

- Cerda, A. (2013). Diversidad epistemológica: descolonización y saberes emergentes. En C. Martínez, M. Chapela y V. Ruiz-Velasco. *En el juego de los espejos. Multi, inter, transdisciplina e investigación cualitativa en salud*. México: UAM-Xochimilco.
- Corona, Y. (2008). *La textura infantil de la cultura: La participación de los niños en la vida ceremonial de Tepoztlán*. Tesis de doctorado. ENAH.
- Corona, Y. y Fernández, A. M. (2000). Infancia y política. En Y. Corona (coord.), *Infancia, Legislación y Política*. México: UAM.
- Cussiánovich, A. (2006). *Ensayos sobre Infancia. Sujeto de Derechos y Protagonista*. Lima: IFEJANT.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2001). *El juego, la fiesta y el arte*. Quito: FLACSO. Recuperado de <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Juego,%20arte%20y%20fiesta.pdf>, el junio de 2014.
- Feixa, C. (1996). Antropología de las edades. En J. Prat y Á. Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Fernández, A. (2005). *Infancia, adolescencia y política en México*. México: Porrúa.
- Lansdown, G. (2001). *Promoviendo la participación de los niños en la toma de decisiones democráticas*. Italia: UNICEF-Centro Innocenti de Investigación. Traducción doméstica de la Red por los Derechos de la Infancia en México. (Versión incompleta de su original en inglés).
- Leyva, X. y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete y S. Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS/FLACSO Ecuador/FLACSO Guatemala.
- Liebel, M. y Saadi, I. (2012, mayo-agosto). La participación infantil ante el desafío de la diversidad cultural. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 39, 123-140. México: CIESAS.
- Renna, H. (2010). La situación actual de los movimientos sociales urbanos. Autonomía, pluralidad y territorialización múltiple. *Revista Diseño Urbano y Paisaje (DU&P)*, VII (20). Santiago, Chile: Universidad Central de Chile.
- Rico, A. (2007). *Niños tseltales en territorio zapatista. Resistencia, autonomía y guerra de baja intensidad*. Tesis de maestría. UAM-Xochimilco.
- Segovia, R. (1975). *La politización del niño mexicano*. México: El Colegio de México.
- Smith, A. (2007). Los niños de Loxicha, México: Exploración de algunas ideas sobre la niñez y de las reglas de participación. *Participación infantil y juvenil en América Latina*. México: UAM-Xochimilco.

EL CONTEXTO POLÍTICO Y LA SUBJETIVIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD EN LA NIÑEZ ZAPATISTA

Kathia Núñez Patiño

INTRODUCCIÓN

El fracaso del impulso homogeneizador en la construcción de los Estados nacionales, al continuar la diferenciación cultural dentro de ellos, generó la proliferación de discursos para explicarla, que sirvieron para articular la diversidad a los proyectos políticos en pugna. De esta manera, desde el socialismo, la democracia liberal, dos de las principales líneas del pensamiento político del siglo XXI ofrecen propuestas para las sociedades modernas frente a la diversidad (Torres, 2001). Los planteamientos del pluriculturalismo han sido perfilados hacia el socialismo, basados en un concepto pluralista del conocimiento y de la moral, alejándose de los extremos absolutistas que tienden a favorecer los imperialismos culturales (Olivé, 1999). Para el liberalismo, las ideas del multiculturalismo reivindican la diversidad pero sin violar derechos individuales (Kymlicka, 1996). Así que, frente a estas posturas que centralizan el debate, se abren otras alternativas de proyectos político y producción teórica que se

construyen desde los movimientos sociales (Mignolo, 2003), que van más allá de lo público y privado, hacia la construcción de lo común (Hardt, 2010).

El desarrollo teórico vinculado al juego político de las identificaciones en el debate histórico entre la unidad y la diversidad de la antropología, de acuerdo con Grimson (2001), se expresa en estas interrogantes: ¿somos iguales y hablamos una lengua diferente o nuestras culturas son inconmensurables?, ¿la condena de Babel?, ¿el destino inexorable de la incomprensión? Estos cuestionamientos, debatidos en el texto *Los usos de la diversidad* de Clifford Geertz (1996), exponen la falacia de la relatividad cultural extrema, postura que asume que una cultura sólo se explica a partir de su coherencia interna, y por lo tanto la imposibilidad de diálogos culturales. En el estudio de la cultura, la definición teórica es importante porque refleja el posicionamiento político de donde emana. De ahí que el seguimiento histórico del concepto sea una tarea fundamental.

En el periodo de la colonización europea y la consiguiente elaboración de ideologías para justificarla, como se explicó, la antropología se centró en el estudio de las comunidades asentadas en los territorios colonizados. Fueron entendidas como entidades fijas y objetivas, por lo que el análisis se dirigió a estudiar sólo su coherencia interna y conocer los mecanismos para dirigir el cambio hacia su “desarrollo”, bajo el modelo europeo occidental.

Frente al reconocimiento de la complejidad y diversidad en el interior de estas comunidades y la proliferación de conceptos de cultura, por lo general vacíos de contenido explicativo, se comenzó a debatir su validez para el análisis de las sociedades actuales así como su relación con otros conceptos, como el de sociedad o identidad, de tal forma que, de acuerdo con Grimson (2001), los estudios se desplazaron de un enfoque a las comunidades a otro sobre las relaciones de comunidades, de lo grupal a lo intergrupal y a las relaciones intersociales e interculturales. Estos desplazamientos, también en lo que respecta al concepto de comunidad, han sido decisivos en un contexto mundial de nuevos agrupamientos étnicos

y nacionales, atravesados por un amplio proceso de culturalización de las disputas políticas.

Estos modos de identificación que se consideraban archivados en la historia reaparecen con gran fuerza mientras nuevos colectivos de identificación surgen en las más diversas ciudades. Estos procesos, de acuerdo con Alejandro Grimson, dan cuenta de la construcción de grupos sociales como agrupamientos de identidad, de tal modo que, “la cultura aparece en el centro de la arena de las luchas por el poder” (Grimson, 2001, p. 15). En este entendido, la cultura se convierte en uno de los conceptos más controvertidos y polisémicos de las ciencias sociales, en el que destacan las posturas que subrayan la falta de utilidad conceptual. Esta postura se sustenta en una larga etapa temporal en la cual la teoría antropológica tendió a aceptar que cada comunidad, grupo o sociedad, era portadora de formas culturales específicas.

El énfasis fue colocado en la homogeneidad y uniformidad de cada uno de los grupos. Esta etapa, nuevamente de acuerdo con Grimson, generó una seria crítica en contra del concepto esencialista de cultura, considerando que había sido utilizado para demarcar diferencias entre grupos o pueblos, lo que a su vez llevó a clasificar y encerrar pueblos periféricos en espacios de sujeción y legitimación de las desigualdades características del funcionamiento del capitalismo occidental y del colonialismo, por lo tanto, la cultura sería un *tropo ideológico*, es decir, una construcción conceptual histórica que no permite el conocimiento sino la edificación de mitos.

Frente a esta postura crítica, Grimson integra aportes de antropólogos como Marshall Sahlins, que expresan otras posturas argumentativas de la vigencia del concepto “cultura”, al señalar que la tradicional tarea antropológica por explicar la diversidad cultural o indagar la naturaleza de las diferencias y semejanzas, es sustituida por la demarcación de la diferencia en sí misma; “el contraste como medio de conocimiento se cambia por conocimiento como modo de contraste, reduciendo la comparación cultural a distinción discriminatoria: la diferencia cultural, en sí misma, no tiene

ningún valor. Este valor depende de la situación histórica mundial” (Sahlins en Grimson, 2001, p. 23), es decir, de la estructura de poder mundial hegemónica.

En este frente de defensa del concepto de “cultura”, Clifford Geertz expone que el término:

...ha adquirido ahora cierto aire de mala reputación en círculos de la Antropología Social a causa de la multiplicidad de sus acepciones y de la estudiada vaguedad con que demasiado frecuente se le ha invocado. Aunque no entiendo muy bien por qué ‘cultura’ debería sufrir más por estas razones que ‘estructura social’ o ‘personalidad. En todo caso el concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Gertz, 1973, p. 88).

El autor, en un tono tanto irónico, señala que no hay que escapar de él, sólo hay que definirlo. Si bien su conceptualización sigue teniendo una vigencia útil para los estudios de la cultura, concuerdo con John Thompson (1998) en el sentido de que no presta suficiente atención a los problemas del poder y el conflicto social. Desde la concepción de Clifford Geertz, los fenómenos culturales son vistos ante todo como constructos significativos, es decir, como formas simbólicas, por lo que el análisis de la cultura se entiende como la interpretación de los patrones de significado incorporados a éstas, pero no integra al análisis que los fenómenos culturales están inmersos en relaciones de poder y conflicto. Los enunciados y las acciones cotidianas, así como los fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas particulares.

De esta manera y de acuerdo con Thompson (1998), al concepto de Geertz hay que agregarle la teoría crítica, y propone que el

análisis cultural es el estudio de las formas simbólicas –las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos– en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente, en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas.

Además de integrar la perspectiva crítica, es fundamental reconocer que la vigencia del concepto también está sustentada en la propia reivindicación de los pueblos, que han contrapuesto conscientemente sus prácticas culturales a las fuerzas del imperialismo occidental que los afecta. De este modo, la cultura aparece como antítesis de un proyecto colonialista, dado que los pueblos la usan también como bandera de lucha para retomar el control de su propio destino, por lo tanto, el concepto de cultura no tiene posibilidad de desaparecer como objeto principal de la antropología y como preocupación fundamental de todas las ciencias humanas porque, de acuerdo con Marshall Sahlins, “distingue y nombra un fenómeno único: la organización de la experiencia y de la acción humana por medios simbólicos” (Sahlins, 1997, p. 41) y que se produce en lo cotidiano.

Siguiendo esta argumentación sobre la utilidad explicativa de los conceptos y en la línea de la teoría crítica, Bolívar Echeverría enfatiza que:

...la realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente, en interioridad, a la vida práctica y pragmática de todos los días incluso allí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo [...] es una instancia que determina las tomas de decisión constitutivas de su comportamiento efectivo y no un simple reflejo o manifestación de otras instancias que fuesen las decisivas [...] no sólo está presente en todo momento como factor que actúa de manera sobredeterminante en los comportamientos colectivos e individuales del mundo social, sino que también puede intervenir de manera decisiva en la marcha misma de la historia [...] aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime un sentido (Echeverría, 2013, p. 20-24).

Por lo anterior, el concepto de cultura sigue siendo útil para entender cómo se organizan las diferencias y los conflictos en una sociedad, así como para analizar las relaciones entre personas y grupos de contextos culturales y lenguas diferentes, de igual manera el aporte que los contextos culturales, en particular los indígenas, en tanto conocimientos y prácticas para generar procesos de organización comunitaria que se sustentan en la colaboración, reciprocidad y solidaridad que promueven la construcción de lo común, sobre todo, presentes de manera reflexiva en las luchas por las autonomías que promueven formas de autogobierno, autosuficiencia alimentaria y de la salud.

Al concepto de cultura que ofrece Clifford Geertz desde la antropología simbólica, pero atendiendo las consideraciones desde la teoría crítica que hace Thompson y Echeverría al concepto y al reconocer que las culturas “no son puras ni están definidas de una vez por todas en su ser. Sus historias están siempre en movimiento, contradictorias en ciertos momentos, siempre dinámicas” (Corona Berkin, 2012, p. 37). Desde esta reflexión, coincido con Sarah Corona en que las culturas son el campo de batalla por la hegemonía, porque desde este concepto que aporta Antonio Gramsci, como señala la autora, “permite entender los mecanismos de reproducción y también los de transformación de un sistema a partir de la lucha cultural por la hegemonía” (Corona, 2012, p. 39). Esta idea de la cultura como espacio de lucha por la hegemonía sin duda es útil, sobre todo cuando el interés se centra en la dimensión política en la que se disputa el sentido de la acción humana.

Analizar los procesos de cambio y continuidad de las comunidades indígenas, a partir de los conceptos de cultura e identidad desde los aportes de la antropología simbólica y la teoría crítica que se desarrollan desde los estudios culturales con una centralidad en el análisis discursivo, permite conocer las diversas formas en que los pueblos reproducen sus formas de organización comunitaria y resisten, desde sus estrategias culturales, la colonialidad del poder, vinculados a los procesos de identificación que desbordan la

etnicidad, aportando prácticas colectivas que promueven la participación política en la construcción de lo común.

Si bien los conceptos de identidad y cultura se encuentran estrechamente relacionados, no se pueden confundir como si se tratara de uno solo, porque se empobrecen las posibilidades analíticas y, por consiguiente, una concepción muy reducida de la realidad. Entonces es necesario precisar las distinciones entre ellos, sobre todo por la importancia sociopolítica que tiene el tema dentro del proceso histórico de crisis que viven las sociedades en su organización.

Dejando asentada la importancia de la dimensión cultural de la vida humana y, por ende, la utilidad del concepto de cultura, es claro que éste juega un papel preponderante en la identidad étnica, en tanto configuradora diacrítica de esa identidad como en la dimensión de los valores y las concepciones sobre nosotros y los otros, expresadas en formulaciones discursivas. La relación entre ambas dimensiones no es de causalidad, es una relación de implicación, por ello, las relaciones entre ambas dimensiones no deben ser supuestas sino que deben ser determinadas empíricamente (Molina Ludy en Cardoso, 2007).

Siguiendo a Guerrero Arias (2002), es un grave error pensar que los pueblos son carentes de identidad, porque todo ser humano, como todo pueblo, ha buscado siempre construirse una visión, una representación de sí mismo y de los otros, representaciones que no son la realidad sino una disputa por la definición de esas representaciones. Esto permite autoafirmarse mediante el control que autónomamente pueda ejercer sobre los recursos culturales, que con su praxis ha sido capaz de generar. Sin la identidad individual o social es imposible la vida social, porque la identidad es, ante todo, una relación. En efecto, enfatiza Fábregas, “no podemos explicarnos la identidad sin el contraste, así sea individual o colectiva” (2009, p. 20).

Desde este juego de miradas y representaciones, se puede considerar a los actores sociales, como lo señala Rivera:

...por un lado como objeto que corresponde a la mirada del observador externo y lo percibe como entidad social, pero por otro como sujeto desde la

perspectiva de su mirar, lo que posibilita acceso directo a la esfera de subjetividad, cuya autopercepción será la fuente consciente que motiva su praxis social (Guerrero Arias, 2002, p. 97).

La cuestión, al igual que con el concepto de cultura, es la existencia de una diversidad de enfoques que han abordado la identidad, lo que ha generado críticas entre aquellos que sólo destacan ciertos aspectos en detrimento de un abordaje que retome la complejidad del fenómeno. De esa manera, se rechazan visiones que consideran que la identidad es una esencia suprahistórica, es decir, un único atributo natural inamovible e inmutable con el que se nace y a partir del cual se desarrollan las identidades y se determina la vida de los individuos y sociedades. Una variante de este enfoque es la culturalista, que sustituye el reduccionismo biológico por el reduccionismo de la cultura. Desde este enfoque, se considera que los individuos están sometidos a la fuerza inamovible de una herencia cultural que les es preexistente y cuyos fundamentos aprendieron e interiorizaron desde su nacimiento.

Otra de las variantes proviene del enfoque objetivista, que trata de encontrar los rasgos objetivos que determinan la identidad cultural de un pueblo. Este enfoque, igualmente reduccionista, se sustenta en una concepción fragmentada de la cultura, mientras que en el enfoque subjetivista la identidad no hace referencia sólo a rasgos objetivos materiales sino a un sentimiento de pertenencia a comunidades imaginadas que están determinadas por las representaciones que sus miembros se hacen sobre éstas (Guerrero Arias, 2002).

Los enfoques arriba señalados implican un peligro en el análisis porque, ya sea por las condiciones de raza, etnia o cultura, son considerados como elementos objetivos o subjetivos para establecer las diferencias que categorizan a las sociedades humanas bajo un sistema de división *singular y abarcador*,

se degrada lo que es común a nuestra humanidad cuando las múltiples divisiones del mundo se unifican en un sistema de clasificación supuestamente

dominante, en términos de religión, comunidad, cultura, nación o civilización. El mundo dividido de ese modo es mucho más disgregador que el universo de categorías plurales y diversas que dan realmente forma al mundo en que vivimos (Sen, 2007, p. 12).

Por su parte, Amartya Sen (2007) enfatiza que existen identidades plurales que constituyen a las personas dentro de una sociedad, así como la elección racional que las personas hacen de esta pluralidad para definirse. Sin embargo, no deja muy claro el valor que los sujetos otorgan a una u otra de sus identidades en sus relaciones con “otros”, ya sea por restricciones concretas en contextos de dominación y desigualdad o por estrategias de autoafirmación que apelan a la reivindicación de derechos culturales. De tal forma que conceptos como el de identidad y cultura,

...más que ser conceptos, claros sus contornos, en cada región y país, parecen recrear esa historia que dio origen a dicha región o Estado-nación, con base en sus relaciones de adscripción identitaria y a la lucha histórica y política de sus poblaciones (Medina, 2007, p. 173).

Muchos son los estudios que han abordado el concepto de identidad como centro de discusión, por lo que su definición e implicación son fundamentales. Me interesa integrar los aportes que, desde la antropología social, los estudios culturales y la filosofía de Bajtín, que han desarrollado el enfoque constructivista, relacional y dialéctica, porque aborda a las identidades no como esencias inmutables y ahistóricas sino como construcciones sociales y dialécticas, pues las identidades cambian, se transforman constantemente, están cargadas de historicidad. Lo anterior con la finalidad de analizar la relación que guarda la cultura con la construcción y movilización de la identidad.

De esta manera, en el estudio de las identidades, de acuerdo con Cardoso (2007), el foco de análisis ya no debería ser el patrimonio cultural de los grupos indígenas, considerados como sociedades

aisladas, sino las relaciones sociales en el sistema interétnico, que son las que producen las identidades interétnicas en forma independiente, respecto al cambio cultural. La identidad, entonces, no está en los atributos culturales de un grupo sino en la organización como grupo. Para el análisis de la identidad social en su expresión étnica, la comprensión de los mecanismos de identificación parece ser fundamental, porque esos mecanismos reflejan la identidad *en proceso*, tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas.

En este mismo tenor, Stuart Hall reconoce la utilidad del concepto de identidad, en tanto proceso, por lo que prefieren denominarlo *identificación*, para distanciarse del sentido esencialista que perdura en el concepto de identidad, el cual, “en los últimos años se registró una verdadera explosión discursiva en torno del concepto de ‘identidad’, al mismo tiempo que lo sometían a una crítica minuciosa” (2003, p. 13), pero que sostiene que sigue en uso por dos razones: 1) no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos enteramente diferentes que puedan reemplazarlos, por lo que no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas, 2) su centralidad para la cuestión de la agencia y la política.

Cuando el autor alude a la centralidad de lo político desde los estudios culturales que centran su atención en las prácticas discursivas, se refiere

...a la significación del significante ‘identidad’ en las formas modernas de movilización política, su relación axial con una política de la situación, pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica todas las formas contemporáneas de política identitaria (Hall, p. 14).

Este enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre en proceso, por lo que el concepto de identidad que proponen los autores no es esencialista sino estratégico y posicional.

LA ARTICULACIÓN ENTRE CULTURA E IDENTIDAD PARA LA ACCIÓN POLÍTICA

La identidad como construcción social constituye un sistema de relaciones y representaciones, resultante de las interacciones, negociaciones e intercambios materiales y simbólicos conscientes, de sujetos social e históricamente situados. Las adscripciones, exclusiones y fronteras, modelan la percepción que un individuo o grupo tiene de la realidad, de sí mismo y de los otros, en un proceso donde identidad y cultura presentan una “distinción especialmente complicada por la imbricación entre ambos fenómenos que se produce cotidianamente” (Grimson, 2010, p. 64). Es en esta cotidianidad en la que cada una de estas dimensiones se manifiesta de manera distinta.

En esta tarea he podido identificar dos tendencias generalizadas de análisis de los procesos de construcción identitaria, señaladas por Patricia Medina. Por un lado, desde una visión racional, ya sea individual o por la acción colectiva de los grupos frente a “otros”, que analizan la identidad como *estrategias identitarias* y se analizan como marcos estructurales de las relaciones sociales en los contextos locales o como capacidad de reinención de los grupos sociales en la construcción de una identidad colectiva; “otra tendencia, la ‘esencialista’, privilegia el carácter ontológico, estableciendo los procesos de identidad étnica y la lucha política por los sentidos de etnicidad” (2007, p. 178-179). Resalta para el análisis el entrecomillado que hace la autora a la tendencia esencialista, porque más que adjudicar, en el caso de las poblaciones indígenas, el elemento de la etnicidad como el que determina la identidad, señala la característica “esencial” que los diferencia, porque “legítima su específica intervención política” (*Ibid*, p. 179).

Por lo tanto, más que un elemento que pudiera simplificar, obliga a conocer las relaciones de conflicto que se manifiestan en la estructura de poder producida por las diferencias histórico-culturales. Estudiar estos procesos, atendiendo a las formas en cómo se

vincula con la cultura, hace imprescindible dar cuenta de su interrelación, porque

...cultura e identidad, aunque estrechamente vinculadas, son procesos con mecanismos de reproducción y transformación diferenciados. En los procesos culturales los mecanismos de reproducción y transformación se realizan a través de prácticas rutinizadas, mientras que los procesos de asignación e imputación identitaria son inicialmente procesos conscientes, deliberados de selección de determinadas prácticas, aunque finalmente acaban siendo internalizados (Dietz en Jiménez Naranjo, 2009, p. 246).

Estos procesos son relevantes en el estudio para conocer cuáles son las condiciones en que se “internalizan” o explicitan, atendiendo no sólo la condición de etnia, sino la de edad, de género y la social, considerando que la identidad, más que una pluralidad de identidades, se construye con diversas dimensiones que se van definiendo por el lugar que ocupamos en la estructura de relaciones sociales.

En esta estructura de relaciones es crucial poner atención en las relaciones que establecemos con los demás, por lo que resulta útil para este análisis, conocer cómo los niños van construyéndose en la identificación de esas dimensiones y los usos estratégicos, ya sea implícita o explícitamente, individual o colectiva, que hacen de ellas. En tal entendido, los niños van identificando la importancia de las denominaciones de pertenencia como estrategia y uso en espacios de diversidad porque, de acuerdo con Patricia Medina, “los significados están puestos en el juego de las relaciones de poder” (2007, p. 174).

Los conceptos de identidad y cultura aluden a procesos que interactúan y se retroalimentan, porque

...la cultura genera identidad y la identidad genera cultura: la cultura genera identidad porque ésta construye sus cimientos sobre prácticas culturales concretas, y la identidad es constructora de cultura porque retoma procesos culturales rutinizados y los convierte en una ‘explícita *identitypolitics*’, creando

y fortaleciendo nuevas prácticas culturales que consigue ‘rutinizar’ posteriormente (Dietz en Jiménez Naranjo, 2009, p. 246).

El análisis que Jiménez Naranjo (2009) desarrolla entre los conceptos de cultura e identidad es, para esta investigación, una guía útil, porque expresa procesos que interactúan, pero con mecanismos de reproducción y transformación diferenciados, ya que, de acuerdo con la autora, los mecanismos que aluden a la cultura emanan de las prácticas rutinizadas y los procesos de identificación son, en principio, procesos conscientes, deliberados de selección de determinadas prácticas, pero que finalmente terminan por ser internalizados. Si bien existe la articulación entre lo consciente y la internalización posterior en prácticas rutinizadas, el análisis de estos procesos, permite conocer las formas en que participan los actores en sus contextos y en otros contextos diferentes. Lo anterior es trascendental en el estudio de los juegos de poder dentro de los procesos de reproducción, cambio y continuidad de las culturas y las identidades.

En particular, algunas de las prácticas indígenas comunitarias se han convertido en parte medular de los proyectos políticos, emanados de los movimientos sociales como el que construyen en la práctica cotidiana de la autonomía las comunidades indígenas zapatistas, que van recreando prácticas culturales, en muchos contextos rutinizadas, reinventando la identidad indígena, al tomar conciencia de esas prácticas que llegan a ser parte medular de un proyecto político. Esta forma reflexiva de asumirlo y hacerlo evidente, se refleja en la frase: “somos indígenas, orgullosamente zapatistas”, que las bases de apoyo zapatista expresan al presentar sus actividades en el Festival “CompArte”, organizado y convocado por los zapatistas en julio de 2016.

Ejemplo de lo anterior son los trabajos colectivos, la solidaridad y la reciprocidad o el “mandar obedeciendo” que se manifiesta en las asambleas comunitarias. Cuando en la reflexión y toma de conciencia esas prácticas se convierten en un proyecto político que desborda algunas identidades y configura otras.

El sentido político que expresan estas prácticas es un elemento central en la especificidad de los contextos culturales en los que se estudian las identidades porque los sentidos difieren de una comunidad indígena a otra por la diversidad de sus dinámicas, así como las disposiciones de los actores y las formas en que participan en ellos, en particular en los procesos de organización política.

La relevancia de los procesos de organización política, como la lucha zapatista, donde se expresan estas prácticas colectivas indígenas es ejemplar para señalar la distinción entre cultura e identidad, así como su implicación en contextos específicos, porque la

...diferencia entre tramas de prácticas y significados, de una parte, y categorías de pertenencia, de la otra, resulta un punto de partida necesario [... porque] en ciertos contextos una práctica, un ritual, una expresión imbrica cultura e identidad [... donde] elementos de la cultura son tomados, utilizados y proyectados en relación a procesos identitarios (Grimson, 2010, p. 65).

Es decir, que una de las categorías, en este caso la étnica, explícita o no, se moviliza en la compartición de experiencias, lo que puede generar procesos en los que se modifican las representaciones que se tienen de sí mismos y de los otros en la estructura de poder.

Además, las identidades también se desbordan, reconfiguran o crean, porque en el caso de los procesos de organización política, donde estas prácticas culturales se convierten en proyecto político, diversos grupos se integran de múltiples formas y generan procesos de organización en torno a lo colectivo, más allá de lo local y lo nacional. Pero desde lo nacional, también se abren espacios de reflexión, donde se problematiza lo étnico, pero no desde una etnicidad vinculada al folclor o al turismo sino, como advierte Silvia Rivera Cusicanqui (2016), desde la recuperación de la espiritualidad y la politización de la etnicidad. Porque de acuerdo con la socióloga boliviana, “la tendencia es pensar que la colonización sólo afecta a los indígenas. Cuando en realidad, los más afectados son los mestizos, hasta el colonizador tiene que decolonizarse porque está en una

relación de poder ilegítima, espuria y violenta” (Rivera, 2016). En este sentido, la autora usa el término “identificación” y no identidad, porque identificarse es un proceso e identidad, señala, está cargada de un sentido fijo, como un tatuaje que no se puede quitar. Así, al igual que Rivera Cusicanqui, uso su palabra y me asumo como “una mestiza que busca la descolonización de su propia subjetividad”. Es un proceso de conocimiento de lo indígena pero desde otro lugar, desde el estar y aprender de lo común, suscribir el proyecto político gestando procesos para el ejercicio de la micropolítica.

De esta manera, más que suscribir el concepto de *identidad* o *identificación*, es definirlo para un uso concreto. En el caso de esta investigación, continúo con el uso de identidad, pero entendida como proceso, estratégico y posicional (Cardoso, 2007; Hall, 2003). Identidad porque la posibilidad de acción no depende sólo de una condición que implique una sola identificación sino la manera cómo la clase, el género, la etnia o la edad, entran en juego en los procesos de subjetivación y se involucran, aunque la potencialidad de agencia sea generada por una de ellas, en un contexto histórico-cultural específico.

Por lo anterior, dentro del debate de la agencia y la estructura en el estudio de las identidades, se reconocen los aportes de los estudios de la subjetividad social, al tratarse de elementos para salir de “la dislocación de las clásicas categorías dicotómicas que han guiado los debates de las ciencias sociales y su uso para la parcelación de saberes y disciplinas que, en su propia configuración, han producido el océano intelectual atomizado contemporáneo. Pensamos en dicotomías tales como: individuo/sociedad, lo individual/lo colectivo, lo estructural/lo coyuntural, o procesual, o de la acción social/lo macro, etcétera” (León y Zemelman, 1997, p. 11).

Estos elementos que se plantean desde los estudios de la subjetividad, para entender el problema de las identidades y salir de las dicotomías, desarrollado por Hugo Zemelman, se explican muy bien cuando advierte sobre las relaciones que guarda la categoría del trabajo en la configuración de la identificación de clase en el contexto histórico de crisis actual:

Una ilustración de lo que decimos se puede encontrar en las insuficiencias de las explicaciones estructurales de los sujetos, especialmente cuando el significado de lo estructural se ha limitado a lo económico. Es evidente la necesidad de problematizar la influencia que el trabajo tiene en la configuración de las identidades colectivas. Más todavía, cuando con motivo del desarrollo tecnológico y su impacto en los procesos de producción se constata una creciente heterogeneidad en la situación de trabajo con el consiguiente impacto sobre la conformación de estas identidades. De ahí que se plantee la necesidad de reconceptualizar la idea de sujeto social circunscrita al marco de referencia definido por la categoría de clase: categoría que al reducirse ha dado lugar a una deformación estática y lineal, y por tanto unidimensional, del movimiento de la subjetividad (Zemelman, 1997, p. 25).

Esta misma explicación funciona para cualquier otra categoría que configura identidades en los procesos de subjetivación, es decir, mirar al sujeto “no desde su sustancia sino desde su experiencia vital impermanente, transformador, complejo, conflictivo e imperfecto, con otros, en referencia a otros o por otros” (Alvarado, *et al.*, 2008, p. 26). Esto es así, “porque la objetividad, susceptible de ser descrita en cualquier realidad socio-histórica, encubre ámbitos de sentido que puede asumir distinta significación según sean los contextos culturales en que ellos se forman” (Zemelman, 1997, p. 11).

En este orden, desde los aportes de Mijaíl Bajtín (1998) para comprender la dimensión cultural de la vida humana, entendida como proceso, a partir de su teoría del lenguaje, la idea de diálogo, responsabilidad y extraposición, Alejos García desarrolla otra manera para asumir el estudio de la identidad para una antropología dialógica que abandone el discurso monológico de la antropología clásica, al hablar del otro y considerarlo como un fenómeno de frontera, “como algo que ocurre en el umbral de intersección entre yo y el otro, en el encuentro exotópico con la alteridad” (2006, p. 31).

El autor, bajo la premisa de asumir la comunicación humana como una negociación de sentido, plantea que

...la identidad debe entenderse como un fenómeno de naturaleza sociológica y, por lo mismo, de un carácter intrínsecamente relacional y relativo, resultado del complejo de relaciones tanto del yo consigo mismo como del yo con el otro en sus múltiples y cambiantes planos de interacción (Alejos, 2006, p. 25).

De esta forma, se abandona la visión egocéntrica de definir al otro desde el *yo* y se reconoce a la identidad y la alteridad como dimensiones que se definen mutuamente. En la comunicación humana, de acuerdo con Bajtín (1998), y desde su lógica ética de la responsabilidad en este proceso, el sentido de un enunciado que emite una persona, trae consigo la respuesta del receptor, con elementos que están cargados de valores sociales que se crean en contextos culturales concretos puestos en juego. Es en este juego de la identidad y alteridad en el que nos construimos. Alejos García señala que:

Bajtín argumenta cómo desde la temprana adquisición del lenguaje hasta el final de la vida, el hombre inicia como ser social y se desarrolla como tal en la medida en que se construye su individualidad a partir del otro, de las acciones y el discurso del otro, para continuar con éste una íntima y compleja relación. De esta manera se explica la formación de la conciencia propia [...] El sujeto social se forma discursivamente, en el proceso comunicativo de yo con el otro, es decir, que el discurso propio se construye en relación con el discurso ajeno, en el proceso de una íntima y constante interacción (2006, p. 28).

Esto es así porque en la relación del *yo* y el *otro* se encuentran los *excedentes de visión* (Bajtín, 1998) que cada uno aporta a la construcción del otro y establecen las condiciones para el diálogo. En este sentido y de acuerdo con Alejos García, en la triada de relaciones básicas del *yo-para-mí*, *yo-para-otro*, y *otro-para mí*, se expresan las referencias a situaciones vivenciales sobre la extraposición que

...revelan la íntima relación entre identidad y alteridad [...], es decir la percepción interna del yo, su autoimagen, pero también la imagen que el yo tiene del otro, y la imagen, que el otro tiene del yo. Ese complejo de relaciones

comprendería la identidad del sujeto social en cuestión, es decir una identidad construida y determinada por la alteridad del otro (*Idem*, 2006, p. 31).

Estas ideas que apuntan hacia una antropología dialógica, expresan también la posibilidad de establecer otras relaciones para el estudio de las identidades, donde ya no se trata de conocer o definir al otro sino de reconocer la mirada en la que nos conocemos y nos encontramos.

**LA COMUNIDAD. LOS ELEMENTOS QUE GENERAN ORGANIZACIÓN:
LAS PRÁCTICAS COMUNITARIAS Y LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS
EN LA CONSTRUCCIÓN, CREACIÓN Y MOVILIDAD
DE LAS IDENTIDADES**

Al igual que los conceptos de “cultura” e “identidad”, el de “comunidad” también está siendo objeto de reinterpretación. De acuerdo con Fábregas Puig, “reviste importancia no sólo por la continua presencia que ha mantenido en la literatura de las Ciencias Sociales, sino por su puesta en práctica en sociedades y tiempos diversos” (2009, p. 13).

La revisión contemporánea que se realiza al concepto de comunidad se funda en la crítica, como ya se ha señalado, hacia las visiones tradicionales de la antropología en la época colonial. Estas visiones concebían a las comunidades como entidades fijas y objetivas sobre las que se analizaba la coherencia interna, colocando el énfasis en la homogeneidad y uniformidad, contribuyendo así a la construcción de justificaciones ideológicas, revestidas de científicas que legitimaron ese sistema.

El rechazo crítico de estas visiones impacta también a las visiones esencialistas y fundamentalistas de la cultura y la identidad. Por lo tanto, en los estudios actuales sobre las comunidades indígenas se debate sobre cuáles deberían ser los elementos para su definición y estudio, y se analiza la manera en cómo se articula su estructura

con la de la sociedad más amplia por los procesos de recuperación de la memoria de los pueblos, las formas de creación de estructura y organización que permiten su continuidad como pueblos, sus transformaciones en el mundo actual en pleno proceso de globalización y, sobre todo, en la variedad de los contextos comunitarios (Lisbona, 2009).

Estas orientaciones se convierten, para el caso de esta investigación, en cuestionamientos que puedan guiar y articular el estudio con los procesos culturales e identitarios que viven los niños en sus contextos comunitarios específicos, con la finalidad de explorar cómo se estructura la participación infantil en su cultura, dentro de los procesos de construcción identitaria, y analizar los mecanismos de reproducción, apropiación y transformación de la misma.

Lo anterior alimenta la inquietud de profundizar en la relación entre la socialización infantil en las comunidades indígenas, la participación política en los espacios públicos y la identidad, considerando que en estos contextos se promueven actividades como el compartir, el colaborar y el contribuir a través de las prácticas cotidianas, las cuales se consideran más amplias en los contextos comunitarios indígenas que en los contextos urbanos, donde se ha fortalecido la estructuración de las relaciones sociales basadas en actividades individuales.

Con esto no se pretende abrir dicotomías absurdas entre las buenas y malas estrategias de crianza o lo adecuado e inadecuado en la socialización infantil, porque los estilos de crianza están condicionados por los marcos estructurales de los contextos socioculturales en los que los individuos se inscriben, de ahí la importancia de su historización. Lo que quiero enfatizar es que en las sociedades estructuradas de orientación liberal y bajo la dirección neoliberal, se alienta un sentimiento negativo sobre lo colectivo, porque de acuerdo con Hugo Zemelman, “existen políticas deliberadas para socavar los proyectos colectivos y para exacerbar el valor de lo individual y de la vida privada, en las que se vincula la calidad de vida con la indiferencia y la apatía hacia lo público” (en Corona, 2000, p. 80).

Estas políticas se explican por la larga tradición teórica eurocéntrica moderna “para la preferencia concedida al individuo en detrimento de la relación, al hombre en detrimento de lo interhumano” (Todorov, 2008, p. 72), para intentar fundamentar lo social a partir de elementos constitutivos del hombre limitados. Por ejemplo, que el hombre por naturaleza es malo y egoísta y, por lo tanto, las explicaciones de lo social son “la culpa” o “la necesidad” de los otros para satisfacer aspiraciones que se supone nacen de los individuos, antes de su contacto con *los otros*, movidos por el reconocimiento y el orgullo, por lo que tienen que competir con esos *otros* para su realización personal. Éstas son explicaciones hegemónicas que impiden ver al hombre en su totalidad y se oculta la otra parte constitutiva como la bondad, la amistad, la reciprocidad y la solidaridad, como elementos también de realización humana en contacto con otros, en particular en el espacio público que implica a la esfera de lo político. Este tipo de relaciones se manifiesta en las formas de organización comunitaria que se expresan también como base de los movimientos sociales indígenas.

El señalamiento anterior justifica no sólo la intención de conocer las formas en las que participan los niños en sus procesos de construcción identitaria sino, dónde está en juego la estructura de relaciones de poder, las condiciones histórico-culturales de los contextos comunitarios, la posición que ocupan los actores y su identificación con otros, así como las disposiciones que tienen hacia sus contextos y cómo construyen su subjetividad.

Asimismo, esta construcción de subjetividad se desarrolla en ámbitos en los que se identifican los sentidos de la acción en las prácticas culturales de los actores, “en una determinada articulación de tiempos y de espacios, que es histórico-cultural por cuanto alude a la creación de necesidades especificadas en momentos y lugares diversos; por lo mismo se refiere al surgimiento de futuro” (Zemelman, 1997, p. 24).

En esta articulación de tiempo y espacio donde se estructura la necesidad y la experiencia, así como la posibilidad de futuro,

como categorías de análisis planteadas por Hugo Zemelman para el estudio de la subjetividad social, se articulan diferentes niveles de análisis,

...la necesidad representa un modelo de concreción de la relación entre lo micro-cotidiano-individual con el entorno que le sirve, no solamente de contexto, sino de espacio [...] la experiencia es la decantación, como vivencia, de un derrotero conformado entre determinados parámetros de tiempo y espacio, que desde la realidad del presente puede abrirse hacia otras trayectorias según diferentes parámetros; o bien repetir los mismos en función de una idea de presente atrapada en el pasado [...] la visión de futuro es una referencia en un ámbito de la realidad de vida posible que tiene una discontinuidad respecto de la realidad cotidiana. Todo lo cual nos abre a la vasta tarea de concebir a la realidad como construcción de voluntades sociales, lo que cuestiona cualquier lógica mecánica entre factores (1997, p. 25).

De tal forma que, de acuerdo con Zemelman, el conocimiento histórico cultural en el que se estructuran las necesidades y la experiencia permite alejarse del reduccionismo lineal de lo económico y nos sitúa en el límite de la lógica de las determinaciones. Siguiendo a Zemelman y “desde esta perspectiva, en el análisis de la subjetividad social constituyente, las conexiones con la empírea no pueden reducirse al ámbito fijado por los factores de la explicación, ya que debe incorporarse la capacidad de activación de lo potencial de un momento” (1997, p. 25).

El enfoque de las subjetividades también aporta al análisis de las identidades, delimitado la manera en cómo los niños se sitúan en sus contextos histórico-culturales con y frente a otros, es decir, la relación identidad-alteridad en los ámbitos de sentido de su comunidad.

En estos ámbitos cruzados por ideologías que aluden a proyectos políticos de organización social opuestos, que se distribuyen por vehículos como la escuela pública o la escuela autónoma, apropiadas de manera consciente o no, la niñez se construye en una

condición étnica ya definida, aunque en conflicto y constante cambio por la dinámica de sus relaciones y sus contextos, porque de acuerdo con Cardoso (2007), a la edad de cuatro años ésta ya se encuentra definida.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El contexto político y la niñez zapatista

Frente a este proceso de extrema violencia hacia la existencia humana en el actual sistema capitalista es donde cobra sentido la actual propuesta zapatista de participar con un Consejo Indígena de Gobierno y una mujer indígena como vocera y candidata independiente en la elección presidencial de México en el 2018. Esta nueva etapa de organización desde los pueblos y comunidades indígenas se presentó en la clausura del Quinto Congreso Nacional Indígena (CNI) y el 20 aniversario del CNI, el 14 de octubre del 2016, en un comunicado conjunto del EZLN y el CNI que titularon “Qué retiemble en sus centros la tierra” (EZLN, 2016a). Ahí también exponían la manera en cómo se agudiza el despojo y la represión de la guerra de exterminio contra los pueblos, y por lo tanto, esta iniciativa política se dirige a organizar la diversidad de modos para resistir alrededor del CNI, porque de acuerdo con Neil Harvey: “las luchas de resistencia contra el modelo económico continúan, con la ardua construcción y defensa de espacios propios que ahora forman la base de este nuevo llamado conjunto del CNI y el EZLN”, además de otros comunicados como “Una historia para tratar de entender” (EZLN, 2016b).

Esta propuesta, como se expresa en el comunicado, inició con un proceso permanente de consulta hasta definir la integración del Consejo de Gobierno y la candidata, pero también significó un proceso de reflexión por parte de otros sectores y organizaciones que oscilaba entre la claudicación del movimiento autonómico, al

limitar la propuesta sólo al proceso electoral y la integración de todo el proceso de lucha indígena contemporáneo, porque es importante enfatizar que con este acuerdo las comunidades que conforman el CNI también asumían el compromiso de ejercer sus autonomías en sus territorios. En mayo de 2017 se presenta la integración del Consejo Indígena y la vocera que participará como candidata. De acuerdo con López y Rivas,

El Consejo de Gobierno y la candidatura independiente de la compañera María de Jesús Patricio Martínez provienen del sector de los explotados, oprimidos y discriminados que ha forjado a lo largo de estas décadas una estrategia de resistencia contra el capitalismo, la autonomía, la cual instituye, a la vez, una práctica de gobierno y hacer política radicalmente distinta a la que conocemos, sin burocracias, intermediarios, políticos profesionales y caudillos. Pese a la precariedad estructural, la guerra contrainsurgente de desgaste, los paramilitares, el crimen organizado, la represión y la criminalización de sus luchas, estos autogobiernos han mostrado su capacidad para organizar a los pueblos en un proceso de reconstitución, toma de conciencia, participación de mujeres y jóvenes, fortalecimiento de identidades étnico-culturales, nacionales y de clase, mediante la apropiación colectiva y autónoma de la seguridad comunitaria, la impartición de justicia, la salud, la educación, la cultura, la comunicación y las actividades económicas y productivas, así como la defensa del territorio y sus recursos naturales.¹

Representar esta iniciativa en la voz de una mujer sintetiza el ideal zapatista del mundo que se quiere construir con otros, es uno que intentan imaginar creando cotidianamente: “parido por una mujer que pudiera nacer y crecer sin el miedo a la violencia, al acoso, a la persecución, al desprecio, a la explotación”. Y la apuesta zapatista en particular, en los últimos comunicados se sintetiza ahora en la figura de una niña “la defensa zapatista” que busca conformar un

¹ “Siete razones para apoyar la propuesta del CNI-EZLN”, *La Jornada*, 30 de junio de 2017.

equipo de fútbol, es crítica de las decisiones de su propia comunidad y busca alternativas para que no tengan que elegir por una o por otra, sino para crear una que pueda integrar todas las posibilidades, ahí es donde el arte y la ciencia se mezclan para aportar las ideas que lo hagan posible.

La figura de esta niña “defensa zapatista” emerge en el comunicado titulado “El muro y la grieta. Primer Apunte sobre el Método Zapatista”, del 3 de mayo de 2015, en el que se comenzaba a anunciar la nueva etapa de lucha: el cambio de dirigencia del EZLN, ahora bajo la batuta del subcomandante insurgente Moisés, la muerte simbólica del subcomandante Marcos, en voz del subcomandante Galeano, quien toma el nombre de:

...un compañero zapatista, un maestro y organizador, indígena, que fue atacado, secuestrado, torturado y asesinado por paramilitares amparados en una supuesta organización social: la CIOAC-Histórica. La pesadilla que acabó con la vida del compañero maestro Galeano, inició la madrugada del 2 de mayo del 2014. Desde esa hora, nosotras, nosotros, zapatistas, iniciamos la reconstrucción de su vida” (EZLN, 2015).

En esta etapa y con la figura de la niña “defensa zapatista”,² se anuncia la nueva estrategia de lucha que se ha ido construyendo con las iniciativas ya expuestas en el marco de la violencia del Estado que se expresa con el asesinato del maestro Galeano y meses después, el 26 de septiembre, con el brutal ataque que sufrieron los jóvenes estudiantes de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzina-pa, en Iguala, Guerrero. Con estas acciones se evidencia de manera contundente la guerra de exterminio que dirigen los gobiernos en el Estado capitalista, que los zapatistas denominaron “la Hidra”, por

² La figura de la niña “defensa zapatista” ya se ha realizado un compendio de todos los comunicados del EZLN que hacen alusión a ella, en un libro titulado *Habrà una vez...*, nuevo proyecto editorial de Adherentes de la Sexta Declaración.

su compleja capacidad de reproducción y de penetrar todas las dimensiones de la vida humana.

Esta estrategia, consolidada por toda la experiencia de resistencia zapatista de más de 30 años, cuenta con nuevas generaciones que, como lo expresaba la joven base de apoyo zapatista Lizbeth, han crecido en comunidades libres de la explotación y dominación del cacique, del marido y del Estado, bajo su expresión del gobierno en sus tres niveles y bajo el juego indignante del sistema de partidos. Los contextos de resistencia que se construyen en esta experiencia de organización, han configurado subjetividades que emergen de otra estructura de relaciones sociales, construyendo identidades colectivas que les permiten asumir un proyecto político. En ese contexto, se crean alternativas para una niñez que crece en el ambiente zapatista, rico ya de por sí en prácticas de socialización indígenas basadas en la colaboración, recreadas en el proyecto de las autonomías, que no sólo reivindican su capacidad de acción política, sino, y sobre todo, la respeta.

Al respecto, en la participación del subcomandante Galeano después de las mujeres zapatistas, esta postura se expresa de manera clara y vislumbra los resultados de esta nueva estrategia de lucha:

Y miren, les voy a ser sincero, de la niña ‘*Defensa Zapatista*’, sólo se me ocurre compadecer a quien sea su marido o su marida. Si me preguntan qué va a ser de esa generación, cuál va a ser su modo, sus ansias, sus desafíos, su entorno, entonces les respondería remendando el cuento del gato-perro, y les diría: ‘no lo sabemos todavía’ (2016, p. 129).

Ante esta incertidumbre que poco a poco cobra sentido en la cotidianidad de las resistencias alrededor del trabajo político del CNI, en una apuesta más que intenta tejer la organización política nacional, con una base estratégica que emana de las prácticas colectivas de tradición y recreación indígena, que también pone de manifiesto la participación cada vez más visible y reconocida de la niñez, cobra sentido dirigir el análisis a los procesos históricos en los que se

construye comunidad, ejemplificado en dos comunidades indígenas de Chiapas, generando contextos culturales específicos en los que se socializa la niñez indígena, con ambientes diferenciados que se explican con sus propios procesos históricos y las relaciones que han establecido con el Estado nacional, en sus contextos concretos de cambio y continuidad cultural.

REFERENCIAS

- Alejos García, J. (2006). Identidad y Alteridad en Antropología Dialógica. En A. García, *Dialogando Alteridades. Identidades y poder en Guatemala*. México: UNAM.
- Alvarado, S. V. (et al.). (2008 noviembre-diciembre). Las tramas de la subjetividad política y los desafíos a la formación ciudadana en jóvenes”, *Revista Argentina de Sociología*, 6 (11), 19-43.
- Bajtín, M. (1998). *Estética de la creación verbal*. 8ª (ed.). (Trad. Tatiana Bubnova). México: Siglo XXI.
- Cardoso De Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS/UAM-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana.
- Corona Berkin, S. (2012c). La intervención como artefacto de investigación horizontal. En R. Pérez Daniel y S. Sartorello (coords.), *Horizontalidad, diálogo y reciprocidad en los métodos de investigación social y cultural* (pp. 35-44). México: CENEJUS/UNACH/UASLP.
- Corona Caraveo, Y. (coord.). (2000). *Infancia, legislación y política*. México: UAM.
- EZLN (2015). Comunicado del Subcomandante Galeano, “El muro y la grieta. Primer Apunte sobre el método zapatista”. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/03/el-muro-y-la-grieta-primero-apunte-sobre-el-metodo-zapatista-supgaleano-3-de-mayo/>, el 22 de julio de 2016.
- EZLN (2016a). Comunicado: Que retiemble en sus centros la tierra. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>, el 12 de agosto 2017.
- EZLN (2016b). Comunicado: “Una historia para tratar de entender”. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>, el 12 de agosto de 2017.
- Fábregas Puig, A. (2009). Presentación en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán/UNICACH.

- Geertz, C. (1993). *La interpretación de las culturas*, (Trad. Alberto L. Bixio). España: Gedisa.
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Grimson, A. (2010, enero). Culture and Identity: two different notions. *Social Identities. Journal for the study of Race, Nation and Culture*, 16 (1), 63-79.
- Guerrero Arias, P. (2002). *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’? En S. Hall y P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, (Trad. Horacio Pons). España: Amorrortu Editores.
- Hardt, M. (2010). Michael Hardt: ni público, ni privado, sino común. *Desinformémonos. Entrevista de Mateo Dean*. Recuperado de <https://desinformemos.org/ni-publico-ni-privado-sino-comun/>, el 16 de febrero de 2017.
- Jiménez Naranjo, Y. (2009). *Cultura comunitaria y escuela intercultural. Más allá de un contenido escolar*. México: SEP-CGEIB.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural. Una teoría de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Lisbona Guillén, M. (2009). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán/UNICACH.
- Medina-Melgarejo, P. (2007). Configuración de fronteras, interculturalidad y políticas de identidad. *Tramas*, (28), 171-194.
- Medina-Melgarejo, P. (2016). Zonas de experiencia: Subjetivación política/relatos en movimiento. *Tramas*, (46), 207-241.
- Mignolo, W. (2011). *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. European Institute for Progressive Cultural Policies (EIPCP). Recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>, el 2 de febrero de 2016.
- Molina Ludy, V. (2007). La construcción del conocimiento en antropología. En R. Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social* (pp. 17-28). México: CIESAS/UAM-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana.
- Olivé, L. y Salmerón, F. (Eds.). (1994). *La identidad personal y la colectiva*. México: UNAM.
- Rivera Cusicanqui, Silvia “Seguir mirando a Europa es apostar por un suicidio colectivo”. Recuperado de <http://latinta.com.ar/2016/09/seguir-mirando-a-europa-es-apostar-por-un-suicidio-colectivo/>, el 17 de marzo de 2017.
- Rujas Martínez-Novillo, J. (2010). Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (26).
- Sahlins, M. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiencia etnográfica: por

- que a cultura nao é um 'objeto' em via de extinção (Parte I). *Mana*, 3 (1), 41-73.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. España: Katz.
- Thompson, J. B. (1998). *Ideología y Cultura moderna*. México: UAM-Xochimilco.
- Todorov, T. (2008). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. España: Taurus.
- Torres, C. (2001). *Democracia, Educación y Multiculturalismo*. México: Siglo XXI.
- Zemelman, H. (1997). Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica. En E. León y H. Zemelman. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. México, Barcelona: Anthropos/UNAM.

Segunda Parte

**ABRIENDO SUR-COS EN MÉXICO: CONSTRUYENDO
EXPERIENCIAS DE OTRAS MANERAS DE INVESTIGAR...**