puebla.

El Panorama sociodemográfico de Puebla (2016) por parte del INEGI señala que la población del estado se conforma de un 51.5% de mujeres y un 48.5% de hombres, que tiene una densidad de población de 420.3 habitantes por kilómetro cuadrado, una tasa de alfabetización de 97.8% para las personas entre 15 y 24 años de edad y de 87.9% para las personas de 25 años o más. Vale la pena señalar que dentro del estado el 56.5% de la población tiene acceso a agua entubada (INEGI, 2016).

El INEGI en su Anuario estadístico y geográfico de Puebla del 2017 indica que el 31.98 por ciento de la población mayor de 3 años asiste a un centro educativo de manera formal, y que el 8.32 por ciento de la población fue censada como analfabeta (INEGI, 2017).

Los datos anteriores son representativos para toda la población del estado y para efectos de esta investigación es necesario enfocarse en las regiones del estado con mayor población nahua, a pesar de que en estas regiones es donde más comunidades nahuas se concentran, y debido a los procesos migratorios dentro del mismo estado, la población nahua se encuentra dispersa en todas las regiones, aunque la mayoría de dichos movimientos migratorios se haga hacia las

ciudades más importantes del país y hacia los Estados Unidos (Masferrer & Martínez, 2010).

De acuerdo a los mapas del atlas etnográfico del estado de Puebla del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), los asentamientos nahuas dentro del estado se encuentran localizados principalmente en las regiones de la Sierra Norte y el Valle de Tehuacán (Masferrer, Mondragón, & Vences, 2010).

Los datos respecto a la autoadscripción del censo del INEGI verifican lo mencionado por Masferrer, Mondragón, y Vences (2010) en referencia a las regiones donde se encuentran la mayoría de las comunidades nahuas dentro del estado de Puebla, por lo que sería natural esperar que las principales investigaciones cuyo grupo objetivo sean los nahuas se enfoquen en comunidades procedentes de dichas regiones, de los municipios que las conforman, y de las comunidades que pertenecen a dichos municipios.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) registra que la Sierra Norte de Puebla cuenta con 41 municipios con porcentajes superiores al 40% de población indígena, 8 municipios con población indígena menor al 40% y 8 municipios con presencia de población indígena, la misma comisión indica que los principales grupos de esta región son los nahuas y totonacos y cada uno representa 53.1 y 44.1 por ciento, respectivamente, de la población total (CDI, 2006).

Con base en el censo del INEGI del 2010, en el estado de Puebla existen 22 municipios en donde la población que se autoadscribe como indígena rebasa el 95%, de dichos municipios, 20 se encuentran dentro de la delimitación nahua del mapa de asentamientos indígenas del atlas etnográfico del estado de Puebla (Duquesnoy et al., 2010). En referencia a estos 22 municipios, los municipios de Atlequizayan, Hueytalpan, Ixtepec, Tepetzintla, Huehuetla, Huitzilán de Serdán, Naupan, Camocuautla, Olintla, Caxhuacan, Hermenegildo Galeana, Tepango de Rodríguez, Zapotitlán de Méndez, Zoquiapan, Jonotla y Chiconcuautla pertenecen a la región de la Sierra Norte del estado, y los municipios de Zoquitlán, Coyomeapan, San José Miahuatlán y Eloxochitlán pertenecen a la región del Valle de Tehuacán.

Cabe mencionar que de los municipios señalados, en los municipios de la Sierra Norte como son Huehuetla, Huitzilán de Serdán, Olintla, Caxhuacán, Hermenegildo Galeana, Zapotitlán de Méndez, Zoquiapan y Jonotla también hay asentamientos totonacos, y en el municipio de Zoquitlán, perteneciente al Valle de Tehuacán, también hay asentamientos mixtecos.

Cotejando el mapa del atlas etnográfico en el que se muestran los municipios con asentamientos indígenas y el mapa municipal del CDI, se pueden identificar un total de 56 municipios en la región de la Sierra Norte de Puebla en donde se encuentran asentamientos nahuas, 11 municipios que pertenecen a la región del Valle de Tehuacán, y 15 municipios que se encuentran en las regiones de la Mixteca, Valles de Atlixco y Matamoros, Valle Poblano y los Llanos de San Juan y San Andrés (Masferrer, et al., 2010).

De los 56 municipios de la región de la Sierra Norte, 7 cuentan con una población mayor a 40, 000 habitantes, Huauchinango con 103, 509, Teziutlán con 97, 590, Zacatlán con 82, 457, Xicotepec con 81, 455, Zacapoaxtla con 55, 299, Tlatlauquitepec con 53, 498 y Cuetzalan del Progreso con 47, 983. Es importante señalar que de estos 7 municipios, el último de los mencionados cuenta con un porcentaje elevado de población que se autoadscribe como indígena con un 92.5% (INEGI, 2016).

En el Valle de Tehuacán, los 3 municipios con mayor población son Tehuacán, con 319, 375 habitantes, Ajalpan, con 65, 854, y Vicente Guerrero, con 24, 660. El porcentaje de 40.18% de autoadscripción en la población del municipio más importante de la región, Tehuacán, es relevante no por ser un porcentaje elevado sino al considerar el número de habitantes con los que cuenta dicho municipio, el cual es el más poblado dentro de todos los municipios con asentamientos nahuas ubicados en el atlas etnográfico (Masferrer, et al., 2010).

Los municipios más importantes de otras regiones con asentamientos nahuas son Acajete, con 65, 048 habitantes, Ocoyucan, con 28, 220, y Tochimilco, con 17, 956. El municipio con mayor índice de población que se reconoce como indígena es el de Huatlatlauca, con 93.11% (INEGI, 2016).

En lo que respecta a la educación en los municipios con asentamientos nahuas, en la región de la Sierra Norte existen 13 municipios cuya población que no cuenta con estudios formales rebasa el 20%, de estos los municipios que más destacan por sus altos niveles de falta de educación formal son Ahuacatlán, con 32.0%, Chiconcuautla, con 30.2%, y Tepango de Rodríguez, con 30.2%, dichos niveles coinciden con altos porcentajes de autoadscripción indígena en los tres municipios mencionados, 94.16%, 95.61% y 96.07%, respectivamente (INEGI, 2016). Esta coincidencia puede deberse a una gran variedad de factores, dentro de los cuales se podría considerar la falta de instituciones educativas culturalmente adecuadas y bilingües en los respectivos municipios, carencias económicas, y disponibilidad de los medios de transporte para tener acceso a las instituciones.

Para la región del Valle de Tehuacán existen coincidencias similares como el caso de los municipios pertenecientes a la Sierra Norte, tal es el caso de los municipios de Zoquitlán y Eloxochitlán, con índices de inactividad educativa de 35.1% y 27.9%, respectivamente, y en ambos municipios se tiene un porcentaje de autoreconocimiento indígena por encima del 95%, con 97.31% y 95.99%, respectivamente (INEGI, 2016).

Los municipios que pertenecen a otras regiones solamente presentan una coincidencia como las previamente mencionadas, en el municipio de Huatlatlauca se tiene un porcentaje de autoadscripción de 93.11% y un porcentaje de población sin estudios de 23.8% (INEGI, 2016).

La cuestión laboral para la población económicamente activa, la cual el INEGI considera para personas de 12 años en adelante, es mayoritariamente positiva en los municipios que presentan asentamientos nahuas en las dos regiones principales, Sierra Norte y Valle de Tehuacán, al igual que en los municipios localizados en otras regiones, salvo en algunos casos particulares.

En la región de la Sierra Norte se encontraron 3 municipios en los que el porcentaje de la población económicamente activa se encuentra por debajo del 90% de acuerdo a los datos del Panorama sociodemográfico del INEGI; los municipios con los porcentajes más bajos son Tlapacoya y San Felipe Tepatlán,

ambos con 85.9%, seguidos por el municipio de Juan Galindo con 88.2% (INEGI, 2016). Estos datos son relevantes puesto que son una muestra de los factores que influyen directamente en los procesos migratorios internos e internacionales.

Como se mencionó en el apartado anterior, los datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía deben ser considerados como una aproximación a las verdaderas cantidades y porcentajes; sin embargo, brindan un panorama general de los municipios en los que se ubican las comunidades nahuas del estado de Puebla, sus condiciones demográficas, sociales y económicas.

2.3. Características geográficas y ambientales de las regiones más importantes de los nahuas: la Sierra Norte y el Valle de Tehuacán.

Al ser una investigación enfocada en la representación social de la naturaleza, es importante resaltar las características ambientales, geográficas y los agroecosistemas de las dos regiones en donde se establecen el mayor número de comunidades nahuas en el estado, considerando que su principal medio de sustento es el trabajo agrícola (Masferrer & Martínez, 2010), y, particularmente, la conexión que tienen con el medio natural establecida por su cosmovisión, aspecto que se revisará más adelante.

Los datos del INEGI muestran que Puebla es el cuarto estado con mayor número de unidades territoriales dedicados a actividades agrícolas, ganaderas y forestales con 687, 443 terrenos que se dedican a estos ámbitos (INEGI, 2017). Estos datos representan la importancia que tiene la actividad del campo en todo el estado, y como se revisará más adelante, particularmente en las comunidades nahuas. El Anuario estadístico y geográfico de Puebla del INEGI contabiliza al café, frijol y maíz como los principales productos agrícolas del estado, siendo el maíz el de mayor producción (INEGI, 2017).

2.3.1. Sierra Norte del estado de Puebla.

En la Sierra Norte se encuentran cambios de altitudes, lo que significa diversas temperaturas, y una variedad de agroecosistemas debido a estos cambios, los tipos de vegetación de esta zona son principalmente bosques de pino y encino,

bosque mesófilo, y bosque tropical perennifolio, y los climas de esta región son templado subhúmedo con lluvias en verano, algunas zonas presentan un clima semifrío subhúmedo con lluvias en verano, templado húmedo con abundantes lluvias en verano, templado húmedo con lluvias durante todo el año, semicálido húmedo con lluvias todo el año, cálido húmedo, y cálido subhúmedo con lluvias en verano (INEGI, 2017; Masferrer & Martínez, 2010).

Las variedades en los climas presentes en la región de la Sierra Norte se ven reflejados en los diferentes cultivos que se producen, acordes a las condiciones ambientales. En la parte más cercana al Golfo de México se presentan climas cálido-húmedo y semicálido subhúmedo y, debido a estas características, los principales cultivos son frutas tropicales, y cítricos, además de los cultivos para el autoconsumo como son el maíz y el frijol (Masferrer & Martínez, 2010).

En la zona cafetalera de alta tecnología, debido a la altitud de la subregión y a las condiciones atmosféricas, existe una gran producción cafetalera de calidad de exportación, principalmente a Alemania, y también procesos migratorios internos; particularmente durante la temporada de producción del café, la cual es de noviembre a enero; esto difiere de otras áreas cafetaleras ubicadas al oeste de la Sierra, en las que no se tiene acceso a las mismas herramientas tecnológicas y por lo tanto les resulta difícil establecerse en el mercado cafetalero (Masferrer & Martínez, 2010).

Masferrer y Martínez (2010) reconocen a la zona central-este de la Sierra Norte como una subregión cafetalera con características climatológicas y ambientales a las otras zonas cafetaleras, pero con una mejor organización campesina que da como resultado condiciones estructurales más sólidas dentro del mercado, no sólo del café sino también de la vainilla y la pimienta.

Cuetzalan del Progreso no sólo encabeza la organización campesina dentro de esta subregión productora de café, puesto que es el municipio donde se ubica la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (CARTT) (Masferrer & Martínez, 2010), sino que también representa un punto clave de reivindicación de la identidad nahua a través de su Taller Oral de la Sociedad

Agropecuaria del Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC) en San Miguel Tzinacapan, en el que un grupo de jóvenes se ha dado a la tarea de recopilar los mitos y cuentos del pueblo (Báez, 2004); y como punto de búsqueda de independencia política a través de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (López, 2018).

En la parte central de la Sierra Norte, subregión de la bocasierra, Masferrer y Martínez (2010) la definen como una “...zona de transición entre los climas templados de la sierra a los cálidos del Golfo... (p. 47)”, por lo que en ella se concentran una variedad de productos provenientes de ambas regiones, pero cuyos principales artículos agrícolas son los duraznos, ciruelas, manzanas y peras (Masferrer & Martínez, 2010).

2.3.2. Valle de Tehuacán.

La región del Valle de Tehuacán presenta características climatológicas y ambientales que difieren de las que se encuentran en la Sierra Norte en la mayor parte de su territorio. En la parte central de la región los climas son semiseco templado, semiseco cálido, y seco muy cálido y cálido. La zonas este y oeste de la región tiene climas que se asemejan más a los de la Sierra Norte; al oeste el clima tiende a ser templado subhúmedo con lluvias en verano, al igual que en una parte de la zona este del Valle, junto con climas templado húmedo con abundantes lluvias en verano, semicálido húmedo con lluvias todo el año y cálido húmedo con lluvias todo el año en la parte colindante del Valle de Tehuacán y la Sierra Negra de Puebla (INEGI, 2017).

Los principales productos de la parte oeste del Valle de Tehuacán, perteneciente a la subregión del Valle de Tepeaca, son maíz, frijol, cebada, centeno, alfalfa, durazno, limón y aguacate, y se tiene una muy importante avicultura industrial (Masferrer & Martínez, 2010).

Las condiciones climatológicas de la parte central del Valle dificultan la producción agrícola a gran escala, a pesar de la fertilidad del suelo, por lo que la mayor parte de dicha producción es para el autoconsumo, maíz y frijol, y una pequeña porción de productos comerciables como tomate, jitomate, cebolla y ejote. Solamente en las concentraciones urbanas del Valle, que incluye la ciudad

de Tehuacán, se elaboran productos comerciales como las hortalizas, caña de azúcar y café, esto debido a que cuentan con todos los servicios necesarios para el riego intensivo (Masferrer & Martínez, 2010).

Zárate y Salazar (2003) mencionan que la condición climatológica semicálida del Valle se debe a que la concentración pluvial tiende a quedarse en la Sierra Zongolica de Veracruz, y esto genera que la Sierra Negra poblana sea una zona más fértil en la que se tiene una mayor producción agrícola.

2.3.3. Regiones diferentes en un Estado, una misma identidad indígena.

Las diferencias ambientales y climatológicas entre ambas regiones principales de los nahuas de Puebla son notables; sin embargo, su identidad indígena y sus tradiciones mantienen los lazos entre comunidades de zonas geográficas diferentes, y entre dichas comunidades y sus diferentes entornos naturales.

La conexión que establecen las comunidades nahuas con la agricultura se vuelve evidente cuando se traduce la palabra que los nahuas de diversas zonas de Puebla utilizan para autodenominarse como grupo étnico, *maseualmej*, en la Sierra Norte, o *maséwalli*, en la Sierra Negra (Zárate & Salazar, 2003), que quiere decir campesinos o gentes de la tierra (Duquesnoy et al., 2010).

Las comunidades indígenas, en general, y nahuas, en particular, se han visto forzadas a diversificar sus actividades de supervivencia hacia otros sectores, como son la ganadería, la silvicultura, la minería, la industria, la producción artesanal y los servicios (Masferrer & Martínez, 2010), al igual que a la migración interna hacia las zonas urbanas regionales y nacionales (Báez, 2004), y la migración que cruza fronteras entre naciones (Rivermar, 2005; Báez, 2004). El fenómeno migratorio no sólo afecta a las generaciones que migran actualmente, sino a las generaciones que tienen contacto con dicho fenómeno a través de los familiares que migran, y que lo toman como una opción en su plan de vida (Martínez-Corona, Méndez-Cadena, & Pérez-Nasser, 2014).

Zárate y Salazar (2003) señalan que los rituales en las comunidades nahuas de la Sierra Negra se han visto modificados por los avances tecnológicos y por la introducción de otros cultivos; sin embargo, estos autores mencionan que

sobreviven aquellos rituales más arraigados directamente relacionados con la cosecha del maíz, la bendición de los animales, y en los que se entremezclan las fiestas patronales vinculadas más a la religión católica. Esto representa una muestra más de la estrecha relación y conexión que tienen los nahuas con su entorno.

2.4. Características psicosocioculturales de los nahuas del estado de Puebla.

Un error común es relacionar a los nahuas contemporáneos con los antiguos mexicanos o aztecas. Duquesnoy, et al. (2010) señalan que: “*De hecho los aztecas constituyeron una ola tardía de las migraciones nahuas; entre ellos encontramos a los mexicanos que lucieron en la bella Tenochtitlán* (p. 74)”; sin embargo, mantienen una herencia cultural que conecta ciertas prácticas, concepciones e instituciones de su pasado precolonial con su actualidad, y dicha relación es rescatada deliberadamente cuando es conveniente para diversos fines (Lupo, 2015).

Báez (2004) señala la vinculación que existe entre la historia de la Sierra Norte de Puebla y dos culturas prehispánicas que influyeron, durante momentos y circunstancias diferentes, en la conformación etnográfica actual de esta región del estado, Teotihuacán y El Tajín.

La misma autora menciona que la región de la Sierra Norte poblana se vio poblada por diferentes oleadas de poblaciones nahuas que se distribuyeron a lo largo de diferentes zonas de la región. De acuerdo a los datos históricos, los totonacas fueron uno de los primeros grupos hablantes de náhuatl que se establecieron en Tuxpan en el año 622 d. C., para posteriormente llegar a las poblaciones Tzicoac y Tulancingo, y establecer el control en la región hasta el siglo VIII, momento en el cual las comunidades empezaron a asumir nombres en lengua náhuatl (Báez, 2004).

La Sierra Negra, subregión del Valle de Tehuacán, ha sido un área poco estudiada desde una perspectiva sociocultural, a diferencia de la zona del valle que ha sido objeto de estudios arqueológicos y etnobotánicos importantes; sin embargo, la última tiene una gran influencia económica, social, cultural e histórica

sobre la primera, por lo que no puede desligarse el área serrana de la región más representativa a la cual pertenece (Zárata & Salazar, 2003). La zona serrana del valle es la subregión con mayor presencia de asentamientos nahuas dentro de la geografía sureste del estado de Puebla. La asimetría entre estudios de ambas zonas serranas, Sierra Negra y Sierra Norte, puede deberse a la desproporción en el número de municipios en general, y, por lo tanto, en el número de asentamientos indígenas.

Debido a su cercanía con la segunda ciudad más importante del estado, muchos sectores de las comunidades indígenas localizadas en el Valle de Tehuacán tienden a avergonzarse de su lengua materna, la cual llegan a considerarla como un obstáculo que les impide insertarse en la cultura nacional (Zárata & Salazar, 2003). Los datos estadísticos de autoadscripción del INEGI evidencian esta aseveración puesto que los municipios con los porcentajes más elevados en este rubro son los más distantes del municipio de Tehuacán, siendo los municipios de Eloxochitán y Zoquitlán, con 95.99% y 97.31% respectivamente, los más altos.

En ambas zonas geográficas preponderantemente nahuas, Sierra Norte y Valle de Tehuacán, existe una conexión psicosociocultural con su entorno natural la cual se manifiesta mediante los rituales que practican (Gámez & Montiel, 2005), sus métodos medicinales (Romero, 2003 y 2006) y el buscar una relación estable con su medio y su grupo social (Velázquez, 2013).

Duquesnoy, et al. (2010) reconocen que: “...*la realidad cotidiana de la cultura de los nahuas depende esencialmente de los ciclos agrícolas y de las relaciones entrettejidas, buenas o malas, con la naturaleza, que se encuentra en el teatro privilegiado de las entidades extrahumanas* (p. 75)”. Sin embargo, los mismos autores señalan que esto no quiere decir que los nahuas, y por lo tanto, sus tradiciones, roles sociales, y rituales, no se vean afectados por el fenómeno globalizador que impera en la actualidad.

Uno de los fenómenos sociales más influyentes de la globalización es el aumento en la migración, dentro y fuera del Estado, debido a la incansable búsqueda de mano de obra barata y a las escasas oportunidades de trabajo a

nivel local, lo que para las comunidades nahuas representa que sus jóvenes migrantes entren en contacto con la sociedad nacional mayoritaria, y la sociedad estadounidense en algunos casos, y valoricen las normas nacionales y occidentales por encima de las que predominan en sus comunidades (Duquesnoy et al., 2010).

Sin embargo, se tiene que considerar que: “*Son los jornaleros indígenas quienes encabezan el porcentaje de envíos de remesas pues el dinero que ganan se pone, siempre y antes que nada, a disposición de sus familias y de sus comunidades* (Gálvez, 2015, p. 113)”, lo cual no sólo representa uno de los medios de subsistencia de sus familias y comunidades, sino también forma parte de su: “...*fuerte y notable determinación de salvaguardar los moldes principales de su cultura* (Duquesnoy et al., 2010)”.

El pertenecer a un sistema económico globalizado no quiere decir que los nahuas no lo hagan desde su propia lógica (Velázquez, 2013), lo cual se convierte en una forma de resistencia y resiliencia cultural, y dentro de esta lógica cada comunidad lo hará con sus respectivas variantes referenciales. Velázquez (2013) argumenta que a diferencia del modelo económico moderno que tiende a la sobre-individualización de las personas, aislándolos de su comunidad, y enfocándose únicamente en las acciones que le brindarán un beneficio al individuo, las normas sociales en una buena parte de las comunidades nahuas dictaminan que se establezca un intercambio de ayudas o *quipalehuiya*.

El trabajo realizado durante esta ayuda que puede ser intrafamiliar, interfamiliar, intracomunitaria e intercomunitaria se fundamenta y mantiene mediante relaciones de respeto, *tlakaiita*, y de amor, *tlazohtla*, entre las diferentes esferas sociales y al igual que con los entes del otro mundo, entes que dentro de la cosmovisión nahua son personalizados, por lo que la reciprocidad e intercambio se extiende a ellos también (Velázquez, 2013).

Velázquez (2013) señala que este sistema de *quipalehuiya* merece ser estudiado como una alternativa nahua que se diferencia del sistema económico capitalista, e involucra: “...*de manera integrada los ciclos de la naturaleza y los recursos que el entorno ofrece...* (p. 198) *y que se fundamenta en la conciencia de*

la interdependencia con el entorno (p. 199)". Este último aspecto hace una diferencia notable en la representación social de la naturaleza para los nahuas, como se revisará más adelante.

Además de este sistema de ayuda, en las comunidades nahuas se tiene una forma de trabajo intracomunitario, tequio, en el que se dividen las labores de mantenimiento y cuidado de la comunidad entre algunos miembros de la misma (Báez, 2004; Lupo, 2015; Velázquez, 2013), de acuerdo a las necesidades que enfrenta el pueblo en un momento dado.

Otra manifestación del trabajo recíproco a nivel familiar es la *mano vuelta*, el cual es principalmente trabajo agrícola durante la temporada de siembra realizado por miembros de la familia extensa o grupo generacional; el ritual previo a la siembra es guiado por la figura del padrino de siembra, quien se asegurará de una buena cosecha mediante las ofrendas hechas a los *aires*, concepto que se revisará en el apartado referente a la cosmovisión nahua.

En ambas regiones poblanas que se han mencionado principalmente en este trabajo, Sierra Norte y Valle de Tehuacán, el concepto de familia adquiere un modelo diferente al referente occidental de padre, madre, hijos e hijas; el paradigma familiar se establece mediante lo que diversos autores llaman grupo doméstico, el cual no necesariamente se establece por lazos consanguíneos directos, sino más bien por las relaciones matrimoniales establecidas por algunos miembros de la familia nuclear (Montoya, 2003; Taggart, 2003; Zárate & Salazar, 2003).

La tradición en estos grupos domésticos es que los recién casados se muden a la casa de los padres, principalmente de los padres del hombre, salvo en casos particulares como que el hombre sea huérfano; y el nuevo miembro se integre al trabajo en conjunto de dicho grupo (Taggart, 2003; Montoya, 2003).

Taggart (2003), al referirse a los nahuas de la Sierra Norte, denominados nahuat por la variante lingüística de la región, señala a este respecto que: "*La frase que ellos ocupan es ce cosa tequitih. Los que están en una relación de ce cosa tequitih juntan su cosecha de maíz en un granero que sus esposas pueden utilizar para hacer la comida* (p. 99)". Este modelo familiar no sólo expande el

concepto de familia y reparte las tareas del grupo, contrario a los parámetros occidentales; sino que también establece relaciones más cercanas dentro de los miembros de la familia extensa como son primos, sobrinos, y tíos (Montoya, 2003).

Actualmente el grupo doméstico se ha visto trastocado por diferentes fenómenos sociales, como son la migración, la inserción en las comunidades nahuas de un paradigma de familia con mayor similitud al establecido en la sociedad mexicana mayoritaria, un aumento en los divorcios, el abandono o muerte de los miembros de la familia. Los jóvenes de las comunidades nahuas tienden a buscar sus propias tierras, y adquirir un ingreso económico independiente al del grupo doméstico (Montoya, 2003).

Además de un cambio en la estructura de estos grupos domésticos, también se genera una variación en los roles que desempeñan los miembros de los grupos domésticos, establecidos de acuerdo a su género, roles establecidos por la creencia nahua: “...*de complementariedad por género: hombre + mujer = par/unidad...*”(Báez, 2015)”. Esto se genera debido a los mismos fenómenos sociales mencionados, lo que deriva en que las mujeres tengan que asumir, por necesidad, las responsabilidades que tradicionalmente corresponden a los hombres, como es el trabajo de campo (Montoya, 2003), pero que también se manifiestan de formas más organizadas a nivel comunitario (Tovar-Hernández, & Tena-Guerrero, 2016).

Un ejemplo de estos cambios a nivel comunitario, pero por factores diferentes, es el de la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, Mujeres indígenas unidas que se apoyan, que se enfoca en ir: “... *desafiando a los preceptos patriarcales acaecidos de su contexto cultural e histórico* (Tovar-Hernández & Tena-Guerrero, 2016, p. s/n)”.

Los cambios estructurales en los grupos domésticos y los roles con base en el género ejemplifican el hecho de que las comunidades nahuas: “*No escapan a la globalización, sea económica, religiosa, cultural, etcétera* (Duquesnoy, et al., 2010, p. 75)”, al igual que representan la adaptabilidad y resiliencia de dichas comunidades.

2.4.1. Cosmovisión de los nahuas de Puebla: la naturaleza vista desde otra perspectiva.

Al ser la cosmovisión un concepto sumamente vasto, no sólo en lo que se refiere a las comunidades nahuas del estado de Puebla, sino para la gran mayoría de los grupos indígenas del país, en el presente trabajo sólo se brindará un acercamiento conceptual a lo que implica dicho término, tomando en cuenta su relevancia y las implicaciones psicosocioculturales que tiene en las relaciones sociales intracomunitarias, y enfatizando la interacción que mantienen dichas comunidades con el medio natural en el que se desenvuelven.

En lo que se refiere a la cosmovisión, se entiende como: “...*un concepto amplio que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, del mundo sobrenatural (o de alteridades), del mundo social humano y de la interrelación entre ellos* (Good y Raby, 2015, p. 27)”, el cual involucra aspectos espirituales, particularmente durante los rituales, y creencias, pero que no abarca todo lo referente a una religión (Broda, 2001, en Good y Raby, 2015).

Los entes extrahumanos (Velázquez, 2013), o alteridades de acuerdo a Good y Raby, forman parte de este mundo sobrenatural, y se manifiestan en diferentes ámbitos de la vida cotidiana nahua, desde enfermedades, fenómenos ambientales, entre otros, y son una parte fundamental de la relación de reciprocidad que buscan mantener con su entorno.

El mundo sobrenatural en el que los entes extrahumanos, denominados *Amotokniuan* en la Sierra Norte de Puebla, se desenvuelven es el denominado *Talokan* o *Tlalocan*, dependiendo de la variable Náhuatl que se utilice, y: “...*es mucho más que una ubicación en términos geométricos abajo, inferior* (Duquesnoy, 2015, p. s/n)”. Es más bien concebido como: “...*el espacio bajo la tierra, pleno de exuberante vegetación, manantiales y fuentes de agua, el reino de donde surgen todos los seres, semillas y mantenimientos del hombre...* (Aramoni, 2003, p. 66)”.

Este lugar místico es regido por dos personajes reconocidos como una pareja de abuelos, *Talokan tata* y *Talokan nana*. El abuelo es descrito como un: “...*gobernador retirado que tiene sus peones...* (Duquesnoy, 2010, p. 184)”,

mientras que la abuela es la cuidadora de los bienes de los naturaleza, los cuales protege a través de los entes extrahumanos (Duquesnoy, 2010). Es debido a esta relación entre el *Talokan* y las riquezas naturales, ubicadas en “ollitas” (Sánchez, 2010), que en ciertas comunidades se siguen realizando rituales para una temporada de lluvias satisfactoria, como el caso de la comunidad de Tlacotepec de Díaz en donde se toca una campana de tezontle ubicada en la cima de un cerro para hacer enfurecer al dueño de dicho cerro y que éste suelte el agua de la lluvia (Fagetti, 2003).

Los padres *Talokan*: “...son los encargados de producir diversos fenómenos meteorológicos como el viento, las nubes, la lluvia, los rayos y los terremotos (Reynoso & Taller de Tradición Oral CEPEC, 2006b, p. 257)”, y esta es la razón por la cual los nahuas buscan establecer una relación e interacción positiva con esta pareja y sus peones a través de ofrendas y rituales, ya que las acciones malignas que los seres sobrenaturales realizan a los seres humanos son vistas como: “...un castigo de las faltas morales... la falta de respeto a la naturaleza (Reynoso & Taller de Tradición Oral CEPEC, 2006b, p. 264)”..

Los rituales, no sólo los relacionados con la actividad agrícola, se transmiten de generación en generación como parte de un legado de costumbres por parte de sus antepasados, practicantes de una religión mesoamericana, pero la gran mayoría de los nahuas poblanos se reconocerán como practicantes católicos (Báez, 2005), y por lo mismo, dichos rituales se entremezclarán con festividades de esta última religión.

Un ejemplo de esta interacción entre los rituales que entrelazan la antigua religión mesoamericana y la religión católica es el ritual de la bendición de las semillas del maíz, frijol y calabaza de la temporada del año anterior antes del inicio de una nueva temporada de siembra que se realiza el día de la Candelaria en la comunidad de San Pablo Zoquitlán, ubicada en la Sierra Negra (Gámez & Montiel, 2003).

Báez (2005) considera que el ritual: “...actúa como mecanismo de regulación, ya que integra en un todo el modelo ideal de la realidad social y el orden cósmico (p. 20)”. Además de esta función, se podría agregar que los rituales

brindan cohesión intracomunitaria al buscar que todos sus miembros se beneficien del acto, y no tan sólo unos cuantos, coincidiendo con lo que Báez (2005) menciona acerca de que: “*Los ritos responden a una necesidad global de la comunidad* (p. 32)”.

Debido a la interacción con el medio, las acciones ritualistas son mayoritariamente de carácter agrícola (Báez, 2005), lo cual no es sólo una muestra de su: “...*actitud particular frente a la fertilidad de la tierra, el ciclo de lluvias, el cuidado de la milpa, el elote y el maíz, su crecimiento, etc.* (Romero, 2010, p. 196)”, sino también de la relación de interdependencia entre las comunidades nahuas y la naturaleza, medio con el cual se establece una relación social de reciprocidad al ser humanizado, basándose en su cosmovisión. Dentro de esta estructura cosmológica, el ser humano es tan sólo una parte de un todo, del universo (Báez, 2005), a diferencia de la perspectiva individualista del sistema neoliberal capitalista.

De acuerdo a Medina (2008), para lo nahuas, la tierra es una entidad viviente a la cual se le:

...solicita permiso para hacer el trabajo agrícola, pero es también un ser que requiere ser alimentado por el hombre; se le nutre con los sacrificios de aves, con las danzas y los cantos, con el esfuerzo mismo en los rituales en los que se preparan ofrendas en cada etapa del trabajo agrícola (p. 197)”.

Los rituales que corresponden a finalidades agrícolas representan la forma en que los nahuas compensan el romper con el equilibrio de la naturaleza, y se convierte en una: “...*acción de intercambio recíproco con la tierra* (Medina, 2008, p. 216)”, dicho intercambio se puede considerar una economía moral, en donde: “*Hombres y mujeres, mediante el trabajo y la buena vida (komo kualí se monemilia) pueden asegurar su subsistencia y la permanencia del mundo que les rodea* (Beaucage, & Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 143)”.

La relación que los nahuas del estado de Puebla mantienen con la naturaleza no se limita únicamente a cuestiones agrícolas, sino filosóficas, epistemológicas y ontológicas. Desde la forma de autodenominarse, *maseualmej*, que significa gentes de la tierra (Duquesnoy et al., 2010), en una cuestión

onomástica en donde: “...es la tierra la que da su nombre a la gente (Beaucage, & Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 123)”, hasta considerar al ciclo de la vida del ser humano como: “...un ciclo paralelo al del maíz (Medina, 2008, p. 207)”, se vuelve prácticamente imposible separar a los nahuas del medio natural.

Al revisar la literatura de las investigaciones sobre la cosmovisión nahua, los rituales, las concepciones de la vida, la constante búsqueda de equilibrio entre sus comunidades y el medio natural, y la relación tan íntima que vincula a las comunidades con su medio ambiente y las costumbres referentes a los ciclos agrícolas, se vuelve evidente la importancia que tiene para estas comunidades la naturaleza, y por lo tanto, la relevancia de investigar las representaciones que tienen las comunidades nahuas de Puebla respecto a este objeto, que, por las características que le adjudican a partir de su cosmovisión, son definitivamente sociales.

Capítulo 3. Método de la presente investigación documental.

El objetivo principal de este trabajo fue indagar respecto a investigaciones cuya metodología y análisis de resultados se alinearán con la TRS y que se enfocaran en la representación social de la naturaleza que las comunidades nahuas del estado de Puebla tienen. Posteriormente, se analizarían los alcances y limitaciones de dicha teoría cuando se pretende estudiar al grupo indígena mencionado.

En un principio de la investigación la intención era hacer un meta-análisis en donde se compararan y revisaran los datos, resultados y métodos utilizados en las investigaciones que cumplieran con los parámetros mencionados en el párrafo anterior; sin embargo, debido a la falta de resultados en las pesquisas bibliográficas ejecutadas, el presente trabajo se vio limitado a examinar la única investigación encontrada que más se acercó a cumplir con los criterios establecidos y a realizar un esbozo de la representación social de la naturaleza para los nahuas de Puebla mediante los trabajos realizados en otras disciplinas de las ciencias sociales, principalmente la antropología.

3.1. Variables.

Las investigaciones revisadas en el presente documento debían cumplir con dos variables:

- Ser realizadas a partir de los parámetros de la Teoría de las Representaciones Sociales.
- Enfocarse en la representación social de la naturaleza de las comunidades nahuas del estado de Puebla.

Debido a la falta de investigaciones que cumplieran con las variables mencionadas, se revisaron trabajos académicos que se aproximaran al concepto de naturaleza para los nahuas, aunque fueran realizados desde perspectivas teóricas y disciplinarias diferentes.

3.2. Diseño.

El diseño del presente trabajo es de corte no experimental debido a que las variables no fueron manipuladas, y se contempla como un análisis secundario

puesto que se examinaron datos recolectados por otros investigadores (Picardi & Masick, 2014).

Se considera que esta investigación se alinea con las características de las investigaciones cualitativas ya que se concentra en el análisis detallado de un limitado número de trabajos que a grandes rasgos cumplen con la delimitación establecida (Blaxter, Hughes, & Tight, 2000).

Los motivos por los cuales se decidió ejecutar una pesquisa documental cualitativa se basan en dos razones principales; la primera es la falta de recursos, tanto económicos como de tiempo, para realizar una investigación empírica que se ajustara y cumpliera con la metodología y análisis de datos que se manejan en la Teoría de las Representaciones Sociales; y la segunda se debe a las causas por las cuales se recurre a un diseño cualitativo, es decir cuando: “...se sabe poco acerca de un tema... y ...el contexto de investigación es comprendido de manera deficiente (Morse, 2003, en Vasilachis, 2006, p. 31)”.

De acuerdo a los dos tipos de investigación documental que Montemayor, García y Garza (2002) mencionan, la presente tesis se alinea con una investigación argumentativa puesto que tiene por objetivo analizar los alcances y limitaciones de la TRS cuando ésta es utilizada en un contexto nahua del estado de Puebla.

3.3. Instrumentos.

Durante el transcurso de un año y medio que ha durado la investigación se revisaron las bases de datos bibliotecarias de la Facultad de Psicología de la UNAM, al igual que los archivos bibliotecarios de la principal casa de estudios del estado de Puebla, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y principalmente mediante la biblioteca digital de la UNAM, en donde se pueden encontrar las publicaciones más importantes tanto nacionales como internacionales.

En un principio se buscaron investigaciones de la TRS que se enfocaran en la representación social de la naturaleza. Debido a la falta de resultados esperados, se amplió el rango de búsqueda, incorporando trabajos realizados a partir de otras disciplinas de las ciencias sociales, priorizando, pero no limitado a

los trabajos enfocados en la población objetivo y cuyo año de publicación fuera en los últimos cinco años.

3.4. Procedimiento.

- Se realizó la revisión bibliográfica a partir de las diferentes fuentes documentales mencionadas en el apartado anterior.
- Una vez localizada la investigación que más se acercaba a las variables establecidas para el presente trabajo, se procedió a analizar los principales hallazgos de la misma, los cuales se discuten en el siguiente capítulo.
- Debido a la falta de investigaciones que cumplieran con las variables establecidas, se procedió a esbozar la representación social de la naturaleza para los nahuas de Puebla mediante trabajos de investigación que se aproximaran al concepto de naturaleza para el grupo indígena y zona geográfica establecidos, aunque no cumplieran con la variable teórica de la presente investigación.
- Finalmente, se analizaron los alcances y limitaciones de la TRS a nivel general como teoría de la psicología social, y particularmente cuando se maneja dentro de un contexto nahua del estado de Puebla.

Capítulo 4. Análisis de resultados: Investigaciones de la Teoría de las Representaciones Sociales en el contexto de las comunidades nahuas de Puebla.

El total de las investigaciones que cumplían con los parámetros establecidos para este trabajo, es decir, que se realizaran desde la perspectiva de la TRS y se enfocaran en las comunidades nahuas, particularmente del estado de Puebla, fue una. Sin embargo, en el segundo apartado de este capítulo se realizará un acercamiento a lo que podría considerarse la representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos mediante el análisis, desde la perspectiva de la TRS, de los resultados obtenidos en investigaciones de otras disciplinas.

En la investigación realizada por Rossana Podestá Siri (2007), la cual coincide con los parámetros de este trabajo, se estudió la representación social de pueblo o ciudad en 3 contextos socioculturales, lingüísticos y geográficos diferentes, las edades de los participantes, y co-autores y co-autoras de la investigación, oscilaron entre los 10 y 17 años, y los grados escolares de los mismos van desde quinto grado de primaria hasta primero de secundaria.

La investigación realizada por Podestá no se centra en el estudio de la representación social de la naturaleza que tienen las comunidades nahuas; sin embargo, al enfocarse en la representación social de los pueblos, y de la ciudad de Puebla, se pueden encontrar referencias de las características naturales de las comunidades estudiadas (Podestá, 2007).

En la pesquisa documental se encontró otra investigación, la cual solamente será mencionada puesto que a pesar de que efectivamente cumple con la perspectiva teórica especificada y el grupo social pertinente, se enfoca en los nahuas prehispánicos de todo el país. En este trabajo se analizan los códices de dicha época histórica para concebir la representación social que tenían los nahuas de la época prehispánica, respecto a los otros grupos indígenas con las cuales interactuaban (Echeverría, 2009).

Podestá (2007) eligió deliberadamente los 3 contextos debido a las diferencias mencionadas, pero también por las similitudes presentes en los

participantes, 2 de los contextos son pueblos de carácter rural con porcentajes elevados de presencia nahua, Santa María Magdalena Yancuitalpan y San Miguel Eloxochitlán, de los municipios de Atlixco y Eloxochitlán respectivamente. El tercero de los contextos se localiza en la ciudad de Puebla; sin embargo, las niñas y niños participantes de este contexto son hijas e hijos de migrantes de origen mayoritariamente nahua que ya nacieron en la capital poblana (Podestá, 2007).

De acuerdo a datos del Panorama sociodemográfico de Puebla (INEGI, 2015), el municipio de Atlixco cuenta con un 32.71% de la población que se autoadscribe como indígena; a pesar de no ser marcado como uno de los municipios con asentamientos nahuas en el mapa del atlas etnográfico de Puebla (Masferrer, Mondragón, & Vences, 2010), colinda con municipios que efectivamente fueron señalados como nahuas por los autores de dicho trabajo etnográfico; por su parte, previamente se hizo mención del municipio de Eloxochitlán, correspondiente a la región del Valle de Tehuacán, en el apartado de los datos sociodemográficos del segundo capítulo, y el seleccionar a este municipio va de acorde al alto porcentaje de la población que se autoreconoce como indígena, 95.99%. Por otro lado, el municipio donde se ubica la capital del Estado cuenta con un porcentaje de auto-adscripción de 24.34%, lo cual podría considerarse como elevado, tomando en cuenta las características preponderantemente urbanas de dicho municipio y también por su número de habitantes, 1, 576, 259 (INEGI, 2015).

Las cifras estadísticas anteriores sustentan la decisión de la autora de enfocarse en contextos ubicados en estos municipios, debido a que remarcan las diferencias que Podestá buscaba para su investigación, pero mantienen una conexión identitaria que los une a pesar de estas disparidades, hecho que es más evidente en los pueblos rurales. Lo último ratifica una de las hipótesis de la autora, quien considera que los temas de las representaciones sociales de los tres contextos manifiestan: “...aspectos de la misma identidad étnica (Podestá, 2007, p. 25)”.

Podestá (2007) utiliza una metodología creativa y dinámica en la que integra a las niñas y niños de los tres contextos a formar parte de la investigación,

primero mediante el intercambio de cartas entre los dos contextos rurales para después incorporar al tercer contexto urbano en este intercambio, la misma autora señala, refiriéndose a la figura del etnógrafo clásico, que de esta manera asume una postura en la que busca: “...*desplazar esta figura omnipotente para dar paso a otras construcciones paralelas a las del investigador, la de los nativos* (p. 59)”.

Después de este primer intercambio postal entre las niñas y los niños de los diferentes contextos, la autora utiliza medios visuales, fotografías, dibujos, vídeos, y también grabaciones de audio. La participación directa de los niños y niñas no sólo los motiva a realizar las cartas, fotografías, vídeos y grabaciones de audio, sino que también establece una relación horizontal, convirtiendo al sujeto o informante en parte del equipo de investigadores.

La mayor parte de la investigación de Podestá (2007) es realizada en los salones de clase de las niñas y los niños de los diferentes contextos, con el permiso de las escuelas, directores y maestros, esto para no interferir con las tareas que los jóvenes tienen que llevar a cabo en casa. Sin embargo, las y los informantes/investigadores también entrevistaron a sus familiares con la intención de responder sus interrogantes sobre sus pueblos,

Además del intercambio de cartas, las niñas y niños intercambiaban comentarios respecto a los libros de sus pueblos que iban creando con sus dibujos y fotografías, producto de su proyecto de investigación, expresando lo que deseaban ver, conocer y aprender respecto al contexto del otro. El utilizar medios visuales abrió los canales de comunicación, y la interacción intra-grupal, ya que no todos los dibujos eran individuales, sino que también realizaban murales grupales, los cuales cumplían la función de mapas de sus pueblos y de la ciudad (Podestá, 2007).

Otro aspecto a considerar respecto a la comunicación visual que Podestá implementa en su metodología es el hecho de que: “...*los pueblos nahuas dan prioridad a conocimientos adquiridos por experiencia directa, asimilados corporalmente y emocionalmente – más que operaciones lingüísticas, o el pensamiento lineal – como mecanismos de aprendizaje y modos de entender los fenómenos* (Good, y Raby, 2015, p. 30)”, además del carácter novedoso y

motivante para las niñas y los niños, muchos de los cuales nunca habían utilizado una cámara fotográfica o de vídeo, particularmente aquellos que pertenecen al pueblo de San Miguel Eloxochitlán (Podestá, 2007).

A pesar de no ser una investigación enfocada en la representación social de la naturaleza, ésta es claramente visible en las representaciones sociales de los pueblos rurales investigados por Podestá (2007), lo cual ratifica lo mencionado respecto a la conexión que existe entre las comunidades nahuas y el medio natural en el cual se desenvuelven, relación fundamentada por su cosmovisión.

Las entrevistas ejecutadas por Podestá (2007) a nivel individual y grupal dan como resultado historias y leyendas, la mayoría contadas a los niños y niñas por sus abuelos y abuelas, las cuales corroboran lo mencionado en el apartado anterior respecto a la personificación del medio natural, particularidades que la misma autora señala en sus conclusiones:

La naturaleza tiene vida, el volcán es una persona, al igual que los animales que hablan y cuidan al hombre, al tiempo que son hombres, como el tecolote. En ambos casos es clara esta postura. Las representaciones sociales hegemónicas han sido transmitidas de generación en generación desde antes de la invasión española hasta nuestros días, y se basan en creencias (p. 241).

Por lo anterior, podría considerarse que la investigación analizada brinda una parte del acercamiento a la representación social de la naturaleza en los pueblos nahuas investigados por Podestá (2007); sin embargo, no es el objetivo principal de la misma.

En el siguiente apartado de este capítulo se continuará con la aproximación a la representación social de la naturaleza para las comunidades nahuas de Puebla al analizar investigaciones que hacen referencia a dicho concepto, y en las cuales es evidente que el medio natural para las comunidades nahuas es considerado como un miembro más de la comunidad, individuo de suma relevancia dentro del grupo, pero individuo al fin, con sus sentimientos, relaciones personales, y que posee un carácter bondadoso o malévolo.

Se debe considerar que el trabajo analizado hasta aquí no tenía como objetivo obtener la representación social de la naturaleza, sino el de buscar la de pueblo o ciudad que tienen las niñas y niños nahuas, informantes valorados como: “...*el eje de la reproducción de una cultura* (Podestá, 2007, p. 237)”, aspecto que incita a que en el futuro se realicen investigaciones cuya finalidad sea investigar la representación social del primer objeto mencionado.

Además, el trabajo de Podestá invita a un análisis profundo en lo que se refiere a la pertinencia de utilizar la perspectiva de la TRS en investigaciones cuyo grupo objetivo provenga de una corriente racional que no se ajusta a lo establecido dentro de la óptica occidental, como son los grupos indoamericanos, aspecto que se analizará en la discusión de este trabajo, donde se revisan los alcances y limitaciones de la teoría de las representaciones sociales para estudiar comunidades nahuas del estado de Puebla.

4.1. Un esbozo de la representación social de naturaleza para las comunidades nahuas del estado de Puebla.

La pesquisa de la literatura de investigaciones realizadas desde la perspectiva de la TRS no brindó los resultados esperados y no se encontraron trabajos de investigación que cumplieran cabalmente con las variables establecidas. Sin embargo, las investigaciones de otras disciplinas de las ciencias sociales, principalmente la antropología, permiten aproximarse a la representación social de la naturaleza que tienen los nahuas de Puebla.

A continuación se presenta la Tabla 1 que contiene las investigaciones revisadas a partir de las cuales se realizó el acercamiento a la representación social de la naturaleza para las comunidades nahuas poblanas. Los datos bibliográficos completos de dichas investigaciones se encuentran en el apartado de referencias del presente trabajo. La tabla se divide en autor o autores, organizados por orden alfabético; año de publicación; temas principales de la investigación; y la disciplina a la que se adscribe la investigación.

Tabla 1

Literatura consultada: Acercamiento a la RS de la naturaleza nahua

Autor(es)	Año	Temas	Disciplina
Acosta, E.	2015	El Diablo y su relación con los bienes materiales	Antropología
Acosta, E.	2014	Economía ritual	Antropología
Acosta, E.	2010	La tradición de la ofrenda a la dueña del agua.	Antropología
Báez, L.	2005	Ritualidad	Antropología
Báez, L.	2004	Cosmovisión de la Sierra Norte poblana.	Antropología
Beaucage, P., & Taller de Tradición Oral del CEPEC.	2012	Relación de los nahuas de la Sierra Norte y su medio ambiente	Antropología
Broda, J. & Gámez, A.	2009	Ritualidad agrícola	Multidisciplinario
Fagetti, A.	1998	Cuerpo y naturaleza para los nahuas	Antropología
Gámez, A. & López-Austin, A.	2015	Cosmovisión mesoamericana	Antropología
Good, C., y Raby, D.	2015	Nahuas de diferentes regiones del país	Multidisciplinario
Hinojosa, A., & Ruíz, J.	2015	Cosmovisión	Antropología
Lazos, E., & Paré, L.*	2000	Naturaleza nahuas de Veracruz	Antropología

Mar-Olivares, H. M.**	2015	Ritualidad	Antropología
Masferrer, E. (Coordinador general).	2003a	Etnografía del norte del estado	Antropología
Masferrer, E. (Coordinador general).	2003b	Etnografía del sur del estado	Antropología
Medina, A.	2008	Cosmovisión	Antropología
Méndez, J.	2013	Ritualidad	Antropología
Romero, L. E.	2006	Cosmovisión	Antropología
Velázquez, Y., & Rodríguez, H.	2019	Agua y su relación con la comunidad nahua	Antropología
Velázquez, Y.	2013	Sistema de ayuda	Antropología

Nota: Elaboración propia

* Trabajo realizado en un contexto nahua del estado de Veracruz.

** Trabajo realizado en un contexto nahua de la zona de la Huasteca.

En la Tabla 1 aparecen dos investigaciones, marcadas con asteriscos, que no corresponden a la región geográfica del presente trabajo; sin embargo, fueron incluidas porque se enfocaban en el grupo indígena objetivo y en la relación del mismo con su entorno natural. Ambas investigaciones aseveran la importancia que tiene la naturaleza para las comunidades nahuas, sin importar el punto geográfico en el que se encuentren.

Resulta importante recalcar el hecho de que el presente apartado es solamente un esbozo de lo que se buscaba investigar documentalmente, debido a las limitantes mencionadas en el diseño de esta investigación, y sumado a la falta de los resultados previstos. Sin embargo, la revisión de los trabajos que se muestran en la Tabla 1 nos permite acercarnos a las características principales de la representación social que se pretendía investigar.

De acuerdo a lo revisado en el apartado referente a la cosmovisión nahua, y a lo expuesto en el capítulo 1, resulta evidente que existen las condiciones que Moscovici menciona para que la naturaleza como objeto social sea representada, puesto que se da una dispersión de la información a través de las historias, mitos y leyendas compartidos por las comunidades nahuas poblanas (Báez, 2004); se da un alto grado de focalización debido a la importancia que dicho objeto social tiene para la subsistencia y la mera existencia de las comunidades (Báez, 2004; Duquesnoy et al., 2010; López-Austin, 2015), y se da una alta presión a la inferencia por parte de los miembros de las comunidades al involucrar a todos y todas en los procesos ritualistas.

Beaucage (2012) menciona que: *“La identidad étnica... Orienta a los miembros de cada grupo hacia un modo de vida que incluye unas relaciones específicas con el entorno natural (p. 100)”*. De acuerdo con Jovchelovitch (2007) las representaciones reúnen la identidad, cultura y la historia de un grupo de personas, la representación social de la naturaleza desde un contexto nahua en el estado de Puebla no solamente reúne estas características, sino que además dictamina las prácticas sociales que sus miembros tendrán con este fenómeno social y la relación que establecerán con el mismo.

La representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos puede ser analizada desde las tres dimensiones mencionadas en el primer capítulo. La información que las comunidades nahuas tienen respecto a la naturaleza se comunica de generación en generación a través de los relatos y leyendas, los cuales muchas veces son propios de una comunidad (Acosta, 2010; Podestá, 2007). Dentro del campo de representación de los nahuas poblanos existe una marcada jerarquización del objeto representado y que el mismo posee propiedades mágicas (Beaucage & Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012). Finalmente, la actitud que se tiene respecto a la naturaleza en el marco nahua poblano es marcadamente favorable, ya que se basa: *“...en un sistema de reciprocidad signado por el afecto y el respeto (Velázquez y Rodríguez, 2019, p. 76)”*.

Además, la representación mencionada cumple con las funciones que tienen las representaciones sociales para un grupo dado. Es una guía de comportamiento respecto a la interacción que las comunidades nahuas tienen con su entorno natural (Méndez, 2013); se cumple con la función identitaria de las representaciones sociales a través de las tradiciones y rituales relacionados con los fenómenos naturales (Acosta, 2014; Báez, 2005), particularmente aquellos relacionados directamente con la subsistencia de la comunidad (Velázquez y Rodríguez, 2019); la función cognitiva de la representación social se establece cuando las comunidades nahuas observan los resultados esperados para la cosecha, siempre y cuando ellos cumplan con los requisitos de los dueños o aires (Velázquez, 2013); y, finalmente, se cumple con la función de familiarización con los fenómenos naturales a través de una explicación de los mismos, fundamentada en su cosmovisión (López-Austin, 2015).

Es evidente que existe una clara diferencia en el modo occidental de relacionarse con el medio natural, basado únicamente en los beneficios que se puede obtener mediante la sobreexplotación de los recursos proporcionados por su entorno, dictaminado por el sistema económico predominante, y fundamentado en un antropocentrismo (Méndez, 2013).

Las diferencias relacionales se manifiestan por la dimensión mágico-religiosa (Beaucage & Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012) que el modo nahua le da a los elementos naturales que le rodean, en donde: “...*el alma que se les atribuye les permite no sólo comportarse según las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con éstos, y entre ellos, relaciones de comunicación* (Descola, 2005, en Beaucage, 2012, p. 110)”.

La comunicación que va de los nahuas a los seres sobrenaturales que controlan los recursos necesarios para la subsistencia se realiza principalmente a través del ritual. Mar-Olivares (2015) señala que: “*El comportamiento ritual se efectuará para atraer la lluvia, agilizar los cambios estacionales, asegurar la producción agrícola, incidir en los elementos naturales; mediante el ritual se garantiza la ciclicidad de los fenómenos y el funcionamiento apropiado del cosmos* (p. 54)”.

Lo expuesto en los dos párrafos anteriores se relaciona con las dos funciones complementarias de la representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos; por un lado, la objetivación del medio natural, la cual en el contexto nahua poblano sería más prudente llamarla personificación, en donde los dueños/deidades/señores/entes sobrenaturales, quienes controlan los recursos naturales, cuentan con cualidades evidentemente humanizadas (Duquesnoy, 2015; Juárez, 2009; Reynoso, 2006a y 2006b; Romero, 2003 y 2006).

La función de personificar (Acosta, 2010), más que objetivar para el caso de los nahuas, a la naturaleza es una muestra de la herencia religiosa de su pasado, de su cosmovisión, y como señalan Cordera y Tello (2008), refiriéndose a la reproducción de las representaciones sociales: *“El concepto de herencia es una de las premisas teóricas fundamentales para comprender la dinámica de su reproducción (p. 197)”*, y al personificar a la naturaleza en su cosmovisión, los nahuas buscaban que lo atípico se volviera familiar (Jovchelovitch, 2007).

Por el otro lado, la función del anclaje, que se establece a través de los diferentes rituales, medio de comunicación con su entorno natural (Acosta, 2014; Báez, 2005; Juárez, 2009): *“...garantiza la relación entre la función cognitiva básica de la representación y su función social (Jodelet, 1985, p. 492)”*, y como señala Báez (2005): *“Los ritos responden a una necesidad global de la comunidad (p. 32)”*, y no se realizan por el simple beneficio de unos cuantos.

Lo anterior evidencia el carácter simbólico que tienen las representaciones sociales para los diferentes grupos, al ser vistas como: *“...una totalidad que incluyen lo individual y lo social, lo físico y lo simbólico, los conceptos y las imágenes, las palabras y las ideas, así como conforman e integran procesos y productos (Ramos, 2011, p. 208)”*, los aspectos simbólicos de la representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos nos remontan a un: *“...sistema simbólico autóctono (Fagetti, 1998, p. 241)”*, que se mantienen en la actualidad.

El sistema simbólico al que se refiere Fagetti (1998) formaría parte del núcleo central de la representación social de la naturaleza para las comunidades nahuas, pero, como toda representación social, ha ido evolucionando y cambiando mediante el contacto con otros grupos sociales, principalmente y de forma tajante

durante la colonización, proceso sincrético en el cual se trato de sustituir a las deidades autóctonas por las católicas (Fagetti, 1998; Zárate & Salazar, 2003).

A pesar de dicho proceso, López-Austin (2015), al referirse al concepto de cosmovisión mesoamericana, señala que:

Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, conformada en la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la Conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que en buena parte se halla presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición (p. 36).

Además de la colonización, se pueden agregar otros factores sociales, políticos, educativos y económicos más recientes como son la migración tanto nacional como internacional; una alteración en la estructura administrativa mediante la repartición ejidal del territorio (Lazos y Paré, 2000); el contacto con nuevas tecnologías y conocimientos (Zárate y Salazar, 2003); y el contacto con un sistema económico neoliberal (Beaucage & Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012).

Todos estos factores han afectado la representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos; sin embargo, existen elementos del núcleo central de esta representación que continúan presentes en las comunidades a través de las dos funciones complementarias, la objetivación que se sostiene debido a los mitos, historias y leyendas, y el anclaje mediante los rituales comunitarios (Acosta, 2014; Báez, 2005 y 2015; Duquesnoy, 2010; Zárate & Salazar, 2003), en los cuales existe una re-significación de los elementos propios de la religión católica para atribuirles cualidades de las deidades mesoamericanas antiguas (Fagetti, 1998).

Las diferencias de las representaciones sociales de la naturaleza que existen entre individuos y comunidades nahuas poblanas forma parte del sistema periférico de la representación, el cual está: “...*más asociado a las características individuales y al contexto inmediato y contingente en que están inmersos los individuos* (Abric, 2001b, p. 26)”, como menciona Moliner (2016), los elementos periféricos dependen de aquellos que pertenecen al núcleo central, pero son

específicos para cada contexto y cada individuo. Estas diferencias dependerán del: “...género, generación, identidad étnica, estatus socioeconómico, actividades cotidianas, expectativas y deseos (Lazos y Paré, 2000, p. 14)”.

La literatura de la TRS sugiere que para comprender la representación social de un objeto o fenómeno social en su totalidad resulta prudente ver dicha representación desde las aristas de las tres corrientes principales de la TRS (Castorina, 2016a, 2016b), las cuales se analizaron en el punto 1.5. del capítulo 1.

El carácter marcadamente etnográfico de la mayoría de las investigaciones revisadas nos permite analizar la arista sociogenética de la representación social de la naturaleza, como se ha expuesto en los párrafos previos.

Los fundamentos de la cosmovisión nahua que sustentan la representación social de la naturaleza nos brindan un acercamiento a la estructura de dicha representación.

Sin embargo, se considera que al revisar la literatura expuesta en la Tabla 1 no se obtuvieron los resultados necesarios para proponer una aproximación a las características sociodinámicas de la representación social objetiva de esta investigación, debido a la metodología utilizada en esta corriente de la TRS.

Es importante señalar que las características del imaginario colectivo de los nahuas poblanos (Báez-Jorge, 2009) se relaciona con la concepción de que las representaciones sociales no son una mera copia al carbón del mundo, sino una reconstrucción simbólica del mismo mediante las interrelaciones establecidas entre el sujeto, el otro y el objeto (Jovchelovitch, 2007).

Se puede argumentar que en el caso de la naturaleza para los nahuas poblanos, la tríada Ego-Alter-Objeto cambia debido a que el objeto o fenómeno social cuenta con características humanizadas, es un objeto que tienen su propia personalidad (Fagetti, 1998), capaz de sentirse triste (Lazos y Paré, 2000), y con el cual existe un intercambio (Medina, 2008).

En relación con lo anterior, Velázquez y Rodríguez (2019), al referirse al entorno natural, señalan que este: “...es social, puesto que los aires, al igual que los seres humanos, son construidos colectivamente como sujetos y, por tanto,

deben ser causados a la acción, generando en ellos subjetividad activa al convencerles y explicarles la importancia de su participación (p. 86)".

La tríada propuesta por Moscovici se ve transformada dentro del contexto nahua poblano cuando el fenómeno social es su entorno natural, este último deja de ser un objeto más en su realidad y se convierte en un miembro de la comunidad con el cual se establece una relación de interdependencia (Velázquez, 2013).

Los nombres de los entes sobrenaturales varían de comunidad en comunidad, al igual que los rituales para comunicarse con ellos y algunas veces hasta dentro de la misma comunidad (Acosta, 2010); sin embargo, los elementos del núcleo central como la personificación de su entorno y la actividad ritualista se mantienen dentro del mismo grupo étnico a pesar de presentarse en un estado diferente (Lazos y Paré, 2000; Mar-Olivares, 2015).

La investigación realizada por Velázquez y Rodríguez (2019) también muestra la carga sociocultural e histórica que tienen las representaciones sociales cuando los investigadores se sorprendieron ante la respuesta dada por una de sus informantes al preocuparse por la entubación del agua en su comunidad, una acción que es vista como indicio de progreso desde la perspectiva occidental, para la anciana entrevistada: *"...tenía que ver con el reconocimiento del agua como un sujeto sensible... percibe el amor, el reconocimiento y el respeto de los demás y que debe ser respetada porque aporta su existencia para el desarrollo de la vida humana (Velázquez y Rodríguez, 2019, p. 83)*".

Resulta evidente que la cosmovisión como: *"...conjunto de parámetros de actitud, pensamiento y sensibilidad que estructuran las actividades del individuo en sus relaciones con la naturaleza, la sociedad y el mundo-otro (Duquesnoy, 2009)*", establece el sistema intelectual dentro del cual se desarrolla la representación social de la naturaleza en el contexto nahua poblano, y como menciona Jovchelovitch (2007), cuando estos sistemas de conocimiento se relacionan con el afecto y la identidad normalmente satisfacen las necesidades de reforzar la identidad, la integración social, la cooperación y la reproducción de las culturas.

Con base en lo expuesto en las páginas previas de este capítulo y en el análisis de la literatura preponderantemente antropológica revisada desde la perspectiva de la TRS, se puede concluir que la representación social de la naturaleza en el contexto nahua poblano es la de un ente sobrenatural (Acosta, 2015; Aramoni, 2003; Fagetti, 1998; Good, 2015; Good y Raby, 2015; Reynoso, 2006a; Velázquez, 2013) que se humaniza para facilitar la comunicación e interacción con el mismo, acción que además le otorga una esencia cargada de sentimientos (Lazos y Paré, 2000) y personalidad (Fagetti, 1998), además de que se le integra como un miembro fundamental de la comunidad, y esta última le muestra el afecto y respeto que se le tiene a este distinguido integrante a través del trabajo agrícola (Velázquez, 2013) en un ambiente de reciprocidad (Lazos y Paré, 2000; Romero, 2006; Velázquez, 2013; Velázquez y Rodríguez, 2019).

En el siguiente capítulo se analizarán los alcances y las limitaciones de la TRS, partiendo de lo general de la teoría a lo particular, sobre todo cuando se pretende realizar una investigación dentro de un contexto nahua del estado de Puebla, tomando en cuenta lo mencionado en el presente capítulo, al igual que lo que se presentó en el capítulo segundo, especialmente los aspectos psicosocioculturales de las comunidades.

Discusión. Alcances y limitaciones de la Teoría de las Representaciones Sociales para el estudio de grupos nahuas del estado de Puebla.

En el presente capítulo se revisarán los principales alcances y limitaciones que tiene la TRS, en general, y particularmente cuando se trata de investigaciones enfocadas en grupos que se desenvuelven dentro de una racionalidad no occidental y sumamente diferente a la que se contempla mayoritariamente en el contexto de las ciencias sociales, en general, y de la psicología social, en particular.

Alcances de la Teoría de las Representaciones Sociales.

La TRS ha sido una teoría que desde sus inicios se ha diferenciado de lo establecido por otras corrientes de la psicología, y, como se revisó en los capítulos anteriores, se ha caracterizado por utilizar una metodología que fácilmente se puede adaptar tanto a los objetivos de las investigaciones (Bordarie, 2017), como al grupo objetivo (Podestá, 2007), y que se apoya en métodos que provienen de diversas disciplinas de las ciencias sociales y de la misma psicología.

Por sus características y su historia, la TRS contrasta con la psicología anglosajona que tiende a ser más positivista, individualista y liberal, y es más afín a valorar la interpretación de lo obtenido en sus investigaciones que simplemente recolectar los datos (Suárez, 2013). González (2013) menciona que: *“La Teoría de las Representaciones Sociales reinsertó la dimensión social en la explicación de la construcción y significación de la realidad grupal... logró sacudir a la psicología social de su perfil positivista y experimentalista propio de la tradición psicológica norteamericana (p. 137)”*.

Howarth, Kalampalikis y Castro (2011) remarcan la importancia de las diferentes formas de entender a la psicología social, la producción del conocimiento y sus interconexiones con la hegemonía, la resistencia a las posibilidades de tener formas de conocimiento y comunicación que sean más democráticas, y la TRS puede ser una herramienta elemental para encaminarse en esta dirección al enfocarse en las pluralidades para entender la realidad, y al

resaltar la parte social de la psicología social, sin menospreciar los aspectos subjetivos de las representaciones sociales.

Jovchelovich (2007), respecto a las investigaciones actuales en la psicología social del conocimiento, menciona la clara intención de recuperar la sabiduría relativa que contienen todos los sistemas de conocimiento y rehabilitar su valía, aquellos conocimientos que previamente eran vistos como erráticos y distorsionados, tal sería el caso de sistemas que no encajan en el paradigma científico, como el sentido común o los saberes indígenas guiados principalmente por su cosmovisión.

Moscovici y Hewstone (1985), refiriéndose al aspecto principal de estos sistemas y a la intención de la TRS respecto a los mismos, señalan:

En suma, el significado no está determinado por la claridad de la percepción o la exactitud de las inferencias, por los hechos o los elementos de información; sino que depende, en gran parte, de compromisos anteriores con un sistema conceptual, una ideología, una ontología y un punto de vista. Por lo tanto, para nosotros es más importante comprender cómo se edifican estos sistemas en la sociedad; esa es la finalidad distintiva de la teoría de las representaciones sociales. Interesándonos mucho menos la forma en que es tratada la información o cómo realizan inferencias los individuos (p. 692).

Lo anterior se relaciona con uno de los puntos de partida de la TRS identificado por Moscovici (1984) al asumir la diversidad entre los individuos, las actitudes y los fenómenos sociales, con todas sus rarezas e imprevisibilidad, y dentro de este marco, el objetivo de la teoría es descubrir cómo los individuos y los grupos pueden construir un mundo estable a partir de esta diversidad.

Este punto de partida en el que se acepta la diversidad abarcaría los sistemas de conocimiento indígena: *"...ya no desde el enfoque de las etnociencias, sino desde otras perspectivas, relevantes en la medida que han incluido la reflexión epistemológica, jurídica, la problemática ambiental, la biodiversidad, así como la del sujeto, o actor social...* (Pérez & Argueta, 2011, p. 41)", los cuales son características que la TRS pareciera tener.

Una de las fortalezas de la TRS reside en las propuestas innovadoras para analizar y entender cómo se piensa ordinariamente dentro del contexto de la vida social (Clémence, 2001), se podría agregar que la teoría intenta hacer esto desde una postura diferente, sin la tendencia de otras corrientes científicas de crear un ambiente artificial en donde se utiliza lo que se conoce como la reconstrucción racional de hechos e ideas (Moscovici, 1984), y más bien buscando: “...*una aproximación más inductiva y descriptiva en el estudio de las RS* [Representaciones Sociales] (Castorina, 2016a, p. 89)”.

Banchs, Agudo y Astorga (2007) consideran que dentro de:

Este trasfondo cultural común, esa articulación entre lo social, lo cultural y lo histórico, hacen de las representaciones sociales una herramienta que nos permite estudiar los fenómenos sociales en el escenario vivo de su producción, escenario que se sustenta sobre la base de una cultura y, sin embargo, está en permanente proceso de reconstrucción (p. 72).

El estudiar los fenómenos sociales en el escenario en el que se desarrollan se debe a que las representaciones sociales se desenvuelven en tres esferas de referencia, la de la subjetividad, la de la intersubjetividad y la de la transubjetividad, la última abarca a los individuos, a los grupos, los contextos de interacción, las producciones discursivas y los intercambios verbales (Jodelet, 2008). Esto permite al investigador estudiar los fenómenos sociales que desea analizar desde estas tres esferas, adaptando los métodos que utiliza de acuerdo a su objetivo.

Otra de las fortalezas de la TRS es que pone a los procesos comunicativos en el origen de la representación, lo cual ubica a la teoría en un paradigma comunicativo y dialógico (Jovchelovitch, 2007), un paradigma adecuado para grupos con una fuerte carga oral en la propagación de sus conocimientos, rituales y tradiciones como son los grupos nahuas. La comunicación es el modo en el que los grupos pasan de las representaciones de lo que es real a darle sentido a una realidad compartida y única (Jovchelovitch, 2007).

La TRS en lugar de establecer una jerarquía del conocimiento, lo que busca es entender las diferentes formas de conocimiento que existen y las funciones que cumplen dichas formas, lo cual aclara la ingeniosidad que hay en la diversidad de los sistemas de sabiduría para tratar de entender el mundo; y es mediante el diálogo y la comunicación que existe entre estos sistemas que los grupos tienen el potencial para decidir qué es aceptable o inaceptable, y de esta forma ampliar los límites de todas las formas de conocimiento (Jovchelovitch, 2007).

Tomando en cuenta que las diferentes formas de entender y relacionarse con el mundo es una manifestación identitaria, resulta importante señalar lo que Jodelet (2008) menciona como un potencial que tiene la TRS para:

...estudiar de qué manera un trabajo sobre las representaciones puede a la vez sacar partido de y contribuir a un trabajo sobre la subjetivación, desde un punto de vista teórico y práctico... o del papel de las representaciones en la constitución de las subjetividades y de su afirmación identitaria (p. 49).

Este potencial se manifiesta en el trabajo realizado por Podestá (2007), particularmente con los resultados obtenidos con el grupo de niños y niñas de origen nahua residentes de la ciudad de Puebla, en donde se exponen, mediante sus dibujos y entrevistas, las características psicosocioculturales del grupo heredado, a pesar de ya no ubicarse geográficamente en el contexto de origen de sus progenitores y antepasados.

En este sentido, Guerrero y Cuadra (2013) señalan que la TRS:

...puede brindarnos los ejes teórico-metodológicos pertinentes para esclarecer la propia existencia de estereotipos y prejuicios, pero también de las lógicas representacionales e imaginarias que hacen acto de presencia en la intersubjetividad social y, desde luego, los procesos subjetivos e intersubjetivos en la construcción de aquellas alteridades (p. 92).

La relación que existe entre la TRS y los procesos identitarios queda clara en el trabajo realizado por Breakwell (2011) en el que sugiere unificar la teoría de la identidad social de Tajfel (1978) con la TRS de Moscovici (1961) y se refiere a los beneficios metodológicos de esta unión.

Con base en lo anterior, la aportación que puede hacer la TRS no sería solamente como una teoría o programa de trabajo aislado, sino vinculándose con otras áreas de trabajo dentro de la psicología (Castorina, 2016b), la psicología social (Breakwell, 2011), al igual que con otras disciplinas de las ciencias sociales (Podestá, 2007; Echeverría, 2009), no desde una postura de subordinación, sino de complementariedad.

Castorina (2016b) señala: “...*el hacer contacto con otras disciplinas, mientras se busca cernir el objeto de indagación, facilita una aproximación a otros métodos, como la investigación participativa, o la etnografía* (p. 5)”. Esta flexibilidad metodológica a la que Castorina se refiere resulta imprescindible cuando: “*La información clave se distribuye ampliamente entre diferentes actores sociales de la comunidad... debido a: una estrategia defensiva desarrollada por grupos que han vivido largos periodos de represión e imposiciones del poder, como sucede en los procesos de colonización...* (Good, 2015).

Castorina (2016b) también enfatiza en que:

...no hablamos de ‘aplicar’ acríticamente la categoría de RS [Representación Social] a otros programas de investigación, sino de que su enfoque original de la investigación, su preocupación central en la estructuración social e histórica del sentido común, y su apertura a las ciencias sociales, pueden influir en la modificación de la psicología del desarrollo y la educación, entre otras disciplinas (p. 8).

Lo anterior se encamina hacia un trabajo transdisciplinario en las ciencias sociales como lo menciona Jodelet (2016b), buscando establecer lazos de infusión de temas entre las múltiples disciplinas, sin que exista una relación de dominación entre las áreas, y que efectivamente sea un suplemento para las ciencias sociales involucradas.

Jodelet (2016b) distingue esta modalidad de interacción científica de la multidisciplinar o interdisciplinar, puesto que en la primera sólo existe una yuxtaposición sin interacción entre las disciplinas, y en la segunda se establecen conexiones entre los conceptos de las diferentes ciencias, pero manteniendo la misma finalidad para cada especialidad, y no una que sea compartida.

El trabajo de Podestá (2007) sería un buen ejemplo de una colaboración transdisciplinaria puesto que la autora analiza las representaciones sociales de

tres grupos de niños y niñas de origen nahua, y lo hace desde una perspectiva antropológica respecto del concepto de pueblo y ciudad que tienen los co-autores de la investigación.

Al interactuar con otras disciplinas tanto de las ciencias sociales como de la misma psicología, y la psicología social, a la TRS le sucede lo mismo que: *“...cualquier ciencia empírica, el hecho de que las hipótesis elaboradas por un programa de investigación logren consistencia externa con otros saberes disciplinares, mejora su credibilidad o sustentabilidad epistémica (Castorina & Barreiro, 2014, p. 22)”*.

En lo que se refiere a las investigaciones relacionadas con comunidades nahuas del estado de Puebla, la TRS debería buscar esta interacción científica con la disciplina que más se ha involucrado en dicho contexto, la antropología, y con el área de la psicología social que más ha trabajado con grupos comunitarios principalmente indígenas, la psicología social comunitaria, esto con tal de buscar la solución de uno de los desafíos que tiene dicha subdisciplina como es: *“...establecer un diálogo abierto en términos interdisciplinarios y/o transdisciplinarios sobre la comunidad (Herazo & Javiedes, 2016, p. 7)”*.

Se deben considerar los puntos de coincidencia entre ambas ramas de la psicología social, por ejemplo, la concepción de la realidad que señala Montero (2006):

La realidad existe porque es construida, reconstruida y destruida de innumerables formas cada día; por lo tanto, en ese mismo sentido, un sujeto cognoscente es todo ser que en una relación con el mundo que lo rodea y al cual pertenece, produce y reproduce ese conocimiento, además de ser actor de ese proceso... Se trata de un ser que sólo existe en relaciones, de un ser cuya naturaleza es social porque es capaz de mantener múltiples relaciones en las cuales genera, con otros seres, el conocimiento (p. 149).

Además, la teoría se suplementaría, igualmente que complementaría, el programa de Investigación-Acción Participativa de la psicología social comunitaria (Montero, 2006), un programa de intervención del cual la TRS carece en sus fundamentos teórico-metodológicos, sin embargo, cuenta con el potencial para realizar: *“...modificaciones de una práctica social mediante la exploración de las*

construcciones del sentido común que obstruyen o facilitan las prácticas deseadas, para apoyar aquellas que sustenten una identidad social esperada o que propician actividades de cambio (Castorina & Barreiro, 2014, p. 68)”, con el objetivo de promover prácticas sociales que apoyen la identidad y los modos de vida de ciertos grupos sociales oprimidos (Castorina, 2016b), como lamentablemente son las comunidades nahuas poblanas.

La TRS puede aportar a los fenómenos sociales que acontecen dentro de los grupos nahuas en su búsqueda de: “...*reconocimiento y/o recuperación de identidades que hoy no son visibles, están perdidas o marginadas, y aparecen reivindicaciones de nuevos derechos...* (Guerrero & Lozada, 2007, p. 32)”, particularmente en un momento histórico-social en el que el concepto de:

...*etnicidad ya no puede concebirse como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del grupo, sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar* (Giménez, 2006, p. 135).”

Además, con base en las características teórico-metodológicas de la teoría, es posible estudiar la evolución de ciertos conceptos que son de suma relevancia para los diferentes grupos etnoculturales, como pueden ser la naturaleza, sus pueblos (Podestá, 2007), los derechos humanos (Herazo, 2011), la migración (Ríos, 2015), la discriminación (Jiménez, 2015), por mencionar algunos ejemplos.

Se podría argumentar que la TRS es un enfoque apropiado para construir el potencial que tiene la psicología social como una ciencia que conecte los diferentes saberes, debido a su perspectiva construccionista, ofrece no sólo la posibilidad de criticar la postura de que la ciencia es el único sistema de conocimiento que se reconoce como legítimo, sino también para criticar las relaciones de poder dentro de la sociedad (Kessi & Kiguwa, 2015) y como herramienta para representar otra forma de ver la realidad, muy diferente al marco lógico occidental (Adelowo, 2015).

La variabilidad de objetos o fenómenos sociales que se pueden investigar desde la perspectiva de la TRS se debe a la noción de conocimiento que maneja

la teoría, es decir, un sistema de representaciones simbólicas orgánicamente vinculadas a la psicología social de los diferentes contextos en los que se desenvuelve este sistema, sistema que se involucra productivamente a los modos de vida y a la cultura de los respectivos contextos; el cual es siempre transmitido por una comunidad, y por lo tanto siempre debe ser entendido en su pluralidad (Jovchelovitch, 2007).

El reconocimiento de diferentes formas de conocimiento, de saberes y de perspectivas que proporciona la teoría de Moscovici se relaciona con las Epistemologías del Sur de Santos (2011) y su: “...reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos (p. 35)”, al no jerarquizar estos conocimientos, y buscando explorar: “...una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida... (Santos, 2011, p. 35)”.

Asimismo, se deben: “...cuestionar las suposiciones de la modernidad... puesto que los sistemas cognitivos utilizados por grupos indígenas como los nahuas, sistemas que parten de una racionalidad y construcción de la realidad radicalmente ajena a la occidental: “Han llegado a la modernidad y están insertos en la modernidad; operan eficazmente en la modernidad con base en su propio esquema cognitivo, filosófico, o en su propia tradición intelectual (Good, 2015, p. 157)”.

Wagoner (2012) señala que los diferentes grupos sociales de una sociedad tienen diferentes formas de entender el mundo, y cada grupo le brinda a sus miembros los valores, creencias y prácticas sociales; es decir, sus representaciones sociales, los cuales son utilizados para reconocer, actuar de acuerdo a, y comunicar ciertos aspectos de su mundo; sin embargo, el mismo autor menciona que puede haber individuos que pertenecen a varios grupos sociales y por lo mismo mezclan las diferentes formas de entender el mundo desde su perspectiva particular.

Las manifestaciones de lo anterior pueden tomar diversas formas de expresión; desde lo artístico, como grupos musicales indígenas que interpretan

canciones en su lengua materna al ritmo del rock o del rap, y de esta forma utilizan un género musical de origen occidental, pero a través del cual se presenta su identidad etnocultural indígena; y también desde la organización comunitaria, con el objetivo de erradicar ciertas prácticas sociales discriminatorias para transformar la representación social de lo femenino (Tovar-Hernández & Tena-Guerrero, 2016).

Diferentes modalidades de representar presuponen una gran concientización de alternativas y de campos sociales heterogéneos en donde interactúan diferentes comunidades e individuos dentro de una esfera pública mayor, en donde la transmisión del conocimiento desde diferentes perspectivas ya no es tan cerrado ni tan dependiente de las figuras de autoridad, y que se inclinan más a explorar sus propias capacidades de producir y darle sentido al mundo (Jovchelovitch, 2007).

En lo que respecta a los grupos nahuas del estado de Puebla, con base en las características, perspectiva y herramientas metodológicas de la TRS podría contemplarse como un enlace: *“Para la construcción de un proyecto intercultural, no folclorizado, no expropiatorio y no demagógico, es importante el reconocimiento de los sistemas de saberes indígenas con un estatuto epistemológico capaz de interactuar de forma horizontal con las ciencias llamadas occidentales... (Pérez & Argueta, 2011, p. 49)”*.

Arruda (2010) reconoce que la TRS rehabilita el conocimiento concreto, diferentes formas de experimentar la vida y acepta diferentes racionalidades, es decir, adopta una postura que es más adecuada a lo polifacético que es la sociedad contemporánea y los grupos sociales que pertenecen a la misma; quienes pueden tener panoramas diferentes respecto del mismo objeto social, sin que esto necesariamente implique desigualdad entre los grupos y que más bien estas diferencias representan las especificidades de las comunidades, particularmente aquellas consideradas minoritarias.

La aproximación plurimetodológica de la teoría se considera como: *“...una expresión de la fortaleza y apertura a las distintas necesidades de los grupos (Flores, 2010, p. 353)”*. Asimismo, resulta ser una herramienta sumamente útil

para el investigador puesto que le permite valorar los distintos métodos de acuerdo al grupo social con el cual se trabaja y al objeto social o fenómeno social que se quiere explorar.

En referencia a lo anterior, Castorina y Barreiro (2014) señalan:

La variedad de modos de investigar las RS es muy amplia, debido a que se trata de un fenómeno complejo que implica aspectos comportamentales, cognitivos y semánticos... La apertura a nuevos métodos es válida, siempre y cuando éstos sean pertinentes según el modo en el que se ha delimitado el objeto de estudio y los objetivos de la investigación (p. 66).

El uso de una variedad de métodos para la investigación de las representaciones sociales encuadra con diversos aspectos que la TRS considera como son: “...*la tesis de la coexistencia de una pluralidad de racionalidades en nuestra propia cultura, o en el interior de una misma cultura* (Castorina, 2016b, p. 4)”, los diferentes procesos que involucra la creación de una representación, las dimensiones que tienen y la estructura de la misma.

Conforme a lo anterior, resulta pertinente, y hasta necesario, el uso multimetodológico para el estudio de los fenómenos sociales desde la perspectiva de la TRS, y, asimismo, simboliza una de sus potencialidades al fortalecer su carácter adaptable al fenómeno social objetivo, al grupo social con el cual se participa, y a la transformación constante de la cual es objeto como forma de construir realidades desde múltiples perspectivas.

Jodelet (1984) señala en referencia a los aportes de la TRS a la psicología social:

El estudio de las representaciones sociales ofrece una poderosa alternativa de los modelos de la cognición social. Su alcance en psicología social no se detiene ahí, ya que debido a los lazos que las unen al lenguaje, al universo ideológico, de lo simbólico y de lo imaginario social y debido a su papel dentro de la orientación de las conductas y de las prácticas sociales, las representaciones sociales constituyen objetos cuyo estudio devuelve a esta disciplina sus dimensiones históricas, sociales y culturales (p. 494).

Además, su alcance no sólo se concentra en la psicología social, sino en otras disciplinas de las ciencias sociales, como se revisó en el capítulo anterior, lo

cual refuerza la concepción de una teoría sumamente adaptable; su capacidad de examinar las transformaciones de las representaciones sociales de los fenómenos u objetos más relevantes para los grupos le brinda a la TRS una relevancia y actualidad, sobre todo si se considera que los medios de comunicación actuales han acelerado dichos procesos transformacionales.

Sin embargo, todas las características teórico-metodológicas de la TRS que forman parte de su potencial no la excusan de ser sujeta a críticas, recomendaciones y cuestionamientos, como cualquier otra teoría, parte fundamental del rigor científico que busca fortalecer y mejorar las disciplinas, y por lo tanto, el conocimiento que pueden aportar a la academia y a la sociedad.

En el siguiente apartado se revisarán las principales limitaciones que tiene la TRS en general, basándose en las observaciones realizadas desde la literatura académica, y enfatizando su pertinencia cuando su objetivo es trabajar en un contexto nahua poblano, y sus muy particulares formas de expresar y transmitir sus saberes, tradiciones y costumbres.

Limitaciones de la Teoría de las Representaciones Sociales.

Las críticas y observaciones que ha recibido la TRS se deben principalmente a lo que se percibe como ambigüedad en los conceptos que la sustentan, por lo que diversos autores señalan la dificultad para comprender la teoría en general, y algunos cuestionan la fortaleza de la misma como teoría científica. La mayoría de estos comentarios negativos no tienen la finalidad de reprobar la TRS, sino mejorar sus bases teóricas a través de un meta-análisis.

Ibáñez (1992) cuestiona la creación de la teoría en sí, señalando que las características de la TRS básicamente deberían ser utilizadas como un recurso explicativo para responder a ámbitos específicos de la realidad social. Para Ibáñez (1992) la aceptabilidad como teoría debería argumentarse en función de su capacidad de incrementar la comprensión que se tiene de los asuntos que están en cuestión durante los procesos del pensamiento social, tal vez partiendo de principios epistemológicos que se apegan a la psicología experimental (Mireles, 2011).

Otro aspecto que Ibáñez (1992) debate tiene que ver con la fundamentación teórica para pasar de las representaciones colectivas de Durkheim a representaciones sociales, ya que esta transición conceptual abre la puerta a todo un conjunto de suposiciones que derivan directamente del individualismo metodológico, es decir, de procedimientos contradictorios a la postura inicial de la TRS, aspecto que remarcan otros autores, como Álvaro (2009), respecto a la decisión de Moscovici, y que subrayan que el psicólogo rumano: “...no elabora más que de forma superficial lo que diferencia su enfoque del construido (sic) por el sociólogo francés y que motiva la sustitución de la noción de ‘representación colectiva’ por la de ‘representación social’ (Álvaro, 2009, p. s/n)”.

Ibáñez (1992) contempla el hecho de que si la TRS asumiera el nombre de teoría de las producciones simbólicas colectivas, tendría una estructura teórica totalmente diferente, y no se pondría tanto énfasis en los aspectos figurativos del pensamiento social, sino más bien en las actividades constructivas y los aspectos retóricos del pensamiento social.

Finalmente, el autor español (1992) adjudica ciertas características de la teoría al momento histórico de su creación y a su ubicación geográfica, al señalar el movimiento estructuralista que dominaba la escena académica durante la época de su creación en el territorio francés. A pesar de las críticas que realiza, Ibáñez (1992) considera las contribuciones de la TRS de forma extremadamente positiva al desafiar la postura experimentalista y positivista de algunos psicólogos sociales.

Jahoda (1988) considera a la teoría de Moscovici como un desafío distintivamente europeo que busca una transformación radical de la psicología social de corte individualista (Jahoda, 1988, en Rätty, & Snellman, 1992).

Como se mencionó en el capítulo 1, el concepto que fundamenta la TRS es el de representación social, del cual toma su nombre, dicho término es el objeto de la mayor parte de las críticas que tiene la teoría. Rodríguez (2013) comenta que: “Una de las críticas que se le ha hecho al concepto de RS es que es tan amplio que carece de límites y particularidades (p. 78)”.

En el capítulo anterior ya se remarcó la confusión que propicia esta característica del concepto que sustenta a la TRS, lo que da como resultado que

se homologue a conceptos a los cuales se asemeja, como el de cosmovisión (Podestá, 2007), y debido a esta carencia de especificidad termine con dicho desconcierto desde un principio. En el presente trabajo se considera que el concepto de cosmovisión, como tradición intelectual indígena (Good, 2015) y debido a los aspectos mágico-religiosos que involucra, rebasa los parámetros establecidos para el concepto de representación social, a pesar de que ambos conceptos tienen características en común (Ben Alaya, 2016),

Räty y Snellman (1992) justamente señalan que las críticas que Jahoda (1988) hace respecto de la TRS preponderantemente subrayan las contradicciones conceptuales y la obscuridad de las mismas, y para lo cual el psicólogo austriaco sugiere dos soluciones alternativas, la primera es mantener el concepto de representación social para describir ciertos fenómenos, y la segunda representaría realizar cambios teóricos y metodológicos significativos a la teoría.

En el mismo artículo de los autores fineses (1992), se señala que Potter y Litton (1985) consideran que el análisis discursivo sería un instrumento más adecuado para la investigación empírica; en ese sentido, la psicología discursiva: *“...desarrolla una aproximación relativista y reflexiva al conocimiento donde lo que cuenta como conocimiento en diferentes marcos sociales y culturales es parte de lo que se pone en juego en las prácticas discursivas* (Rodríguez, 2003, p. 59)”.

Potter y Litton (1985) también critican el concepto de consenso, argumentando que pareciera ser un aspecto presupuesto en los análisis empíricos de la TRS en lugar de que sea una cuestión que justamente surja mediante los análisis en sí (Potter & Litton, 1985, en Räty & Snellman, 1992), subrayando el hecho de que los investigadores de la TRS atribuyen la problemática de la noción de consenso a una cuestión técnica que puede ser solventada mediante mejores datos estadísticos o a través de procedimientos de muestreo más sutiles, en lugar de considerarlo un aspecto que requiere de una reorientación teórica importante (Potter & Billig, 1992).

Rodríguez (2003), en referencia a las observaciones por parte de los psicólogos de la corriente discursiva, y a las investigaciones a partir de una perspectiva de la TRS, señala que: *“...operan metodológicamente con un*

concepto estático de representación social y tienden a presuponer la existencia de consensos más que a su extracción del análisis empírico (p. 60)". Asimismo, la autora argumenta que: *"...la crítica a la TRS en el aspecto del consenso se basa sobretudo en el plano empírico, en los cuales se observa una simplificación metodológica (p. 63)"*.

Las críticas que ha recibido la TRS no sólo provienen de otras corrientes de la psicología social, como se podría suponer por las observaciones hasta aquí descritas, sino que también provienen de adeptos a esta corriente teórica (Voelklein & Howarth, C, 2005; Raudsepp, 2005; Castorina, 2016a, 2016b; Rodríguez, 2003, 2013;).

Voelklein y Howarth (2005) señalan cuatro controversias principales dentro de la TRS, las ambigüedades teóricas, el determinismo social, el reduccionismo cognitivo y la falta de una autocrítica en esta corriente. Los autores argumentan que algunas cuestiones pueden deberse a malinterpretaciones conceptuales; sin embargo, existen otras que deben ser consideradas como sugerencias serias y constructivas con el objetivo de extender y mejorar el marco teórico.

Raudsepp (2005) por su parte, se basa en el artículo publicado por Voelklein y Howarth (2005); sin embargo, argumenta que, a nivel general, las dificultades para entender propiamente a la TRS surgen a raíz de suposiciones dialécticas subyacentes.

Las vaguedades conceptuales señaladas por diversos autores (Jahoda, 1988; Potter & Litton, 1985; Voelklein & Howarth, 2005), principalmente la que se hace respecto al de representación social, se consideran como una acción deliberada por parte de Moscovici, y justificada, de acuerdo con Castorina (2016a): *"...ya que se puede mostrar que cada vez que la precisión de las definiciones ha sido buscada obsesivamente se ha pagado el costo del compromiso con el fenómeno social (p. 89)"*.

El mismo Moscovici (1984) reconocía las observaciones realizadas por sus colegas y la ambigüedad del concepto de representación social, dichos comentarios del teórico rumano eran vistos como una renuncia cobarde al rigor científico, una señal de prolijidad, y de desenfoque. De acuerdo con lo anterior,

Mireles (2011) argumenta que: *“Definir las representaciones sociales con un concepto cerrado y universalmente válido anularía las posibilidades creativas de su uso (p. 4)”*.

Sin embargo, esta falta de límites del concepto de representación social puede llevar a los investigadores a la confusión de qué objetos o fenómenos sociales pueden ser representados por un grupo particular. El investigador debe realizar un análisis respecto al objeto social que será investigado, guiándose por los tres campos fundamentales que Wagner y Elejabarrieta (1994) señalan, como son la ciencia popularizada, la imaginación cultural, y condiciones y acontecimientos sociales (Wagner y Elejabarrieta, 1994, en Rodríguez, 2003).

Mireles (2011) enfatiza en que: *“...la crítica formal al concepto en sí mismo prevalece si sólo se mira la definición, por lo que hay que ir a los desarrollos teóricos para aclarar el sentido y observar sus alcances (p. 5)”*.

Rodríguez (2013) argumenta que muchas veces los intereses del investigador son los que dictaminan el uso que se le dará al concepto, es decir, si se hará desde un nivel individual o colectivo, y agrega que: *“...desde algunas posiciones se crítica que los estudios de RS se concentren sólo en el contenido, sin considerar los procesos de elaboración, sociales y cognitivos, que hacen posible tal contenido en un grupo particular (p. 94)”*.

La misma autora (2013) manifiesta que:

En los debates sobre las RS, la teoría ha recibido críticas por limitarse a reconocer en el pensamiento de sentido común exclusivamente los procesos de categorización (la incorporación de lo extraño en categorías familiares), y olvidar que el sentido común es capaz también de particularizar significados sociales, esto es, de encontrar excepciones, hacer valer categorías alternativas, contradecir lo similar mostrando lo diferente (p. 98).

Además de todo lo anterior, lo cual principalmente se enfoca en los aspectos conceptuales de la TRS, resulta relevante asumir una postura crítica y analítica respecto al carácter occidental propio de la teoría, particularmente cuando el presente trabajo tiene como grupo objetivo uno con prácticas, creencias, costumbres y valores que no encajan a dicho paradigma, y por consiguiente se debe de revisar cuál de las corrientes principales de la TRS, presentes en el

apartado 1.5. del primer capítulo, cuenta con los métodos de recolección de información menos estructurados y de mayor adaptabilidad que sean adecuados para un sistema de conocimientos como el indígena (Flores, G., & Navarro, Y., 2018); de acuerdo a las bases metodológicas de las tres corrientes mencionadas, se podría considerar a la corriente sociogenética de Jodelet como la más adecuada, y dependería de la creatividad del investigador el seguir los parámetros metodológicos de las otras dos corrientes, estructural y sociodinámica, dentro de un contexto indígena.

Mora-Ríos y Flores (2010) señalan que: *“Uno de los grandes retos de la teoría es incorporar en el análisis la relación dialéctica entre la localidad y la globalidad, de manera que se dé cuenta de la estructura tecnológica y el capitalismo cultural de la globalización (p. 377)”*.

La TRS tiene el pendiente de realizar un mayor esfuerzo por abordar estas asimetrías de las relaciones de poder (Rodríguez, 2013), lo cual empieza por reconocer: *“...las tensiones y conflictos en la significación así como de las asimetrías sociales y de comunicación...(Rodríguez, 2013, p. 98)*, aspecto que representaría: *“...una vía para incorporar de modo fructífero el asunto del poder en la teoría de las RS... (Rodríguez, 2013, p. 98)”*.

Lo anterior es un asunto incompleto no sólo para la TRS, sino para las ciencias sociales en general, y para la psicología social en particular. Kessi y Kiguwa (2015) argumentan que un proyecto de descolonización para la psicología representaría instruirnos en cómo afectan las relaciones de dominación y subyugación a niveles macro-sociales, políticos, económicos e históricos. Lo cual involucra cuestionarse los efectos de poder dentro de la psicología y cómo se desenvuelven las dinámicas de poder en la sociedad.

Al asumir esta postura con seriedad, es posible presentarles a las comunidades y personas, quienes han tenido poca educación formal, el mundo que va más allá de sus lugares de origen, un mundo que incluya a personas que piensan igual que ellos, que comparten sus luchas y sus sueños, y que expresan sus preocupaciones de formas similares (Tuhiwai-Smith, 1999).

Los psicólogos sociales occidentales y no occidentales remarcan la necesidad de romper con el enfoque eurocéntrico y explorar otros (Kessi & Kiguwa, 2015). Respecto a esto, Castorina (2016a) menciona que:

...hay psicólogos que toman partido por los sectores sociales marginales o sometidos a la desigualdad, desafiando las relaciones de poder... Tal defensa de los sectores sociales postergados o estigmatizados, orienta las investigaciones y puede conducir a que los psicólogos sociales influyan sobre la calidad de vida de esos grupos sociales (p. 94).

Para desarrollar lo anterior, dentro del marco de la psicología social en general, resulta: “...*necesario abogar por el trabajo con comunidades étnicamente diferenciadas, aquellas que han sido reconocidas como una de las más oprimidas y vulneradas en sus derechos fundamentales: los pueblos originarios e indígenas* (Herazo, 2015, p. 15)”, lo cual involucra una seria reflexión con el fin de percatarnos acerca de: “...*nuestra participación en las formas de racismo que persisten hasta nuestros días, es decir percatarnos de cómo en nuestros imaginarios, comentarios y acciones participamos en estas formas de relación* (Guerrero & Cuadra, 2013, p. 93)”.

Conclusiones.

Con base en la presente investigación documental se derivan las siguientes conclusiones:

Lo expuesto en el presente trabajo giró en torno a dos ejes principales, las comunidades nahuas del estado de Puebla y su representación de la naturaleza, y la Teoría de las Representaciones Sociales. Debido a la amplitud del bagaje cultural de este grupo indígena, sólo se pudo brindar una aproximación a la gran magnitud de matices psicosocioculturales presentes en todas las comunidades nahuas en general.

Además, se buscó brindar un marco teórico respecto a la teoría investigada que fuera lo suficientemente amplio como para abarcar los principales aportes que brinda a la psicología social, pero, a su vez, se limitó y enfocó en las características de la teoría que más relevancia tienen, particularmente en un contexto que involucre al otro eje del presente trabajo.

La carencia de investigaciones desde la perspectiva de la TRS puede reflejar el desconocimiento que se tiene de la misma como herramienta metodológica dentro de la psicología en general, y en la psicología social, en particular.

El ejercicio realizado en la presente investigación para aportar un esbozo de la representación social de la naturaleza para los nahuas poblanos, en el cual se incorporaron los aportes obtenidos de una disciplina a otra, buscando establecer un marco conceptual y teórico a partir de la TRS ha sido una tarea enriquecedora, a pesar de las dificultades que presentó esta propuesta. Dicho trabajo se consideraría como un buen planteamiento, más si se contempla un trabajo transdisciplinario y lo que el mismo puede aportar a las ciencias sociales.

Resulta importante mencionar que como toda teoría, la TRS tiene cualidades que le favorecen, al igual que sus limitaciones. Es sólo mediante la capacidad humana para la crítica, para revisar los errores, para aprender de los infortunios previos y de la experiencia de los demás, de la reflexión y la auto-crítica

lo que provee los elementos necesarios para el crecimiento y desarrollo de todas las formas del conocimiento (Jovchelovitch, 2007).

La ambigüedad conceptual de la TRS, objeto de tantas críticas dentro y fuera de esta corriente, se convierte en un arma de doble filo en las investigaciones desde esta perspectiva. Por un lado, le abre considerablemente el panorama de los fenómenos que se pueden investigar, al mismo tiempo que destapa toda una variabilidad de métodos creativos con los cuales trabajar. Por otro lado, dificulta las limitaciones de la investigación, lo que conlleva a malinterpretaciones y a que prácticamente se vuelva una tarea imposible el abarcar los niveles de contenido, proceso y estructura de una representación social de un objeto o fenómeno social dentro de los parámetros de una sola investigación.

Lo anterior no significa que la TRS carece de cualidades para ser una herramienta de gran utilidad dentro de la psicología social, al contrario, aporta una perspectiva sumamente particular que reconoce y valora las diferentes formas que existen para apreciar la realidad. La idea de las investigaciones que surgen a partir de esta teoría es establecer un diálogo que nos ayude a navegar entre las tensiones propias del acto investigativo y a recuperar la conexión que existe entre la investigación y la vida (Jovchelovitch, 2007).

Asimismo, la apertura de la TRS hacia otras disciplinas de las ciencias sociales y otras áreas de la psicología, abre la puerta a investigaciones transdisciplinarias, en donde se aporten diferentes aristas a los constantemente cambiantes fenómenos sociales actuales, estableciendo relaciones suplementarias con la finalidad de aportar conocimiento.

Sin embargo, resulta importante señalar los problemas epistemológicos y ontológicos que conlleva el utilizar una teoría cuyos fundamentos se forman a partir de una ideología occidental, a pesar de la flexibilidad metodológica que incorpora a sus investigaciones, particularmente cuando dicha teoría se ve inmersa en un contexto indígena que aporta sus propios planteamientos gnoseológicos y metafísicos.

Además de lo anterior, es de suma importancia reflexionar respecto al papel que desempeña el sujeto en la TRS, en donde el incorporar a los participantes en la investigación difícilmente forma parte del procedimiento, tema que no es único de dicha teoría, ni de la psicología social, sino de las ciencias sociales en general, y que las comunidades indígenas cuestionan con todo derecho a hacerlo. La coautoría con los niños y las niñas en la investigación realizada por Podestá (2007) pareciera ser más por una decisión de la autora que por una característica de la TRS.

El involucrar en las investigaciones a los grupos indígenas, en general, y a las comunidades nahuas del estado de Puebla, en particular, no corresponde solamente a una buena práctica ética, sino a la búsqueda de una interacción lineal y no vertical entre las ciencias sociales occidentales y los conocimientos de los pueblos indígenas, en donde ambas partes se beneficien. Lo previo se vuelve aún más relevante si el objetivo de las investigaciones en contextos indígenas no es sólo conocer, sino también aportar en el: “...*amplio movimiento de autoafirmación de los pueblos indígenas que desplegó durante las últimas décadas desde Canadá hasta Argentina* (Beaucage, P., y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 297)”.

La pertinencia de la TRS para investigar a las comunidades nahuas del estado de Puebla dependerá totalmente de si la finalidad de la investigación sea tan sólo conocer las características psicosocioculturales de dichas comunidades o si su propósito es aportar un beneficio psicosocial para los grupos nahuas poblanos. La TRS cuenta con las características metodológicas para cumplir con el primer objetivo, pero requeriría de complementarse con otro planteamiento teórico, como puede ser la psicología social comunitaria y su investigación-acción participativa (Montero, 2006), para cumplir cabalmente si se opta por el segundo objetivo.

Es necesario que el investigador que desea utilizar esta teoría, considere si cuenta con los recursos metodológicos y materiales para llevar a cabo una investigación desde esta perspectiva, y al momento de delimitar el objeto o

fenómeno a estudiar, que verifique que se trate de una cuestión admisible para ser estudiada como una representación social.

Límites y sugerencias.

Al ser una investigación documental, el presente trabajo sólo se limitó a realizar una revisión bibliográfica minuciosa contenida por los ejes centrales establecidos desde un principio.

En función de lo anterior, queda pendiente, y en forma de sugerencia, el realizar una investigación sobre la representación social de la naturaleza de las comunidades nahuas, no necesariamente y únicamente de Puebla, sino de cualquier Estado del país. Esta sugerencia de trabajo empírico aportaría una visión sumamente enriquecedora de las relaciones interdependientes que las comunidades de origen nahua establecen con su entorno natural, sin que esto signifique que dichas comunidades viven en un equilibrio perfecto con su medio (Méndez, 2013).

Good (2015) plantea que al trabajar conjuntamente con los grupos indígenas: *“Tenemos la opción de consultar, aunque sea parcialmente, sus conocimientos y formas de vida para poder mirar más críticamente nuestra sociedad... con la finalidad de: “...plantear modelos de vida alternativos para México (p. 157)”*.

La relevancia de un trabajo en conjunto, como el descrito arriba, recae en la capacidad de los grupos indígenas, no sólo del país, de ser actores sociales en defensa de los recursos naturales del planeta (de Ita, 2018; Valladares, 2018), aplicando una: *“...estrategia de uso múltiple de los recursos (Toledo & Barrera, 2008, en Beaucage, P., y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 304), luchando constantemente contra la maquinaria neoliberal, en alianza con el sistema político, que plantea el uso único de los recursos para el beneficio de unos cuantos, ya que, como señala Beaucage (2012): “Cuando los indígenas de México, de los Andes y del mundo luchan por preservar su modo de vida y su medio ambiente, luchan por sus intereses, por supuesto, pero luchan también por los nuestros (p. 305)”*.

Referencias.

- Abric, J. C. (2001a). A Structural Approach to Social Representations. En K. Deaux y G. Philogène. *Representations of the Social* (pp. 42-47). Oxford: Blackwell Publishers.
- Abric, J. C. (2001b). Las representaciones sociales: aspectos teóricos. En J. C. Abric. *Prácticas sociales y representaciones*. México, D.F.: Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V. y Presses Universitaires de France. (pp. 11-32).
- Acosta, E. (2010). La Fiesta de los Manantiales. Una aproximación al cambio y continuidad de la tradición religiosa de los nahuas de Pahuatlán. *Revista Estudios Mesoamericanos*, 9, 5-15.
- Acosta, E. (2014). Cuando el maíz es Itkontlakuali: el “dueño de la comida”. Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Cuiculco*, 21 (60), 223-238.
- Acosta, E. (2015). El Nahpateko. *Personajes de la Literatura Oral en Enciclopedia de la Literatura en México*. Recuperado de: <http://www.elem.mx/personaje/datos/1007>
- Adelowo, A. (2015). African Psychology: The Psychological Adjustment of African Women Living in New Zealand. *Papers on Social Representations*, 24 (1), 6.1-6.21.
- Álvaro, J. L. (2009). Representaciones sociales. En R. Reyes (Director). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*. Tomo 3. Madrid-México: Plaza y Valdés. Recuperado de http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/representaciones_sociales.htm

- Aramoni, M. E. (2003). El diluvio y el quinto sol, marcas indelebles en la conciencia histórica de nahuas y totonacas. En E. Masferrer (Coordinador general), G. Vences, E. Díaz, N. Barranco, & J. Mondragón (Coordinadores del Volumen Norte). *Etnografía del estado de Puebla, zona norte* (pp. 62-73). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Arruda, A. (2010). Teoría de las representaciones sociales y teoría de género. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos (Coordinadores) *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 317-337). México, D.F.: Facultad de Psicología de la UNAM.
- Báez, L. (2004). *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México, D. F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Báez, L. (2005). *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México, D.F.: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Báez, L. (2015). Cuerpo y persona y el proceso de reproducción cultural entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En C. Good, y D. Raby. *Múltiples formas de ser nahuas: Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*. (pp. 59-77). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.
- Báez-Jorge, F. (2009). En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana. En J. Broda & A. Gámez. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola: Estudios interdisciplinarios y regionales* (pp. 25-44). Puebla: BUAP.
- Banchs, M. A. (1996). El papel de la emoción en la construcción de Representaciones Sociales. *Papers on Social Representations*, 5 (2), 113-

http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR1996/5_1996Banch.pdf

Banchs, M. A., Agudo, A., & Astorga, L. (2007). Imaginarios, representaciones y memoria social. En A. Arruda, y M. de Alba (Coordinadoras). *Espacios imaginarios y representaciones sociales: Aportes desde Latinoamérica* (pp. 50-92). Barcelona: Anthropos Editorial y UAM.

Beaucage, P., & Taller de Tradición Oral del CEPEC. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México, D.F.: Plaza y Valdés Editores e Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Ben Alaya, D. (2016). Structural Theory of Social Representations in Light of a Metaphor: of Clouds and Clocks. *Papers on Social Representations*, 26 (2), pp. 4.1-4.8. Recuperado de http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR2016/3Ben%20Alaya%20English_FORMATTED.pdf.

Blaxter, L., Hughes, C., & Tight, M. (2000). *Cómo se hace una investigación*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bordarie, J. (2017). Public Policy of Urban Mobility: Impact of the History and Practices on Young Drivers' Social Representation of 30 km/hr. *Journal of Nonprofit & Public Sector Marketing*, 29 (2), 211-234.
doi: 10.1080/10495142.2017.1326346

Breakwell, G. M. (2011). Integrating paradigms, methodological implications. *Papers on Social Representations*, 20 (2), 180-201. Reimpresión del capítulo en G. M. Breakwell, & D. V. Carter (Editores). *Empirical approaches to social representations*.

- Broda, J. & Gámez, A. (2009). *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola: Estudios interdisciplinarios y regionales*. Puebla: BUAP.
- Castorina, J. A., & Barreiro, A. (2014). *Representaciones sociales y prácticas en la psicogénesis del conocimiento social*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Castorina, J. A. (2016a). El significado del marco epistémico en la teoría de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 11 (21), 79-108.
- Castorina, J. A. (2016b). La significación de la teoría de las representaciones sociales para la psicología. *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 13 (1), 1-10.
- Chávez, M. (2013), La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí, *Relaciones*, 34 (134), 131-155. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx.pbidi.unam.mx:8080/pdf/rz/v34n134/v34n134a5.pdf>
- Clémence, A. (2001). Social Positioning and Social Representations. En K. Deaux, & G. Philogène. *Representations of the Social* (pp. 83-95). Oxford: Blackwell Publishers.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2006). *Regiones Indígenas de México*. México, D. F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Cordera, R. y Tello, C. (2000). La desigualdad en México. México: Siglo XXI. En D. Jodelet, y A. Guerrero-Tapia. *Develando la Cultura: Estudios en representaciones sociales*. México, D.F.: UNAM.

Córdova, R. (2012). "Sin el bosque no queda más que irse": Migración internacional entre nahuas de Atlahuilco, Veracruz. *Migraciones internacionales*, 6 (4), 209-241. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/migra/v6n4/v6n4a7.pdf>

de Ita, A. (2018, 4 de abril). *En defensa de los territorios*. La Jornada, sección opinión. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2018/04/04/opinion/024a1pol>

de Rosa, A. S. (2011). 1961-1976: Notes in the Margin to a Meta-theoretical Analysis of the Two Editions of *La Psychanalyse, son Image et son Public*. *Papers on Social Representations*, 20 (2), 36.1-36.34. Recuperado de: <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>.

de Zubiría Samper, J. (2014). *De la Escuela Nueva al constructivismo: Un análisis crítico*. México, D.F.: Nueva Editorial Iztaccihuatl, S.A. de C.V.

Doise, W. (1984). Social representations, inter-group experiments and levels of analysis. En R. M. Farr, & S. Moscovici. *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duquesnoy, M. (2009). In *Semanauak Taltikpak*. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzálán del Progreso. En J. Broda & A. Gámez. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola: Estudios interdisciplinarios y regionales* (pp. 447-459). Puebla: BUAP.

Duquesnoy, M. (2010). Apuntes para un tipo de chamanismo en la sierra norte de Puebla. En E. Masferrer, J. Mondragón, & G. Vences. *Los pueblos indígenas*

de Puebla: *Atlas etnográfico* (pp. 183-187). México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Duquesnoy, M. (2015). Talokan: Matriz de la cosmovisión chamánica de los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, México. *Andes*, 26 (1).

Duquesnoy, M., Masferrer, E., Deance, I., Lagunas, D., Gámez, A., Mondragón, J. & Barranco, N. (2010). Un acercamiento a los pueblos indígenas de Puebla. En E. Masferrer, J. Mondragón, & G. Vences. *Los pueblos indígenas de Puebla: Atlas etnográfico* (pp. 70-117). México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Duveen, G. y Lloyd, B. (2003). Las representaciones sociales como una perspectiva de la psicología social. En J. A. Castorina. *Representaciones sociales: Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 29-39). Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

Echeverría, J. (2009). *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas*. (Tesis de maestría inédita). Universidad Nacional Autónoma de México.

Eicher, V., Emery, V., Maridor, M., Gilles, I., & Bangerter, A. (2011). Social Representations in Psychology: A Bibliometrical Analysis. *Papers on Social Representations*, 20 (1), 11.1-11.19. Recuperado de <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>.

Fagetti, A. (1998). *Tentzonhuehue: El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México, D.F., y Puebla: Plaza y Vales Editores, y BUAP.

Fagetti, A. (2003). El bien y el mal en la creación del mundo. Pensamiento mítico de los nahuas de Tlacotepec de Díaz. En E. Masferrer, J. Mondragón, G.

- Vences, & E. Díaz. *Etnografía del estado de Puebla, zona sur* (pp. 212-221). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Farr, R. M. (1985). Las representaciones sociales. En S. Moscovici. *Psicología Social, II: Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 494-506). México, D.F.: Editorial Paidós Mexicana, S.A.
- Farr, R. M. (2003). De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida y vuelta. En J. A. Castorina. *Representaciones sociales: Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 153-175). Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Flores, F. (2010). Representación social y género: Una relación de sentido común. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos (Coordinadoras). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 339-358). México, D.F.: Facultad de Psicología de la UNAM.
- Flores, G., & Navarro, Y. (2018). Paradigmas de la transmisión del conocimiento indígena: el caso de una comunidad nativa. En V. López y M.R. Espinoza (Ed.). *Interculturalidad y Educación Ambiental* (pp. 51-67). México, D.F.: Amapsi Editorial.
- Fondo de Cooperación Internacional en Ciencia y Tecnología y Universidad Pedagógica Nacional. (2011). *Entrelazando nuestros saberes y tejiendo nuestra historia*. Xalpatláhuac, Guerrero: Comisario Municipal Constitucional.
- Gálvez, X. (2015). Multiculturalidad, democracia y derechos indígenas. En A. Arias. (Coordinador). *Multiculturalismo y derechos indígenas. El caso mexicano* (pp. 111-115). México, D.F.: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

- Gámez, A. & López-Austin, A. (2015). *Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías*. Puebla y México, D. F.: El Colegio de México, BUAP y Fondo de Cultura Económica.
- Gámez, A., & Montiel, M. (2003). Ciclo festivo religioso entre los naguas de San Pablo Zoquitlán. En E. Masferrer, J. Mondragón, G. Vences, & E. Díaz. *Etnografía del estado de Puebla, zona sur* (pp. 206-211). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Gaymard, S. (2014). The Theory of Conditionality: An Illustration of the Place of Norms in the Field of Social Thinking. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 44 (2), 229-247.
doi: 10.1111/jtsb.12039
- Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 1 (1), 129-144.
- González, M. A. (2013). Representaciones sociales. En S. Arciga Bernal, J. Juárez Romero, y J. Mendoza García (Coordinadores). *Introducción a la psicología social*. México, D.F.: UAM y Miguel Ángel Porrúa. (pp. 137-160).
- Good, C. (2015). Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica. En A. Gámez, & A. López-Austin. *Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 139-160). Puebla y México, D. F.: El Colegio de México, BUAP y Fondo de Cultura Económica.
- Good, C., & Raby, D. (Editoras). (2015). *Múltiples formas de ser nahuas: Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.

- Greenwood, J. D. (2011). *Historia de la psicología: Un enfoque conceptual*. México, D.F.: McGraw-Hill Interamericana Editores.
- Guerrero, A. (2007). Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales. En A. Arruda y M. de Alba (Coordinadoras). *Espacios imaginarios y representaciones sociales: Aportes desde Latinoamérica* (pp. 235-284). Barcelona: Anthropos Editorial y UAM.
- Guerrero, A., & Cuadra, J. A. (2013). Construcción psicosocial de la alteridad: racismo en México. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8 (15) 73-96.
- Guerrero, A., & Lozada, Mireya. (2007). América Latina: Invasión, invención y creación. En A. Arruda, & de Alba, M. (Coordinadoras). *Espacios imaginarios y representaciones sociales: Aportes desde Latinoamérica*. Barcelona: Anthropos Editorial y UAM.
- Kessi, S., & Kiguwa, P. (2015). Social Psychology and Social Change: Beyond Western Perspectives. *Papers on Social Representations*, 24 (1), 1.1-1.11. Recuperado de: <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>
- Herazo, K. I. (2011). *“Los que huyeron” (Jataveletik): Representaciones sociales y derechos humanos de los indígenas desplazados* (Tesis doctoral publicada en 2015). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herazo, K. I. (2015). *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra américa*. Ciudad de México: Facultad de Psicología UNAM.
- Herazo, K. I., & Javiedes, M. L. (2016). *Desafíos para la psicología social comunitaria. Reflexión, acción e investigación de un primer encuentro*. México, D. F.: UNAM.

- Herzlich, C. (1975). La representación social. En S. Moscovici. *Introducción a la psicología social* (pp. 389-418). Barcelona: Editorial Planeta, S.A.
- Hinojosa, A., & Ruíz, J. (2015). Sustentabilidad y cosmovisión del pueblo Nahua de Cuetzalan del Progreso Puebla, México. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 1, 225-230.
- Howarth, C., Kalampalikis, N., & Castro, P. (2011). Editorial: 50 Years of Research on Social Representations: Central Debates and Challenging Questions. *Papers on Social Representations*, 20 (1), 9.1-9.11. Recuperado de: <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>
- Ibáñez, T. (1992). Some Critical Comments about the Theory of Social Representations. *Papers on Social Representations*, 1 (1), 21-26. Recuperado de: http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR1992/1_1992Ibane.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Recuperado de: <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/lengua/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2013). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010, Perfil sociodemográfico*. Aguascalientes: INEGI. Recuperado de: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/perfil_socio/uem/702825047610_1.pdf.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2016). *Panorama sociodemográfico de Puebla*. Aguascalientes: INEGI. Recuperado de: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/perfil_socio/uem/702825047610_1.pdf

[nidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/panorama/702825082314.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/inter_censal/panorama/702825082314.pdf)

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2016). *Anuario estadístico y geográfico de Puebla*. Aguascalientes: INEGI. Recuperado de: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/anuarios_2017/702825094973.pdf

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) a través de la publicación en el Diario Oficial (publicado en el 2008) del Catálogo de Lenguas Indígenas. Recuperado de: https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/familias/yuto-nahua/yuto-nahua1B.pdf

Ispas, A. (2013). *Psychology and Politics: A social identity perspective*. Nueva York: Psychology Press.

Jesuino, J. (2013). Conversation with Serge Moscovici. *Papers on Social Representations*, 22, 11.1-11.21. Recuperado de <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>.

Jiménez, M. I. (2015). *Estudio de caso con las representaciones sociales indígenas en la Policía Bancaria e Industrial del DF. Propuesta de formación para combatir la discriminación* (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Pedagógica Nacional, México.

Jodelet, D. (1985). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici. *Psicología Social, II: Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 470-494). México, D.F.: Editorial Paidós Mexicana, S.A.

- Jodelet, D., & Guerrero-Tapia, A. (2000). *Develando la Cultura: Estudios en representaciones sociales*. México, D.F.: UNAM.
- Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 3 (5), 32-63.
- Jodelet, D. (2011). Returning to past features of Serge Moscovici's theory to feed the future. *Papers on Social Representations*, 20 (1), 39.1-39.11.
- Jodelet, D. (2016a) On structuring and outlining processes in the study of social representations. *Papers on Social Representations*, 26 (2), 2.1-2.11.
Recuperado de http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR2016/1Jodelet%20English_FORMATTED.pdf.
- Jodelet, D. (2016b). Representation: transversal notion, a tool of the transdisciplinarity. *Cadernos de Pesquisa*, 46 (162), 1258-1271.
- Jovchelovitch S. (2007). *Knowledge in Context: Representations, Community and Culture*. Nueva York: Routledge.
- Juárez, A. M. (2009). Una esclava para el Popocatepetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio. En J. Broda & A. Gámez. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola: Estudios interdisciplinarios y regionales* (pp. 331-348). Puebla: BUAP.
- Lahlou, S., & Abric, J. (2011). What are the "elements" of a representation?. *Papers on Social Representations*, 20 (1), 20.1-20.10.

Lazos, E., & Paré, L. (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza "entristecida": percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. México, D.F.: Plaza y Valdés Editores.

López, F. (2018, 1 de marzo). *Cuetzalan y su lucha por la independencia política*. La Jornada. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2018/03/01/opinion/019a1pol>

López-Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En A. Gámez, & A. López-Austin. *Cosmovisión mesoamericana: Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17-51). Puebla y México, D. F.: El Colegio de México, BUAP y Fondo de Cultura Económica.

Lupo, A. (2015). El regreso de los aztecas. Fenómenos de conservación, recuperación y plasmación de la tradición nahua en la Sierra de Puebla. *Dimensión Antropológica*, 64, 7-33.

Marková, I. (2017). The making of the theory of social representations. *Cadernos de Pesquisa*, 47 (163), 358-374.
doi: 10.1590/198053143760

Mar-Olivares, H. M. (2015). La relación entre Naturaleza y Cultura entre los nahuas de la Huasteca. En M. A. González-Hernández, M. Domínguez-Basurto, & A. García-Durán (Ed). *Educación Ambiental desde la Innovación, la Transdisciplinariedad e Interculturalidad* (pp. 52-63). Veracruz: ECORFAN.

Martín-Baró, I. (1989/1996). *Sistema, grupo y poder: Psicología social desde Centroamérica (II)*. San Salvador: UCA Editores.

Masferrer, E. (Coordinador general), Vences, G., Díaz, E., Barranco, N., & Mondragón, J (Coordinadores del Volumen Norte). (2003a). *Etnografía del*

estado de Puebla, zona norte. Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.

Masferrer, E. (Coordinador general), Mondragón, J., Vences, G., & Díaz, E. (Coordinadores del Volumen Sur). (2003b). *Etnografía del estado de Puebla, zona sur*. Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.

Masferrer, E., Mondragón, J., & Vences, G. (Coordinadores). (2010). *Los pueblos indígenas de Puebla: Atlas etnográfico*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Masferrer, E. y Martínez, M. A. (2010). Los indígenas, las regiones poblanas y sus agroecosistemas. En E. Masferrer, J. Mondragón, & G. Vences. *Los pueblos indígenas de Puebla: Atlas etnográfico* (pp. 27-69). México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Masip, J. (2007). Sobre el Desinterés por la Historia de la Psicología Social. *SUMMA Psicológica UST*, 4 (2), 149-163.

Medina, A. (2008). La cosmovisión nahua actual. En S. Limón. *La religión de los pueblos nahuas* (pp. 193-218). Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Méndez, J. (2013). *Cacería y ritual: El caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla* (Tesis de licenciatura inédita). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Mireles, O. (2011). Representaciones sociales: debates y atributos para el estudio de la educación. *Sinéctica*, 36, 1-11.

Moliner, P. (2016). From Central Core Theory to Matrix Nucleus Theory. *Papers on Social Representations*, 26 (2), 3.1-3.12. Recuperado de

http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR2016/2Moliner%20English_FORMATTED.pdf.

Montemayor, M. V., García, M. C., & Garza, Y. (2002). *Guía para la investigación documental*. México, D.F.: Trillas.

Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.

Montoya, G. (2003). La familia entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En E. Masferrer (Coordinador general), G. Vences, E. Díaz, N. Barranco, & J. Mondragón (Coordinadores del Volumen Norte). *Etnografía del estado de Puebla, zona norte* (pp. 166-171). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.

Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital*, 2, 1-25. Recuperado de: <http://blues.uab.es/athenea/num2/Mora.pdf>

Mora-Ríos, J., & Flores, F. (2010). Intervención comunitaria, género y salud mental. Aportaciones desde la teoría de las representaciones sociales. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos Everardo (Coordinadoras). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 359-377). México, D.F.: Facultad de Psicología de la UNAM.

Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. En R. M. Farr, & S. Moscovici. *Social representations* (pp. 3-69). Cambridge: Cambridge University Press.

Moscovici, S., & Hewstone, M. (1985). De la ciencia al sentido común. En Moscovici, S. *Psicología Social, II: Pensamiento y vida social*. Psicología

social y problemas sociales. (pp. 679-710). México, D.F.: Editorial Paidós Mexicana, S.A.

Moscovici, S., & Marková, I. (2003). La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici. En J. A. Castorina. *Representaciones sociales: Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 111-152). Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

Nava, E. F. y Hernández, G. (2009). El reconocimiento gubernamental de las lenguas indígenas mexicanas, su catalogación y el perfil sociodemográfico de quienes las hablan. El legado del profesor Leonardo Manrique, *Diario de Campo*, 104, 70-79. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/issue/view/550/showToC>

Navarro, O. y Restrepo-Ochoa, D. A. (2013). Representaciones Sociales: perspectivas teóricas y metodológicas. *Revista CES Psicología*, 6 (1), i-iv. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-30802013000100001&lng=en&nrm=iso&tlng=es

Pérez, M. L., & Argueta, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura y Representaciones Sociales*, 5 (10), 31-56.

Martínez-Corona, B., Méndez-Cadena, E., & Pérez-Nasser, E. (2014). Expectativas de vida, género y ruralidad de jóvenes en una comunidad migrante del estado de Puebla, México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 11 (3), 337-357.

Philogène, K. (2001). A Theory of Methods. En K, Deaux y G. Philogène. *Representations of the Social* (pp. 39-41). Oxford: Blackwell Publishers.

- Piaget, J (1929/2006). *The Child's Conception of the World*. Oxon: Routledge.
- Picardi, C. A., & Masick, K. D. (2014). *Research Methods: Designing and Conducting Research With a Real-World Focus*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Podestá, R. (2007). *Encuentro de Miradas: El territorio visto por diversos autores*. México, D.F.: Secretaria de Educación Pública.
- Popke, J., & Torres, R. M. (2013), Neoliberalization, Transnational Migration, and the Varied Landscape of Economic Subjectivity in the Totonacapan Region of Veracruz, *Annals of the Association of American Geographers*, 103 (1), 211-230. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com.pbidi.unam.mx:8080/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=20ad7739-6843-4f3a-b91c-808128e03929%40sessionmgr4010>
- Potter, J., & Billig, M. (1992). Re-representing representations – Discussion of Rätty & Snellman. *Papers on Social Representations*, 1 (1), 15-20. Recuperado de: http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR1992/1_1992Potte.pdf
- Rateau, P., & Lo Monaco, G. (2013). La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos. *Revista CES Psicología*, 6 (I), 22-42.
- Rätty, H., & Snellman, L. (1992). Making the unfamiliar familiar – Some notes on the criticism of the Theory of Social Representations. *Papers on Social Representations*, 1 (1), 3-13. Recuperado de: http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR1992/1_1992Raet1.pdf

- Raudsepp, M. (2005). Why is it so difficult to understand the theory of social representations? *Culture & Psychology*, 11(4), 455-468.
- Restrepo-Ochoa, D.A. (2013). La Teoría Fundamentada como metodología para la integración del análisis procesual y estructural en la investigación de las Representaciones Sociales. *Revista CES Psicología*, 6(I), 122-133.
- Reynoso, A., & Taller de Tradición Oral CEPEC (2006a). *El cielo estrellado de los mitos maseuales: La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla Volumen 1*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Reynoso, A., & Taller de Tradición Oral CEPEC (2006b). *El cielo estrellado de los mitos maseuales: La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla Volumen 2*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ríos, A. E. (2015). *In ñijme. Representaciones sociales en torno a la migración*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivermar, M. L. (2005). *Uno va agarrando otras culturas sin soltar la nuestra. Migración internacional e identidad étnica y cultural en una comunidad nahua del estado de Puebla* (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, T. (2003). El debate de las representaciones sociales desde la perspectiva de la psicología social. *Relaciones*, 24 (93), 53-80.
- Rodríguez, T. (2013). Convergencias conceptuales entre las representaciones sociales y los modelos culturales. *Revista CES Psicología*, 6 (I), 77-103.
- Romero, L. E. (2003). El mundo sobrenatural y el espanto en las creencias de los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla. En E. Masferrer, J. Mondragón, G.

- Vences, & E. Díaz. *Etnografía del estado de Puebla, zona sur* (pp. 222-228). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
- Romero, L. E. (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. México, D.F.: INAH.
- Romero, L. E. (2010). Una forma particular de “ver” el mundo: la cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla. En E. Masferrer, J. Mondragón, & G. Vences. *Los pueblos indígenas de Puebla: Atlas etnográfico* (pp. 177-187). México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez, M. E. (2010). El sincretismo dual en una comunidad náhuatl de la sierra norte de Puebla. En E. Masferrer, J. Mondragón, & G. Vences. *Los pueblos indígenas de Puebla: Atlas etnográfico* (pp. 74-77). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sandoval, E. A. (2002). Grupos etnolingüísticos en el México del siglo XXI. *Papeles de población*, 34, 219-234. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v8n34/v8n34a9.pdf>.
- Santos, B. S. (2011). Epistemologías del Sur. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16 (54), 17-39.
- Suárez, R. R. (2013). Breves antecedentes de la psicología social. En S. Arciga, J. Juárez, y J. Mendoza (Coordinadores). *Introducción a la psicología social* (pp. 9-35). México, D.F.: UAM, Miguel Ángel Porrúa.
- Taggart, J. M. (2003). El discurso moral de los nahuas de México. En E. Masferrer (Coordinador general), G. Vences, E. Díaz, N. Barranco, & J. Mondragón (Coordinadores del Volumen Norte). *Etnografía del estado de Puebla, zona norte* (pp. 88-111). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.

- Tovar-Hernández, D. M., & Tena-Guerrero, O. (2016). Alianzas entre mujeres nahuas: una alternativa para trastocar el patriarcado. *Tabula Rasa*, 26, s/n. doi: 10.25058/20112742.199
- Tuhiwai-Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Valladares, L. R. (2018). El asedio a las autonomías indígenas por el modelo minero extractivo en México. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 39 (85), 103-131.
- Valsiner, J., & van der Veer, R. (2000). *Social Mind: Construction of the Idea*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Velázquez, Y. (2013). Interdependencia y economía de dones. La "ayuda" (quipalehuiya) como forma económica básica entre los nahuas, México. *Antípoda*, 17, 175-201.
- Velázquez, Y., & Rodríguez, H. (2019). El agua y sus significados: una aproximación al mundo de los Nahuas en México. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 34, 69-88.
- Voelklein, C. & Howarth, C. (2005). A review of controversies about social representations theory: a British debate. *Culture and psychology*, 11 (4), 431-454.

Wagoner, B. (2012). Notes on a Social Psychology of Thinking: A comparison of Bartlett and Moscovici. *Papers on Social Representations*, 21, 6.1-6.14. Recuperado de <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>.

Zárate, A., & Salazar, L. V. (2003). Nahuas de la Sierra Negra. En E. Masferrer, J. Mondragón, G. Vences, & E. Díaz. *Etnografía del estado de Puebla, zona sur* (pp. 182-205). Puebla: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.